

دراسات أصولية

المدخل ونفسه أبحاث الأصول

تَقَرَّرَ الْأَجْزَاءُ
سَمَاحَةَ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدَتَانِي
كَامِلُ الْمَعَالِي

بقلم

السيد مرتضى المهرى

بسم الله الرحمن الرحيم

ما أوردته هنا من تقارير عن بحوث سيدنا الاستاد المرجع الديني الأعلى السيد السيستاني (دام ظله) إنما هو ما فهمته من أبحاثه وقد بذلت غاية جهدي في معرفة ما يليق به علينا من تحقيقات عميقة، ولكنه حفظه الله تعالى كان غواصاً قديراً فيدخل في أعماق البحوث والمعارف ولست واثقاً من بلوغ كنه ما أراد فإن كان فيه خطأ فهو من فهمي القاصر وأجلّ سيدنا الاستاد دام علاه عن قول ما لا يليق بعلو مكانته العلمية وأعتذر منه ومن القراء الأعزاء عن كل ما فيه من أخطاء والجدير بالذكر أن هذا التقرير مرتبط بدورة سابقة لمحاضرات سماحته في الأصول وهناك اختلاف كثير بينها وبين محاضراته الأخيرة والله تعالى المسدد والموفق للصواب.

مرتضى المهري

٢ جمادى الثانية ١٤٣٦

٢٠١٥/٣/٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

المدخل وتقسيم ابحاث الاصول

لقد جرت سنة العلماء والباحثين في الاصول على ذكر بعض مقدمات تمهيدية لتحضير ذهنية الطالب لاستقبال المباحث المعقدة الاصولية.

وهي عبارة عن تعريف العلم وتعيين موضوعه وغايته ويبحثون بالمناسبة عن موضوع كل علم وما الى ذلك من المطالب الممهدة لخوض المبحث الاساس. ونحن نقتفي أثرهم في أصل التمهيد وهدفه ومن اجل ذلك وضعنا هذا المدخل.

ويتضمن عدة امور هي بعض ما جرت العادة بذكرها مع اضافة امور اخرى تحدّد منهج التفكير الاصولي وتوضح تأثير علم الاصول من العلوم المختلفة ومدى قابلية الاستمداد منه لعلوم اخرى غير الفقه الذي هو اساس الحاجة في وضع الابحاث الاصولية، ونبين على سبيل الاجمال تاريخ تدوين الاصول وادواره وموجبات تكامله.

ومجمل القول: ان هذا المدخل يصور اجمالاً المنهج العام للتفكير الاصولي الذي نسلكه فهو اوسع مما ذكره الاصحاب في مقدمة المباحث الاصولية من جهات واضيق من جهات حيث انا لا نتطرق الى بعض

التفاصيل التي تذكر عرضاً ولا تحتوي على اثر كبير في التمهيد للمباحث الاساسية.

وكل امر يذكر في المقدمة انما نبحت عنه من زاوية مدخلية في التمهيد دون ما يرتبط به من جهات اخرى.
وبهذا الصدد نقسم المدخل الى جهات:

الجهة الاولى: في تعداد نوعيات الابحاث الاصلية

ولا نعني بذلك المنهاج الذي نسلكه في تبويبها، وانما نعني به عرضاً سريعاً لنوعيات المباحث الاصلية التي تشتمل عليها ابحاث اعظم المتأخرين. او ما تستحق ان تعتبر قاعدتها الفكرية، مع ملاحظة تراثنا الثقافي الذي يشتمل عليه كتب القدماء.

وغرضنا من ذلك ان تحصل لدينا صورة اجمالية شاملة عن تلك المباحث الامر الذي يمهد لنا الطريق في البحث الاجمالي عن المنهج الفكري العام في الاصول الذي نستحسن ان نسلكه ونعتبره كمنطق للاصول.

النوع الاول: في تمييز الامور الاعتبارية عن الامور التكوينية، وتمييز الاعتبار الادبي عن الاعتبار القانوني والترابط بين القسمين، وترابط الاعتبارات القانونية بعضها مع بعض.

والبحث عن هذه المطالب كل بما يستحقه من التفصيل، وبما له من الدور الايجابي في حلّ الغوامض سيجئ في مواضعه المختلفة وقد اشير الى جملة منها في كلمات بعض المتأخرين في موارد متفرقة الا اننا نرى من المناسب ان نعطي صورة اجمالية عنها في هذا المقام لتحقيق الغرض الذي ذكرناه.

الامور الاعتبارية هي التي تخترع بداعي التأثير في المشاعر النفسية

للوصول الى الاهداف عن طريق التأثير النفسي فالانسان المدرك للامور الاعتبارية نسبته اليها نسبة الفاعل الى فعله وهي من مبدعات الذهن البشري ولكن نسبته الى الامور التكوينية نسبة انفعالية فهي امور لها واقع موضوعي بقطع النظر عن الانطباعات البشرية وما تعكسها تلك الامور في ذهن الانسان.

وبعبارة اخرى الامور التكوينية تختلف فيها الانظار والامور الاعتبارية تختلف باختلاف الانظار فالقسم الاول له واقع محفوظ يحاول البشر الوصول اليه مع اختلاف الانطباعات غالباً، والقسم الثاني ليس له واقع محفوظ، وانما واقعيته تابعة لاعتبار المعبر.

والاعتبار على قسمين: اعتبار ادبي واعتبار قانوني.

والقسم الاول عبارة عن إعطاء حد شيء لشيء آخر بداعي التأثير في المشاعر النفسية مع عدم تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجدية كقولنا (زيد اسد) فان إعطاء حد الاسد لزيد - في المجتمع الذي تركّز في نفوسهم الانطباع عن شجاعة الاسد وبأسه مما جعل لاسمه تأثيراً عميقاً في نفوسهم - ليس على وجه الحقيقة.

وسيجيء في موضعه ان لفظ الاسد في هذه الموارد مستعمل في معناه الحقيقي الا ان تطبيقها على زيد ليس على وجه الجدّ ولذا لو سئل القائل: (أحقاً هو أسد) لاجاب بالنفي قطعاً وانما اعتبره اسداً بداعي اعلام شجاعته معتمداً على ما لهذا الاعتبار من تأثير نفسي مسبق فالواقع ان الاعتبار الادبي اعتبار مع العناية. وستوضح ان شاء الله ضمن المباحث الآتية جذور هذه الاعتبارات في كيفية التفهيم والتفهم.

واما الاعتبارات القانونية فهي وان كانت واقعيته باعتبار المعبر ايضاً الا انها اعتبارات متأصلة بمعنى ان الارادة الاستعمالية فيها مطابقة للارادة

الجديدة فهي لا تحتوي على عناية في الاعتبار كالقسم السابق فلو سئل
المعتبر للوجوب القانوني مثلاً: (احقاً هو واجب) لكان الجواب ايجاباً فهو
حقاً واجب الا ان الوجوب ليس امراً واقعياً بقطع النظر عن اعتبار المعتبر.

وكذلك سائر الاحكام التكليفية والوضعية، فالدار مثلاً ملك لزيد واقعاً
اي بلا عناية الا ان واقعيته ليست كالامور التكوينية بل هي تدور مدار
اعتبار القانون لها اما امضاءً كما اذا انتقلت اليه بمعاملة صحيحة او تأسيساً
كما اذا انتقلت اليه بارث مثلاً.

ولا صحة لما يترأى من بعض كلمات متاخري الاصوليين حيث عدّ
بعض الاعتبارات القانونية من المقولات العرضية وقد نجم عن ذلك بعض
المشاكل كما ستجيء الاشارة اليها.

ثم ان الاعتبار القانوني على اقسام عديدة. فمنها الاحكام التكليفية
ومنها الاحكام الوضعية كالملكية والزوجية ومنها الماهيات المخترعة
كالصلاة والصوم والميتة والمذكى على رأي والكسر المشاع الذي هو على
التحقيق نوع من الماهيات الاعتبارية ومنها العقود والايقاعات.

والحاصل ان تمييز الاعتبارات عن الامور التكوينية وتمييز الاعتبارات
الادبية عن الاعتبارات القانونية وكذا الترابط بين نوعي الاعتبار من وظائف
فن الاصول.

ومن المناسب ان يبحث فيه مثلاً عن أن الاعتبار القانوني هل هو في
الغالب نفس الاعتبار الادبي الذي قطع علاقته مع الواقع التكويني واستغنى
عن ملاحظته وتأصل بذاته فهو مسبق باعتبار أدبي ام هو أمر يمكن فيه
الارتجال والاختراع الفردي؟

وكذلك يبحث عن أن الاعتبار القانوني في الحكم الوضعي هل هو
اعتبار اصيل ام تابع لاعتبار حكم تكلفي؟ وانه هل هناك ارتباط ذاتي بين

الاعتبارين ام لا؟

والحاصل ان معرفة الاعتباريات وشؤونها من اصول الافكار الاصولية المعاصرة.

النوع الثاني: تمييز انواع الاعتبارات القانونية، كمعرفة انواع الواجب من التخييري والتعيني، والعيني والكفائي، والنفسي والغيري، والتعدي والتوصلي، والموسع والمضيق، وتمييز كل منها عن الآخر. وهذا البحث ليس من ابحاث الالفاظ بل هو من معرفة انحاء التشريعات.

وكمعرفة انواع الاحكام الوضعية كالتمييز بين الحق والملك، والتمييز بين انحاء الحقوق كحق الاختصاص والتجوير والرهانة والغرماء.

ومعرفة الفرق بين جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية وجعله بنحو القضية الخارجية ومعرفة مراتب الاحكام من الانشاء والفعلية والتنجز وما به يمتاز كل منها عن الآخر وأن القدرة بما لها من الأقسام والمراتب ترتبط باي مرتبة من الحكم وكذا الاضطراب والاكره والخرج.

النوع الثالث: معرفة عوارض الاعتبار القانوني، وهي كثيرة نذكر بعضها:

القسم الاول: الاطلاق والتقييد، والبحث عن حقيقتهما ونوع التقابل بينهما، والفرق بين الاطلاق والتقييد للحاظين والذاتين، والفرق بينهما وبين الحيثية الاطلاقية والتقييدية، والفرق الثبوتي بين الاطلاق المستكشف بمقدمات الحكمة والاطلاق المقامي، وانه مع الاطلاق او التقييد بالنسبة الى الملزوم هل يبقى مجال للاطلاق والتقييد بالنسبة الى اللازم ام لا، وأن مرتبة الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الاوصاف مقدمة على الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقارنات ام لا، وتقسيم المطلق الى الشمولي والبدلي في مرحلة الثبوت، والفرق بين الاطلاق والتقييد في المفاهيم الافرادية

والتركيبية ونحو ذلك من المباحث المرتبطة بالاطلاق والتقييد.

القسم الثاني: التضاد بين الاحكام وانه هل هو التضاد بالمعنى الفلسفي او بمعنى آخر، وان مرجعه الى التضاد بينهما في مرحلة المبدأ او المنتهى؟ ومن شؤونه البحث عن امتناع اجتماع الامر والنهي، والبحث عن اجتماع الحكم الواقعي والظاهري، وان كل حكم يضاد الحكم الآخر حتى في مرحلة اتصاف العمل الخارجي به فلا يمكن ان يتصف عمل خارجي بانه واجب ومستحب مثلاً.

القسم الثالث: البساطة والتركب في الأحكام فيبحث عن ان الوجوب مثلاً هل هو اعتبار بسيط او مركب، وعلى الثاني فما هي العناصر التي يتركب منها.

القسم الرابع: الشدة والضعف في الاعتبار القانوني فيبحث عن امكان اتصافه بهما، كما يبحث عن امكان طرؤ الاشتداد والتأكد عليه.

القسم الخامس: انحلال الحكم بانحلال موضوعه او متعلقه، وانقسام الاحكام المنحلة الى احكام استقلالية واحكام ضمنية، والبحث عن انه على القول به حقيقي أو اعتباري.

القسم السادس: البحث عن لوازم الاحكام بالمعنى الاعم الذي يشمل لزوم أحد الحكمين لعدم الآخر في موضوع او متعلق مغاير مع موضوع الآخر أو متعلقه، ويعبر عنه بالتعاند.

ولوازم الاحكام كثيرة كالبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته، والبحث عن سريان الحكم من الملزوم الى لازمه، والبحث عن الملازمة بين وجوب شيء وعدم وجوب ضده او حرمة، والبحث عن الملازمة بين حرمة العبادة او المعاملة وفسادهما، والبحث عن الملازمة بين الامر الالزامي بالطبيعي وعدم الامر الالزامي بحصة منه

التي جعلت مقدمة للقول بلزوم حمل المطلق على المقيد اذا كانا غير انحلاليين.

والبحث عن الملازمة بين الامر بصرف وجود الطبعي مع الترخيص الشرعي في تطبيقه على كل فرد منه الذي هو احد المسالك لتقريب استحالة اجتماع الامر والنهي، وردّ القول بتقدم الاطلاق الشمولي على البدلي في صورة تعارض العامين من وجه.

النوع الرابع: البحث عما يدل على انواع الاعتبارات القانونية وعوارضها من القول والفعل والتقرير، وتقسيم الدال اللفظي وهو العمدة الى المنطوق والمفهوم، وتقسيم انحاء دلالاته الى مطابقة وتضمنية والتزامية، وكيفية استكشاف الشمول اما بالوضع او بمقدمات الحكمة.

وكذلك البحث عما به يمتاز الامر المولوي عن الارشادي والنهي ايضا. ويدخل في هذا النوع كثير من مباحث الاوامر والنواهي، والمفهوم والمنطوق، والعام والخاص، والمطلق والمقيد. ويلحق بهذا النوع بيان الفرق بين تبليغ الاحكام على مستوى التعليم وعلى مستوى الافتاء.

النوع الخامس: قواعد استكشاف الاحكام القانونية عند تصادم الظهورات وتعارضها. فلو كان بين نصين من القانون سماويا او بشريا عموم وخصوص من وجه وتعارض في مورد الاجتماع فما هو الطريقة السليمة لاستكشاف المراد، وما هي المرجحات المعتمد عليها في تقديم احدهما.

وكذا لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق فهل يلتزم دائماً بحمل العام على الخاص ام له قواعد واسس؟ ويدخل في ذلك جميع ابحاث العام والخاص، ودوران الامر بين النسخ والتخصيص، وحمل المطلق على المقيد. ومباحث التعارض بين اكثر من دليلين الى غير ذلك من الابحاث

المتنوعة التي تحاول اكتشاف الطريقة العقلانية في استنباط الحكم القانوني من النصوص المتصادمة ولو في بعض مدلولاتها.

ومن هنا يعلم ان هذه المباحث ونظائرها لا يختص كأساس للتفكير بنصوص التشريع الاسلامي فحسب بل هي مما لا يستغني عنها الباحث في معرفة الاحكام والقوانين المجعولة البشرية ايضاً ولا يستغني عنها شراح النصوص القانونية والخبراء القانونيون ولا يستغني عنها كل من يمارس بحسب اختصاصه تطبيق المواد القانونية من القضاة والمحامين فضلاً عن المشرعين واعضاء المجالس التشريعية. بل كثيراً ما يحتاج اليها في معرفة نصوص المواثيق الدولية والاحكام الصادرة عن المجالس او المحاكم الدولية.

النوع السادس: البحث عن المصادر التي يستكشف منها الحكم الشرعي وهي الادلة الاربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

ولكل واحد مباحث خاصة فمن المباحث المتعلقة بالكتاب المجيد حجية نصوصه وسلامتها عن التحريف، وحجية ظواهره، وان التمسك بها ليس من التفسير بالرأي وغير ذلك.

ومن المباحث المتعلقة بالسنة تقسيمها في مرحلة الثبوت الى انواعها التي تعرضنا لها في البحث عن علل اختلاف الأحاديث، وتقسيمها في مرحلة الاثبات الى انها منقولة اما بالتواتر او بالآحاد. والتواتر إما لفظي او معنوي او اجمالي.

وان الخبر الواحد حجة في الجملة، وان الحجة من الاخبار هل هو خبر الثقة او الموثوق به، وطريق توثيق الرواة وانه هل يحتاج الى تزكية عدلين ام لا، والوجه في الاعتماد على توثيقات الرجالين، وحكم تعارض الجرح والتعديل، وانه هل يعتمد على الكتب الحديثية التي ألفها اعظم

المحدثين وشهدوا بصحة ما فيها كالكافي والفقيه ام لا، ومعرفة الكتب المعول عليها وتميزها عن غيرها، وانه هل يعتبر في حجية الخبر ملاحظة مضمونه ووجدان شاهد عليه من الكتاب المجيد والسنة القطعية الى غير ذلك.

ومن المباحث المتعلقة بالاجماع البحث عن وجه حجيته، والمعاني التي تُستعمل فيها كلمة الاجماع، وتقسيمه الى محصل ومنقول، وبسيط ومركب، والكلام في حجية كل قسم منه.

ومن المباحث المتعلقة بالدليل العقلي البحث عن حقيقته، وقاعدة الحسن والقبح العقليين، وقاعدة الملازمة، وعدم حجية القياس.

النوع السابع: تعارض الادلة الشرعية، والاصل في المتعارضين، والمرجحات العقلائية او الشرعية، ومباحث الجمع الدلالي. ويلحق بها البحث عن علل اختلاف الاحاديث، وقواعد النشر والكتمان ونحوها.

النوع الثامن: تعيين الوظيفة العملية عند قصور وسائل الكشف عن الحكم الشرعي.

والبحث في ذلك يذكر في فصل مباحث الاصول العملية، كالبحث عن ان مقتضى الاصل هو البراءة أم الاحتياط مما يرجع الى ان مجرد الاحتمال غير الواصل الى حد الاطمئنان هل هو منجز للتكليف كما يظنه الاخباريون، ام انه ليس منجزا الا ان يكون مقوماً للعلم الاجمالي فيقوى الاحتمال، او يكون المحتمل مورداً لاهتمام الشارع كالاغراض والنفوس؟ وكمباحث الاستصحاب ان لم نعتبره من وسائل الكشف لدى العقلاء.

النوع التاسع: البحث عن الوظيفة عند قصور القدرة. وللقدرة مراتب فيبحث في انها هل هي بجميع مراتبها دخيلة في مرحلة الانشاء أم الفعلية أم التنجز؟ وعلى افتراض عدم وفاء القدرة بالجمع بين امتثال تكليفين فما

هي الوظيفة العملية؟ ويطلق على هذه المباحث باب التزاحم ومرجحاته. وهكذا تنتهي من عرض اجمالي لنوعيات المباحث الاصولية لتكون عند الورود فيها على بصيرة من امرها.

الجهة الثانية: في الترابط بين علمي الكلام والاصول

ان علم الاصول متأثر من بدو تأسيسه بافكار الفلاسفة والمتكلمين. واكثر من صنف في الأصول - سواء بصورة رسائل خاصة ام بصورة مجموعة من المباحث - هم من المتكلمين كما سنوضحه ان شاء الله تعالى في ما سيأتي من التحقيق التاريخي لتدوين الاصول.

ولا يختص تأثير الفلسفة بالاصول بل انها بعد ترجمتها الى العربية ورواجها أثرت تأثيراً عميقاً في اتجاهات العلماء في عامة العلوم الاسلامية بل حتى العلوم الادبية على ما قيل.

والكلام وان كان اصل تأسيسه لغرض مواجهة التيار الفكري الفلسفي الا انه تأثر منه نتيجة المواجهة مما جعله فلسفة برأسه.

ومما يشير الى الارتباط بين علم الاصول والعلوم العقلية ان بعضا من الاصوليين جمعوا الكلام والاصول في تصنيف واحد ومنهم العلامة الحلي قدس سره فان من تصانيفه (منتهى الوصول الى علمي الكلام والاصول)^[١] وبعضهم جمعوا بين الاصول والجدل في تصنيف واحد.

ويلاحظ ان ذكر خلاصة للمنطق في مقدمة علم الاصول كان امرا متعارفا.

ثم انه ربما أدخل بعضهم بعض مسائل الكلام في علم الاصول ومن هنا نجد السيد المرتضى قدس سره يشكو بعض من صنف كتاباً في الاصول ضمنه مطالب عديدة من الكلام فخلط بذلك بين العلمين.

قال في الذريعة: (فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتاباً وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه قد شرد من قانون

أصول الفقه وأسلوبها وتعدادها كثيراً وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم والفرق بين وجوب المسبب عن السبب وبين حصول الشئ عند غيره على مقتضى العادة وما تختلف العادة وتتفق والشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالا على الاحكام وخطاب الرسول عليه السلام والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه [٢]

ولعل تنبيه السيد وامثاله كان السبب في رفع التشابك بين مسائل العلمين نوعاً ما إلا أن التفكير الاصولي متأثر بالفلسفة والكلام الى زماننا هذا. ولا بد للباحث الاصولي من التنبيه الى موارد هذا التأثير ليتسنى له التحفظ عن الخطأ في منهج التفكير.

واليك فيما يلي بعض النقاط الرئيسية حول هذا الموضوع:

النقطة الاولى: ان البحث الاصولي كما ظهر من التنوع السابق كان يتصدى للتحقيق عن مطالب جديدة وافكار مستحدثة ولذلك احتاج بالطبع الى مصطلحات خاصة. ولهذا الغرض قام باستخدام بعض المصطلحات الفلسفية كالعلة والمعلول، والسبب والمسبب، والشرط والمشروط ونحو ذلك.

وهذه الالفاظ تشير بحسب الاصطلاح الفلسفي والكلامي الى بعض الروابط الواقعية بين الامور التكوينية. والاصولي استخدمها لفهم الروابط الاعتبارية والقانونية، فالسبب مثلاً يعبر في الاصول عن موضوع الحكم الشرعي الوضعي فيقال: ان الغسل سبب لحصول الطهارة مثلاً، والبيع سبب لحصول الملكية. والشرط قد يعبر عن موضوع الحكم التكليفي كما يقال من ان الزوال شرط لوجوب صلاة الظهر، والاستطاعة شرط لوجوب الحج،

ونحو ذلك.

والسّر في الحاجة الى هذا الاستخدام هو فقر اللغة العربية في المصطلحات القانونية حيث كانت في عهود وضع المفردات اللغوية لغة لمجتمع بدائي لم يحكمه قانون ولم يسيطر عليه نظام، واللغة وليدة حاجات المجتمع. ولذلك تكثر في اللغة العربية الالفاظ المعبرة عن الابل وما يرتبط بشؤونه.

ولما جاءت الشريعة الاسلامية بذلك النظام الشامل الذي يسيطر على جميع شؤون الحياة البشرية لم تجد الحدّ الكافي للالفاظ المفيدة للمعاني القانونية فاحتاجت في تفهيمها الى استعمال الفاظ تدل على تلك المعاني بصورة غير مباشرة، فالوجوب مثلاً لا يفيد في اصل اللغة المعنى الشرعي لثبوت فعل على ذمة المكلف ولم يستعمله الشارع في هذا المعنى وانما استحدث هذا الاصطلاح فكان الشارع يفهم ذلك المعنى بلفظ الامر المؤكد مثلاً او بالوعيد على الترك ونحو ذلك.

وكذلك الحرمة والاستحباب والكراهة، والحقوق بانواعها المختلفة حكماً ومفهوماً ليس لكل منها كلمة تفيد معناه في اللغة. وقد بينا في مباحث علل اختلاف الحديث ان فقر اللغة في المصطلحات القانونية كان من مشاكل نشر الاحكام وحصول التشابه في النصوص. واولى بذلك المصطلحات التي تفيد عوارض الاحكام كالاطلاق والتقييد وموضوعية الحكم ونحو ذلك.

ومن هنا اضطر الباحثون الى استخدام المصطلحات الفلسفية مع ان نوع الترابط بين الحكم وموضوعه مغاير تماماً مع نوع الترابط بين السبب والمسبب. ونحو ذلك من التعبيرات لان الارتباط بين الحكم الشرعي سواء كان تكليفاً او وضعياً وبين موضوعه وشؤونه ارتباط خاضع للجعل

والاعتبار وليس له واقع خارجي أصلاً.

نعم اذا كان الموضوع من الاحكام الوضعية فالترابط بينه وبين ما يترتب عليه من الاحكام ترابط وثيق من جهة ما سيجئ توضيحه في مبحث الاحكام الوضعية من انها موضوعات جعلية تمهيدية تشتمل على ما يترتب عليها من الاحكام في الجملة على سبيل الاندماج والاستبطان.

ولكن هذا لا يخرج كون الارتباط بين كل حكم بخصوصه وموضوعه الاعتباري عن كونه ارتباطاً اعتبارياً. فالمشرع هو الذي يربط بين زوال الشمس ووجوب الصلاة، وبين الملكية وعدم جواز تصرف الغير بدون اذن المالك. وهكذا...

فليس هذا الترابط من قبيل الترابط بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول، والشرط والمشروط، والمانع والممنوع ونحو ذلك. وانما سموها السببية والشرطية والمانعية ونحوها احكاماً وضعية لئلا يتوهم ان المراد بها معانيها التكوينية، والا فلاحكام التكليفية وضعية ايضاً الا انها ليست مورداً للاشتباه بالامور التكوينية.

ثم ان الالفاظ عند ما تنتقل من معنى الى معنى آخر ولو في اصطلاح خاص لا يفقد عادة جميع ماله من التأثير بمعناه السابق. وهذا مما يخلق مشكلة كبيرة في نقل المصطلحات. وهو السبب فيما سيأتي من المشاكل الاصولية التي هي حصيلة رواسب الفكر الفلسفي انتقلت مع استعارة الالفاظ لمعانيها الجديدة.

النقطة الثانية: ان بعض الالفاظ المستعملة في الفلسفة والكلام في مصطلحهم الخاص كانت منقولة عن معان اخرى في اللغة فكثيراً ما يوجب ذلك اشتباه المعنيين في موارد الاستعمال فقد يتوهم ان اللفظ في استعمال الكتاب والسنة يراد به نفس المعنى الفلسفي والكلامي. وهذا

مما له اثر كبير في الانحراف عن المنهج الصحيح للتفكير الاصولي.
ومن تلك الموارد كلمة العلم فمعناها في اللغة العربية هو التبصر
ووضوح الشيء لدى الانسان، واستخدمت في ترجمة الفلسفة الى العربية
في معنى الاعتقاد الجازم وبقي لها هذا المعنى في اذهان الباحثين عندما
ارادوا تفسير الآيات القرآنية الكريمة والاحاديث الشريفة.

وكذلك الظن فان معناه في اللغة العربية هو الاعتقاد غير المستند الى
البرهان والدليل كما فصلنا القول فيه وفي العلم ايضاً في مباحث التعارض
واستعمل في الفلسفة في معنى الاعتقاد الراجح مع ان القرآن استعمله في
المعنى الاول سواء كان راجحاً او جازماً.

وكذلك الشك يراد به في اللغة العربية التردد وانتفاء العلم اي عدم
وضوح الامر وفي الفلسفة بمعنى تساوي الاحتمال في الطرفين. وقد تنبه
الاعلام عند شرح حديث الاستصحاب: (لا تنقض اليقين بالشك) انه
يشمل موارد الظن ايضاً.

ومن هنا يظهر ضعف استناد بعضهم في المنع عن حجية خبر الواحد
بالآيات الناهية عن العمل بالظن وكذا غيرها من الظنون.

وكثيراً ما يوجب هذا التشابه الاشتباه في فهم كلام القدماء ايضاً. فقد
توهم ان مراد السيد المرتضى قدس سره ومن تبعه من عدم حجية الخبر
إن لم يفد العلم هو الاحتمال الجازم ١٠٠٪ وليس كذلك بل مرادهم
الوضوح والاطمينان.

ونشأ هذا التأثير من غلبة الثقافة المستوردة على الثقافة العربية
وسيطرة الاولى على الثانية في كثير من شؤونها حتى في معنى الالفاظ،
وكذا في تشكيل القضايا فالعرب عندما يشكل قضية (زيد قائم) مثلاً لا
يقدر بين الموضوع والمحمول شيئاً وذلك لانه يجدهما متحدين وجوداً،

فالقضية تحكي عن الهوية بين المفهومين.

ولكن حيث كان التفكير اليوناني والفارسي في ذلك مبنياً على اعتبار مدلول القضية ثبوت شيء لشيء ولذلك احتاجوا الى وضع لفظ آخر يحكي عن الرابط بين المفهومين وهو (است) و(استين). ولما ترجمت الفلسفة واجه المترجمون مشكلة في الفهم العربي للقضية اذ لم يجدوا ما يحلّ محلّ الرابط. ولما كان تأثيرهم الشديد بالثقافة المستوردة مانعاً من تجديد النظر في هذا الفصل منها حملوا الثقافة العربية قبوله واستعاروا للرابط (هو). وترتب عليه القضية الفرعية: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له).

وتفصيل الكلام في تأثير اللغة بالفلسفة له مقام آخر.

النقطة الثالثة: ان القواعد الفلسفية التي كانت تطبق فيها وفي الكلام على الامور التكوينية تسرّبت نتيجة لما مرّ الى الابحاث الاصولية، وطُبقت على الامور الاعتبارية، ونشأ من ذلك مشاكل علمية معقدة، وكان السبب في ذلك ان استعمال الفاظ السبب والعلة والشرط ونحوها أوهم للباحثين ان القواعد الفلسفية التي موضوعاتها هذه المفاهيم جارية في الاصول ايضاً.

ولهذا الاشتباه عدة موارد نذكر فيما يلي بعضها:

١. من الواضح عدم امكان سبق المعلول التكويني على علته زماناً بل هي مقارنة له او تتقدم بعض اجزائها زماناً، واما تأخر العلة ولو ببعض اجزائها فغير معقول. وعلى اساس هذا القانون الفلسفي نشأت مشكلة الشرط المتأخر حيث لاحظوا ان شرط الامور الاعتبارية والاحكام الشرعية قد تتأخر عن المشروط.

٢. من القوانين الفلسفية (الشيء لا ينقلب عما وقع عليه) وعلى

اساس هذا القانون ذهب بعضهم الى بطلان الكشف الانقلابي في العقد الفضولي. وطُبّق ايضاً في مسألة تبدل الامتثال فقالوا بعدم جوازه لهذا القانون.

٣. قانون استحالة اجتماع الضدين في الامور التكوينية من القوانين الفلسفية الأصلية، وطُبّق في الاصول في مسألة اجتماع الامر والنهي حيث اعتبر من مقدمات منعه، بتوهم ان الاحكام الشرعية كالاعراض الخارجية تتصف بالتضاد. وحيث ان الضدين لا يجتمعان فلا يمكن اجتماع الامر والنهي كما يلاحظ ذلك في الكفاية. مع ان الامور الاعتبارية سواء كانت من الاعتبارات الادبية او القانونية لا يعقل فيها التضاد.

وكذلك طُبّق هذا القانون في مسألة اجتماع الحكم الظاهري والواقعي حيث عُدَّ من مقدمات منعه امتناع اجتماع الضدين والمثليين على بعض الوجوه المذكورة.

١. قالوا في الفلسفة ان الاهمال في الواقعيات غير معقول لان الوجود مساوق للتشخص. وربما يستعمل ذلك لمنع انحاء من الجعل بدعوى ان تتميم الجعل يتوقف على كون الجعل الاول مهماً في مقام الثبوت.

٢. استحالة تحقق العرض بدون المعروض من الواضحات في الفلسفة. وقد حكي عن المولى النراقي انكاره لتعلق الملكية بالكلي في الذمة اذ لازمه تحقق الملكية قبل تحقق معروضه وهو المال الخارجي، والعرض لا يتقوم بامر معدوم.

٣. انطباق الماهية على افرادها لا تخضع للجعل في الامور التكوينية وقد قالوا ان الانطباق قهري. ولكن الماهيات الاعتبارية التي هي من انحاء الاعتبارات القانونية قد يتوقف انطباقه على متمم الجعل التطبيقي كالميتة

والدينار والصلاة والزكاة وغيرها على ما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى.

٤. الكليات المتأصلة التكوينية انما تنطبق على افرادها باجزائها التحليلية، وليس كذلك في الماهيات الاعتبارية فانها تنطبق على افرادها بتمام مفهومها، كما سيأتي بيانه في مبحث الحقيقة الشرعية ان شاء الله تعالى.

٥. استحالة انفكاك الملزوم عن لازمه من القوانين المسلمة في الفلسفة، فقد يتوهم في مسألة الاصل المثبت في الاستصحاب ثبوت لوازمه ايضاً تبعاً لهذا القانون.

ومما ذكرناه في الجهة الاولى من هذا المدخل يتبين فساد جميع هذه الاوهام فان الامور الاعتبارية ليست كالامور التكوينية، ولا تنطبق عليها قوانينها فهي خاضعة للجعل والاعتبار بخلاف التكوينيات. وانما تتبع الامور الاعتبارية في قوانينها وكيفية جعلها واستكشافها حضارة المجتمع البشري وبناء العقلاء، وكلما تطورت الحضارة كثرت الاعتبارات القانونية وتشعبت. كما انها تختلف ايضاً باختلاف الحضارات.

الجهة الثالثة: في الترابط بين علم الاصول وعلوم الادب العربي

ان الترابط بين علم الاصول وعلوم الادب العربي من النحو والصرف والمعاني والبيان وغيرها من العلوم الباحثة عن اسرار اللغة العربية في غاية الوثاقة والتأكد.

ويشهد له اجمالاً جمع بعض العلماء بين العلمين في التصنيف كالشهيد الثاني قدس سره حيث قال في تمهيد القواعد: (لما كان اعظم مقدماته (الفقه) علم اصوله وعلم العربية اذ الاول قاعدته ودليله والثاني مسلكه وسبيله. وغيرهما من العلوم اما غير متوقف عليه (الى ان قال) فلا جرم رتبنا هذا الكتاب الذي استخرنا الله تعالى على جمعه وترتيبه على

قسمين: احدهما في تحقيق القواعد الاصولية وتفريع ما يلزمها من الاحكام الفرعية، والثاني في تقريب المطالب العربية وترتيب ما يناسبها من الفروع الشرعية. واخترنا من كل قسم مائة قاعدة متفرقة من ابوابه) ([٣])

وهذا نظير ما مرّ من ان الجمع بين علمي الكلام والاصول في مصنف واحد يشير الى ترابط وثيق بينهما في ذهنية المصنف، وكذلك الجمع بين المنطق والمباحث الاصولية في مصنف واحد، والامر اوضح من الاستشهاد بهذه الامور.

فمن المباحث المهمة التي تعرض في الاصول مباحث الالفاظ كالبحث عن الوضع والاستعمال وانحائهما من الحقيقي والمجازي، وعلائم الحقيقة والمجاز، وتعارض الاحوال ونحو ذلك. وما يذكر في تحقيق المفاهيم المفردة كالبحث عن المعنى الحرفي والمبهمات، وكذلك تحقيق الهيئات المفردة كالبحث عن مفاد هيئة المشتق، او الهيئات التركيبية كالبحث عن مفاد الجملة الخبرية او الانشائية، او مفاد المفاهيم بانواعها. ومن الواضح ان هذه المباحث من شؤون اللغة العربية والادب العربي.

كما ان هذا الارتباط وثيق ايضاً في مباحث حجية الحجج والاصول العملية وان لم يكن بتلك المثابة من الوضوح. ويقوى الارتباط بين تلك المباحث وعلم البيان بوجه خاص، ومنشأه ترابط الاعتبارات الادبية والاعتبارات القانونية، فالاعتبارات الادبية مركز البحث في علم البيان ولكن بصورة بدائية ويبحث عنها في الاصول بصورة متطورة.

وللبحث عن ترابط نوعي الاعتبار مجال آخر ولنا هناك فرضية تكشف عن طريقة تكون الاعتبار القانوني نتيجة لتطور خاص في الاعتبار

الادبي وسيجئ بيانها في محله ان شاء الله تعالى.

ومهما كان فلا اشكال في اصل الترابط وقد استوجب ذلك بعض الاشتباهات مما نعدّها اضراً نشأت من خلط بعض الباحثين بين نوعي الاعتبار، كما ان خلط الامور الاعتبارية بالامور التكوينية اوجب اخطاءً في البحث. وقد ذكرنا سابقاً ان بعضهم اجري قوانين الامور التكوينية في الامور الاعتبارية.

وللبحث عن موارد الخلط بين نوعي الاعتبار وما نشأ منه من اخطاء في الاصول والفقه مجال واسع ولسنا الآن بصدد الاستقصاء وانما نحاول في هذا المدخل اعطاء صورة واضحة عنه بالتمثيل للغرض الذي اشرنا اليه وهو تخطيط المنهج الفكري العام بما في ذلك تجنب موارد الخطأ في التفكير الاصولي حسب الامكان.

وقد وقع في المباحث الاصولية موارد كثيرة من الخلط بين نوعي الاعتبار مع ان الفرق بينهما في غاية الوضوح موضوعاً وحكماً.

اما الفرق الموضوعي فمن جهة ان الاعتبار الادبي اعتبار مع العناية ومع عدم توافق الارادة الجدية للارادة الاستعمالية، والاعتبار القانوني اعتبار بلا عناية ومع توافق الارادتين.

واما الفرق الحكمي فمن جهة جريان الاصول العملية في الاعتبارات القانونية وعدم جريانها في الاعتبارات الادبية وغير ذلك من الاحكام. وفيما يلي نذكر بعض موارد الخلط كنماذج ولا نريد الاستقصاء:

المورد الاول: تقسيم بعض الاصوليين الاحكام الى ظاهرية وواقعية فالقسم الاول كالبراءة التي تفيد ترخيصاً ظاهرياً، وقاعدة الحل ومفادها حلية ظاهرية. ويلحق بهما قاعدة الطهارة حيث قسموا الطهارة الى طهارة

ظاهريّة وطهارة واقعيّة والاوّلى مفاد قاعدة الطهارة.

ويظهر من كلام جمع منهم انهم يعتبرون الطهارة والحليّة الظاهريّتين من الاحكام القانونيّة وقد ذكرنا في محله تفصيل القول في عدم كونهما من الاحكام القانونيّة وما يترتب على الخلاف من آثار ولكن نذكر هنا مجمل القول في الطهارة الظاهريّة فقط فنقول:

ورد في موثقة عمار: (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك) [٤] وهي مستند قاعدة الطهارة وفي تفسيرها رأيان:

الرأي الاول: ان المجمعول هو الطهارة الظاهريّة وهي حكم قانوني ايضاً كالطهارة الواقعيّة الا ان الفرق بينهما هو كون الموضوع في الاولى مأخوذاً فيه الشك بخلاف الثانية المترتبة على نفس الموضوعات الخارجيّة. وكل حكم اخذ في موضوعه الشك فهو ظاهري. واستشهد على ذلك في المقام بجعل العلم غاية للطهارة في الرواية.

وعلى هذا الرأي فقاعدة الطهارة تختص بالشاك ولا يشمل القاطع بالخلاف اي الجاهل المركب.

وعليه ايضاً تتنفي جميع آثار الطهارة من اول الامر بمجرد العلم بالنجاسة ولذا لا يمكن الحكم بالاجزاء فيما اذا صلى في نجس شاكاً في الطهارة الا بمعونة ادلة اخرى خارجيّة، والا فمقتضى قاعدة الطهارة عدم الاجزاء اذ المفروض ان مفادها حكم ظاهري ولا يترتب عليه آثار الطهارة الا ما دام الشك موجوداً.

الرأي الثاني: ان الرواية ليست بصدد جعل حكم ظاهري او واقعي وان مفادها اعتبار ادبي وتنزيل لما لم يعلم نجاسته منزلة الطاهر الواقعي

والا فهو نجس واقعاً.

وتوضيح الفرق بين هذا الرأي والرأي الاول ان النجس له قسمان من الآثار الشرعية:

القسم الاول: الآثار المقومة لماهية النجس كتنجس ملاقيه وكعدم مطهريته.

القسم الثاني: الآثار المجعولة له شرعاً من دون دخالة لها في ماهية النجس كمانعيته للصلاة في ملبسه ومسجده.

ومقتضى التنزيل المذكور حكومة موثقة عمار على ادلة القسم الاول من الآثار حكومة ظاهرية وعلى ادلة القسم الثاني حكومة واقعية.

ونعني بالحكومة الظاهرية ان آثار الطهارة مترتبة على ما لم يعلم نجاسته الى زمان العلم بها، وبعده يحكم بالنجاسة من اول الامر بلحاظ هذه الآثار فيحكم بنجاسة ما لاقاه وما طهر به في زمان الشك.

ونعني بالحكومة الواقعية ان آثار الطهارة مترتبة عليه مطلقاً فيحكم بصحة الصلاة التي اتى بها في لباس نجس حال عدم العلم بالنجاسة فموثقة عمار حاکمة على وجه التوسعة لدليل اشتراط الصلاة بالطهارة ويدل على صحة الرأي الثاني امران:

الامر الاول: ما ذكرناه في تمييز الاعتبارات الادبية عن الاعتبارات القانونية من عدم تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية في القسم الاول دون الثاني. فلو سئل الشارع: (أحقاً نظيف هذا الشيء مشكوك النجاسة) والمفروض انه من الاعيان النجسة واقعاً فلا ريب انه يجب بالنفي ويبين ان المراد بكونه نظيفاً ترتيب آثار الطهارة. ومعنى ذلك ان هذا التعبير لا يقصد به اعتبار قانوني وانما هو اعتبار ادبي.

الامر الثاني: سياق الكلام فان قوله عليه السلام: (فاذا علمت فقد قدر)

لا يمكن ان يراد بها قذارة ظاهرية ولا واقعية اما الاولى فلانه لا يحكم بها في ظرف العلم بالقذارة واما الثانية فلانها لا تتقيد بالعلم وهذا قرينة على ان المراد بالطهارة والقذارة التنزيليتان منهما. والمراد ان القسم الثاني من احكام الطهارة تترتب في صورة عدم العلم بالقذارة والقسم الثاني من احكام النجاسة تترتب في صورة العلم بالقذارة.

وتفصيل القول في ذلك سيجيء في بحث الأجزاء وغيره ان شاء الله تعالى.

وهكذا الكلام في قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام: (كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه)[٥] فلا يستفاد منها الا تنزيل الشيء الحرام منزلة الحلال في ترتب الاحكام والتعبير عنه بالحلال اعتبار ادبي لا حكم ظاهري وقد ظهر الفرق بين القولين.

وكذلك اصالة البراءة الشرعية المستفادة من قوله صلى الله عليه واله وسلم: (رفع ما لا يعلمون) ونظائره فليس هناك امر مرفوع واقعاً او ظاهراً وانما هو تعبير ادبي يستهدف به التنبيه على عدم منجزية احتمال التكليف بمجرد الاعلام بعدم اهمية المحتمل.

توضيحه اجمالاً: ان القاعدة العقلائية في سلوك المنهج الصحيح للوصول الى الاهداف هو إجراء معادلة بين الاحتمال والمحمّل ولو بصورة ارتكازية مطوّية المقدمات في منطقة الاشعور من إدراكات النفس البشرية فلو كان المحتمل مهماً جداً يعتبره العقلاء منجّزاً بمعنى وجوب ملاحظته والاهتمام به وان لم يكن الاحتمال قويا كاحتمال وجود السمّ في الاناء. ولو لم يكن المحتمل بتلك المثابة وكان الاحتمال قوياً جداً يعتبره

العقلاء منجزاً ايضاً.

وهكذا يلاحظون تناسب الاحتمال والمحتمل. وامثال الاحكام الشرعية يعتبر كسائر الاهداف في اعمال البشر. والدور الذي تؤديه ادلة البراءة في هذا المضمار هو إعلام عدم اهمية الاحكام الشرعية بتلك الدرجة التي تستوجب وجوب الاعتناء بها بمجرد الاحتمال.

وهكذا الكلام في اوامر الاحتياط فانها ترجع الى احد امور ثلاثة:

- ان تكون لبيان اهمية المحتمل كموارد النفوس والاعراض. ونظيره امر العقلاء بالاحتياط للمريض الذي لا ينتبه لاهمية مرضه.
- ان تكون لبيان قوة الاحتمال كموارد اعتبار الامارة علماً تنزيلاً. ونظيره في العرف علائم الخطر المنصوبة في الطرق فانها تقوي احتمال وجود الخطر.
- ان تكون امراً نفسياً.

ولكل من هذه الموارد تفاصيل ليس هذا محل ذكرها.

وفي الموردين الاولين ليس الامر بالاحتياط الا اعتباراً ادبياً يستهدف به تقوية الاحتمال أو بيان اهمية المحتمل.

المورد الثاني من موارد الخلط: ما يقال في قبال ما اشتهر بين الاصوليين من عدم قبول السببية والجزئية والشرطية والمانعية لجعل مستقل من انه لا مانع من جعل هذه الامور بان يقول المشرع بعد الامر بالاركان جعلت هذا جزءاً او شرطاً مثلاً. وقد ذكرنا في محله انه لا مانع من ذلك الا انه لا يرجع الى اعتبار قانوني بل هو اعتبار ادبي.

ولعل السرف في ذلك ان مفردات المفاهيم القانونية لا تخضع للجعل الارتجالي الفردي وانما هي ظاهرة اجتماعية تنشأ في المجتمع نتيجة

لتطور الاعتبارات الادبية وهذه المفاهيم الفردية المتحققة مسبقاً يعتبرها المقنن لموضوع أو متعلق ويعبر عن هذه العملية بالتقنين والتشريع.

فاذا اوجب الشارع الحج على المستطيع او الصلاة عند الزوال او جعل الحيازة سبباً للملك وغير ذلك فليس مرجعه الى ارتجال الوجوب او الملكية مثلاً.

نعم تتغير محتوى المفاهيم الاعتبارية نتيجة لاستتباعها للاحكام المختلفة باختلاف القوانين والحضارات وتداول المفهوم الاعتباري مع ما يستتبعه الامر الذي يوجب استبطانه لتلك الاحكام كما ستبين في موضعه ان شاء الله تعالى.

والكلام هنا في ان اعتبار الجزئية والشرطية ونحوهما هل استغنى عن ملاحظة الواقع وتأصل حتى نلتزم بصحة جعلها القانوني أم لا؟ الشواهد لا تساعد على ذلك كما سيأتي البحث عنه ان شاء الله.

المورد الثالث: قد ورد في الحديث التعبير عن الزكاة باوساخ ايدي الناس فربما يتوهم ان هذا اعتبار قانوني ويرتب على ذلك آثار في الفقه وربما يتخذ ذريعة من يريد الوقعة في الدين فيعدّ هذا التعبير اهانة للفقراء. فلننقل الرواية أولاً ثم نذكر السرّ في هذا التعبير:

(روى الكليني قدس سره في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم وابي بصير وزرارة كلهم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالاً: قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الصدقة اوساخ ايدي الناس وان الله قد حرّم عليّ منها ومن غيرها ما قد حرّمه وان الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب ثم قال اما والله لو قد قمت على باب الجنة ثم اخذت بحلقته لقد علمتم اني لا اؤثر

عليكم فارضوا لانفسكم بما رضي الله ورسوله لكم قالوا رضينا) ([٦]).

وكأن من توهم كونه اعتباراً قانونياً لاحظ الحديث في الوسائل وهو
مذكور الى قوله (عبد المطلب) ولم يلاحظ باقي الحديث في المصدر
وهو يدل على ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ذكر هذا التعبير لصد
بني عبد المطلب من مطالبتهم بجعلهم من عمال الصدقات.

ويدل عليه حديث آخر وهو صحيح العيص بن القاسم عن ابي عبد
الله عليه السلام قال: (ان اناساً من بني هاشم اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله
واله وسلم فسألوه ان يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا
هذا السهم الذي جعل الله عز وجل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا
تحل لي ولا لكم ولكني قد وعدت الشفاعة ثم قال أبو عبد الله عليه
السلام: والله لقد وعدتها (صلى الله عليه وآله وسلم) فما ظنكم يا بني عبد
المطلب إذا أخذت بحلقة باب الجنة أتروني مؤثراً عليكم غيركم). [٧]

فهذا التعبير من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انما كان لارضاء
نفوس بني عبد المطلب المتطلعة الى اشغال المناصب التي تدرّ عليهم
بالمال ولكن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يرضى بحصر
وظائف الدولة في قومه واقاربه فاراد ان يكبح جماح نفوسهم بتعبير منفّر
لطباعهم فيكون قد دفعهم عن مطالبهم بلطف.

ولا يشترط في الاعتبار الادبي ألا حسن الموقع في نفس المخاطب
للوصول الى الهدف دون ان يحتوي اللفظ على واقعية ترتبط بمدلوله
برباط قانوني.

وقد ورد مثل هذا التعبير في روايات اخرى ولا بد ان تفسر بما ذكرناه

مع امكان المناقشة في اسانيد اكثرها.

المورد الرابع: ذكر بعضهم في الحديث النبوي المشهور (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) [٨] ان الماهية اعتبرت في ذمة المكلف ثم فرعوا عليه فروعاً في المعاملات مع ان هذا ليس الا تعبيراً ادبياً جيء به كناية عن الضمان على تقدير التلف. وله تفصيل في محله.

المورد الخامس: ذهب المحقق النائيني قدس سره الى ان الحق درجة ضعيفة من الملك. فاعترض عليه المحقق الاصفهاني قدس سره بما محصله ان الملك اما ان يكون من مقولة الاضافة او الجودة ولا يتصف شيء منهما بالشدة والضعف فكيف يمكن ان تكون الملكية الاعتبارية المأخوذة منهما متصفا بالشدة والضعف.

وهذا من الخلط بين الاعتبار الادبي والاعتبار القانوني ففي الاول يبقى المشابهة مع الاصل التكويني ملحوظاً عند الاعتبار ولذلك يتبعه في قبول الشدة والضعف واما في الاعتبار القانوني فالارتباط بينه وبين الاصل التكويني المشبه به مقطوع ويستقل الامر القانوني بالاعتبار ويتبع في شدته وضعفه وجميع شؤون وجوده اعتبار المعتبر فله ان يعتبر ملكية ضعيفة او ملكية مؤكدة.

الجهة الرابعة: في ارتباط علم الاصول بعلم الفقه وتفاعله معه

والملاحظ في هذا البحث ترابطهما من زاوية تأثير الفقه في الاصول واما الجانب المعروف من ترابطهما وهو كون الاصول منهجاً فكرياً للفقه فهو خارج عن محل البحث.

الفقه المتداول بين العلماء على قسمين: فقه خلافي وفقه على المذهب. ويختلف مفهوم كل منهما عند العامة والخاصة.

اما الفقه الخلافي عند العامة فهو بان يختار احد من علمائهم احد

المذاهب الاربعة المعترف بها عندهم ثم يحاول بعد ذلك الاستدلال لتأييد الرأي الفقهي لذلك المذهب. فتعيين الموقف الفقهي يكون مسبقاً على الاستدلال، وليس هذا الاستدلال الا من اجل الدفاع عن الموقف المختار للفقيه المتبوع. وبالطبع يتسم هذا النحو من الاستدلال بطابع الجدل والاحتجاج دون محاولة كشف الواقع واستنباط الحكم الشرعي.

قال ابن خلدون في المقدمة في كلامه حول اصول الفقه: (اقيمت هذه المذاهب الاربعة اصول الملة وأجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين باحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والاصول الفقهية وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب امامه تجري على اصول صحيحة وطرائق قويمه يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به واجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من ابواب الفقه (الى ان قال) وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الائمة ومشارت اختلافهم ومواقع اجتهادهم كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام كما يحتاج اليها المجتهد الا ان المجتهد يحتاج اليها للاستنباط وصاحب الخلافيات يحتاج اليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من ان يهدمها المخالف بادلته (الى ان قال) وللغزالي فيه كتاب المآخذ ولابي زيد الدبوسي كتاب التعليقة ولابن القصار من شيوخ المالكية عيون الادلة وقد جمع ابن الساعاتي في مختصره في اصول الفقه جميع ما يبتني عليها من الفقه الخلافية) ([٩])

وقال ايضاً في نفس الباب: (واما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين اهل المذاهب الفقهية وغيرهم فانه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب

يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمة الى ان يضعوا آداباً واحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول([١٠]).

وهذا الجدل هو طريقة بحث الفقه الخلافي كما اشرنا اليه. ومن هنا جمع بعضهم بين الجدل والاصول في التصنيف. والاصول بهذا المفهوم اي لهذه الغاية يستمد بالطبع من الجذور العقائدية في اصول الدين. ونقل في كشف الظنون عن علاء الدين الحنفي انه قال في ميزان الاصول: (اعلم ان اصول الفقه فرع لعلم اصول الدين فكان من الضرورة ان يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب واكثر التصنيف في اصول الفقه لاهل الاعتزال المخالفين لنا في الاصول ولاهل الحديث المخالفين لنا في الفروع ولا اعتماد على تصنيفهم الخ)([١١]) اذن ففقه كل مذهب ومحاولة الاستدلال وتفنيد ادلة المدارس الفقهية الاخرى تؤثر في تكوين اسس الاصول عند العامة.

الفقه الخلافي عند الشيعة:

يمتد جذور هذا الفقه عند الشيعة الى اول زمان لزعامة الخلفاء اي بعد انتهاء عهد الرسالة الشريفة مباشرة. والسبب في ذلك ان الخلفاء قاموا بتغيير في الاحكام الشرعية وتمهيداً لذلك منعوا من تدوين السنة النبوية بل أحرقوا الكتب والصحائف ما قدروا عليه وامتد هذا المنع ودواعيه الى حوالي قرن ونصف كما اوضحناه في مباحث التعارض.

وتدخل الخلفاء في شؤون الثقافة الاسلامية وفي تحديدها حسب مصالحهم خصوصاً في القوانين التشريعية بوجه عام ففي الجانب الاقتصادي ألغوا بعض مواد القانون كسهم المؤلفه قلوبهم وسهم ذوي القربى المعبر عنه بالخمس وفي الفرائض والمواريث شرعوا قانون العول

والتعصيب وخالفوا عدة مواد من القانون المصرح به في السنة.

وفي الجانب العبادي اسقط بعضهم متعة الحج وبعض فصول الاذان وزادوا بعضاً آخر وابتدعوا صلاة التراويح وفي شؤون تنظيم الاسرة شددوا في امر النكاح فمنعوا متعة النساء وقيدوا صحة العقد بحضور الشاهدين ونفذوا الطلاق من دون استشهاد خلافاً للآية الكريمة كما نفذوا الطلاق البدعي مع اعترافهم بانه بدعي والحلف بالطلاق والعتاق الى غير ذلك من موارد مخالفتهم لنصوص القانون الاسلامي على ما بدا لهم ان فيه صلاح دولتهم وهي كثيرة مذكورة في كتب الاحتجاج والتاريخ وخصص لها الامام شرف الدين كتابه القيم (النص والاجتهاد).

وفي قبال هذه الاجتهادات كانت مدرسة اهل البيت تحاول الحفاظ على الثقافة الاسلامية الاصلية والسنة النبوية الشريفة حيث قامت بالدفاع عن تلك القوانين بالاحتجاج والمناظرة على اساس السنة النبوية وطالما صرّح الائمة عليهم السلام بأنهم لا يفتنون الا طبقاً للسنة النبوية.

ففي رواية عن الامام الصادق عليه السلام: (انا لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين ولكنها اثار من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أصل علم نتوارثها كابر عن كابر عن كابر نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضتهم) ([١٢])

كما أنهم عليهم السلام ذكروا ايضاً ان من مصادرهم صحيفة عليّ عليه السلام التي كتبها باملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج اليه الناس حتى الارش في الخدش) ([١٣]) وورد ذكرها كثيراً في مصادر العامة ايضاً وقد بحثنا عنه بنحو من التفصيل في المدخل لحجية خبر الواحد.

وآل الامر في هذه المقابلة الى المناظرات والاحتجاجات بين مدرسة

اهل البيت والمدارس المعارضة بما فيها مدارس بعض الموالين لبعض السلالة النبوية كالزيدية حيث انهم تخلوا عن الشيع الثقافي وتبعوا في ذلك مدرسة ابي حنيفة لتأييده موقف زيد الثوري.

ومن تلك المناظرات مواقف ابن عباس الشهيرة التي منها نقاشه في العول والتعصيب والمتعة وغير ذلك. ومنها ايضاً مناظرة الرجل الشامي مع زرارة وحرمان وابان بن تغلب ومؤمن الطاق وهشام بن سالم وهشام بن الحكم بامر من الامام الصادق عليه السلام في شؤون مختلفة منها الفقه التي آلت الى تشيعه. [١٤]

ومنها ما ذكره الكليني في باب مستقل وضعه في اثبات بطلان الطلاق البدعي [١٥] فروى عن حمدان القلانسي انه قال: قال لي عمر بن شهاب العبدي: من اين زعم اصحابك ان من طلق ثلاثاً لم يقع الطلاق فقلت زعموا ان الطلاق للكتاب والسنة فمن خالفهما رد اليهما قال فما تقول فيمن طلق على الكتاب والسنة فخرجت امرأته او اخرجها فاعتدت في غير بيتها (الى ان يقول) فاجبته بجواب لم يكن عندي جواب ومضيت فلقيت ايوب بن نوح فاخبرته بقول عمر فقال: ليس (لسنا ظ) نحن اصحاب قياس انما نقول بالآثار فلقيت علي بن راشد وسألته عن ذلك واخبرته بقول عمر فقال قد قاس عليك وهو يلزمك فسألت معاوية بن حكيم عن ذلك...) ثم نقل عنه جواباً غير قاطع للفرق الذي سأل عنه عمر.

وكأن ايوب وابن راشد توهموا ان كل مسألة ترجع الى بحث اصولي فهي من القياس ويظهر مما ينقل عن ايوب بن نوح انه كان مخالفاً للمفكرين من العلماء فقد نسب اليه انه كان يقع في يونس.

ثم قال الكليني: وقال الفضل بن شاذان في جواب اجاب به ابا عبيد في كتاب الطلاق: ذكر ابو عبيد ان بعض اصحاب الكلام قال: ان الله

تبارك وتعالى حين جعل الطلاق للعدة لم يخبرنا ان من طلق لغير العدة كان طلاقه ساقطاً. ثم نقل كلام الفضل بطوله في توضيح الفرق بين الاوامر الارشادية والاوامر المولوية حيث كان كلام بعض اصحاب الكلام ناظراً الى ان الامر في قوله تعالى (وظلقوهن لعدتهن) دالاً على الوجوب دون اشتراط الحكم الوضعي ومحاولة الفضل ناجحة نوعاً ما.

وكانت هذه المناظرات - بالطبع - متوقفة على اصول ومبان خاصة تمتد جذورها الى اول عهود تأسيس المدرسة المدافعة عن السنة.

ويعتبر مما ينبه على تلك الاصول رواية سليم بن قيس الهلالي (قال قلت لامير المؤمنين (عليه السلام) اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئاً من تفسير القرآن واحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه واله وسلم) غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه واله وسلم) انتم تخالفونهم فيها وتزعمون ان ذلك كله باطل أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم متعمدين ويفسرون القرآن بأرائهم قال فأقبل علي عليه السلام فقال قد سألت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على عهده) الحديث ([١٦]).

وهو طويل وانما ذكرنا هذا المقدار منه لانه يدل على ما ذكرناه من مقابلة مدرسة اهل البيت من اول الامر مع ما اشتهر بين الناس تبعاً للسلطة، ولانه يشير الى منهج الفقه الخلافي وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمحكم والمتشابه وتمييز ما كذب على رسول الله صلى

الله عليه واله وسلم عن غيره الى غير ذلك من اصول هذا المنهج التي تحتوي عليها الرواية.

ومما ينبّه على ذلك ايضاً رواية الميثمي عن الامام الرضا عليه السلام ([١٧]) حيث سئل عن الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في الشيء الواحد فبين عليه السلام قواعد واسس يتبين بها وجه الاختلاف وتمييز الحجة بين الاحاديث المختلفة واموراً اخرى يبتني عليها الاحتجاج مع من بدّل سنة الرسول صلى الله عليه واله وسلم.

فظهر مما ذكرناه البون الشاسع بين الفقه الخلافى عند الشيعة والفقه الخلافى عند العامة فهو عندهم يمثل دفاعاً عن مذهب سلكه فقيه حسبما أدّى اليه ظنه مع عدم العلم تفصيلاً بمداركه وموجبات ظنه ومن الواضح ان هذا لا مبرر له في عالم الثقافة (والحق احق ان يتبع).

وهو عندنا دفاع عن السنة النبوية وقوانين السماء التي صدع بها الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم او شرّعها بتفويض من الله تعالى في قبال من بدّلها وحاول إخفاءها على الأمة فهو اذن امتداد طبيعي لعلم الكلام ومباحث العقائد وقد جعل علماؤنا من سبل المناظرة والاحتجاج على الخلفاء الاعتراض على اجتهادهم في قبال النص.

وقد صنف علماؤنا رسائل في الفقه الخلافى وفي اصوله. وكثيراً ما نجد في كتب الرجال وفهارس الكتب في ضمن تأليفهم رسائل في ابطال القياس كما نسب الى بعض بني نوبخت او في معرفة الناسخ والمنسوخ او في ابطال حجية خبر الواحد حيث كانت مدرسة اهل الحديث من العامة تعتمد على خبر الواحد وان لم يوثق به.

ومن كتبهم الفقهية في هذا الشأن كتاب الاحتجاج في الطلاق ليونس بن عبد الرحمن وله ايضاً كتاب علل النكاح وتحليل المتعة وله كتاب

المتعة وكتاب الفرائض ([١٨]) ولابن ابي عمير ايضاً كتاب المتعة ([١٩]). الى غير ذلك مما يطول ذكره.

وكثيراً ما كانوا يتعرضون لمسائل اصول الفقه الخلافية في الكتب الكلامية فالشيخ المفيد قدس سره يذكر كثيراً من تلك المسائل في اوائل المقالات كمسألة القياس وخبر الواحد والاجماع والعام والخاص وناسخ القرآن ومنسوخه ونسخ القرآن بالسنة.

والشيخ الصدوق قدس سره ذكر في اعتقاداته اعتقاده حول الحظر والاباحة وحول الأحاديث المختلفة وان لم يكن على سبيل الاحتجاج وفصل القول في تفسيره الشيخ المفيد في شرحه على اعتقاداته.

وآلف المفيد ايضاً كتاب الاعلام الذي وصل اليه ناقصاً وذكر في مقدمته أنه آلف ذلك تكملة لاول المقالات حتى ينجلي الفرق بين مدرسة الشيعة والمدارس المعارضة في جميع شؤون العلم الديني من العقائد والفقه والاصول.

وقد شرح كتابه ايضاً بنفسه ولكنه لم يصل اليه ويمكن ان يعتبر كتاب الانتصار للسيد المرتضى قدس سره شرحاً لكتاب الاعلام حيث ان عناوين التي يذكرها السيد ويشرحها شرحاً استدلالياً تطابق في الغالب عناوين كتاب الاعلام.

ومن الكتب المفصلة في الفقه الخلافية كتاب الخلاف للشيخ الطوسي وكتاب نهج الحق للعلامة حيث فصل البحث في الخلافات من الجوانب الثلاثة: العقائد والفقه والاصول. وكتاب الناصريات للسيد المرتضى في الفقه الخلافية بين الشيعة الامامية والزيدية الذين تاثروا في الشؤون الثقافية بمدارس العامة وبمدرسة اهل الرأي بالخصوص.

فالفقه الخلافية في مرحلة التصنيف والنشر هو ايضاح موقف اهل

البيت عليهم السلام في مواجهة من يحاول تغيير شريعة السماء ذلك الفقه الذي قابله الآخرون بالاهمال بل بالقدح.

قال ابن خلدون في المقدمة: (وشذ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم وهي كلها أصول واهية وشذ بمثل ذلك الخوارج ولم يحتفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح فلا نعرف شيئاً من مذاهبهم ولا نروي كتبهم ولا أثر لشيء منها إلا في مواطنهم فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دولتهم قائمة في المغرب والمشرق واليمن...). ([٢٠])

ولا حاجة الى تعليق فقوله لا نعرف شيئاً من مذاهبهم اقوى حجة على جهله في ما يحكم به وكيف يمكن الحكم على قول او مذهب بالفساد والبطلان دون ان يعرف شيئاً عنه. ولا بد ان يكون المراد بقوله ابتدعوها اي خرجوا عن طريقة الجمهور في متابعة الخلفاء الذين بدلوا سنة الرسول صلى الله عليه واله وسلم واما مخالفة شريعة الله فليس من البدعة في رأيه.

الا ان الامر لم يبق كما تمناه ابن خلدون بل انتشر فقه اهل البيت عليهم السلام على ايدي علماء الشيعة واصبح الآن يتدخل في وضع بعض القوانين المدنية حتى في بلاد العامة حيث اخذ ينضج عندهم شيئاً فشيئاً ما يتمتع به فقه اهل البيت من اصالة وعمق الامر الذي يميزه عن كل فقه معارض ولا بد للامة الاسلامية ذلك اليوم الذي تفيق فيه فترجع الى القرآن وعديله العترة الطاهرة عليهم السلام.

وبهذا ننهي الكلام عن الفقه الخلافي لدى العامة والشيعة.

واما الفقه على المذهب فهو عند العامة متمحض غالباً في بيان فتاوى

امام المذهب وتقريبها في الجملة والتفريع على اصوله ويمتاز عن الفقه
الخلافي بعدم التعرض هنا لردّ سائر المذاهب.

وهو عندنا في غاية السعة والشمول حيث تعد احاديث الائمة
الظاهرين عليهم السلام من صلب النصوص الاسلامية اذ كانوا هم وسيلتنا
الوحيدة للوصول الى السنة النبوية بصورتها الاصلية بعيدة عن تدخّل
الآخرين وتلاعبهم. فاساس الشريعة عندنا هو الكتاب العزيز والسنة النبوية
الواصلة الينا عن طريق الائمة عليهم السلام. وباب الاجتهاد مفتوح عندنا
بمصراعيه ولذلك توسع الفقه الشيعي وتطورت اصوله كما سننبه عليه في
الجهة الخامسة ان شاء الله تعالى.

واصول الفقه على المذهب يختلف عن اصول الفقه الخلافي في
طرح المسائل التي لا ترتبط بالمناظرة والردّ على المذاهب المعارضة
ولذلك ترك البحث اخيراً عن مسألة عدم حجية القياس لتسالم الشيعة
عليه.

ومن جهة اخرى تطورت المباحث الاصولية واتسمت بالتعمق
والشمول نتيجة لتوسع الفقه وقد وصل في عهد الشيخ الانصاري قدس
سره الى حدّ بالغ الاهمية وغاية في الغنى واصالة التفكير وحرية الرأي.
وهذا الاصول المتكامل بمباحثه العميقة وليدة الحاجة في الممارسات
الاستنباطية الفقهية في كل زمان وعصر بالنسبة الى مستحدثات المسائل
وتجديد النظر في المسائل المطروحة على مائدة البحث سابقاً.
وهكذا تبين مدى تأثير الفقه بنوعيه في تكون المباحث الاصولية
وتكاملها.

الجهة الخامسة: في تاريخ ادوار المباحث الاصولية

ولهذا الغرض نقسم ادوار الاصول الشيعي الى ثلاثة بلحاظ اختلاف

هذه الادوار في المباراة الثقافية الموجبة لتكامل الاصل، اذ لا اشكال في ان من اسباب تطور الفكر وتعمقه هي المعارضات الثقافية في كل علم وفن كما ان المعارضة سبب لتكامل كل مجتمع وكل انسان بل كل موجود حي في كل شأن من الشؤون الحيوية من سياسة وثقافة وحرب وحضارة بل قيل: ان من اسباب نمو الجسم مدافعة جبهته الدفاعية عنه في مواجهة الجراثيم. وهكذا يتطور العلم بتجدد نوع المعارضة.

الدور الاول: ويبدأ كما ذكرناه بعد انتهاء عهد الرسالة مباشرة وكان طرف المباراة في هذا الدور مدارس علماء العامة في بدو تشريعهم للقانون الاسلامي او ما يزعمونه استنباطاً.

وكان اساس هذا التشريع في مدرسة العراقيين المتمثلة في ابي حنيفة واتباعه (اهل الرأي) هو القياس والاستحسان وفي مدرسة الحجازيين المتمثلة في مالك والشافعي (اهل الحديث) هو حجية الخبر فكانوا يعتمدون عليه بمجرد كونه منقولاً عن الثقات (ثقة عن ثقة) واما العراقيون فكانوا يعتبرون النقد الداخلي ومقايضة متن الحديث بالكتاب والسنة المسلمة كشرط في العمل بالخبر.

وقد بينا في مبحث التعارض نقلاً عن كتب العامة أن مأخذهم في ذلك كان هو الحديث الذي حدثهم به ابن ابي كريمة السدي المقرئ المعروف عن الامام الباقر عليه السلام وكان السدي من اصحابه كما في ترجمته.

وهذه الطريقة هي التي وردت في كثير من اخبارنا وقد عقد الكليني والبرقي قدس سرهما في الكافي والمحاسن باباً في الاخذ بشواهد الكتاب والسنة وتمام الكلام فيه قد مر مفصلاً في مبحث التعارض.

وفي قبال هاتين المدرستين قام علماء الشيعة بتأسيس الاصول

المبتنية على ابطال القياس وابطال العمل بخبر الواحد فألّفوا في المسألتين رسائل متعددة كما ألّفوا في مسألة الحديثين المختلفين التي هي من اهم المسائل الاصولية وقد ذكرنا في مقدمة مبحث التعارض بعض مصنفى الشيعة في ذلك ومنهم ابن ابي عمير المتوفى سنة ٢١٧ ويونس بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٢٠٨.

اذن فقد أُسس اصول الفقه الشيعي على اساس المعارضة مع افكار مدارس العامة الا ان من شأن البحث على اساس المعارضة ان يقوى ويتشعب اذا تأثر بعض افراد مدرسته من الافكار المخالفة حيث يشعر اصحاب المدرسة بالخطر الثقافي الذي يهددهم وكان هذا هو السبب في القفزة الثقافية لدى الشيعة في عهد الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي قدس الله اسرارهم حيث وجدوا بعض الشيعة قد مالوا الى القول بالقياس كما نسب الى ابن الجنيد فقام اولئك الاعلام برده بل حكموا على كتبه وآرائه بالسقوط لقوله ذاك.

كما ان بعض الشيعة مالوا الى مذهب الحشوية من اهل الحديث من العامة فاعترض عليهم المفيد قدس سره بكتابه: (مقاييس الانوار في الرد على اهل الاخبار) وكذلك غيره من الاعلام في ذلك العصر وما يقاربه فالرد على القول بالقياس وحجية الخبر بقول مطلق كما كان نقاشاً خارجياً اصبح نقاشاً داخلياً ايضاً.

وهكذا اتسم الاصول في ذلك العهد بطابع خاص على يد اكابر الطائفة وخصوصاً السيد والشيخان واخذ الشيخ الطوسي بوجه خاص نوعاً من الاعتدال في مسألة حجية خبر الواحد وسائر المسائل الخلافية كما يظهر من العدة.

وبذلك كان التنازع الثقافي خارجياً وداخلياً سبباً لتكامل العلم ثم بعد

الافراط في المعارضة اخذ يعتدل شيئاً فشيئاً فبقيت ثمرة المعارضة وزال ضررها.

وقد انتهى هذا الدور من تطور الاصول بانسداد باب الاجتهاد عند العامة حيث انسحبوا عن ميادين المناظرة وانكششت مباحثات الفقه الخلافية عندهم شيئاً فشيئاً واصبحوا بحالة تقليد بحث للسلف كما صرح بذلك في (تاريخ التشريع الاسلامي).

ولما زالت المعارضة او كادت ان تزول هبطت درجة التكامل في الاصول الشيعي وزاد في ذلك الاختناق الفكري وتحديد المذاهب من قبل السلطة.

ولما حدثت فتنة التتر في بغداد منحت الحرية للمذاهب فقام المحقق والعلامة قدس سرهما ونظائرها من علماء ذلك العصر باتباع المنهج الذي رسمته مدرسة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي قدس الله اسرارهم ولذلك نجد الفقه الخلافية متمثلة في المعتبر وتذكرة الفقهاء والمنتهى وغير ذلك من كتب المحقق والعلامة قدس سرهما. الا ان هذه الجولة لم تدم طويلاً. ومع قصرها كانت مركزة جداً ولذلك أثرت افكار علماء الشيعة في تغيير المنهج الفكري لبعض العامة نوعاً ما.

ونجد هذا التأثير واضحاً في بعض كلمات ابن تيمية مع تعصبه الشديد ضد الشيعة حيث نجده يميل الى رأي الشيعة في عدة مسائل ذكرها محمد ابو زهرة في كتابه (ابن تيمية) ومنها مسألة الطلاق. ولهذا التبدل الذي حصل له من جرأ تأثره بفقه الشيعة اصبح مجدد الفقه عند جمع من العامة.

وعادت النهضة الثقافية الى الانطواء نتيجة لزوال المباراة واصبح علماء الشيعة مشغولين بفقههم عن النقاش مع العامة، ويظهر ذلك من كتب

الشهيدین حیث لم یتعرضوا لآراء العامة اصلاً. وأثر ذلك فی الاصول فلم یكونوا یهتمون بالتوسع فیہ وربما كانوا یكتفون بقراءة بعض كتب العامة فی الاصول كما یتظهر بملاحظة قراءة صاحبی المعالم والمدارك علی الاردبیلی قدس الله اسرارهم كتاب شرح العمیدی.

الدور الثانی: ویبدأ من اوائل القرن الحادی عشر. وذلك بعد ان قوي المذهب الجعفري بقیام الدولة الصفویة فی ایران فی اوائل القرن العاشر فتأسست فی أوائل القرن الحادی عشر مدرسة الاخباریین من الشیعة تحت عوامل مختلفة لا نتعرض الا للجانب الثقافی منها.

وهو ان المحدث الاسترآبادی حیث تراءى له ان علم الاصول الجامد فی ذلك الوقت غیر صالح لاستكشاف الاحكام الشرعیة نظراً الى توغله فی العقلیات المتوقفة علی مقدمات بعیده وبراهین معقدة لا توجب اطمیناناً بال نتیجة ووجد تأثر الفقه والاصول بالمسائل الفلسفیة والكلامیة قام بمعارضة شدیدة للاصول المتداول آنذاك وساعده علی ذلك رد الفعل فی نفوس اکثریین الناجم من جمود الاصول وتأثره بالفلسفة فأیدوا الحركة الثقافیة الاخباریة كالمجلسیین والمحدث فیض والحر العاملی والمحدث البحرانی قدس الله اسرارهم. وسیأتي البحث عنهم وعن منهجهم الفكري فی مبحث القطع ان شاء الله تعالى.

ومهما كان فقد اثرت هذه المباراة فی بعث النشاط والحركة فی اصول الشیعة وقد اختفت - تقریباً - المعارضة الثقافیة الاخباریة فی النصف الاول للقرن الثالث عشر الا ان آثارها الحسنة فی تنمية الفكر الاصولی ونشاطه بقیة الى الیوم واما اثره السیء وهو الانقسام الداخلی فمرجو ان یزول نهائیا بفضل الشعور بالحاجة الى الوحدة. وبوادره مشهودة

ولله الحمد.

ويجب ان لا ننسى ما للمحقق الوحيد البهبهاني قدس سره وجهابذة تلامذته من اثر كبير في تجديد الاصول وتكامله السريع. وقد تبعهم العلماء في هذا المنهج وتمثل كتاب الرسائل لشيخنا الاعظم الانصاري قدس سره أجود نتائج هذا الجهود الفكري مع ما أضافه اليه من نفائس تحقيقاته. ولم يتوقف النشاط العلمي بعده بل استمر في تقدمه في كل دور على ايدي اكابر العلماء.

الدور الثالث: وهو الدور الحالي للاصول. وهو الآن في حال النضج والتكامل نتيجة لاجتياح التيارات الفكرية الغربية والشرقية ميادين الثقافة الاسلامية حتى تغلغل في افكار بعض المفكرين المسلمين حيث نجد هنا وهناك من يحاول المقارنة بين الشريعة الاسلامية والقوانين التي صنعها الفكر الغربي او الشرقي. هذا من جهة.

ومن جهة اخرى أفاق بعض علماء العامة من هجعتهم الطويلة نتيجة الخطر الذي داهمهم كما داهمنا على حد سواء فجددوا النظر في فتح باب الاجتهاد والتقريب بين المذاهب والمقارنة بين المدارس الفقهية واخذوا يستمدون من فقه اهل البيت شيئاً فشيئاً وقاموا بدراسة اصول الفقه الشيعي في الجملة.

وهذا ايضاً يسبب المواجهة وبالطبع نحتاج الى توسع في المنهج وتطوير للابحاث فالآراء الاصولية المبتنية على مبادئ وافكار وقعت مورداً للشك حتى في الامور التكوينية - وهي مجراها الاصلي - لا بد ان يجدد النظر فيها وتبنى على اساس أتقن يلائم المرحلة الاخيرة لتكامل الفكر.

وهكذا الكلام في الجانب اللغوي والادبي من الاصول فلا بد من تجديد النظر في الاصول المسلمة عند قدماء الادباء حيث تعرض الادب

بدوره لتطور في المدارس الحديثة فلا بد من ان نأخذ بعين الاعتبار كل ما طرأ على هذه المسائل من تغيير وتعديل.

وكذلك لابد من ملاحظة سائر النظريات الحديثة التي يمكن ان يستفاد بها في تكميل المنهج الاصولي، فمنها حساب الاحتمالات الذي انتشر في شتى ميادين الحياة وصنع من اجل تركيزه العقول الالكترونية واخذ يحدد مسيرة المستقبل في السياسة والحرب والثقافة والصحة وغير ذلك من جوانب الحياة البشرية.

وهذا القانون يعالج كثيراً من المشاكل الاصولية بوجه عام ومسائل العلم الاجمالي بوجه خاص ومن تلك المسائل عدم تنجيز العلم الاجمالي في موارد الشبهة غير المحصورة. وكان علماءنا الاصوليون بفضل ارتكازهم القوي يشعرون بذلك ولكن جماعة من المتأخرين الذين حاولوا التخرج الفني له لم تنجح محاولاتهم فصارت الفكرة في اصلها مورداً للانكار.

ولكن قانون حساب الاحتمالات يكشف لنا السرّ العلمي لذلك وهو ان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على احد اطراف الشبهة يضعف كلما تكثر الافراد المشتبهة فاذا كانت من الكثرة بمكان يعدّ احتمال الانطباق على كل واحد منها احتمالاً موهوماً سقط العلم الاجمالي عن التنجيز في وجوب الموافقة القطعية وذلك لان المنجز في موارد التنجيز هو احتمال المطابقة الذي اكتسب قوة من جهة تقوّم العلم الاجمالي به فاذا ضعف الى هذا الحد لم تبق له قابلية التنجيز.

ومن تلك المسائل ايضاً مسألة التواتر المعنوي واللفظي وكيفية ايجابهما للعلم فان السبب فيه ليس الا تجمع الاحتمالات في المحور

الواحد الذي سبق وان اشرنا اليه اجمالاً في هذا المدخل.

ومن تلك المسائل ما يقال في مبحث حجية الظن الانسدادي من احتمال انحصار التكاليف في المحتملات الموهومة فان ذلك على حساب الاحتمالات امر غير معقول الى غير ذلك من المسائل التي سيجيء تحقيقها في مواضعها ان شاء الله تعالى.

هذا إذا أردنا ان نحرر اصولاً حيّة تتمكن من مواجهة الثقافات الاخرى كما ان اصحاب الدور الاول وهم السلف الصالح قدس الله اسرارهم استمدوا من الكلام والفلسفة لتثبيت دعائم اصولهم.

والثقافة في اي مضمار كانت وليدة حاجة المجتمع ولا بد ان تتبع في تشكله وتكامله حاجات المجتمع ايضاً والا فهي ثقافة جامدة.

ويلاحظ ان علم الاصول في كل من الدورين السابقين كانت تفي برفع حاجات المجتمع الثقافي آنذاك ولذلك استحققت كل هذا التقدير.

وخلاصة القول أنّا نبحت ونصب اعيننا قوله تعالى (فَبَشِّرْ عِبَادَ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ). ([٢١])

واما من جهة الفقه العامي فقد تأثر بعض عامة الشيعة ببعض آرائهم فأنكروا مثلاً ثبوت الخمس في ارباح المكاسب تاريخياً ولا بد ان يكون الفقه واصوله في هذا العصر متمكناً من الدفاع ضد هذه الهجمات التي قد تؤثر في داخل البيت الشيعي وربما يصل من بعض الكتاب غير المتخصصين ان أحاديث العامة أقرب الى الوثوق بها من أحاديثنا لقلّة تعرضها للتغيير والتبديل.

وقد عقدنا في مبحث حجية خبر الواحد باباً في تاريخ تدوين الحديث وبيّنا هناك ان الامر ربما يكون بالعكس وقد أشرنا اليه في هذا

المدخل وفي مبحث التعارض حيث ذكرنا تأخر تدوين الحديث عندهم وأنه ظل زهاء قرن ونصف منقولاً من الأفواه مما يعرضها للزيادة والنقصان. وقد توجه بعض العامة الى ذلك ايضاً فاعترفوا به على مضض ومنهم محمود ابورية في كتابه اضواء على السنة المحمدية.

ونظراً الى هذه المواجهة بحثنا عن عدم حجية القياس في فصل خاص بتفصيل، ولم نكتف في البحث عن حجية قول اللغوي بالطريقة التقليدية من التحقيق حول حجية قول اهل الخبرة ومن دليل الانسداد الصغير بل تعمقنا في اسس التفكير اللغوي والاسباب التي تفرض على اللغوي ان يختار احد المعنيين او ان يضيف معنى آخر الى قائمة المعاني بما في ذلك السبب الطائفي حيث وجدنا ان بعضهم انما يذكر المعنى انتصاراً لمذهبه الذي سلكه او اعتنقه في الفقه.

وكذلك سائر جوانب الادب العربي وكشفنا بذلك عن السر في بعض خلافات مدرستي الكوفة والبصرة في النحو حيث كان الاساس فيها هو الخلافات الفقهية.

الجهة السادسة: في توضيح حقيقة الاسناد الاعتباري (المجاز في الاسناد)

وبعبارة اخرى توضيح الفرق بين العرض الذاتي والعرض الغريب. والسبب في تشكيل هذا البحث هو تقييد القدماء ببيان موضوع العلم قبل الخوض فيه وقد عرفوه بوجه عام بقولهم: (ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) وفسر صاحب الكفاية الذاتي بقوله: (بلا واسطة في العروض) ولما كان اصل توقف العلم على معرفة موضوعه ل يتميز عن غيره امراً تقليدياً محضاً اعتبر هذا البحث بجميع جوانبه بحثاً تقليدياً ايضاً.

ولكننا نجد الحاجة الى هذا البحث قائمة فمعرفة الاسناد المجازي

وحقيقته دخيلة جداً في العلوم الدقيقة كالمنطق والفلسفة والفقه. فالعلم يحتاج الى معرفته كما ان الاديب يحتاج اليها ايضاً. اما الاديب فلانه يبحث عن انحاء الاسانيد بما فيها الاسناد الى غير من هو له. الا ان المجاز في الاسناد في اصطلاح الاديب يختلف عنه في اصطلاح العلوم. والواسطة في العروض هو المعنى الشامل للاصطلاحين فبعض اقسامه ينطبق على المجاز في الاسناد في اصطلاح الادباء وبعضها عليه في اصطلاح العلوم. وحيث انا سنفصل البحث عن اقسام الواسطة في العروض فلا بد من تمهيد نقسم فيه الواسطة ونتعرض لبعض موارد الحاجة الى معرفتها في الفقه والاصول بصورة اجمالية وما استوجب الاشتباه فيها من اخطاء حتى لا يتوهم انه بحث تقليدي محض وان كان محل بحثه تقليدياً.

تقسيمات الواسطة:

الواسطة تنقسم - كما ذكرنا - الى ثلاثة اقسام: الواسطة في الاثبات والواسطة في الثبوت والواسطة في العروض.

فالاول هو الذي يوجب العلم بثبوت محمول لموضوع ويعبر عنه في المنطق بالحد الاوسط ويقسم هناك الى ما يكون علة لثبوت المحمول للموضوع خارجاً فيكون البرهان لمياً وما ليس كذلك فيكون إنياً.

والثاني يبحث عنه في الفلسفة في مبحث العلل والمعلولات ويقسم هناك الى علة فاعلية وعلة غائية حيث ان العلة الغائية ترجع الى التأثير في فاعلية الفاعل فالغاية وان كان وجودها متأخراً عن المعلول الا ان وجودها الذهني مؤثر في نفس الفاعل وباعث له الى العمل ومنشأ لتحقيق الارادة.

واما الواسطة في العروض فلم يبحث عنها في الفلسفة والكلام الا بالمقدار الذي يقتضيه الاستطراد ولم يخصص لتوضيحها بحث هناك.

وقد تبين بما ذكرنا ان النسبة بين الواسطة في الاثبات والواسطة في

الثبوت عموم من وجه ويتصادقان في الحد الاوسط للبرهان اللمي ويفترقان في البرهان الإنّي وكذلك فيما اذا كان ثبوت المحمول للموضوع بديهياً لا يتوقف على واسطة في الاثبات.

والفرق الاجمالي بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ان العارض على الشيء قد يكون وصفاً لذي الواسطة واقعاً فيقال للواسطة انها واسطة في الثبوت وقد يكون وصفاً للواسطة واقعاً وانما يوصف به ذو الواسطة مجازاً فتكون واسطة في العروض.

والمراد بالعارض اعم من العرض ولذا يجمع بالعوارض لا الاعراض وقد يطلق العارض على الوجود ايضاً كقول السبزواري (ان الوجود عارض المهية). والخلط بين الامرين استوجب بعض الاشتباهات ولعلنا نشير اليها.

ولنذكر الآن بعض الموارد التي نحتاج فيها الى معرفة الواسطة في العروض:

فمنها ما ذكره المحقق النائيني في مفهوم الموافقة حيث فصل بين ما اذا كانت العلة المذكورة واسطة في العروض فيستفاد المفهوم وهو تعميم الحكم وما اذا كانت واسطة في الثبوت فلا يستفاد التعميم فالاول كقوله: (لا تشرب الخمر فانه مسكر) حيث انه ظاهر في ان الحرمة عارضة للمسكر واقعاً والثاني كقوله (لا تشرب الخمر لاسكاره) حيث انه ظاهر في انها عارضة للخمر بواسطة الاسكار.

فظاهر الاول ان الحرام هو المسكر وان تطبيقه على الخمر من باب انطباق عنوان المسكر عليه، وهكذا يعمم الحكم لجميع انواع المسكر. وظاهر الثاني جعل نفس الخمر موضوعاً للحرمة اذ الاصل تطابق مقام الاثبات لمقام الثبوت والاسكار علة لثبوت الحرمة فهو من علل التشريع

وليس موضوعاً للحكم وهذا يستظهر من لام التعليل في (لاسكاره) وعليه فلا يعمم الحكم.

وتوضيح ما ذكره قدس سره وبيان كيفية الاستظهار وتقييم هذا الفرق امور موكولة الى مباحث المفاهيم.

ومن ذلك ايضاً ما ذكره الشيخ في المكاسب من ان قول القائل: (يجوز لك الدخول في داري فانك صديقي) ظاهر في موضوعية الصداقة وانه واسطة في العروض فلو كان مشتبهاً في التطبيق ولم يكن المخاطب صديقه واقعاً لم يجز له الدخول. ولو قال: (يجوز لك الدخول في داري لانك صديقي) كان ظاهراً في الواسطة في الثبوت وموضوعية المخاطب فيجوز الدخول وان كان مشتبهاً في التطبيق.

ومنها ما يقال في وجوب مقدمة الواجب ان العقل انما يحكم بوجوبها من باب أنّها مقدمة وهي حيثية تعليلية الا ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية مرجعها الى الحيثيات التقييدية. فالواجب في الواقع هو نفس عنوان المقدمة واما نصب السلم للصعود الى السطح فهو واجب بالعرض.

كما ان العقل حينما يحكم بجواز ضرب الولد للتأديب فهو انما يحكم بجواز التأديب بل حكمه بجوازه ايضاً من جهة انه احسان فحكم العقل يرجع بالتالي الى حسن الاحسان. وهكذا سائر الاحكام العقلية المعللة وهو بالطبع مختص بما يكون من احكام العقل العملي لا النظري.

والحاصل ان الحيثيات التعليلية والتقييدية تعبير آخر عن الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض الا ان التعبير الثاني اوسع وأشمل فكل حكم عقلي معلل ثابت في الواقع لنفس العلة ويتصف به الموضوع بالعرض ولذا يجوز في مقدمة الواجب ان يكون مستحباً ايضاً اذ لا ينافي

ذلك وجوبه العرضي كما سيأتي توضيحه في بيان الفروق بين نوعي
الواسطة ان شاء الله تعالى.

وبعد بيان هذا التمهيد نقول ان البحث في مقامين:

المقام الاول: في تفصيل الفرق بين الواسطة في الثبوت والواسطة في
العروض ويتم بيان ذلك في ضمن وجوه كلها استنتاجات قطعية من
تصور مفهوميها.

الوجه الاول: ان تقوم العارض بالواسطة في الثبوت من قبيل تقوم
الصدوري او ما يشبهه وتقومه بالواسطة في العروض من قبيل تقوم
الحلولي او ما يشبهه.

والمراد بالتقوم الصدوري بالمعنى العام كون الواسطة منشأ لوجود
العرض بما للمنشأية من المعنى الواسع بحيث تشمل علل التشريع ايضاً
مع انها ليست من العلل الفاعلية وكذا غيرها من انحاء المنشأية كما تشمل
العلل الفاعلية كحرارة النار لسخونة الماء فالواسطة في جميع هذه الموارد
واسطة في الثبوت والعارض يعرض ذي الواسطة ناشئاً منها.

واما الواسطة في العروض فالعارض يعرضها بنفسها فتقومه بها تقوم
حلولي او ما يشبهه. وانما عممنا هذا العنوان باضافة ما يشبهه ليشمل
جميع موارد الواسطة في العروض كما يظهر من الامثلة فالحركة مثلاً
تعرض السفينة بنحو الحلول واما الوجوب العارض لعنوان الصلاة فهو انما
يتقوم بها بما يشبه التقوم الحلولي.

الوجه الثاني: ان اتصاف ذي الواسطة بالعارض في موارد الواسطة في
الثبوت من قبيل وصف الشيء بحال نفسه وفي موارد الواسطة في العرض
من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه. وذلك لان الوصف في الثاني

للواسطة حقيقة وتوصيف ذي الواسطة به بنوع من المجاز في الاسناد.

ويعبر عن هذا الفرق في الفلسفة بالسبق حقيقة. قال السبزواري:

(بالذات ان شيء بدا وبالعرض لاثنين سبق بالحقيقة انتهض)

وقال في وجه تسميته بالسبق حقيقة في قبال سائر اقسام السابق الثمانية ان (في الكل كل من المتقدم والمتأخر متصف بالملاك بالحقيقة ولا صحة لسلب الاتصاف من المتأخر وفيه قد اعتبر ان يكون اتصاف المتأخر بالملاك مجازاً من باب الوصف بحال المتعلق ويكون السلب صحيحاً) ([٢٢]).

ومراده من الملاك ملاك السابق وقد اوضحه في موضع آخر بقوله: (في السابع الكون ولو تجوزاً) ومراده من السابع السابق حقيقة وشرحه بان الملاك هو (مطلق الكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز حتى يكون مشتركاً بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو) ([٢٣]).

الوجه الثالث: ان الواسطة في الثبوت ان كانت متصفة بنفس الوصف الذي اتصف به ذو الواسطة فالموجود من ذلك الوصف فردان اما في الواسطة في العروض فالوصف الواحد ينسب الى الامرين جميعاً: الى الواسطة حقيقة والى ذي الواسطة بالتجوز. فالاول نظير حرارة النار الواسطة في حرارة الماء واتصافهما بالحرارة ناشئ من تحقق فردين منها. واما الثاني فواضح.

الوجه الرابع: ان ذا الواسطة في الواسطة في العروض يمكن ان يتصف بالنقيضين والضدين والمثلين ولا يمكن ذلك في الواسطة في الثبوت.

وذلك لان المفروض ان احد الوصفين في القسم الاول ليس وصفاً لذي الواسطة حقيقة وانما يوصف به مجازاً فلا مانع من ان يجتمع مع

وصف مناقض او مضاد او مماثل حقيقي فيقال لمقدمة الواجب انها واجبة وليست بواجبة ان قلنا بان وجوبها بنحو الواسطة في العروض. كما انه لا مانع من ان يجتمع مع وصف مجازي من احد الاقسام الثلاثة بوساطة واسطة اخرى في العروض. وانما المحال هو اجتماع المتقابلين باحد الانحاء حقيقة.

تقسيمات الواسطة في العروض:

التقسيم الاول: ان الواسطة في العروض تنقسم الى واسطة جلية وواسطة خفية.

والخفاء والجلاء امران نسيان وليس لهما مقياس علمي الا ان بإمكاننا ان نجعل المقياس للجلاء في هذا المقام هو ان تكون الواسطة بحيث يعتبر الاسناد من وجهة نظر الاديب اسناداً مجازياً نحو جرى النهر وسرى الميزاب حيث ان كون الجريان والسريان وصفين للماء دون النهر والميزاب من الامور الواضحة.

وكذا نسبة الحركة الى الاجسام الموجودة على سطح الكرة الارضية تبعاً لحركة الارض الوضعية والانتقالية حيث ان اسناد هذه الحركة الى تلك الاجسام اسناد مجازي.

هذا ان قلنا بان المراد بالحركة الحركة الينية وتبديل المكان واما ان كان المراد بالحركة معنى اعم فاسنادها الى تلك الاجسام قد يكون حقيقة اذ هي ايضاً تبدل مكانها من الفضاء الخارجي وحركة الارض واسطة في الثبوت.

وهكذا اسناد الحركة في السفينة تبعاً لحركتها فالاديب يشعر في هذه

الموارد بوجود الوسطة التي هي المعروضة حقيقة.

ومن هذا القبيل اتصاف الافعال الخارجية بالحكم الشرعي من الوجوب والحرمة فان الواجب حقيقة هو الصلاة باعتبار كونها حداً للامر الاعتباري الذي هو الوجوب فيقال ان الشارع اعتبر الصلاة في ذمة المكلف. وهذا الاعتبار غير مقيد باتيان الفعل الخارجي او عدم اتيانه عصباناً او نسياناً.

وعليه فتوصيف العمل الخارجي بهذا الوصف مع الوسطة وهي جلية بمعنى ان التغاير بين الوسطة وذو الوسطة واضح. فان معروض الوجوب حقيقة هو طبعي الصلاة في وعاء الاعتبار وموصوفه مجازاً هو الفرد الخارجي .

ولهذا البحث نتائج:

منها تشخيص ان الامر متعلق بالطبعي او بالافراد.

ومنها الجواب عن المقدمة الثانية من مقدمات المحقق الخراساني في منع اجتماع الامر والنهي حيث ذكر في المقدمة الاولى ان الاحكام متضادة. وفي الثانية ان معروضها نفس الفعل الخارجي فيجتمع الضدان في الشيء الواحد الخارجي اذا صح اجتماع الامر والنهي.

فان الجواب عنها يظهر بما ذكرناه من وضوح ان معروض الاحكام هو نفس الماهيات بلحاظ وجودها في وعاء الاعتبار لا بقيد الوجود الخارجي. وقد يخفى الامر مع كمال وضوحه على اعظم العلماء.

ويدل على ذلك ان الوجوب امر اعتباري لا تحقق له الا في عالم الاعتبار ولا يمكن ان يعرض الموجود التكويني الخارجي فهو امر متقوم بنفس المعبر ولا يمكن ان يكون الشخص للامر النفسي الاعتباري امراً

خارجياً.

اضف الى ذلك انه يستلزم تقوم الموجود بالمعدوم اذ قد يكون الوجوب موجوداً بلحاظ اعتباره ولا يكون الفعل الخارجي متحققاً بعد في الخارج.

ومضافاً الى أن الفعل الخارجي مسقط للوجوب فكيف يمكن ان يكون معروضا له.

وغير ذلك مما ينبّه على وضوح ما ذكرناه.

اذن فتوصيف الفعل الخارجي بالوجوب والحرمة انما هو من جهة تطابقه مع المعروض الواقعي للحكم لا من جهة انطباقه عليه فانه انما يكون بين الكلي والفرد. والمعرض هنا هو الماهية الموجودة في وعاء الاعتبار وهي لا تنطبق على الفرد الخارجي وانما تطابقه وتشابهه. وبحكم العقل والعقلاء يسقط الامر الاعتباري عن الذمة باتيان ما يطابقه في الخارج.

ولهذا الاجمال شرح في محله.

ومن هنا لا مانع من اتصاف الفعل الخارجي الواحد بالوجوب والاستحباب معاً، فيجوز ان نقول بان الماهية لا بشرط من التسيبحات الاربع في الركعتين الاخيرتين واجبة والماهية بشرط شيء وهي بقيد التثليث مستحبة فينطبق عنوان الواجب والمستحب على التسيبحة الاولى. واما خفاء الواسطة فالمراد به ان العرف يرى بالنظر الدقيق ان العارض لذي الواسطة حقيقة وان الواسطة من قبيل الواسطة في الثبوت وفي مثل ذلك يشكل الامر في تشخيص الواسطة.

ولهذا الخفاء مراتب ايضاً. ولنذكر له امثلة من غير علم الاصول:

منها الحد الاوسط في الاقيسة كقول المنطقة (كل انسان حيوان وكل

حيوان حساس فكل انسان حساس) فان الحسّ من شؤون الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان موصوف به بالعرض والمجاز.

ومنها عروض الحمرة على يد المختضب بالحناء مثلاً بناءً على انها ليست وصفاً لليد حقيقة اما من جهة ما قيل في الفلسفة من امتناع انتقال العرض من معروض الى معروض آخر فالمعروض للحمرة هو نفس اجزاء الحناء الباقية في منافذ البشرة. وإما من جهة ان اجزاء الحناء يمكن مشاهدتها بعينها بالمجاهر الحديثة بل يمكن بوسائل اخرى استخراجها منها. واما اذا كان الوصف حاصلًا لليد حقيقة بنحو التأثير من الحناء اذ يمكن ان يحصل هذا اللون بتفاعل بين اجزاء الحناء وبشرة الانسان فلا يكون من الواسطة في العروض نظير تأثير الشمس في سواد الوجه وبياض الثوب.

واخفى من ذلك ما ذكره السبزواري من ان الابيض صفة للجسم بنحو المجاز في الاسناد وان الابيض واقعاً هو البياض.

واخفى منه ما قاله من أنّ توصيف الماهية بالوجود وان كان بالحقيقة العقلية والعرفية وصفاً بحال نفسها الا انه يمكن التفوه بالتجوز بنظر عرفاني او برهاني أدق لا يعرفه الا الراسخون في الحكمة [٢٤].

ويشير بذلك الى ما ذكره في الفلسفة من ان الوجود حقيقة هو نفس الوجود وان الماهية موجودة به. ولسنا الآن بصدد تقييم هذه النظريات والافكار وانما نبحت وجهة النظر الاصولية ونذكر هذه الامور للمثال فقط.

ومن قبيل الواسطة الخفية موضوعات الاحكام الشرعية بالنسبة الى اتصاف الافراد الخارجية بالحكم فموضوع الحكم بوجوب الحج في الواقع هو عنوان المستطيع بلحاظ وجوده في وعاء الاعتبار وعروض الوجوب

على زيد انما هو بلحاظ انطباق العنوان عليه فهو وصف بلحاظ المتعلق.
وهذا هو الوجه الذي ذكره المحقق الخراساني في الجواب عن
اشكال الشرط المتأخر ([٢٥]).

وحاصل ما افاده ان الشرط واقعاً ليس الا لحاظ ما هو شرط خارجاً
وهو ما عبرنا عنه بالوجود الاعتباري للماهية. والمتفرقات في وعاء الزمان
مجتمعات في وعاء الاعتبار.

وبيان ذلك ان حقيقة الشرط هو ما يتقيد به الحكم الشرعي في وعاء
اعتباره وحيث ان المشروط امر اعتباري فلا بد من ان يكون الشرط اعتبارياً
ايضاً وهو لحاظ الامر الخارجي. فالشرط الواقعي غير ما هو شرط في
الخارج وان كان التغير خفياً.

وقد اعترض المحقق النائيني وغيره على هذا التحقيق الذي افتخر به
المحقق الخراساني. وتوضيح الامر في مبحث الشرط المتأخر.

ومن العجب أن المحقق الخراساني تنبه لتقوم الحكم بموضوعه في
وعاء النفس وأن اتصاف الموضوع الخارجي ببركة الوسطة في العروض
وبذلك أجاب عن إشكال الشرط المتأخر ولم ينتبه الى الوسطة في
العروض في باب متعلقات الأحكام، فزعم أن العمل الخارجي هو موضوع
الحكم كما مرت حكايته عنه مع أن وجود الوسطة هناك واضح وفي
المقام في غاية الخفاء.

ومن هذا القبيل مراتب الحكم: (الانشاء - الفعلية - التنجز) فان
المجعول ليس الاشياء واحداً نحو: (من استطاع فعليه الحج) الا انه بلحاظ
ارتباطه مع عنوان المستطيع في مرحلة الجعل يعبر عنه بالحكم الانشائي،
وبلحاظ ارتباطه مع ما يطابق عنوان المستطيع في الخارج يعبر عنه بالحكم
الفعللي. فاتصاف الحكم باحد الامرين بلحاظ هذين الارتباطين. وهذه

وساطة خفية.

وهذا هو الاساس في جواب المحقق النائيني عن شبهة المولى النراقي بتقريب بعض المتأخرين وهي معارضة استصحاب بقاء المجعول باصالة عدم الجعل حيث اجاب عنها بان الاستصحاب في الحكم الانشائي مثبت ومعنى ذلك أن عدم اثبات الاستصحاب او نفيه للارتباط الثاني لا يتم الا على القول بالاصل المثبت. وتوضيحه في محله.

ووجه خفاء الوساطة في هذه الموارد ان العوارض على قسمين:

القسم الاول له ارتباط بمعرضه وارتباط بموصوفه، والقسم الثاني ما لا يرتبط الا بجانب واحد كالبياض العارض للجسم والكلية العارضة لمفهوم الانسان في الذهن.

ويعد الاول من المعقولات الثانية باصطلاح الحكيم وهو موجود في الذهن الا ان له ارتباطاً بالامر الذهني وهو معرضه وارتباطاً بالامر الخارجي وهو موصوفه كالملكية والنجاسة فان الامر الخارجي يوصف بهما حقيقة الا ان النظر الادق يرشدنا الى ان معرضهما في الواقع هو الامر الذهني.

وهذه الدقة في النظر انما نحتاج اليها في دفع اشكال الشرط المتأخر وتعارض الاستصحابين وغيرهما والا فالنظر الدقيق العرفي لا يقضي بالتجاوز في اسناد هذا القليل من العوارض الى الامر الخارجي بل قد خفي ذلك على بعض متأخري الفلاسفة فحاولوا توجيه تغاير وعاء العروض والاتصاف ببعض الوجوه الضعيفة.

التقسيم الثاني للوساطة في العروض: ان الوساطة قد تكون مغايرة لذي الوساطة وجوداً ومفهوماً وقد تكون مغايرة له وجوداً فقط او مفهوماً فقط مع أنه لا بد من وجود علاقة بينهما اذ لا يصح اسناد وصف شيء

لشيء آخر دون ارتباط بينهما أصلاً.

فهذه اقسام ثلاثة:

القسم الاول: المتغايران وجوداً ومفهوماً وهو على نوعين:

النوع الاول: ان يكونان متمايزين حتى في الاشارة الحسية ويعبر عنه بالتغاير في الوضع كالسفينة وجالسها، والنهر والماء.

النوع الثاني: ان لا يمكن التفكيك بينهما بالاشارة الحسية كالجواهر وعرضه.

مثال ذلك ما يقال في الفلسفة من ان بعض انحاء الكيفيات مختصة بالكميات كالانحناء والاستقامة المختصين بالخط وان اتصاف الجسم بهما مع الواسطة في العروض. والاعراض عندهم مغايرة وجوداً للجواهر وان كانت متقومة به ولا يمكن التمييز بينهما بالاشارة فالكم وهو الخط في المثال واسطة لعروض الانحناء والاستقامة على الجسم. والواسطة مغايرة مع ذي الواسطة وجوداً ومفهوماً ولكنهما لا يتمايزان حساً.

واما على رأي بعض المتأخرين من ان العرض موجود بوجود الجوهر وليس له وجود مستقل أصلاً فلا يصح المثال لعدم التغاير الوجودي ولعلّه الصحيح.

القسم الثاني: المتغايران وجوداً والمتحدان مفهوماً، ويمثل له في المعقول بالمعلوم بالذات الذي هو الواسطة لاتصاف الامر الخارجي بكونه معلوماً مع انه معلوم بالعرض. والاول هو الوجود العلمي للماهية اذ لا يمكن - على ما قالوا - ان يكون المحدد للامر النفسي وهو العلم الا ما هو موجود في عالم النفس فلا يمكن ان يكون المحدد للعلم الامر الخارجي. فالماهية هنا شيء واحد الا انها بلحاظ وجودها العلمي واسطة لاتصاف

الموجود الخارجي منها بالمعلومية فالوجودان متغايران والمفهوم واحد. وكذلك الكلام في المراد بالذات والمراد بالعرض فان الاول موجود في الذهن والخارج يطابقه ويتصف بكونه مراداً بالواسطة في العروض وهما من حيث المفهوم متحدان.

والمثال الاصولي له توسط متعلقات الاحكام بلحاظ وجودها الاعتباري المحدد للحكم لاتصاف الموجود الخارجي من نفس ذلك المفهوم بذلك الحكم مع ان الموجود الخارجي موجب لامثال الحكم وسقوطه وليس محدداً ومتعلقاً له. فالصلاة مثلاً مفهوم واحد الا انها بلحاظ وجودها في وعاء الاعتبار واسطة لاتصاف الصلاة الخارجية بالوجوب.

وهكذا الكلام في موضوعات الاحكام كعنوان المستطيع الواسطة في اتصاف المستطيع الخارجي بوجوب الحج عليه.

وهذا المثال بحاجة الى توضيح وهو ان الاعتبارات متقومة بمتعلقاتها في وعاء الاعتبار فان نسبة المتعلق الى الاعتبار كنسبة الماهية الى الوجود. ولكن الماهية بهذا اللحاظ لا تتصف بمصلحة في التكاليف الوجوبية ولا بمفسدة في التكاليف التحريمية. ووعاء المصالح والمفاسد هو الماهيات بوجوداتها الخارجية الا ان الماهية بوجودها الذهني في وعاء الاعتبار اذا اخذت مرآة لملاحظة الماهيات في الخارج بنحو فناء العنوان في المعنون تتحقق الواسطة في العروض.

وذلك لاتصاف العمل الخارجي حينئذ بالوجوب والحرمة مع الواسطة في العروض. واتصاف الماهية في الذهن بكونها ذات مصلحة ومفسدة مع الواسطة في العروض ايضاً فانها ايضاً انما تتصف بهما بملاحظة تطابقها

مع العمل الخارجي وبهذا الاعتبار يتعلق بها التكليف.

فتبين ان مجرد كون الشيء وجوداً ذهنيّاً للماهية المتحققة في الخارج لا يوجب التوسط في العروض وانما يتوقف ذلك على كون ما في الذهن مرآة وعنواناً لما في الخارج حتى يستوجب سراية الاثر من كل منهما الى الآخر.

وعلى هذا الاساس نقول بالانحلال في النواهي. فانها متعلقة بالماهيات في وعاء الاعتبار وهي في هذا الوعاء ليست متكثرة حتى يتحقق الانحلال الا انها اخذت عناوين لملاحظة الافراد الخارجية للماهية التي هي اوعية للمفاسد المصححة لتعلق النهي بالعنوان وهي متكثرة بالطبع فيسري هذا التكثر الى الماهية في وعاء الاعتبار فتتصف بالكثرة مع الواسطة في العروض وبهذا اللحاظ ينحل النهي المتعلق بها.

وبهذا التقريب ندفع ما ذكره السيد البروجردى قدس سره من عدم انحلال النواهي بحسب تعدد افراد المتعلقات.

فالوساطة في العروض هي التي توجب اتصاف متعلق الاعتبار ونفس الاعتبار ايضاً بالكثرة وبوجدان المصلحة والمفسدة وهي التي توجب اتصاف الخارج بالحكم.

القسم الثالث: المتغايران مفهوماً والمتحدان وجوداً وسنذكر في مباحث اجتماع الامر والنهي كيفية اتحاد المفهومين في الوجود.

وذلك نظير ما يقال في المنطق من اتحاد مفهومي الحيوان والانسان في الفرد الخارجي، ونظير اتحاد الامور الانتزاعية في منشأ الانتزاع. فيمكن ان يقال بسراية وصف التحرك بالارادة الى الانسان بلحاظ اتحاده مع الحيوان خارجاً وسراية وصف الناطق مثلاً الى الحيوان بذلك اللحاظ.

وفي الاصول قد ننسب الاثر الثابت للكل الى فرده، والمراد بالفرد

الجزئي الاضافي، او ننسب الاثر الثابت للفرد الى الكلي وذلك مع الوساطة في العروض.

والتمييز بين كون الاثر للفرد او للكلي يؤثر في بعض المباحث الاصولية:

فمنها ما ذكره المحقق الخراساني في مبحث الاصل المثبت من ان الاثر لو كان للطبيعي يثبت باستصحاب الفرد المتحد معه خارجاً.

ورفض ذلك من تأخر عنه — وهو الصحيح — فان التوسط يمنع من ترتيب الآثار في التنزيلات ومنها الاستصحاب ولذا لا يقول الاعلام بترتب آثار الكلي في القسم الاول من الاستصحاب اذا كان المستصحب هو الفرد. ولا يقولون بترتب آثار الفرد الطويل باستصحاب الكلي في القسم الثالث. والتوسط في العروض يؤثر في مباحث الاستصحاب وتحقق عنوان الاصل المثبت مهما كان خفياً.

ومنها مبحث اجتماع الامر والنهي حيث يقال او يمكن ان يقال بسراية ملاك احد الامرين من الغضب والصلاة مثلاً الى الآخر بلحاظ اتحادهما وجوداً فيمتنع الاجتماع للزوم التضاد من حيث المبدأ أي الملاك. او يقال بان الاتحاد الوجودي يستلزم اجتماع الضدين على مسلك المحقق الخراساني من عدم جواز اجتماعهما حتى في الامور الاعتبارية.

والصحيح — كما ذكرناه في محله — جواز الاجتماع من كلتا الجهتين فان توصيف الصلاة بالحرمة انما يصح بما انها غضب فهو مع الوساطة في العروض كما انه يصح توصيفها بوجودان ملاك الحرمة اي المفسدة الملزمة الا انه ايضاً مع الوساطة في العروض وقد مر ان استحالة اجتماع الضدين

او التقيضين انما هو بلحاظ الاتصاف الحقيقي لا المجازي.

ومنها مبحث وجوب مقدمة الواجب حيث يبحث عن وجوب كل جزء من الواجب بالوجوب الساري اليه من الواجب الكل مع ان الاجزاء لا تتصف بالوجوب الا بقيد الاجتماع وهي بهذا اللحاظ متحد مع الكل وجوداً ومغاير مفهوماً.

والحاصل ان مجرد الاتحاد وجوداً بين المفهومين لا يستوجب انكار التوسط في العروض ولا يصح القول بكون الوصف بلا تجوز وقد اشبه الامر على المحقق الخراساني هنا وفي مبحث الاصل المثبت.

اما في المقام فحيث ذكر في موضوع العلم انه متحد مع موضوعات المسائل خارجاً ومغاير معها مفهوماً وبنى على ذلك ان هذا الاتحاد الوجودي يكفي في كون محمولات المسائل عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ووصفاً له بلا واسطة في العروض. وسيجئ لذلك توضيح وتوجيه.

واما في مبحث الاصل المثبت فحيث ذكر في التنبيه الثامن ان آثار الكلي يترتب باستصحاب الفرد لاتحادهما وجوداً.

التقسيم الثالث: ان الواسطة وذو الواسطة قد تكونان متباينين كالسفينة وجالسها وقد يكون بينهما عموم من وجه كالصلاة والغصب وكالنهى عن اكل الرمان لانه حامض حيث ان الحموضة واسطة لسراية النهي الى الرمان وبينهما عموم من وجه.

وقد تكونان متساويين كالاجزاء بالاصل بالنسبة الى الكل فان الكل ليس الا مجموع الاجزاء، والوجوب الساري من الكل الى الاجزاء لا يسري الا الى الجزء بلحاظ اجتماعه مع باقي الاجزاء كما مر. وكتوصيف الانسان بالمتعجب بوساطة الناطق وهما متساويان.

وقد يكون بينهما عموم مطلق والواسطة اعم كتوصيف الخمر بالحرمة

لأنه مسكر. وتوصيف الانسان بالمتحرك بالارادة بوساطة الحيوان. وقد تكون الواسطة اخص كتوصيف الحيوان بكونه ناطقاً لاتحاده وجوداً مع الانسان.

وهكذا تنتهي من انحاء تقسيمات الواسطة بالعروض وغرضنا من كل هذا التفصيل توضيح الامر لتمييز الواسطة عن ذي الواسطة. وقد تبين من خلال هذه التفاصيل اهمية هذا التمييز في الاصول والفقه وسائر العلوم. وقد عدّ من انحاء المغالطات جعل ما بالعرض مكان ما بالذات وذكر السبزواري في خاتمة اللثالي امثلة لهذا النوع من المغالطة.

الجهة السابعة: في البحث حول ما اشتهر من أنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي بلا واسطة في العروض.

ونبحث في شرح هذه الجملة على ضوء ما ذكرناه سابقاً في الجهة السادسة.

والذي يظهر منها في بادئ الامر أنّ معناها واضح تمام الوضوح وهو ان ما يعد موضوعاً للعلم انما هو الشيء الذي يبحث عن حالاته وعوارضه التي تعرض عليه حقيقة دون ما يكون عارضاً على شيء آخر وينسب اليه مجازاً. ومع ذلك فقد اثارت هذه الجملة مناقشات ومباحثات طويلة.

وتمهيداً للبحث نشرح مفردات الجملة:

١. الموضوع. وهو يطلق في عدة موارد:

منها ما يقابل المحمول في القضية. ولا بد لكل قضية من موضوع سواء كانت موجبة او سالبة الا ان هناك بحثاً في المنطق حول توقف صدق القضية الموجبة على وجود الموضوع نظراً الى ان ثبوت شيء لشيء الذي هو مضمون القضية الموجبة فرع ثبوت المثبت له (الموضوع) بخلاف السالبة المحصلة اذ يجوز ان يكون انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع فلا

يتوقف صدق القضية على وجود الموضوع.

ومنها المحل المستغني عن الحال في وجوده وتشخصه فيقال ان العرض ما يحتاج في وجوده الى موضوع. والجوهر ما لا يحتاج في وجوده الى موضوع. فالموضوع في هذا المقام بهذا المعنى.

وليس المراد به مطلق المحل اذ بعض انواع الجوهر حسب نظرية الفلسفة القديمة يحتاج الى محل فالصورة حال والمادة (الهيولى) محل ولا تعدّ الصورة عرضاً لما ذكره من ان المادة في تحصلها تحتاج الى الصورة فالمحل الذي تحتاج اليه الصورة غير المحل الذي يحتاج اليه العرض فالاول لا يستغني عن الحال كما ذكرنا والثاني مستغن عنه في تحصيله وتشخصه.

ومنها الامر المفروض فيقال لما يبتني عليه البحث في العلوم من القضايا المفروضة انها اصول موضوعية. وهي تعتبر من مبادئ العلم. وهناك معان اخر للموضوع لا يرتبط بهذا البحث.

والمراد بالموضوع في هذه الجملة هو المعنى اللغوي اي ما وضع محوراً للبحث عن حالاته وعوارضه واطواره سواء جعل في القضايا المطروحة للبحث موضوعاً او محمولاً وسواء بحث عن اعراضه او عن سائر عوارضه. ومن هنا تبين ان المعنى الاول والثاني غير مراد واما المعنى الثالث فعدم تناسبه واضح.

١. العلم. وسيأتي تفصيل البحث عن المراد به عندما نتعرض لتمايز العلوم.

٢. العوارض وهو جمع العارضة وقد يشتهر بالاعراض جمع العرض. والعرض في مصطلح الفلسفة ما كان كونه في نفسه كونه في موضوعه، والعارض اعم منه ولذا قال السبزواري (ان الوجود عارض المهية) مع ان

الوجود ليس عرضاً. ويصدق ايضاً في الاحكام الشرعية التكليفية، فانها عوارض فعل المكلف مع انها امور اعتبارية لا اعراض. وقد يكون العارض من الجواهر كما يقال بان الصورة تعرض المادة. وقد يكون من الامور الانتزاعية كما يقال في الفلسفة: الموجود اما ممكن او واجب.

قال ابن سينا في الاشارات: (اشارة الى الموضوعات والمبادئ والمسائل في العلوم ولكل من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله وعن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة).

وعقّب المحقق الطوسي بقوله: (والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة ووجه التناسب أن يتشارك في ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة فإنها تتشارك في الجنس أعني الكم المتصل القار الذات وإما في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأغذية والأدوية وما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم). (٢٦)

١. الذاتي. وقد تبين مما ذكرناه في الجهة السادسة ان المراد بالذاتي في مقابل الغريب ما لا يكون له واسطة في العروض. وقد ذكرنا بان من انحاء الواسطة ما هي خفية ولا يخلو شيء من العلوم من البحث عن عوارض الموضوع مع الواسطة الخفية.

ومن هنا يتوجه اشكال في التعريف. واجود ما اجيب به عنه ما ذكره السبزواري في حاشيته على الاسفار قال: (والحق في معنى العرض الذاتي ان يقال هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له في الحقيقة بلا شائبة مجاز وكذب من قبيل ما يقال له عند اهل العربية الوصف بحال الشيء لا

الوصف بحال متعلق الشيء وبعبارة أخرى العرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض لكن بعض انحاءها التي كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسها لا جميع انحاءها...[٢٧]

فالمراد ان لا يكون مجازاً في الاسناد عند الادباء ولا عبرة بالدقة الفلسفية في ذلك فالمهم ان يكون الوصف وصفاً له حقيقة بحسب النظر العرفي.

وهناك مناقشات في كلمات القوم على هذه الجملة اي ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وفيما يلي نعرض بعضها ونجيب عنها على ضوء ما تقدم في تفسيرها.

المناقشة الاولى: ان كثيراً من العلوم لا يبحث فيها عن الاعراض. كالفقه فان موضوعه على ما يقال افعال المكلفين من حيث كونها موضوعاً لاحد الاحكام الخمسة والاحكام ليست من الاعراض فلا يصح جعل أفعال المكلفين من الموضوع بهذا المعنى.

بل الاشكال يأتي في بعض مسائل الفلسفة ايضاً حيث يقال فيها ان الممكن اما جوهر واما عرض. والجوهر ليس من الاعراض. او ان الموجود اما واجب او ممكن وهما من الامور الانتزاعية.

وقد ظهر الجواب عنها مما مرّ من ان العوارض اعم من الاعراض والموضوع لا يراد به المحل المستغني عن الحال.

المناقشة الثانية: ان كثيراً من القضايا المطروحة في العلوم من قبيل السوالب المحصلة والسالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع لانها سلب للربط وهو لا يتوقف على وجود الموضوع.

ويظهر الجواب عنها ايضاً بملاحظة ما ذكرناه فانها تبتنى على ان

يكون المراد بالموضوع ما يقابل المحمول وتبين انه ليس كذلك كما تبتني على توهم ان السالبة لا تحتاج الى موضوع وليس كذلك بل صدقها لا يحتاج الى وجود الموضوع والا فكل قضية لابد فيها من موضوع.

المناقشة الثالثة: وتختص بعبارة المحقق الخراساني في الكفاية حيث قال (إن موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا وإن كان يغيرها مفهومها).

ويستفاد من هذه العبارة ان موضوعات المسائل لابد ان تتحد مع موضوع العلم من جهة وتغيره من جهة مع ان كثيراً من موضوعات المسائل نسبتها الى موضوع العلم نسبة الجزء الى الكل كالبدن واجزائه في علم الطب. وقد يكون موضوع المسألة نفس موضوع العلم كالعدد فانه موضوع علم الحساب وقد يقع موضوعاً للمسألة نحو العدد اما زوج واما فرد.

ويمكن الجواب عن مورد جزئية موضوع المسألة لموضوع العلم بما مر من كلام المحقق الطوسي من ان موضوع العلم قد يكون اشياء متعددة متناسبة بمشاركة في الغرض او من جهة اخرى فلا مانع من كون كل من الاجزاء موضوعاً للعلم بلحاظ تشاركها في الغرض.

ويمكن الجواب بوجه آخر ايضاً وهو ان كل ما يعتبر كلاً له لحاظان ويمكن ان يعتبر باحدهما كلياً، فالكل والكلي قابلان للتحويل نظير ما يقال في الحركة القطعية والتوسطية من ان اجزاء الوقت من غروب الشمس الى طلوعها يمكن ان تعتبر كلاً ويطلق عليها الليل بهذا اللحاظ ويمكن ان تعتبر افراداً لكلي ويطلق عليه الليل ايضاً فكل جزء منها ليل باعتبار كونه

فرداً من الليل الكلي، وجزء من الليل ككل.

وهذا لا يختص بالازمان بل يصح في الامكنة ايضاً فيقال لنقطة خاصة من البلد انه البلد الفلاني كما يصح ان يقال انه جزء من ذلك البلد فلنلاحظ عنوان البلد في التعبير الاول كلياً وفي التعبير الثاني كلاً. ولولا ذلك لم يجز الحمل في التعبير الاول اذ الجزئية مانعة عن صحة الحمل. وكذا في اجزاء البدن فيصح ان يشار الى اليد فقط ويقال ان هذا بدن انسان كما يصح ان يقال انه جزء من بدنه.

وعليه فلا مانع من كون موضوعات المسائل جزءاً لموضوع العلم لاتحادها معه باللحاظ الآخر. وسيأتي له مزيد توضيح في مباحث الاستصحاب.

واما ما ورد في المناقشة من ان المستفاد من كلام المحقق الخراساني اعتبار التغاير بين موضوع العلم وموضوعات المسائل فهو غير صحيح وكلام المحقق المذكور ناظر الى كلام السبزواري الذي نقلناه حيث كان مفاده ان الموضوع قد يبحث عن عوارضه مع الوساطة في العروض ولكنه بدقة فلسفية ولا يعتبر في مسائل العلوم ان يكون البحث عن العوارض بلا واسطة في العروض حتى بهذه الدقة فاجاب عنه المحقق الخراساني بان اتحادهما وجوداً يوجب كون العارض للموضوع بلا واسطة بالتقريب الذي اشرنا اليه والى نقده في الجهة السادسة.

فليس غرضه ان المعتبر في الموضوع ان يكون مغايراً لموضوعات المسائل بل غرضه انه لو كان مغايراً لها يكفي في كون العارض ذاتياً اتحاده معها وجوداً. ولو افترضنا ان غرضه اعتبار المغايرة فهو امر لا نوافقه

فيه.

الجهة الثامنة: في البحث عن تمايز العلوم

ولا يخفى ان البحث عن ذلك وعن الجهة السابقة لا يتمشى وهدفنا الذي ذكرناه في بداية المدخل الا اننا نتعرض لهما تبعاً للمحققين الاعلام لكي لا نتخلى عن المنهج التقليدي للمباحث الاصولية نهائياً.

وقد اختلفت كلماتهم في المائز بين العلوم المختلفة فذهب بعضهم الى ان تمايزها بتمايز الموضوعات وآخر الى انه بتمايز الاغراض واختار بعض آخر ان التناسب والتسانخ الذاتي بين مسائل العلم هو الذي يجمعها ويميز العلم عن غيره من العلوم. وفصل بعضهم بان العلوم تختلف في ما يميزها فتتميز بعضها بالموضوعات وبعضها بالمحمولات وبعضها بالاغراض.

وتمهيداً لبيان وجهة نظرنا في ذلك نشرح كلمتي العلم والتمايز:

العلم يطلق على عدة معان:

١. مطلق الادراك سواء كان تصوريا او تصديقا.
٢. الادراك التصديقي سواء كان علميا او ظنيا.
٣. الاعتقاد الجزمي المطابق للواقع.
٤. مجموعة القضايا المختلفة موضوعاً او محمولاً او موضوعاً ومحمولاً المتحدة بالوحدة الاعتبارية.

والمعنى الاخير هو المراد في هذا المقام لوضوح ان العلوم باحد المعاني الثلاثة الاولى تتمايز بتمايز المعلومات وتعدد بتعدددها. ونسبة المعلوم الى العلم نسبة الماهية الى الوجود. وعليه فلا حاجة الى البحث عن سر تمايز العلوم. مضافاً الى وضوح عدم تناسب هذا المعنى لما هو محل البحث في المقام وهو التمهيد لبيان امتياز مسائل علم الاصول عن

غيرها من مسائل العلوم.

واما التمايز فالمراد به التغير. وهو الحاصل بين المركبات الاعتبارية المختلفة التي نعر عن كل منها بالعلم فهو مقياس الوحدة والكثرة. مقياس الوحدة المعتمدة بين القضايا المختلفة وهو بالطبع يكون مقياساً للكثرة اي لتخالف العلوم بعضها مع بعض.

ولعلّ ما ذكرناه في شرح الكلمتين يوضّح وجه التمايز بين العلوم وهو عبارة عن اعتبار الوحدة بين المسائل المختلفة. فنفس هذا الاعتبار هو اساس وحدة العلم وهو ايضاً وجه الامتياز بينه وبين سائر العلوم.

وهذا الاعتبار نظير اعتبار مجموعة من الجنود فرقة للجيش فالجامع بين الافراد هو هذا الاعتبار الرسمي والفاصل بين هذه المجموعة وغيرها ايضاً هو نفس هذا الاعتبار.

الا ان كل اعتبار لابد وان يكون له مصحح عقلائي فاعتبار الوحدة بين الامور المتغيرة تابع للاغراض او المصالح الداعية اليه والمختلفة ايضاً بحسب المجتمعات والعصور.

فنلاحظ مثلاً اعتبار الوحدة بين مجموعة من المدن والقرى والارياف تحت عنوان (محافظة) ونرى ان ذلك بلحاظ ما يجمعها من الشؤون الحيوية اما في الاقتصاد او الثقافة او اللغة او المذهب او القومية او العوامل الطبيعية أو عدم الحواجز الطبيعية بينها كالجبال والبحار او غير ذلك من الشؤون او بامرین وامور مما ذكرنا وما لم نذكر. ثم انه قد يطرأ على هذه المجموعة ما يستوجب تقسيمها الى محافظتين كما اذا تكاثر عدد السكان بحيث صعب جمعها تحت ادارة واحدة. ولا مانع من ذلك الا ان الاعتبار لابد ان يستند الى عوامل واقعية.

وهكذا الكلام في العلوم فيلاحظ في اعتبار الوحدة في مسائل العلم

تناسبها وتساخها الذاتي بلحاظ الموضوعات والمحمولات أو بلحاظ الأغراض والمصالح أو بلحاظ كثرة المسائل وقتها. فيمكن ان تعتبر مجموعة من المسائل علماً واحداً في زمان وتعتبر في زمان آخر علمين أو أكثر نتيجة لتشعب مسائل العلم وتعددتها بحيث لا يمكن للطالب ان يتخصص في مجموعها في المدة المخصصة للدراسة.

مثال ذلك الطب حيث كان سابقاً علماً واحداً بل كان متحداً مع الصيدلة ايضاً ولما تشعبت مسائله وتعددت نتيجة للنهضة العلمية والاكتشافات الحديثة انقسم الى علوم متعددة مختلفة كل الاختلاف حتى اصبح لكل قسم منها كلية مستقلة ومستشفى مستقل واصبح طبيب العيون لا يعرف الا معلومات بدائية من الطب النفسي مثلاً وهكذا الطبيب النفسي بالنسبة الى الطب الجلدي والى غير ذلك من الانحاء المختلفة.

وهذا التطور في اعتبار وحدة العلم ملحوظ في سائر العلوم ايضاً فمعرفة القانون قد انقسم الى علم للقانون المدني وعلم للقانون السياسي وعلم للقانون الدولي وعلم للقانون الجزائي، والعلوم الرياضية ايضاً انقسمت الى شعب متعددة كل منها علم برأسه وهكذا....

ومع ان هذا الامر في غاية الوضوح نجد الباحثين قد اختلفوا فيه:

فمنهم من قال بان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فاذا كان الموضوع في المسائل المتفرقة موضوعاً واحداً كان علماً واحداً والا تعدد العلم. هذا مع ملاحظة ان المحمولات في المسائل عوارض ذاتية للموضوعات وحيث انهم اختلفوا في تحديد العرض الذاتي ايضاً فلو كان الموضوع الواحد يبحث عن عوارضه الذاتية (بالمعنى الذي يراه له الباحث الاصولي او الفيلسوف) في عدة من العلوم فهي باجمعتها في الواقع علم واحد وان كان بتخيل المدونين علوماً متعددة. فوحدة الموضوع تولد وحدة واقعية

للعلوم.

وهذا مخالف لمصطلحات القوم لما ذكرناه ونقلناه عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من امكان تكثر الموضوع في العلم الواحد.

مضافاً الى ان السؤال يقع في ملاك الوحدة في الموضوع هل هي وحدة شخصية ام نوعية ام جنسية على اختلاف مراتب الجنس.

مع ان الموضوع الواحد الشخصي قد ينقسم باعتبارين فيكون موضوعاً لعلمين كما قالوا في الكلمة بين النحو والصرف.

ومنهم من قال بان التناسب والتسانخ الواقعي بين مسائل العلم الواحد هو الجامع بينها وهو ايضا وجه الامتياز بين انحاء العلوم فهو ملاك الوحدة والكثرة وهو دخيل في مرتبة ذات المسائل ولا يعلل.

ونحن لا ننكر ضرورة التسانخ بين المسائل الا انها بحاجة الى تحديد فما هو المقياس في التسانخ المعتبر والذي نراه انه لا مانع من كون ادنى مرتبة من التسانخ موجباً لوحدة العلم في زمان لقلّة مسائله وفي زمان آخر حيث تشعب مسائل العلم يلاحظ مرتبة اخرى من التسانخ بين المسائل ولا اشكال ان التسانخ كما انه موجود باحدى مراتبه بين جميع مسائل الطب القديم موجود بمرتبة اخرى بين خصوص مسائل طب العيون او الطب النفسي مثلاً بما لا يوجد نظيره في سائر شعب الطب.

ومنهم من قال ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض قال صاحب الكفاية (ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات والا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل) ([٢٨]).

وهذا ايضاً لا يحدده مقياس فالغرض في مسائل الطب القديم كان حفظ صحة الانسان بوجه عام والغرض من كل علم طبي في هذا العصر

هو حفظ صحته من وجه خاص فلا يكون ذلك ملاكاً للوحدة والكثرة. فبينما كان كل واحد من هذه العلوم باباً وفصلاً من علم الطب العام أصبح الآن علماً برأسه.

ومنهم من فصل بين ما اذا كان هناك غرض مترتب على تدوين العلم فتميز مسائله بالغرض كما في اغلب العلوم وبين ما اذا كان الداعي الى التدوين نفس العلم والمعرفة فقد يكون هناك موضوع ويود الباحث ان يبحث عن احواله وشؤونه كما في علم الطب الباحث عن طوارئ بدن الانسان فلا بد من التمييز بالموضوع وقد يكون هناك محمول ويود الباحث معرفة ما يعرض عليه ذلك المحمول كالحركة والسكون فلا بد من التمييز بالمحمول ([٢٩]).

ويظهر من هذه العبارة انه فسر موضوع العلم المعرف في المقام بموضوع القضية فقابله بالمحمول وقد تبين في الجهة السادسة ما هو المراد بالموضوع. واما التمييز بالغرض وبالموضوع فقد مر الكلام فيه وانهما لا يدخلان تحت مقياس محدد. ومن الغريب التمثيل بالطب لما لا يترتب على تدوينه غرض.

ومجمل القول في هذه الآراء التي تحاول توجيه تمايز العلوم ان ما ذكره من الاسباب هي بعض العوامل التي بلحاظ مجموعها يعتبر مجموعة من القضايا علماً واحداً متميزاً عن مجموعة قضايا اخرى تعتبر علماً آخر لعدم اجتماع جميع تلك المزايا فيها ولا يصح تفسير هذا التمايز بالعامل الواحد وقصر النظر عليه والاغضاء عن سائر العوامل كما هو الظاهر من هذه الاقوال.

ويلاحظ أن تعليل الظواهر - وخصوصاً الظواهر الاجتماعية - بالعامل الواحد مما منيت به كثير من المدارس التي تحاول تفسير الظواهر. كما

حدث في بعض المدارس الفلسفية الحديثة حيث تفسر جميع الحوادث والثورات وحتى الاعمال الخاصة الفردية بالعامل الجنسي وبعضها بالعامل الاقتصادي وبعضها بعامل حب الذات. وهكذا....

الجهة التاسعة: في ملاك الوحدة بين مسائل علم الاصول

قد تبين من الجهة السابقة ان تمايز العلوم بلحاظ الوحدة الاعتبارية. وقلنا ان كل اعتبار لابد وان يعتمد على مصحح عقلائي نعبر عنه في هذا المقام بملاك الوحدة او مناط الوحدة. وهذا هو السبب في عقد هذا البحث اذ لابد من معرفة مناط اعتبار الوحدة في علم الاصول.

وهنا منهجان لتصحيح اعتبار الوحدة وملاكها:

المنهج الاول: ان المصحح الرئيس للوحدة الاعتبارية بين القضايا المتشعبة في الاصول واعتبارها علماً واحداً هو كون هذه المسائل من المبادئ التصورية او التصديقية لعلم الفقه مع لحاظ أمرين:

الأمر الاول: ان يكون من المبادئ الخاصة بالفقه التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بعملية استكشاف الوظيفة الكلية تجاه الحكم الشرعي سواء كان تكليفاً او وضعياً. وعليه فلا يبحث في الاصول عن المبادئ العامة التي ليس لها هذا النوع من الارتباط.

الامر الثاني: ان تكون المسألة ذات طابع عام وجهة شمول بمعنى ان لا تختص ببعض المسائل الفقهية كقاعدة الطهارة الخاصة بباب الطهارة، ولا يجب ان تكون دخيلة في الاستنباط في جميع الابواب انما المعتبر ان تتسم بسمة الشمول والعموم في مختلف الابواب. فما كان من المبادئ مختصاً ببعض ابواب الفقه يبحث عنه في ضمن المسائل الفقهية.

وعلى ضوء هذا المنهج يصح ان نعتبر جميع الانواع التسعة المتقدمة من المباحث الاصولية التي ذكرناها في الجهة الاولى من هذا المدخل من

صلب الابحاث الاصولية ولا حاجة الى اعتبار بعضها بحثاً استطرادياً.

وربما يعترض على هذا المنهج بالبيان الآتي:

ان مجموعة المسائل التي هي من المبادئ التصورية او التصديقية لعلم خاص لا يصح ان نعتبرها علماً مستقلاً فانه لا يناسب مع ما يستفاد من كلمات الاعلام من ان لكل علم موضوعاً ومبادئ ومسائل. وقد عرفوا المبادئ بانها الحدود والمقدمات التي تؤلف منها أقيسة العلم قال ابن سينا في الاشارات (ولكل علم مبادئ ومسائل فالمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته..) ([٣٠]) وعليه فالمناسب ان تعتبر مجموعة القضايا التي تشكل مبادئ العلم من شؤونه ومتعلقاته ولا يناسب جعلها علماً مستقلاً.

ومن هنا نجد ان من ينظر الى المسائل الاصولية باعتبارها مبادئ لعلم الفقه انما يبحث عنها كمقدمة للبحث الفقهي كما يلاحظ ذلك متمثلاً في بعض الكتب الفقهية كالمعالم والحدائق وكشف الغطاء.

ولكن هذا الاعتراض غير وجيه لما ذكرناه في وجه تمايز العلوم من ان الصحيح فيه هو انه بنفسه مناط الوحدة الاعتبارية الذي كما يوجب وحدة العلم يوجب انقسام العلم الى علوم متعددة بلحاظ تبدل مناط الاعتبار وفقاً لتبدل مصحح الاعتبار كما اوضحناه في انقسام علم الطب الى علوم متعددة وكذلك في كثير من العلوم التي تشعبت مسائلها وتعددت كل مجموعة منها بحيث صعب على الطالب الواحد الالمام بالجميع بل كاد ان يكون مستحيلاً ان اراد التعمق في الفهم.

وعلى اساس هذه الملاحظة لا مانع من اعتبار مجموعة القضايا العلمية التي تشكل مبادئ علم ما علماً مستقلاً برأسه اذا كانت متعددة الابحاث عميقتها بحيث يتوقف تنقيحها وتقييم الآراء المختلفة فيها واتخاذ

الموقف الصحيح منها على جهد فكري بليغ وممارسة طويلة حيث كانت أكثرها مثاراً للجدال العلمي والبحث والنقاش أضف الى ذلك كثرة المسائل وتشعب انواعها بصورة هائلة كما هو واضح. وعليه فانا نرجح هذا المنهج ونستغني بذلك عن بعض التكاليف التي تظهر من جملة من كلمات الاعلام.

المنهج الثاني: أن اشتراك المسائل الاصولية في كونها مبادئ لعلم الفقه على النحو المتقدم لا يبرر اعتبارها علماً مستقلاً بل لا بد من وجه آخر أقوى منه جامع بينها يصحح الوحدة الاعتبارية كما أنه لا يمكن الموافقة مع الاقتراح المتقدم من اعتبار المبادئ التصورية لعلم الفقه جزءاً من علم الاصول بل لا بد من تحديد المسائل الاصولية بحيث تخرج جملة من الانواع المشار اليها.

وقد اختلفوا في تعيين ما هو وجه الامتياز والجامع بين المسائل الاصولية ونحن لا نتعرض الا لما مال اليه جمع من المتأخرين وهو ان الجامع الرئيس بين المسائل الاصولية هو عنوان (الحجة في الفقه) ويناسبه ما في كلام المتقدمين من أن موضوعه الادلة الاربعة.

وممن قال بذلك سيدنا الاستاد العلامة البروجردي والمحقق الاصفهاني قدس سرهما الا انهما اختلفا في النظر الى هذا العنوان فاعتبره الاول موضوعاً لعلم الاصول فيبحث فيه عن معينات الحجة في الفقه. وبذلك يكون الاصول من العلوم التي تتحد مسائلها بلحاظ وحدة الموضوع. واعتبره الثاني غاية للعلم فيكون علم الاصول من العلوم التي تختلف مسائله موضوعاً وتتحد غرضاً وغاية. وقد نقلنا في الجهة السابقة عن الشيخ الرئيس في الاشارات والمحقق الطوسي في شرحه الاشارة الى

هذين القسمين من وحدة العلوم.

ويترتب على هذا المنهج خروج كل مسألة لا تتصف بهذه الميزة عن صلب المسائل الاصولية فيخرج البحث عن المبادئ التصورية وبعض المبادئ التصديقية عن علم الاصول وانما يبحث عنها على سبيل الاستطراد.

ومهما كان فلا بأس بالتعرض لهذين الوجهين:

الوجه الاول ماذهب اليه السيد البروجردى قدس سره من انها (اي الحجة في الفقه) هي الموضوع لعلم الاصول بتقريب انه بعد ما علمنا ان لنا احكاماً شرعية يحصل لنا العلم اجمالاً بوجود حجج في البين يحتاج المولى به علينا او نحتاج عليه فوجود اصل الحجة معلوم لنا والمطلوب في علم الاصول تعيينات الحجة وتشخصاتها ففي قولنا (خبر الواحد حجة) وان جعل وصف الحجية محمولاً ولكنه بحسب الحقيقة هو الموضوع وانه الامر المعلوم والمجهول تعييناته وافراده والتزم بان كل مسألة لم يكن المبحوث عنه فيها حيثية الحجية تكون خارجة من الاصول وتدخل في سلك المبادئ وأيد ما ذكره بان الشافعي يبحث في رسالته التي ألفها في هذا الفن عن حجية الحجج الشرعية من الكتاب والسنة وامثالها. ([٣١])

وقد اوضح هو على طريقته كيفية البحث عن تعيينات الحجة في جملة من المسائل الاصولية ونحن وان لم نوافق مع هذا التحديد الذي يبتني عليه المسلك الثاني والموجب لاعتبار بعض المباحث الاصولية من مبادئ الاصول الا انا نرى ان من المناسب حيث انتهى الكلام الى هذا المقام ان نطبق ما افاده على حسب ما يبدو لنا انه انسب مع منهجنا في هذه المسائل ونعرضها اجمالاً ليكون تمهيداً لتفصيل البحث في محله:

المسألة الاولى: بحث حجية القطع فإن الشيخ الانصاري قدس سره

جعله من مباحث الأصول بلحاظ طرؤ الاشكال في حجية بعض أقسامه كالحاصل من غير الأدلة الشرعية او من غير المناشئ العقلائية كالرؤيا وكقطع القطاع وكالعلم الاجمالي فانه يمكن ان يناقش في حجيته بأن المكشوف به هو الجامع الانتزاعي وحيث انه ليس مجعولا شرعيا فهو غير قابل للتنجيز والمجعول شرعا هو الحكم في كل من طرفي العلم الاجمالي وهو ليس مكشوفاً. وسيأتي في محله أن حجية القطع بقول مطلق مورد للنقاش.

المسألة الثانية: مباحث حجية الاحتمال حيث ان العقلاء يعتمدون في تحصيل اغراضهم الشخصية على قانون المعادلة بين الاحتمال والمحمّل فيعتبرون الاحتمال القوي البالغ درجة الاطمينان العقلاني حجة كما يعتبرون الاحتمال المعتمد على العلم الاجمالي اي الاحتمال الذي يشكل مع غيره علماً اجمالياً من الحجج في اعمالهم الشخصية واذا لم يكن الاحتمال قوياً ولكن كان المحتمل مهماً كاحتمال الهلكة يعتنون بالاحتمال ايضاً ما لم يبلغ درجة الوهم والوسوسة.

فالاحتمال كاشف في نفسه بل ليس الاطمينان او الظن وحتى العلم الا تجمع الاحتمالات في المحور الواحد ومع تنزيل الاحكام الشرعية منزلة المقاصد العقلائية المتعارفة يحكم بجريان نفس القانون فيها.

وعليه فلا يكون الاحتمال المجرد من دون الاعتماد على العلم الاجمالي ولا تقويته الذاتية الموجبة لبلوغه درجة الاطمينان حجة في الاحكام الشرعية.

ومرجع البراءة الشرعية اعلام عدم اهمية الاحكام الشرعية وانها منزلة منزلة المقاصد العقلائية الاعتيادية ومرجع البراءة العقلية الى عدم اعلام الاهمية وعلى كلا التقديرين فالاحتمال المجرد ليس حجة. ومرجع

الاحتياط الى اهمية المحتمل وان الاحكام الشرعية منزلة منزلة المقاصد المهمة.

فتبين ان مباحث البراءة والاحتياط ترجع الى ان الاحتمال حجة أم لا؟

المسألة الثالثة: مباحث حجية الحجج لا بلحاظ الاحتمال بل بلحاظ تتميم الكشف او تطبيق المكشوف. فقد يكون شيئاً موجباً لمرتبة ضعيفة من الكشف كخبر الثقة والاجماع المنقول والشهرة الفتوائية فدعوى حجية شيء من هذه الامور تنشأ من القول بتتميم الكشف اما ببناء العقلاء كما يدعى في خبر الثقة او بحكم الشارع كما يدعى في الشهرة الفتوائية.

وقد بينا في محله عدم بناء للعقلاء في حجية خبر الثقة من دون ملاحظة قانون المعادلة بين الاحتمال والمحمّل وأن المخبر به هل هو من الامور المهمة ام لا. وبينا ايضاً أن أصالة عدم الاشتباه ونحوها ليست من الاصول العقلانية بل لابد من الوثوق بالخبر ولا يكفي كون الواسطة ثقة عن ثقة. نعم هناك من الحجج ما تمت حجتيه بتتميم الكشف كالبينة وقول الطبيب وقول الفقيه ونحو ذلك الا انها ليست من الأدلة والحجج الفقهية.

وكيف كان فمرجع البحث في هذه الامور الى انها حجة أم لا؟

وقد يكون اعتبار الحجية بلحاظ تطبيق المكشوف كما سيأتي في مباحث العلم الاجمالي من ان احدى النظريات في اقتضائه وجوب الموافقة القطعية انه وان كان بنفسه كاشفاً عن الجامع الا ان العقلاء يعتبرونه كاشفاً عن الاطراف بمعنى ان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف احتمال للتكليف المنجز بالعلم الاجمالي فيه وهذا تطبيق عقلائي للمكشوف الذاتي على الاطراف.

وقد استظهرنا هذه النظرية من كلمات صاحب الكفاية فهذا ايضاً

بحث عن كون العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية حجة أم لا؟

المسألة الرابعة: مبحث حجية الاستصحاب. وقد بينا في محله ان حقيقة الاستصحاب هي الكشف الاحساسي بمعنى ان الانسان اذا رأى شيئاً على حالة فهو يتصوره دائماً على تلك الحالة تبعاً لانطباعه النفسي وليس هذا من الكشف الادراكي.

واستشهدنا له بكثير من الشواهد العقلائية التي منها محاولة الانسان ان يبرز نفسه في اول مشهد يجمع بينه وبين من يعظمه او يحبه او يريد كسب مودته او امر آخر يهيمه في احسن صورة ينبغي ان يكون عليه وفقاً لمقتضى الحال.

ومنها ايضاً الشعور بالعظمة تجاه من عرفناه عظيماً في وقت من الاوقات ونحو ذلك من الشعور النفسي المشهود في حياتنا اليومية المستند الى الانطباعات السابقة.

وهذا الكشف الاحساسي معتبر عند العقلاء وهذا الاعتبار هو اساس حجية الاستصحاب واليه يرشد الاخبار الواردة. فمرجع البحث عنه الى كونه حجة أم لا؟

المسألة الخامسة: مبحث ظواهر الالفاظ. وهي ليست من الحجج الفقهية بل من المواثيق الاجتماعية فان كل انسان ملتزم - بمقتضى انضمامه الى الهيئة الاجتماعية - بكل ما يظهر من كلامه وكل ما يستلزمه عرفاً او عقلاً فيحتج عليه ويؤاخذ بظواهر كلامه ولوازمه سواء حصل الاطمينان بارادته لها أم لا.

وعليه فالبحث عنها انما يعتبر من مسائل الاصول لاحد وجهين:

الوجه الاول: ما ذكره السيد البروجردي وحاصله بتقريب منا ان كبرى حجية الظواهر واضحة فلا يبحث عنها في الاصول كما لا يبحث عن

تشخيص صغرياتها عموماً إلا ان هناك موارد ليس للفظ ظهور قوي فيها فيحصل الشك في دخوله تلك الظهورات في ضمن الميثاق الاجتماعي كالبحت عن كون العام المخصص حجة في الباقي أم لا؟ وان العام في معرض التخصيص هل هو حجة قبل الفحص عن المخصص أم لا؟ والاوامر والنواهي بعد كثرة استعمالها في غير التكاليف الالزامية هل تدل على الوجوب والحرمة أم لا؟

ومثله مدلول الامر فقد ادعى صاحب المعالم في ان الاصل الاولي وان كان يقتضي دلالة على الوجوب الا ان الاصل الثانوي الناتج من كثرة وروده في الروايات مع ارادة الاستحباب هو التوقف. وكذلك قال في النهي بالنسبة الى الحرمة. ومثله ايضا البحت عن المفاهيم من جهة ضعف ظهورها.

فالبحت في كل ذلك يرجع الى تشخيص الحجة الا انه من جهة حصول الاضطراب في هذه الموارد ونظائرها.

الوجه الثاني: ان البحت فيها ليس عن الحجية بل عن الظهور الا انه من شؤون الحجية حيث يحدد الحجة من حيث المدلول. وهذا المقدار من التوسط لا يضر في دخول البحت ضمن المسائل الاصولية وصدق كون الموضوع هو الحجة.

بقي هناك مباحث في الاصول لابد من الالتزام - بناء على ما ذكر - بكونها مباحث استطرادية كالبحت عن وجوب مقدمة الواجب اذ على تقدير وجوبها ليس حجة للمولى على العبد فان وجوبها تبعية لا يستلزم مثوبة ولا عقوبة. وكما بحث الاجزاء التي هي من المسائل الفقهية. ونحو ذلك.

وقد أيد السيد البروجردى نظريته بان القدماء كانت مباحثهم مقتصرة

على ما هو حجة في الفقه. قال وان اول من دون الاصول الشافعي ومباحثه هي حجية القياس والاستحسان ونحو ذلك. ولما استقر الامر على ان يكون موضوع علم الاصول هو الادلة كان البحث يدور مدار حجيتها فقط ولذلك قيدها بعضهم بحيثية الدليلية.

فتحصل مما ذكرناه من التطبيقات تبعاً للسيد البروجردي قدس سره في أصل الفكرة انه لا مانع من اعتبار مناط الوحدة في علم الاصول هو الحجة في الفقه في سبيل استكشاف الاحكام الكلية سواء كان حجة للمولى على العبد او للعبد على المولى. وليس معنى الحجة ما يقع حداً وسطاً كما هو مصطلح المنطق بل المراد ما يصح الاحتجاج به فينطبق على الاحتمال والظن والقطع والظهور والاطمينان الاحساسى. ويعتبر هذا جامعاً رئيساً لمعظم المباحث الاصولية ولا مانع من تضمينها مبحثاً آخر لا ينطبق عليه الجامع اذا كان من المبادئ الفقهية التي لم يبحث عنها في علم آخر بنحو مستوفى.

واما المحقق الاصفهاني قدس سره فهو ايضاً يوافق على كون مناط الوحدة هو الحجة في الفقه بدعوى ان غاية علم الاصول هي إعانة الفقيه برسم الخطط الذي لا بد له من ان ينتهجها في مرحلة اقامة الحجة على الحكم الشرعي الكلي الا انه ادعى تعدد الموضوعات.

فقال في الاصول على النهج الحديث: (ومن البين انه لا جامع لموضوعات مسائله كيف والموضوع في باب الاوامر ذات الصيغة ومحموله الظهور في الوجوب او في الوجوب التعيني الى آخر المباحث وفي باب حجية الظاهر نفس الظهور وفي باب الخبر حكاية السنة وفي باب الاجماع نقله وفي باب الاستصحاب كون اليقين السابق وفي باب مقدمة الواجب الملازمة بين الوجوبين وفي باب الاجزاء إتيان المأمور به

فكيف يكون لهذه الموضوعات المتشعبة جامع؟! لكن الذي يهون الخطب ان القائلين بلزوم الموضوع الجامع يكتفون بكل جامع ذاتياً كان او عرضياً ولو من ناحية الغرض والغاية المترتبة على المسائل).

ثم نقل عبارة المحقق الطوسي قدس سره التي نقلناها سابقاً عن شرح الاشارات للاستشهاد بكفاية الغرض الجامع بين الموضوعات المتعددة. ويظهر من كلامه الى هنا انه فسر موضوع العلم بموضوع القضية.

ثم قال: (وبنظيره يمكن ان يقال ان جميع موضوعات المسائل مشتركة في انها منسوبة الى الغاية المطلوبة من تلك المسائل وهي اقامة الحجة على حكم العمل).

وهنا سؤال يفرض نفسه بعد افتراض ان الجامع بين مسائل الاصول هو كونها لاعانة الفقيه في اقامة الحجة او كون موضوعها الحجة في الفقه. وهو انه ما هو الفارق بين المسائل المبحوث عنها في الاصول والمسائل التي لا يبحث عنها فيه مع اشتراك الطائفتين في كونهما من المبادئ التصديقية للفقه؟

والعمدة في اشارة هذا السؤال هي القواعد الفقهية حيث انها تشابه القواعد المذكورة في الاصول، ولا بد من استعراض القواعد الفقهية بصورة اجمالية وملاحظة الفرق الذي استوجب اخراجها من المباحث الاصولية.

وهي على اقسام ثلاثة:

القسم الاول: القواعد التي لا ترتبط بالحجية اصلاً وانما جعلت لاحراز امور اخرى نظير قاعدة لا تنقض السنة الفريضة وهي ما استفدناه من صحيحة لا تعاد المعروفة حيث استظهرنا ان الكبرى فيها هو الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) وان قوله (لا تعاد الصلاة الا من خمس) تطبيق لها في مورد الصلاة وانها عامة لكل مركب شرعي تكون بعض اجزائه فريضة

وبعضها سنة. والفريضة ما قدره الله تعالى والسنة ما قدره النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتفويض من الله تعالى.

وان مفاد القاعدة عدم الارتباط المطلق بين الفريضة والسنة كما هو بين الاجزاء والفريضة بل الارتباط بينهما ارتباط مقيد بعدم العذر الشرعي فان اخل بالسنة لعذر من نسيان او اضطرار او جهل قصوري مع اتيانه للفريضة صح المركب ولا تختص هذه القاعدة بالصلاة فلو اخل سهواً بالترتيب في الوضوء بان غسل يده منكساً صح وضوءه.

وبموجب هذه القاعدة نحكم بالاجزاء اذا اتى المكلف بالمأمور به وفقاً للامر الظاهري وكان الاخلال بالسنن. كما اذا قلّد من يقول بعدم وجوب السورة مثلاً او ادى اليه اجتهاده ثم تبين له الخلاف او قلّد من قال بوجوبها فان صلاته صحيحة واقعاً من جهة عدم الارتباط بين فرائض الصلاة والسورة الا في حال عدم العذر.

وحيث ان الاجزاء من المباحث الفقهية وان بحث عنه في الاصول استطراداً فهذه القاعدة ونظائرها خارجة عن قائمة المباحث الاصولية لعدم تعرضها لعوارض الحجية.

وهكذا قاعدة (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) التي ترجع الى قاعدة ضمان اليد مع تقييدها بان لا يكون المالك قد اقدم على تلف ماله.

وكذلك قاعدة لا ضرر بناءً على ما استظهرناه تبعاً للشيخ الانصاري قدس سره من ان مفادها عدم الجعل والتسبب للحكم الموجب للضرر. وهذه القاعدة تحدد ادلة الاحكام ولا ربط لها بالحجية.

ومن هنا يظهر خروج المسائل الرجالية عن مباحث الاصول اذ لا

تؤسس قاعدة في شؤون الحجية وانما هي اسباب لحصول الوثوق بالخبر. القسم الثاني: القواعد الفقهية التي ترتبط بالحجية نوعاً ما. كقاعدة الفراغ حيث ان مفادها عدم حجية احتمال بطلان الصلاة بعد الفراغ منها. وكذا قاعدة التجاوز بالنسبة الى احتمال عدم اتيان الجزء او عدم صحته بعد التجاوز عن محله. ومثلهما قاعدة اصالة الصحة في عمل الغير التي مرجعها الى عدم الاعتناء باحتمال بطلان عمل الغير. وقاعدة اليد التي هي امارة الملكية والطهارة وحجية قول ذي اليد والبيئة في الموضوعات ونظائرها مما كان موضوعها الحجية.

والوجه في خروجها من مباحث الاصول انا قيدنا الموضوع بكونه حجة في الفقه في سبيل استكشاف الاحكام الكلية وهذه القواعد امارات في الموضوعات الخارجية. كما ان اجراء الاصول العملية في الموضوعات الخارجية من وظيفة المقلد ايضاً وان عينها وحددها له الفقيه.

القسم الثالث: القواعد التي قد تفيد في استكشاف الحكم الكلي. كقاعدة الطهارة فان مرجعها الى إلغاء احتمال النجاسة من حيث الشبهة الحكمية كما اذا شككنا في نجاسة الكتابي.

وقد اعتذر المحقق الخراساني عن عدم ادراجها ضمن مباحث الاصول العملية بقوله: (ان مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وان كان مما ينتهي اليها في ما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته الا ان البحث عنها ليس بهمهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة الى نقض وابرارم) ([٣٢]).

ولكن يمكن ان يقال ان مفاد الحديث الذي هو اساس قاعدة الطهارة كما ذكرناه اجمالاً في هذا المدخل في الفرق بين الاعتبار الادبية والقانونية هو التنزيل والاعتبار الادبي فقوله (كل شيء نظيف) يراد به

تنزيل الشيء غير المعلوم طهارته ونجاسته منزلة النظيف. ومقتضى التنزيل ان يكون على خلاف الواقع اذ لا معنى لتزيل الاسد الواقعي مثلاً منزلة الاسد وانما يصح ذلك في الرجل الشجاع فالمراد عدم ترتيب آثار النجاسة.

وقلنا ان آثارها على قسمين: فمنها ما هو مقوم لمفهوم النجاسة كتنجيسها بالملافة وعدم جواز التطهير بها. ومنها ما هو ثابت لها بالجعل والتعبد الشرعي كمانعتها للصلاة وهذا التنزيل بالنسبة الى القسم الاول من باب الحكومة الظاهرية وبالنسبة الى القسم الثاني من باب الحكومة الواقعية ولذا استدل بها المحقق الخراساني على الاجزاء وقد مر توضيح ذلك فراجع.

وعليه فينقسم مدلول هذه القاعدة الى اربعة اقسام بلحاظ تقسيم آثار النجاسة الى القسمين المذكورين مع تقسيم كل منهما الى شبهة موضوعية وشبهة حكمية.

ويختص مورد الاشكال فيها باحد هذه الاقسام وهو اجرائها بلحاظ آثار النجاسة المقومة لها في خصوص الشبهة الحكمية حيث انها تشبه من هذه الجهة اصل البراءة وتفيد حكماً ظاهرياً بالطهارة.

واما في الشبهة الموضوعية في كلا القسمين من الآثار فلا اشكال في عدم ربطها بالحكم الكلي. وفي الآثار الجعلية التعبدية التي هي اكثر آثارها ليس مفاد القاعدة اثبات حكم ظاهري بل مفادها تقييد الاشتراط بالطهارة بصورة الجهل بالنجاسة فهي بهذا اللحاظ من أسس الاجزاء وهو مبحث فقهي.

وهذا المقدار من الدخالة في الحكم الكلي لا يصح اعتبارها من المباحث الاصولية ويؤيد ذلك ان هذه القاعدة مختصة باباب واحد في

الفقه بخلاف الاصول العملية.

الجهة العاشرة: في تقسيم المباحث الاصولية وترتيبها

إن المنهج الذي سلكه المتأخرون في تبويب الاصول يبدأ من مقدمة يبحثون فيها عن الوضع والاستعمال وعلائم الحقيقة والمجاز وما يرتبط بذلك والبحث عن الصحيح والاعم، والحقيقة الشرعية، والمشتق ونحوها. ثم يأتي بعده مبحث الاوامر والنواهي، والمفهوم والمنطوق، والعام والخاص، والمطلق والمقيد. ويطلق على هذه المجموعة (مباحث الالفاظ).

وقد اتبع الشيخ الانصاري هذا المنهج التقليدي في هذا القسم من المباحث فلم يختلف في ذلك مع من سبقه كصاحبي القوانين والفصول وبقي المنهج على حاله فيمن تأخر عن الشيخ ايضاً.

ولكن الآراء اختلفت في المنهج الذي ينبغي اتباعه في ترتيب المباحث بعد هذا القسم والمهم من هذا الاختلاف ما حصل بين طريقة الشيخ وطريقة من تقدمه خصوصاً صاحب الفصول الذي عاصره ايضاً، وكان دأب المتقدمين على الشيخ ان يبدأوا في البحث عن الادلة السمعية (الكتاب والسنة والاجماع).

وكانوا يتوسعون في البحث عن شؤون الكتاب من حيث الدلالة على الاحكام الشرعية وحجية ظاهره وفي البحث عن شؤون السنة وكيفية ثبوتها واقسام التواتر ويتبعون ذلك بالبحث عن حجية قول الرجالين بل البحث عن قيمة بعض الكتب الحديثية أو ما يشبهها كفقه الرضا عليه السلام ونحوه. فكان مجموع ذلك قسماً ثانياً بعد مباحث الالفاظ.

وكان القسم الثالث عبارة عن البحث حول الادلة العقلية كقاعدة الحسن والقبح، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقاعدة عدم الدليل دليل العدم، والاستصحاب والقياس ونحو ذلك. والقسم الرابع

مباحث تعارض الأدلة. ثم يختتمون المباحث الأصولية بالبحث عن الاجتهاد والتقليد وهو بحث فقهي خارج عن فن الأصول.

ولكن الشيخ الانصاري غير المنهج في ما بعد مباحث الالفاظ فدوّن رسائله بادئاً بتقسيم حالات المكلف تجاه الحكم الشرعي الى قطع وظن وشك. ثم بحث عن حجية القطع واثبت انها ذاتية وانه لا يختلف فيها انحاء القطع المختلفة باختلاف مصادره وموجباته واختلاف حالات القاطع ككونه قطعاً.

ثم بحث عن حجية الظن وما يوجب الظن النوعي من الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك والبحث عن حجية الظن المطلق بما في ذلك دليل الانسداد.

ثم يأتي القسم الثالث وهو البحث عن الأصول العملية (البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب) التي وضعت لتعيين وظيفة الشاك. ثم عقب المباحث بمبحث تعارض الأدلة.

وقد أثير فيما بعد الشيخ سؤال حول ما هو الافضل من المنهجين اي الذي أبداه الشيخ او الذي اختاره من تقدمه من الاعاظم. وربما يناقش في هذا التحول المنهجي الذي اوجده الشيخ الاعظم قدس سره بأمرين:

الامر الاول: ان المنهج السابق كان يحتوي على مباحث متصلة بالواقع الملموس من أدلة الفقه اتصالاً مباشراً مما كان يعود على الفقيه بفوائد جمّة كمعرفة الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه في الكتاب، وكمعرفة انحاء السنة من القول والفعل والتقرير، وكيفية تحقق التواتر واقسامه من اللفظي والمعنوي والاجمالي، والطريق الى كشف وثاقة الرواة، وحجية قول الرجال، والوظيفة عند تعارض الجرح والتعديل واشباه ذلك من

المعلومات الأساسية التي يتوقف عليها الاستنباط والتي تربط الفقيه بواقع الأدلة الشرعية.

وأما البحث بلحاظ تقسيم حالات المكلف الى قطع وظن وشك فيبعد الباحث عن الواقع الموضوعي للاستنباط فان المهم ليس هو حجية القطع بل المهم موجبات القطع ومصادره وهي غير مبحوثة عنها في هذا المنهج الا بمقدار يسير بالنسبة الى قطع القطع والقطع الحاصل من الأدلة العقلية.

وهذه جوانب سلبية من البحث حول القطع تعرض لها الشيخ دفعاً لمناقشات الاخباريين وأما الجوانب الإيجابية منه التي ترتبط بالاستنباط مباشرة كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والبحث عن انحاء التواتر، وهكذا بعض مباحث السنة التي كان يشتمل عليها المنهج السابق فقد تقلصت في المنهج الحديث بل اختفى بعضها تماماً.

وكذا البحث عن الاجماع المحصل والسّر في حجته، وفي حجية قول الرجالي وانه هل يعتبر من باب قول اهل الخبرة، أو من باب الشهادة وعليه فيعتبر العدد، أو من باب حجية خبر الثقة؟ وبناء عليه يقع السؤال عن الفرق بين مراسيل الرجاليين حيث يعتمد عليها وبين مراسيل سائر الرواة، أو من باب كونه من موجبات حصول الاطمينان. واليه يذهب المحقق الهمداني في تعليقه على الرسائل في مبحث الاستصحاب في الكلام حول حديث الاربعمئة.

الامر الثاني: ان القطع والظن والشك امور لا تحتل موقعاً من حيث الموضوعية للاحكام العقلية والشرعية التي نحن بصدد البحث عنها في الاصول فلا مبرر لاعتبارها محاور البحث فالاصول العملية سواء كانت

شرعية او عقلية ليس موضوعها الشك:

اما البراءة الشرعية فموضوعها (لا يعلمون) او ما يفيد معناه بحسب تعابير سائر الروايات. واما البراءة العقلية فموضوعها عدم البيان وقد بينا سابقاً ان مرجع البراءة الى عدم تنجيز الاحتمال المجرد بلا فرق بين كونه احتمالاً متساوي الطرفين او راجحاً أو مرجوحاً بالنسبة الى الطرف الآخر.

واما الاشتغال في موارد العلم الاجمالي فمرجعه ليس الا الحكم بمنجزية الاحتمال اذا كان مقوماً للعلم الاجمالي ولا ربط له بالشك.

واما الاستصحاب فقد صرح القوم بان موضوعه وان كان بحسب لسان الدليل هو الشك الا ان المراد قطعاً ليس هو الاحتمال المتساوي الطرفين بل كل احتمال ليس بحجة. بل الشك بهذا المعنى اصطلاح منطقي لا تحمل عليه الروايات ومن النادر ان يحصل الاحتمال المتساوي الطرفين.

وقد تفتن الشيخ قدس سره لذلك ولذا الحق بالشك الظن غير المعتبر الا ان الاولى ان يطرح البحث بصيغة شاملة حتى لا نحتاج الى اللاحق حيث انه يدل على قصور في موضوع البحث.

واما ما أدرجه في مبحث الظن من حجية الظواهر فهي ليست حجة من باب الظن وانما هي تابعة لمواثيق اجتماعية يؤخذ المتكلم بموجبها بظواهر كلامه وبلوازمه أيضاً سواء حصل الظن بارادتها أم لا؟ وخبر الثقة على افتراض حجيته لا يتوقف على ايجابه الظن، وكذا الاجماع المنقول أو الشهرة.

واما القطع فالحكم المبحوث عنه في الاصول المترتب عليه هو المنجزية والمعدرية وهما لا يتبعان نفس الحالة النفسية وانما يتبعان نوعية المقدمات الموجبة لها فان خالف الواقع ولم يكن المكلف مقصراً في

اتباع المنهج الصحيح لحصول القطع وهو الاعتماد على البرهان الواضح ومحاسبة الاحتمالات كان قطعه معذراً.

واما ان كان متأثراً بامور وهمية لا تعتمد على محاسبة وبرهان كالاتهام الصاخب والتلقينات والتأثر من النزعات الطائفية والقومية وحب الآباء ونحو ذلك فالقطع ليس معذراً وهذا ما يعبر عنه القرآن بالظن والجهل واتباع الاماني كما اوضحناه في عدة موارد منها مباحث التعارض والاستصحاب.

هذا مع ان العذر في الواقع ليس هو القطع على كل تقدير بل العذر هو السترة المانعة عن انكشاف الواقع وهو امر سلبي جامع بين القطع بالخلاف والشك.

واما المنجزية فليست هي من الشؤون الذاتية للقطع، فانه لو كان صادراً عن الاسباب التي مرت الاشارة اليها لا يعتبر منجزاً عند العقلاء لا في الامور القانونية ولا الشؤون الحيوية ولا في وظائف الدولة فلو ان قائداً عسكرياً او مهندساً اشتبه في خطته التي رسمها بما ادى الى خسارة مالية او هزيمة في الحرب ثم اعتذر بانه كان قاطعاً بان خطته صحيحة لم يقبل منه ذلك وحوسب على موجبات قطعه.

والذي يرشدنا اليه هدي الاسلام ويحثنا عليه الكتاب العزيز هو محاسبة ما قطعنا به من المعلومات والمعتقدات اذ ليست عقائد اهل الجاهلية مبنية على اساس من الشك بل كانوا قاطعين غالباً بصحة معتقداتهم وانما الذي دعاهم الاسلام اليه هو هدم كل عقيدة لا يبتني على اساس من المحاسبة والبرهان وان كانت مقطوعاً بها وبناء العقيدة الجديدة على هذا الاساس.

وسياتي تفصيل هذين الاعتراضين على التحول الذي اوجده الشيخ

قدس سره في منهج البحث الاصولي والجواب عنهما في مقدمة مباحث القطع. ونبين هناك ان التغيير الذي طرأ على المنهج الاصولي قبل الشيخ من جراء المباراة الثقافية بين الاصوليين والاعباريين هو الذي اضطره الى اتخاذ هذا الموقف حيث تحقق بمجهوده العلمي توازن في جوانب البحث بعد ان كاد الافراط في معارضة الاعباريين ان يخرج بالاصول عن الطريق الصحيح.

هذا ولكن الذي ينبغي لنا ان ننتهجه هو متابعة الشيخ في الجوانب الايجابية من تحوله وعدم متابعته في الجوانب السلبية فنعيد الى المنهج الاصولي المباحث التي كانت تشتمل عليها طريقة المتقدمين عليه.

ثم ان هناك اقتراحاً آخر ابداه المحقق الاصفهاني قدس سره وتبعه بعض تلامذته وهو تغيير المنهج في مباحث الالفاظ وذلك من جهة ان كثيراً مما يبحث في هذا القسم لا ينطبق عليه عنوان المبحث اللفظي فاقترح ان نقسمه الى قسم يختص بمباحث الالفاظ وقسم آخر يختص بلوازم الاحكام كالمبحث عن اقتضاء النهي للفساد، والامر لوجوب المقدمة ونحو ذلك.

وينبغي ان نلاحظ المنهج التقليدي والاساس الذي يبتني عليه فان كان لجمع هذه المباحث تحت عنوان المبحث اللفظي مصحح كان الاولى الابقاء عليه والا فالتقسيم ينبغي ان يتشعب أكثر مما اقترحه المحقق الاصفهاني وذلك لان سبعة من الانواع العشرة للمباحث الاصولية - التي ذكرناها في الجهة الاولى من المدخل كجذور للتفكير الاصولي - يبحث عنها تحت عنوان مباحث الالفاظ.

ولا شك ان تمييز انواع الاعتبارات القانونية بعضها عن بعض، وتقسيم الاعتبارات القانونية كتقسيم الواجب الى اقسامه، والبحث عن

عوارض الاحكام كانهلال الحكم تبعاً لانهلال الموضوع او المتعلق، وكالبحث عن الاطلاق والتقييد الثبوتين، وكالملازمات العقلية، وكذا مباحث التزاحم ودخالة القدرة في احدى مراتب الحكم ونحوها من المباحث الكثيرة التي تبحث في مباحث الالفاظ لا ربط لها باللفظ فالقانون وانحاء اعتباره وتقسيماته ولوازمه لا تختص بما يبرز باللفظ.

فكما ان المحقق الاصفهاني اقترح فصل مباحث الاستلزمات العقلية كان ينبغي له ان يفصل هذه المباحث ايضاً ولا شك انه لا يلتزم بان تقسيم الواجب الى تعبدى وتوصلى مثلاً بحث لفظي كما هو واضح.

نعم يبقى لمباحث الالفاظ نوعان من تلك الانواع العشرة:

أحدهما: البحث عن الالفاظ من زاوية ظهورها في بعض الاحكام القانونية او عوارضها، كالبحث عن دلالة صيغة الامر على الوجوب، ودلالة اطلاقها على القسم التعيني منه ونحو ذلك، وكذا مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد الكاشفين عن الاطلاق والتقييد الثبوتين.

الثاني: البحث عن العلاج عند تصادم الظهورات كحمل العام على الخاص، والحكم عند دوران الامر بين التخصيص والنسخ، وحمل المطلق على المقيد. فهذه المباحث داخلية في مباحث الالفاظ ايضاً باعتبار أنها تعتمد على قوة ظهور اللفظ وضعفه.

ويتلخص مما ذكرناه ان هناك اعتراضين على المنهج القديم في مباحث الالفاظ أحدهما خاص ويتمثل في اقتراح المحقق الاصفهاني لفصل مباحث الاستلزمات العقلية. والآخر عام يشمل خمسة من انواع المباحث الاصولية التي يتعرض لها في مباحث الالفاظ.

ويمكن الجواب عن الاعتراض العام بوجهين اجماليين نحاول بهما

توجيه المنهج القديم وتبرير الاقتناع به.

الوجه الاول: ان الامور الاعتبارية نسبتها الى الالفاظ كنسبة المعلول الى علته. ولذا قيل ان الانشائيات هي الامور التي توجد بوساطة الالفاظ، والمعروف ان هذا هو الفارق بين الانشاء والاخبار وهو الصحيح، وعليه فالمبحث اللفظي محاولة لمعرفة الحكم القانوني من زاوية علة ايجاده. وذوات الاسباب لا يعرف - كما قيل - إلا بأسبابها.

وهذا الوجه لا يصح بناءً على نظرية الابرار التي يفسر بها الانشائيات على اساس ان الالفاظ ليست الا مبرزة للامور الاعتبارية وسيأتي نقد هذه النظرية ان شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: ان هناك ارتباطاً وثيقاً بين اللغة والتفكير، فاللغة ترجمان لثقافة المجتمع، وتكاملها دليل على تكامل الثقافة. ولذلك ترتبط دراسة كل مجتمع ثقافي وحضاري على دراسة لغته، ويستدل على حضارة المجتمع ودرجة تكاملها على ما تحتويه اللغة من مفاهيم، فنجد ان المجتمعات البدائية لا تشتمل لغاتهم على مصطلحات قانونية أو فنية أو صناعية ونجد جلّ اهتمامهم بتكثير الالفاظ المترادفة لامور تافهة كشؤون الابل مثلاً.

كما ان اختلاف اللغة يدل على اختلاف تلقي المفاهيم الواقعية ولذلك اضطر مترجمو الفلسفة الى العربية ان يستعبروا كلمة (هو) لتعبر عن معنى (است) و(استين) اذ لم يجدوا في اللغة العربية ما يرادفهما.

والسبب فيه ان تلقي المفكرين اليونان والفرس عن اتصاف شيء بصفة في الخارج يبتني على اساس ثبوت شيء لشيء فكان الشئان ملحوظين بالاستقلال وكان لابد من رابط فعبروا عنه بـ (است) و(استين) واما العرب فيتلقى هذا المفهوم على اساس الهووية والاتحاد الوجودي

بين الماهيتين فلا حاجة به الى الرابط.

وهكذا يختلف الناس في تلقي المفاهيم القانونية وسيأتي الكلام حول امكان تفسير الاختلاف في صيغة الامر باختلاف الحضارات. ومن هنا نعلم ان اختلاف بيئات المفكرين الاصوليين واختلاف لغاتهم الاصلية يؤثر في اختلاف ادراكهم وتلقيهم للمفاهيم العربية تأثيراً عميقاً.

وهذا الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر هو السبب في لزوم دراسة الاعتبارات القانونية من زاوية الالفاظ ومفاهيمها في المجتمع العربي.

وعلى اساس فكرة اخرى يمكن تبرير المنهج القديم بصورة أعمق وهي ان الاعتبارات القانونية لا تنشأ ولا توجد بالاختراع بل هي ظواهر اجتماعية تتحقق بتطور في الاعتبارات الأدبية.

وسيأتي توضيح هذه الفكرة في مباحث مقبلة كالحقيقة الشرعية والاحكام الوضعية وغيرها ان شاء الله تعالى.

ومجمل القول فيها ان المفاهيم القانونية بصورة عامة اي ما يشمل الاحكام التكليفية والوضعية والماهيات الاختراعية تتولد من الاعتبارات الادبية بعدة طرق اوضحها تطبيق العنوان بماله من مفهوم ادبي.

ولنذكر له مثلاً عريضاً قبل المثال القانوني، يقال: ان (حاتم) كان مثلاً رائعاً للجود والسخاء واشتهر بذلك في مجتمعه فكانوا إذا ارادوا توصيف أحد بالكرم والجود شبهوه به. ومبالغة في التشبيه كانوا يصفون الكريم بانه حاتم وبكثرة التطبيق اندمج معنى الكرم في كلمة حاتم من حيث تأثيره في الشاعر وبذلك انسلخ اللفظ عن المعنى الاول وهو كونه علماً لشخص معين واختص بمفهوم جديد وهو التوصيف بغاية الجود والكرم.

وكذلك المصطلحات القانونية فالميتة - مثلاً - كلمة معناها الاصيلي ما مات حتف انفه. ولهذا الشيء الخارجي احكام عند العرف كالاستقذار

وايضاً في القانون الشرعي أو المدني كعدم جواز الاكل والبيع ونحوها من الاحكام.

ولكل مجتمع وقانون ومذهب تقاليد خاصة في ذبح الحيوان بحيث يعتبرون ما يتخلف فيه الذبح عن تلك التقاليد محكوماً بنفس الاحكام التي يعتبرونها للميتة.

وبهذا اللحاظ تطلق الميتة على الحيوان المذبوح بغير الطريقة المتبعة وذلك تنفيراً للطباع عن اكله وبيعه وشرائه وغيرها من الانتفاعات فكان الاستعمال الاول على سبيل الاعتبار الادبي والتشبيهي، وبكثرة التطبيق اندمج المعنى القانوني وهو حرمة الاكل والبيع والشراء في كلمة الميتة فصارت ماهية اعتبارية. وانسلخ المعنى الاول عن اللفظ ولم يبق في تطبيقها على مورد عناية واعتبار ادبي.

ويختلف هذا المفهوم الاعتباري بلحاظ اختلاف شرائط الذبح في القوانين الدينية والعادات والتقاليد فالمصطلح القانوني امر واحد يختلف فيه التطبيقات.

وهكذا الكلام في ماهية النجس فانه يدل بحسب الوضع اللغوي على القذر بحسب الطبع البشري وطبق بنفس الترتيب على ماله حكم القذر في القانون من حيث وجوب الاجتناب تنفيراً للطبع فهو اعتبار ادبي في هذه المرحلة وقد يكون ما يطلق عليه القذر في غاية النظافة عرفاً. وبكثرة التطبيق في المرحلة الثالثة اندمج حكم وجوب الاجتناب في مفهوم النجس فأصبح اصطلاحاً قانونياً يحتوي على حكم قانوني بنحو اللف والاستبطان.

وكذلك كلمة الدينار الموضوع لمثقال من الذهب المسكوك واستعمل في الاوراق النقدية بلحاظ أثر الدينار وهو توسطه في المعاملات

للتسهيل بدلاً عن طريقة المجتمعات البدائية من التعامل بنفس البضائع، وبلحاظ اثر آخر ايضا وهو كونه مقياساً للمالية لتقويم السلع والممتلكات، وتكرر التطبيق بلحاظ هذين الاثرين بداعي التأثير في النفوس اذ لم تكن تقتنع ابتداءً بالتعامل بهذه الوسيلة وبالطبع كان لتطبيق كلمة الدينار التي اتسمت بطابع القيمة الذاتية في الرأي العام تأثيراً كبيراً في اقناع المجتمع لقبول الاوراق النقدية كبديل عن الذهب المسكوك.

وفي المرحلة الاخيرة اندمج المعنيان في كلمة الدينار وانسلخ عنها الدلالة على الذهب المسكوك فاصبحت ماهية اعتبارية تختلف باختلاف تطبيقها على الورقة النقدية في الدول التي تطلق هذه الكلمة على النقد.

ونفس النظرية يمكن ان تطبق على الاحكام التكليفية فالوجوب في الاصل اللغوي بمعنى الثبوت، والحرمة بمعنى الحرمان. وبنفس الطريقة يستعملان في ثبوت شيء في ذمة أحد أو حرمانه من شيء بحسب القانون، ثم بكثرة الاستعمال يندمج فيهما المعنيان القانونيان ويتأصلان فيحصل الاعتبار القانوني عن تطور الاعتبار الادبي.

فتبين مما ذكرناه ان المفهوم القانوني انما يتولد من مرور اللفظ بمراحل ثلاث:

١. الاستعمال اللغوي.
 ٢. الاستعمال الادبي بلحاظ الآثار القانونية المترتبة على المشبه بداعي التأثير والاستمداد مما للفظ من المحتوى باعتبار مدلوله الاصلي.
 ٣. كثرة التطبيق الموجبة لاندماج المعنى القانوني في اللفظ وتأصله في الدلالة عليه بحيث يصبح مصطلحاً قانونياً.
- ومع هذا الارتباط بين اللفظ والقانون لا يمكن التفكير في الاعتبارات

القانونية وشعبها وعوارضها الا من زاوية اللفظ.

ويلاحظ ان اختلاف الاحكام القانونية يؤثر في اختلاف المحتوى القانوني للمصطلح. فالزوجية مثلاً تعد في بعض المجتمعات نوعاً من الاستحقاق وذلك لحكمهم على الزوجة بانها ملك للزوج. وفي مجتمع آخر تعتبر نوعاً من الشركة حيث يعتبرونها شريكة الحياة للزوج. وفي مجتمع آخر او قانون آخر تعتبر نوعاً من القيمومة والولاية حيث يحكم القانون بان الرجال قوامون على النساء.

واما اقتراح المحقق الاصفهاني فلا يمكننا الموافقة عليه ولكي نحدد موقفنا منه ولو بصورة اجمالية نتعرض لامرين من الامور التي ورد في الاقتراح فصلها عن المباحث اللفظية بدعوى انها من لوازم الاحكام لا من مقتضيات اللفظ. احدهما مبحث مقدمة الواجب. والآخر مسألة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده.

اما المبحث الاول فهو ما يبحث فيه عن التلازم بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة واستتباع الاول للثاني وان الاول نفسي والثاني غيري. والكلام في ذلك وانه هل بنحو التلازم العقلي كالتلازم بين الامور التكوينية أم لا بحث طويل سيأتي في محله ان شاء الله تعالى.

والذي يتمخض من تلك الابحاث ان الرأي الصحيح في وجوب المقدمة لا يستند الى التلازم العقلي وذلك لان الوجوه المذكورة لاثبات وجوبها اربعة:

الوجه الاول: أن كل من أوجب شيئاً فلا بد ان يوجب مقدماته بالضرورة. فهناك جعلان واعتباران احدهما اختياري والآخر قهري يستتبعه الجعل الاول.

وسياتي ان هذا الكلام مما لا ينبغي البحث فيه اصلاً لوضوح فساده اذ

قد لا يلتفت معتبر الوجوب الى وجود مقدمات الواجب فضلاً عن استلزامه القهري لاجابها.

الوجه الثاني: ما نسب الى المشهور وهو ان وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة فهو من قبيل ارتباط المعلولات التكوينية بعلمها ان صح التعبير عنه بالترشح.

وهذا الرأي غير صحيح ايضاً لما ذكرناه في اوائل هذا المدخل وسيأتي مفصلاً من ان الارتباط في الاعتباريات ليس من الامور الواقعية بل كل ارتباط بين كل امرين اعتباريين خاضع للجعل والاعتبار. واما استتباع اعتبار قانوني لاعتبار قانوني آخر فهو غير معقول لمنافاته للاعتبار.

الوجه الثالث: ما استظهرناه من كلام المحقق الخراساني في مبحث الوسطة الخفية من الاصل المثبت وهو ان الاعتبارين قد يكون بينهما تلازم عرفي بمعنى استهجان العرف اعتبار احد الامرين دون اعتبار الآخر. ومثل ذلك بالمتضائفين فلو اعتبرت الابوة لاحد بالنسبة الى آخر كان لازمه العرفي اعتبار البنوة للآخر وذلك لشدة التلازم بين المتضائفين.

وهذا التلازم الوثيق يؤثر حتى في الامور الاعتبارية مع ان بناءها على التفكيك بين اللازم وملزومه بل بين الشيء وذاتياته فيصح ان يعتبر زيد اسداً ولا يصح ان يعتبر حيواناً مفترساً وذلك لان مصحح الاعتبار هناك هو استخدام ما يحتويه كلمة الاسد بخصوصها من تأثير نفسي في مشاعر المجتمع لما تركز في النفوس من خوف وتهيب عند سماع هذا الاسم الحاكي عن سبعة هذا الحيوان، وليس للعنوان التفصيلي اي الحيوان المفترس هذا التأثير.

وعلى هذا الاساس استقر في الاصول لدى المتأخرين انكار الاصل المثبت. وعلى اساس سنة التلازم بين المتضائفين ونظائرهما اثبتته المحقق

الخراساني في موارد خفاء الواسطة.

وهذا الوجه لو صدقته الشواهد فهو لا يستوجب اخراج مبحث مقدمة الواجب عن المباحث اللفظية بدعوى كونها من الملازمات العقلية اذ غايته ان يكون بين اعتبار وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة تلازماً عرفياً. والامور العرفية لا تستند الى الاحكام العقلية.

الوجه الرابع: وهو الصحيح ان صح القول بوجوب المقدمة وحاصله ان وجوب ذي المقدمة ينطوي فيه بنحو الاندماج وجوب المقدمة بمعنى عدم جواز تعجيز النفس عن ذي المقدمة بترك المقدمات او بعدم تحصيلها حتى يفوت الاوان.

والسر في هذا الاندماج كثرة التقارن بين الامر بالشئ والامر بمقدمته كقول السيد للعبد (اذهب الى السوق واشتر كذا). وهذا نظير ما ذكرناه من استبطان الاحكام الوضعية للاحكام التكليفية كما اشار اليه الشيخ الانصاري قدس سره.

ونظير الشروط الارتكازية الضمنية التي جعلها المحقق النائيني قدس سره اساساً في خيار الغبن حيث ان البيع يتضمن التزام كل منهما بالمعاملة مشروطاً بعدم كون ما انتقل منه اكثر مالية مما انتقل اليه. ولعل اندماج هذا الشرط في البيع واستبطانه له نشأ من حكم قانوني قديم او من كثرة التصريح به قديماً فالارتكاز هنا عبارة عن استبطان البيع لهذا الشرط.

وهذا الوجه لا يستوجب ايضاً كون وجوب مقدمة الواجب من اللوازم العقلية ولا يبعد ان يكون دلالة صيغة (افعل) على الوجوب من هذا القبيل ايضاً فان حقيقة الوجوب هو الطلب مع الوعيد على الترك ولعل كثرة التصريح بالوعيد هي السبب في استبطان الامر له.

واما المبحث الثاني اي (اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده) فالكلام

فيه تارة في الضد العام وهو الترك، وتارة في الضد الخاص أي الاضداد الوجودية للفعل.

أما اقتضاؤه للضد العام بنحو الملازمة العقلية فقول ضعيف. والعمدة في وجهه القول بالعينية وأن مفاد الأمر بالصلاة هو عدم تركها بعينه. وهذه العينية لا يراد بها العينية الشكلية أو المفهومية بل العينية من حيث الروح والمال. فالنهي عن الترك عبارة أخرى عن الأمر بالضد والا لتعدد التكليف. وعليه فأحد التعبيرين تعبير أصيل يكشف عن الجانب القانوني من الحكم والآخر تعبير أدبي عن نفس المحتوى.

وسأأتي في محله البحث عن تشخيص ما هو الأصل منهنما عن غيره وإبداء نظرية أعمق وهي أن حقيقة الوجوب القانوني ليس إلا الحكم الباعث على إيجاد الفعل خارجاً مع استبطانه الوعيد على الترك فلا فرق بين التعبيرين. والاعتبارات القانونية إنما تتمايز بما يشتمل على المحتوى الذي هو روح الاعتبار ولا تتمايز بالأشكال والتعابير.

وهناك رأي آخر سيأتي عرضه ونقده ومفاده أن الأصل هو الأمر وأن النهي عن الترك تعبير أدبي وعليه فلا يبقى مجال أيضاً لتوهم الملازمة بين اعتبارين.

وأما اقتضاء الأمر للنهي عن الاضداد الوجودية فلو سلم كان بنحو الاعتبار الأدبي كما سيأتي توضيحه أيضاً أن شاء الله تعالى.

وعليه فهذا المبحث أيضاً ليس بخارج عن مباحث الالفاظ، والمنهج القديم لا مانع من اتباعه ولا موجب لتغييره، والنظر في الاعتبار القانوني لا ينفك عن النظر في اللفظ المبرز له كما لا ينفك عنه الاعتبار الأدبي فالحكم بالوجوب التخيري مثلاً لا ينفك عن ملاحظة مفاد كلمة (أو) التي وضعت أداة للتحويل من الحكم على الشيء إلى الحكم على الجامع بينه

وبين غيره سواء في ذلك الجملة الخبرية والجملة الانشائية.
ولو كان لابد من تغيير في المنهج فالاولى ان نجعله على ترتيب
نوعيات الابحاث التي ذكرناها في الجهة الاولى.
الى هنا ننتهي من مباحث المدخل لعلم الاصول حسبما تلقيناه من
دروس سيدنا الاستاد الفقيه الالمعي مرجع الامة وملاذها السيد علي
السيستاني دام ظله.
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد واله
الطاهرين.

الهوامش:

- [١] راجع تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام ص ٢٩٨
- [٢] الذريعة ج ١ ص ٢
- [٣] تمهيد القواعد ص ٢٤
- [٤] تهذيب الاحكام ج ١ ص ٢٨٥
- [٥] الكافي ج ٦ ص ٣٣٩ باب الجبن
- [٦] الكافي ج ٤ ص ٥٨ باب الصدقة لبنى هاشم
- [٧] المصدر السابق
- [٨] مستدرک الوسائل ج ١٤ ص ٨ باب وجوب رد الامانة
- [٩] تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ٤٥٦
- [١٠] نفس المصدر
- [١١] كشف الظنون ج ١ ص ١١٠ علم اصول الفقه.
- [١٢] بصائر الدرجات ص ٣٢٠
- [١٣] وردت فيها عدة روايات راجع بصائر الدرجات ص ١٦٣
- والكافي ج ١ ص ٢٣٩
- [١٤] رجال الكشي ح ٤٩٤.
- [١٥] الكافي ج ٦ ص ٩٢
- [١٦] الكافي ج ١ ص ٦٢ باب اختلاف الحديث
- [١٧] عيون اخبار الرضا عليه السلام ج ٢ ص ٢٢ باب ما جاء في

الحديثين المختلفين

- [١٨] النجاشي ص ١١.
- [١٩] النجاشي ص ٢٨.
- [٢٠] تاريخ ابن خلدون ص ٤٤٦.
- [٢١] الزمر: ١٧-١٨.
- [٢٢] شرح المنظومة ص ٨٦.
- [٢٣] شرح المنظومة ص ٨٨.
- [٢٤] منطق المنظومة ص ٢٢.
- [٢٥] الكفاية ط المشكيني ص ١٤٥.
- [٢٦] الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٩٨.
- [٢٧] الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٣٢.
- [٢٨] الكفاية ج ١ ص ٥.
- [٢٩] مصابيح الاصول ص ١٩ باختصار.
- [٣٠] الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٩٨.
- [٣١] ص ١١ وص ١٢ من نهاية الأصول.
- [٣٢] الكفاية ص ١٦٥ ط المشكيني.

المحتويات

المدخل وتقسيم ابحاث الاصول	٥
الجهة الاولى: في تعداد نوعيات الابحاث الاصولية	٦
الجهة الثانية: في الترابط بين علمي الكلام والاصول	١٤
الجهة الثالثة: في الترابط بين علم الاصول وعلوم الادب العربي	٢١
الجهة الرابعة: في ارتباط علم الاصول بعلم الفقه وتفاعله معه	٣٠
الفقه الخلافي عند الشيعة:	٣٢
الجهة الخامسة: في تاريخ ادوار المباحث الاصولية	٣٩
الجهة السادسة: في توضيح حقيقة الاسناد الاعتباري (المجاز في الاسناد)	٤٧
تقسيمات الواسطة:	٤٨
تقسيمات الواسطة في العروض:	٥٣
الجهة السابعة: في البحث حول ما اشتهر من أنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي بلا واسطة في العروض	٦٤
الجهة الثامنة: في البحث عن تمايز العلوم	٧٠
الجهة التاسعة: في ملاك الوحدة بين مسائل علم الاصول	٧٥
الجهة العاشرة: في تقسيم المباحث الاصولية وترتيبها	٨٨

دراسات أصولية

مباحث الألفاظ

تَقَرَّرَ الْأَجْحَاثُ
سَمَاحَةً آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدَتَانِي
كَوْنُهُ ظِلُّ الْعَالَمِ

بقلم

السيد مرتضى المهرى

بسم الله الرحمن الرحيم

ما أوردته هنا من تقارير عن بحوث سيدنا الاستاد المرجع الديني الأعلى السيد السيستاني (دام ظله) إنما هو ما فهمته من أبحاثه وقد بذلت غاية جهدي في معرفة ما يليق به علينا من تحقيقات عميقة، ولكنه حفظه الله تعالى كان غواصاً قديراً فيدخل في أعماق البحوث والمعارف ولست واثقاً من بلوغ كنه ما أراد فإن كان فيه خطأ فهو من فهمي القاصر وأجلّ سيدنا الاستاد دام علاه عن قول ما لا يليق بعلو مكانته العلمية وأعتذر منه ومن القراء الأعزاء عن كل ما فيه من أخطاء والجدير بالذكر أن هذا التقرير مرتبط بدورة سابقة لمحاضرات سمّيتها في الأصول وهناك اختلاف كثير بينها وبين محاضراته الأخيرة والله تعالى المسدد والموفق للصواب.

مرتضى المهري

٢ جمادى الثانية ١٤٣٦

٢٠١٥/٣/٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد واله
الطاهرين
أما بعد

فهذه البحوث من دروس سيدنا الاستاد الفقيه المتضلع والمرجع
الديني الأعلى في عصره سماحة السيد علي الحسيني السيستاني ادام الله
في عمره الشريف.

ويبدأ من مباحث الالفاظ حيث تعرض سيدنا الاستاد دام ظله خلالها
— كالمعتاد — لبعض ما يتعلق بشأن فلسفة اللغة وتطور اللغات وسائر
الشؤون العامة في الالفاظ. وينقسم البحث في الالفاظ الى عدة مباحث:

المبحث الاول: في حقيقة الوضع والاستعمال

ونحاول في هذا المبحث الاجابة على الاسئلة التالية:

١- ما هو نوع الارتباط بين اللفظ والمعنى في مستوى الانطباع
الفردى؟ هل هو نحو من انعكاس المعنى في اللفظ وحدوث الاتحاد

والهوهوية بينهما ام هو مجرد لزوم واستتباع؟

٢- على اي قانون يعتمد كل من الاحتمالين؟

٣- ايا منهما تدعمه الشواهد الخارجية؟

٤- ما هي المراحل التي تمرّ بها الارتباط بين اللفظ والمعنى حتى

تصل الى مرحلة العلة الوضعية في انطباعات الافراد؟

٥- ما هي حقيقة ارتباط اللفظ بالمعنى في مستوى اللغة والاعتبار

الاجتماعي؟

٦- على ضوء الاجابة على الاسئلة المذكورة ما هو الموقف تجاه

الآراء في حقيقة العلة الوضعية؟

٧- الى اي قانون تستند الدلالة التصديقيه؟ الى قانون التعهد والميثاق

الاجتماعي... ام الى اصول عقلانية واستكشاف خاص؟

ونحاول الاجابة على هذه الاسئلة ضمن الامور التالية. وهناك اسئلة

اخرى تتعلق بالوضع ربما نتعرض للجواب عنها في المباحث التالية

كالبحت عن حقيقة اسماء الاشارة والموصولات.

الامر الاول: فيما يمكن ان نفسر- به الارتباط الموجود بين الاصوات

اللغوية ومعانيها في مرحلة التصور.

وبعبارة اخرى ما هو وجه الترابط بين الوجود الذهني للفظ والوجود

الذهني للمعنى ونعبر عنه بالدلالة الاخطارية؟

هناك وجهان في تفسير هذا الارتباط:

الوجه الاول: ما يستفاد من كلمات جمع من متأخري الاصوليين

ويظهر أنهم اعتبروه اصلاً موضوعياً وهو أن الترابط هنا نحو من الاستلزام

والاستتباع بمعنى ان الوجود الذهني للفظ يستلزم الوجود الذهني للمعنى

فالاول ملزوم والثاني لازم له.

وعليه فلو اوجدنا تصور اللفظ في ذهن السامع بسبب من الاسباب وجد تصور المعنى في ذهنه بالملازمة والاستتباع هذا مع تغاير الصورة الذهنية للفظ مع الصورة الذهنية للمعنى كما أن الوجود الخارجي للفظ مغاير للوجود الخارجي للمعنى الا انه ليس بينهما ملازمة واستتباع وانما اللزوم بين اللفظ والمعنى لزوم ذهني ومختص بأبناء اللغة الواحدة.

الوجه الثاني: ان الترابط هنا هو ترابط الوحدة والهوية بمعنى أن للالفاظ في اذهان ابناء اللغة حيثيتين احدهما حيثية كونها ألفاظا اي بما ان ماهية اللفظ قد تحققت في صورتها الذهنية والاخرى حيثية وجود المعنى في الذهن بنفس وجود اللفظ.

وهذه الفكرة هي السائدة في المنطق والفلسفة حيث إنهم يعدون للشيء وجودات اربعة: العيني والذهني واللفظي والخطي. فاللفظ وجود مثالي للشيء وعليه فاذا وجد اللفظ في الخارج فقد وجد المعنى خارجاً بوجه واذا وجد اللفظ في الذهن تحقق المعنى في الذهن بالعرض.

وتوضيحه حسب تقريرنا كمايلي:

إن الالفاظ لها ماهية تكوينية يعبر عنها في الفلسفة انها من قبيل الكيف المسموع وبهذا اللحاظ تتصف الكلمة بعوارضها كقولنا (زيد ثلاثي) مثلاً ولها ماهية اعتبارية معنوية وهي في الواقع انعكاس للمعنى في اللفظ فاللفظ يتخذ له ماهية اخرى بلحاظ كون المعنى منعكساً فيه وكونه مرآة للمعنى. وبهذا اللحاظ يعتبر تصور اللفظ تصوراً للمعنى بوجه لا انه مستتبع له ومغاير له. والشيء يتصور تارة بنفسه وتارة بوجهه.

والحاصل ان للالفاظ اللغوية ماهية مزدوجة. وهذا نظير الاوراق النقدية حيث انها بلحاظ ماهيتها التكوينية ليست الا قراطيس منقوشة ملوَّنة

ولا يتدخل في هذه الماهية اعتبار الدولة لها او اسقاطها. ولكنها بلحاظ ماهيتها الاعتبارية نقود يتوسل بها الى تبادل السلع وتعتبر مقاييس لمالية الاشياء وهنا يتدخل الاعتبار والاسقاط وجوداً وعدمياً في هذه الماهية. وقد بيّنا في موضعه كيفية تحقق هذه الماهية باستبطان الصفات المعتمدة بكثرة الاستعمال على نحو التطبيق مع لحاظ تلك الخصوصيات.

ومثله ايضاً مفهوم (حاتم) فان له ماهية تكوينية (الرجل الخاص) وله ماهية اعتبارية اكتسبها بكثرة الحمل الشائع واردة مفهوم الجواد مبالغة في التشبيه بذلك الرجل المشهور بجوده. وكثيراً ما يتغير مفهوم بالحمل الاولي بكثرة حمل مفهوم آخر عليه بالحمل الشائع بمعنى استيجابه لاندماج مفهوم في مفهوم آخر. وهذا هو السر في اندماج المعاني في الالفاظ اللغوية.

ومن هنا حكي عن بعض الفلاسفة ان الانتقالات الذهنية كثيراً ما تكون بالالفاظ الذهنية. وهذا تفسير للترابط بين اللغة والفكر. والمراد به أن المعاني تتصور تارة بما لها من الواقع الموضوعي واخرى في إطار الالفاظ الذهنية. وربما ينشأ من ذلك بعض أنحاء المغالطات حيث يتقيد الفكر بما توحيه اليه اللغة من واقع الاشياء.

وبعض النظريات الحديثة تؤيد ما ذكرناه فقد ورد في كتاب (طبيعة الانسان في ضوء فلسفة بافلوف) ما هذا نصه:

(والكلمة من ناحية حدوثها الاجتماعي منبّه شرطي لفظي بقدر ما هو تجريد عن الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتعميم لها وتعبير عنها. معنى هذا ان نشاط المنظومة اشارية الثانية مرتبط ارتباطاً عضوياً بقدرة الانسان على الاتصال شفويّاً وعن طريق الكتابة بالاشخاص الآخرين وبقدرته على التفكير ايضاً عبر الكلمات اي عن طريق التجريد والتعميم. التجريد الذي

يعني قيام الاسماء او الصفات مقام مسمياتها وموصوفاتها. او بعبارة اشمل قيام الالفاظ مقام الاشياء التي تدل عليها. اي انتزاع المسميات او تجريدها او تحريرها لغوياً ونظرياً من ارتباطاتها وعلاقاتها المألوفة ووضعها في علاقات لفظية اخرى جديدة. والتجريد هذا هو من خواص المنظومة الاشارية اللغوية وهو مقتصر على الانسان وحده ويحصل عن طريق الصور الذهنية...الخ) ([١])

الامر الثاني: في بيان القانون الذي يستند اليه كل واحد من الارتباطين

المذكورين:

اما الارتباط بالنحو الاول فيستند الى قانون تداعي المعاني. وهو — بوجه عام — ينشأ اما من التشابه او التضاد او كثرة التقارن في الاحساس. وقد ثبت بالتجربة تأثير كثرة التقارن في الاحساس في تداعي المعاني حتى بالنسبة الى الحيوانات.

والترابط الناشئ من كثرة التقارن في الاحساس قد يكون بين لفظين كما في الاشعار المعروفة حيث ينتقل السامع الى اللفظ او الشطر التالي بسماعه لسابقه. وقد يكون بين اللفظ والمعنى كما هو المدعى فيما نحن فيه وقد يكون بين مفهومين وهو اساس تحقق اللزوم البين بالمعنى الاخص.

واما الارتباط بالنحو الثاني فالاساس الطبيعي له هو ما اشرنا اليه من ان الحمل الشائع سواء كان بنحو هو هو او ذو هو يستوجب مع التكرار اندماج ما هو الاوسع مفهوماً في ما هو الاضيق كاندماج مفهوم الجواد في مفهوم حاتم. وهو الاساس في تكوين الماهيات الاعتبارية كما ذكرنا وسيتضح في مبحث الحقيقة الشرعية.

ويمكن ان يجعل هذا اساساً لما اشتهر بين قدماء الاصوليين وذهب

اليه الشيخ الانصاري قدس سره من عدم استقلال الاحكام الوضعية مفهوماً وانها منتزعة من الاحكام التكليفية وقد اوضحنا في مباحث الاستصحاب كيفية استبطان الاحكام الوضعية للاحكام التكليفية.

الامر الثالث: في ملاحظة الشواهد وانها تعين الوجه الثاني.

وبهذا الصدد نلاحظ مايلي:

الشاهد الاول: الترابط بين اللغة والفكر. فالانسان حينما يفكر حول الموضوعات انما يتصورها في اطار ما يدل عليه اللفظ في لغته الخاصة. وأشار الى هذا المعنى المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ ابن سينا: (وربما أثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى) فذكر ما هذا لفظه:

(الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تأدّت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وتتغير المعاني بتغيرها. والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثلما يكون باشتراك الاسم مثلاً انما يسري الى المعاني لاشتغال الالفاظ الذهنية ايضاً عليها). [٢]

وتوضيح ما اشار اليه ان الانتقالات الذهنية قد تكون بصور الاشياء المنعكسة عن واقعها الموضوعي وقد تكون بصورها في اطار الالفاظ الذهنية وبوحي من اللغة الخاصة فاذا اراد الانسان التفكير في مسألة رياضية مثلاً فانه يتصور الاعداد حسبما توحى اليه لغته ففي غالب المجتمعات البشرية يتصور العدد بصورة بسيطة الى العشرة فاذا زاد عليها يتصور بصورة مركبات لغوية والعطف والاضافة. وهناك بعض المجتمعات البدائية لا تملك التعبير البسيط عن عدد ازيد من خمسة.

ومن الواضح ان الانسان يتصور الاعداد على ما يوافق منهجه اللغوي.

والصورة الذهنية للعدد تتبع الاطار الذي تصفه اللغة الخاصة. وكذلك اذا اراد التفكير في قضية قانونية فانه يتصور المفاهيم القانونية حسب محتوى اللفظ المخصوص في لغته.

وينجلي ذلك بوضوح في تركيب القضايا المركبة غير المأولة — على بعض المسالك في حقيقة الوجود الرابط — فربما يقال: ان التفكير العربي في القضية الذهنية يتمثل في الهووية والاتحاد بين الموضوع والمحمول تبعاً لما تمليه اللغة عليه من الحمل من دون رابط. والتفكير الفارسي واليوناني يتمثل في الربط بين شيئين احدهما موضوع والآخر محمول تبعاً لوجود الرابط في القضية اللفظية حسب اللغتين.

ومن هنا اضطر مترجمو الفلسفة الى العربية من استعارة كلمة (هو) للدلالة على الرابط اذ لم يجدوا فيها ما يعبر عنه وليس ذلك لفقر في اللغة العربية وانما هو اختلاف في التفكير.

والحاصل ان الربط بين اللغة والفكر وثيق جداً. والتصورات والتصديقات الذهنية تشكل بالتناسب مع الالفاظ اللغوية وليس ذلك الا لما ذكرناه من ان الالفاظ هي بنفسها وجودات للمعاني بوجه وان المعاني قد تتجلى في صورة الفاظ لغوية ولا يناسب ذلك القول بالتغاير بين الالفاظ ومعانيها في الذهن.

الشاهد الثاني: الاستعمالات التفهيمية اي موارد إلقاء المعاني وتصويرها للسامع بمعونة الالفاظ.

ونلاحظ في هذه الموارد ان الالفاظ تلاحظ باللاحظ الآلي فهي مما به ينظر الى الشيء لا ما فيه ينظر ولا تلاحظ بنحو الاستقلال بل بما هي مرآة للمعاني فالمتكلم يوجد المعاني بايجاد اللفظ الذي يكون محتوياً له على مسمع الغير ليلتقطه بالسماع ويتصوره بتصور لفظه فهو يجرد اللفظ

في اللحاظ عن خصوصية نفسه وينظر اليه فانياً في المعنى.
وهذا شاهد ايضاً على اكتساب الالفاظ ماهية اعتبارية هي نفس
المعاني بوجه والا فلو كانت مغايرة لها ووسائل لخطارها لكانت منظوراً
اليها نظراً استقلالياً بداعي ايجاد الصور الذهنية للمعاني.

اذن فقانون التلازم لا يمكنه تفسير هذه الظاهرة لعدم توافقه مع كون
الالفاظ غير ملحوظة بالاستقلال اصلاً وفانية في المعاني فناء العنوان في
المعنون بعد وضوح ان الحكاية لا تكون الا مع اتحاد ماهوي بالمعنى العام
بين الامرين والا فكل شيء لا يقبل الحكاية عن كل شيء. وكون الالفاظ
منظراً للمعاني انما هو بلحاظ الماهية الثانوية المكتسبة كما ذكرناه.

الشاهد الثالث: الاستعمالات غير التفهيمية وهي التي لا تصدر بداعي
اخطار المعاني في ذهن الغير حتى تناسب قانون اللزوم الذهني ولها
موارد نذكر بعضها:

أ- مورد التلقين النفسي. حيث يتلفظ الانسان بما يرفع عن نفسه
الخوف من المرض او من ضرر متوقع مستدعياً بذلك تأثير التلفظ بالفاظ
خاصة بما تستبطن من المعاني وهذا من طرق العلاج النفسي.

ومن الواضح أنه لا يمكن الالتزام في موارد التلقين النفسي بان التلفظ
باللفظ بداعي التوصل به الى اخطار المعنى اذ المفروض ان السامع هو
المتكلم الذي لم يتلفظ باللفظ الامع سبق تصور المعاني والحكم ايجاباً او
سلباً فالتوصل الى اخطارها يكون من قبيل تحصيل الحاصل. بل الداعي
هنا هو رسوخ المعنى في الذهن والايقاع النفسي به بسبب تكرار ايجاده
في الذهن بوجوده اللفظي. وتعدد الوجود اللفظي في الذهن بسبب تكرار
السماع قهري. واما لو فرض وجود المعنى في الذهن باستتباع تصور اللفظ

فلا يعقل تعدد المعنى وهو يتضح بالتأمل.

ب- المناجاة مع الله تعالى. فلا معنى للاخطار لدى العالم بالضمائر وليست فائدة التلفظ هناك الا ايجاد المعاني الذهنية في صورهِ الالفاظ بغية امتداد ما هو ثابت في النفس الى الخارج واتحاد الخضوع المستقر في النفس مع الوجود اللفظي. وهذا لا ينطبق عليه قانون التلازم.

ج- التكلم مع غير العاقلين كمخاطبة القمر والكواكب والديار والاطلال والظبيات ونحوها مما ورد في الشعر والنثر. ومن الواضح ان ذلك لا يناسب قانون التلازم اذ لا معنى لاطار المعاني في هذه الموارد. وليست هذه المخاطبات الا لايجاد الأحاسيس والعواطف الكامنة في النفس في مرحلة الوجود اللفظي. وقد يتوصل بذلك الى حلّ العقد النفسية حيث يستوجب إخفاء التأثيرات النفسية كبتاً وتعقداً مما يسبب امراضاً خطيرة.

د- التغني بلغة لا يفهمها المستمعون. فيلاحظ انهم لا يفعلون عن المعاني المبرزة بل عن كيفية الصوت ولكن المتغني يتأثر بالمعاني فليس استعمال هذه الالفاظ بداعي اخطار المعاني لعدم التمكن منه لدى الجاهلين باللغة فهذا ايضاً ايجاد للمعاني في صورة الوجود اللفظي.

٤- الاصوات الدالة على بعض المعاني بالطبع حيث لا ينطبق عليها عنوان استعمال اللفظ في المعنى كدلالة التأوه وصوت السعال على الألم ووجع الصدر فقانون التلازم بين الصوت والمعنى ينطبق في هذه الموارد مع انها ليست من قبيل اللفظ والمعنى ولا يصدق بينهما علاقة الوضع. وهكذا اصوات الحيوانات الحاكية عن حاجة فيها او الم. فلوصح تفسير العلة الوضعية بقانون تداعي المعاني من ناحية كثرة التقارن في الاحساس

لصح الالتزام بالدلالة الوضعية في هذه الموارد لشمول العلة لها.

٥- دلالة الالفاظ على لوازم معانيها البينة بالمعنى الاخص فانه لا اشكال في انها تنشأ من قانون التلازم بين المعنى الموضوع له ولازمه ومع ذلك فلا تصدق عليها دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له وليس بين اللفظ وهذا المعنى علاقة الوضع.

الى غير ذلك من الشواهد الكثيرة.

الامر الرابع: في بيان ما يتوقف عليه تحقق العلة بين اللفظ والمعنى التي

اشرنا اليها:

يمرّ اللفظ في موارد التعيين كما في الاعلام الشخصية قبل تحقق العلة بينه وبين المعنى على كلا الفرضين بمرحلتين: احدهما مرحلة اعتبار اللفظ دالاً على المعنى المخصوص والاخرى تكرار استعماله مقروناً بقرينة من اشاره ونحوها ليدل على المعنى المخصوص الى ان يتحقق العلة الذهنية بينهما.

وتتحقق المرحلة الاولى في الغالب باعتبار ادبي حيث يعتبر الواضع التلازم بين اللفظ والمعنى او الهووية بينهما الا انه لا يعدو إعتباراً ادبياً اذ لا يتحقق التلازم والهووية بمجرد اعتبار المعتبر . وربما يكون الاعتبار في هذه المرحلة بوجه آخر وان كان الانسب هو اعتبار الهووية بناءً على انها هي التي تحقق الربط بين اللفظ والمعنى في النتيجة كما ان الانسب اعتبار التلازم بناءً على المسلك الآخر.

وعلى كل حال فهذا الاعتبار الادبي مقدمة إعدادية لتحقيق العلة بين اللفظ والمعنى. ومن هنا قيل ان المجاز قنطرة الحقيقة فقولنا: (هذا ماء) قبل تحقق العلة الوضعية استعمال مجازي ومع العناية والاعتبار اذ هو من قبيل اعطاء حد شيء لشيء آخر حيث ان كلمة الماء مغايرة لطبيعة الماء

وقد حملناها عليه فلا بد من اعتبار وعناية ليصح الحمل. وكذلك اعتبار الملازمة بينهما مع انه لا ملازمة بينهما واقعاً.

والمصحح لهذا الاعتبار والداعي اليه هو جعل المقدمه التمهيدية لتحقق الهوية وارتفاع المغايرة بينهما او لتحقق الملازمة بينهما واقعاً نتيجة لتكرر الاستعمال مع القرينة. ولا يُستغنى عن القرينة قبل تحقق العلاقة بينهما اذ لا يكفي مجرد الاعتبار في كون الحمل حقيقة ولا في تحقق الملازمة الواقعية. والاستعمال المتكرر الموجب لتحقق الهوية لا بد من ان يكون على وجه الحمل المشعر بالاتحاد وأما الاستعمال الموجب لتحقق الملازمة فيكفي ان يكون على وجه الاقتران في الاحساس.

ولابد في هذه الاستعمالات من القرينة حتى بالنسبة الى العالم بالمرحلة الاولى التي نعبر عنها بالوضع اذ مجرد العلم باعتبار الهوية او الملازمة ونحوهما كاعلان التسمية لا يوجب كون الاستعمال حقيقياً ولا يوجب تبادر المعنى من حاقّ اللفظ باحد النحويين السابقين.

وبعد تحقق هاتين المرحلتين يتحقق التلازم بين اللفظ والمعنى بموجب قانون تداعي المعاني أو يكتسب اللفظ بوجوده الذهني ماهية اعتبارية فيكون هو المعنى بوجه بموجب قانون اكتساب الماهيات الاعتبارية واندماجها.

وهذه المرحلة الثالثة يعبر عنها بالعلاقة الوضعية باعتبار تحققها نتيجة للوضع الذي هو المرحلة الاولى كما مر فالعلاقة الوضعية تقابل العلاقة الطبيعية كدلالة التأوه على الالم فانها لا تتبع الوضع الذي هو فعل اختياري.

الامر الخامس: ان العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى في الالفاظ اللغوية

قد تلاحظ على مستوى الترابط الذهني لدى الفرد واخرى على مستوى الاعتبار الاجتماعي.

وبعبارة اخرى تارة نبحت عن العلة والربط بين اللفظ والمعنى ذهنا الموجب لانسباق المعنى لدى الذهن عند سماع اللفظ وأن تصور المعاني بالفاظ ذهنية هل هو بنحو اللزوم والاستتباع او بنحو الهووية كما نبحت عن اسباب حصول هذا الربط. وهذا ما مربانه في الامور المتقدمة. واخرى نبحت عن العلة والربط بين طبيعي اللفظ وواقع المعنى في لغة من اللغات. وهذا امر اعتباري ويمكن ان يقال: ان وجود الربط على النحو الاول لدى افراد المجتمع مصحح لاعتبار الربط على النحو الثاني اجتماعياً وبهذا اللحاظى صح القول ان اللغة ظاهرة اجتماعية.

وينبها على الفرق بينهما امران:

الاول: ان الربط على النحو الاول متقوم باللفظ والمعنى لدى الفرد في منطقة الاشعور من الذهن وهو امر واقعي. وكثيراً ما يتوقف استكشافه والاذعان به على عملية شعورية كالتبادر وصحة الحمل كما سيأتي توضيحه في بعض المباحث الالية واما الربط على النحو الثاني فهو امر اعتباري اجتماعي يتقوم بطبيعي اللفظ وواقع المعنى ولذلك يقال ان الموضوع له اللفظ لغويا ليس المعنى بوجوده الذهني.

الثاني: ان الربط على النحو الاول يتعدد بتعدد الفرد الذي تحقق لديه سببه وينعدم بانعدامه او انعدام سببه لديه كما لو عرض له النسيان واما الربط على النحو الثاني فهو امر لا يتعدد بتعدد الافراد بل هو واحد بوحدة المجتمع اللغوي ولا ينكمش بقله الافراد ولا ينعدم بانعدام الفرد او نسيانه للغة او بعارض آخر نظيره. بل لا ينعدم بانعدام المجتمع لتقومه

بالاعتبار.

الامر السادس: نظرة الى المسالك التي ترى الوضع وسيلة لتحقيق الدلالة الاخطارية على ضوء الامور المتقدمة وتعرض اجمالي لبعض ما اورد عليه ونتعرض لمسلكي جعل الملازمة والهوية.

اما المسلك الاول فمن القائلين به من كان محط نظره المرحلة الاولى وهي العمل الصادر من الواضع مباشرة. ولذلك عبر عن الوضع بانه جعل للملازمة الاعتبارية. ومنهم من نظر الى المرحلة الاخيرة فعبّر بالملازمة الواقعية المجعولة وليس المراد جعل الملازمة التكوينية ابتداءً اذ هو غير معقول بل المراد التسبب الى تحقق الملازمة التكوينية فيما بعد. والتعبير بوضع الملازمة في المرحلة الاولى انما هو بلحاظ المشارفة او السببية الناقصة.

فهذان القولان يرجعان في الواقع الى مسلك واحد وان اختلف التعبير ولا وجه لعهما مسلكين كما في بعض التقارير.

وقد يناقش في هذا المسلك بانه لو ابتنى على افتراض كون الوضع هو الملازمة الواقعية - كما قيل - ففيه انّ الجعل ان كان بالنسبة الى الجاهل بالوضع فلا ملازمة لديه بين اللفظ والمعنى وجداناً. وان كان بالنسبة الى العالم به فلا بد من ان يكون الوضع المعلوم لديه سابقاً على هذا الجعل فكيف يفسر الوضع به كما هو المفروض؟!

ولو ابتنى على افتراض كون الوضع هو الملازمة الاعتبارية ففيه أنّ الاعتبار ان كان بالنسبة الى العالم بالوضع فلا معنى له اذ لا بد في الاعتبار من ان يكون مخالفاً للتكوين والعالم بالوضع قد تحققت لديه الملازمة تكويناً فلا معنى لاعتبار الملازمة بالنسبة اليه. وان كان بالنسبة الى الجاهل بالوضع فلا اثر للاعتبار اذ لا تتحقق لديه الملازمة مادام جاهلاً. فاعتبار

الملازمة على كل تقدير لغو لا فائدة فيه.

وقد تبين مما ذكرنا الجواب عن هذه المناقشة اما بالنسبة للافتراض الاول فالجواب ان المجعول ليس هو الملازمة الواقعية بنفسها بل هو امر يستتبع بالتكرار ملازمة واقعية في النتيجة وهذا الجعل انما هو بالنسبة الى من يتكرر لديه الاستعمال حتى تتحقق لديه الملازمة ولا دخالة للعلم بالوضع (المرحلة الاولى) في ذلك بل يتوقف حصول الملازمة لدى العالم به على تحقق المرحلة الثانية.

واما بالنسبة للافتراض الثاني فالجواب ان العالم بالوضع (المرحلة الاولى) لا تتحقق لديه الملازمة التكوينية وانما تتحقق بعد مروره بالمرحلتين فاعتبار الملازمة ليس الا محققاً للمرحلة الاولى من الوضع والداعي اليه هو ترقب مروره بالمرحلة الثانية (التكرار) حيث تتحقق الملازمة التكوينية.

واما المسلك الثاني المبني على كون الوضع هو جعل الهووية بين اللفظ والمعنى فربما يناقش فيه بانه معنىً دقيق لا يفهمه الا الاوحد من الناس مع ان الوضع امر اعتيادي قد يصدر من الصبيان بل المجانين بل بعض الحيوانات.

والجواب عنه ان الحيوانات انما تتأثر بقانون تداعي المعاني والاستجابة للمنبه الشرطي. واما الصبيان او عامة الناس فانهم يستخدمون وضع الالفاظ ولكن لا يتوقف ذلك على معرفة حقيقة الوضع فانهم لا يعرفون كثيراً من الحقائق التي يباشرونها في شتى ميادين الحياة ولا يمنع ذلك من مباشرتها وانما نشأت هذه الدقة من التفسير والتشريح لحقيقة الوضع. فالمعنى الحرفي - مثلاً - يستعمل في جميع المحاورات حتى بين الصبيان مع انه بتفسيره التحليلي الدقيق لا يفهمه الا المتخصصون. وكذلك

حقيقة الانشاء والامر ونحوهما.

بل الواقع أن اعتبار الهووية بين اللفظ والمعنى امر بسيط للغاية وقد ورد في الكتب الفلسفيه ان بعضاً من البشر البدوي كانوا يعتبرون انفسهم غرباناً مع اعتقادهم بانهم بشر كما كانوا يعتبرون انفسهم معدومين.

وقد استشهد بذلك بعض معارضي الفلسفة القديمة بان قانون امتناع اجتماع النقيضين ليس امراً بديهياً فطرياً وانما تبلور ذلك بعد رقي الحضارة البشرية. ولكن الصحيح ان اولئك البشر ما كانوا يزعمون امكان اجتماع النقيضين خارجاً وانما كان ذلك ناشئاً من اعتبار صفة مناقضة للواقع الخارجي.

ويتبين بذلك ان اعتبار الوحدة والهووية بين شيئين امر بسيط يفهمه البشر البدوي. ولولا ذلك ما وجد المجاز والكنية في المجتمعات البدوية اذ ليس ذلك الا اعطاء حد شيء لشيء آخر. بل يعتبر ذلك من الامور الطبيعية التي لها جذور عميقة في النفس البشرية ويظهر ذلك بملاحظة الاحلام حيث تتجلى فيها الحقائق بصور اخرى مثالية ولذلك يعبر شرب اللبن بكسب العلم والمعرفة فكأن غذاء الجسم مثال لغذاء الروح.

الامر السابع: في بيان منشأ تحقق الدلالة التصديقية التفهيمية في الالفاظ:

ان ما قدمناه من الامور كانت تتعلق بالدلالة الاخطارية الانسية التصويرية في الالفاظ وهناك دلالة اخرى للالفاظ يعبر عنها بالدلالة التصديقية التفهيمية وهي عبارة عن حكم السامع واذعانه بان المتكلم اراد تفهيم المعنى واخطاره. وتأتي بعد ذلك مرحلة اخرى نحكم فيها بان المراد الجدي للمتكلم هو بعينه المراد الاستعمالي وليس هذا موضع

البحث عنها.

وهناك طريقان لتوجيه الدلالة التصديقية:

الطريق الاول: ان التلفظ كسائر افعال الانسان تابع لاغراضه ودواعيه والداعي للتلفظ قد يكون مجرد التدريب والتمرن على التلفظ الصحيح. وهنا لا يصدق عنوان الاستعمال.

واما في موارد صدقه فقد يكون استعمالاً في غير مورد التفهيم كما ذكرناه من محادثة النفس وتكرار المعلومات للحفظ ومناجاة الرب ومخاطبة الديار والاطلال.

وقد يكون استعمالاً تفهيمياً فالداعي _ في الغالب _ هو اخطار المعنى وهو العلة الغائية للتلفظ. والعلة الغائية هو ما يكون في مرحلة الوجود الخارجي معلولاً للشيء وفي مرحلة الوجود الذهني علة لفاعلية الفاعل. فاذا صدر من الانسان فعل لغرض منشود فلا بدّ من أن يكون بين الفعل والغرض علاقة سببية ولو باعتقاد الفاعل.

ويتبين كون المتكلم في مقام التفهيم بملاحظة القرائن الحالية الكثيرة في شتى الموارد ككون الانسان مشتغلاً بالخطابة او التدريس او الامر والنهي او الاخبار او غير ذلك مما لا يخفى على السامع وبذلك يندفع احتمال كونه في مقام التدريب او غير ذلك مما لا يناسب الاستعمال التفهيمي. وحيث انه يتكلم مع من يفهم اللغة فعلاقة السببية بين الكلام وفهم المعاني محفوظة فنحكم بانه اراد تفهيم المعنى واخطاره ببال السامع.

اذن فاستكشاف هذا الغرض من التكلم كاستكشاف سائر الاغراض المتعارفة من الافعال فاذا وجّه الانسان فوهة مسدسه نحو احد في مقتل منه قلبه مثلاً واطلق النار او حاول الاطلاق نحكم بانه اراد قتله وهكذا

في سائر الافعال.

نعم يتوقف هذا الاستكشاف على إحراز عدم كون المتكلم ناسياً أو غافلاً أو نائماً أو في مقام التدريب ولو بمعونة القرائن كما هو الغالب. ويستند هذا الطريق على الربط السببي بين اللفظ والمعنى أو تحقق الهوية بينهما في ذهن السامع على المسلكين السابقين. الطريق الثاني: دعوى أن إبناء اللغة الواحدة ملتزمون ومتعهدون بما يستوجب الحكم بارادة التفهيم من الكلام.

واختلفت كلمات اصحاب نظرية التعهد في صيغتها فادعى بعضهم انها عبارة عن التعهد بأن لا يتلفظ المتكلم باللفظ المخصوص الا عند إرادة المعنى المخصوص. وذكر بعضهم صيغاً أخرى له.

وكيف كان فعلى أساس هذا التعهد نحكم بان المتكلم اراد معنى اللفظ عند استعماله. وبهذه النظرية يتحدد الموقف في تفسير الوضع في اصل اللغة وذلك بتقريب ان معنى الوضع لغة هو الجعل كما يقال: (وضع القانون) والمناسب لمعناه في هذا المقام هو الجعل الاعتباري للتعهد المذكور ويباشره كل متكلم امام أبناء لغته.

وذلك لان الانسان بما انه مدني بالطبع مضطر الى مثل هذا التعهد والقرار لضمان الاعتماد على محاوراته مع افراد المجتمع اذ لا يمكن الاكتفاء بالاشارة في تفهيم جميع المقاصد. واما الانس الذهني والتلازم ونحو ذلك فامور مترتبة على هذا التعهد.

وتبين بذلك ان كل مستعمل يعدّ واضعاً بنفسه، الا أن المستعمل الاول حيث كان هو البادئ بهذا التعهد يعبر عنه بالواضع واما الموضوع فهو اللفظ بقيد استعماله في مورد التفهيم اذ لا اثر لجعل العلقة الوضعية بالنسبة الى غير هذا المورد كاللفظ الصادر من النائم مثلاً ولا وجه للجعل

ازيد من مقدار الحاجة.

ولا ترد على هذا التقريب المناقشة بالاستعمالات المجازية بدعوى ان المراد فيها ليس هو المعنى الموضوع له فهي مع كثرتها موارد لنقض هذا التعهد.

وذلك لأنّ الحق - كما سيأتي - أن الاستعمالات المجازية ليست في غير المعاني الموضوع لها لشواهد سيأتي ذكرها في محله ومنها انه لولا ذلك لم يصح الاضراب في قولنا زيد شجاع بل اسد فالصحيح ان اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له اللفظ وانما العناية والتجاوز في تطبيق المعنى على المورد فالفرق بين المجاز والحقيقة هو عدم تطابق المراد الجدي للمراد الاستعمالي في الاول.

هذا ومن الممكن دفع المناقشة حتى على تسليم كون الاستعمالات المجازية في غير ما وضع له اللفظ ولا مجال لذكره. ولا بد في صحة هذه النظرية بالنسبة الى استكشاف المراد من اثبات نقطتين:

النقطة الاولى: ثبوت هذا التعهد العقلاني فيما بين ابناء اللغة الواحدة.

النقطة الثانية: اثبات عدم تخلف المتكلم عن تعهده المذكور أثناء المحاورة باصل عقلائي يتكفل ذلك.

اما في النقطة الاولى فنلاحظ فيها امرين:

الاول: أن هذا التعهد غير موجود في الواقع الخارجي لانه لو كان فهو امر وجداني يشعر به كل متكلم مع أننا لا نجد في انفسنا أثراً له.

الثاني: انه على افتراض وجوده إمّا أن يكون بصيغة ايجابية بأن يقول المتكلم (اتعهد ان اتلفظ بهذا اللفظ عند ارادة تفهيم هذا المعنى) او بصيغة سلبية بان يقول: (اتعهد ان لا اتلفظ بهذا اللفظ الا عند ارادة تفهيم هذا

(المعنى).

اما الصيغة الايجابية فتتضمن موضوعاً وهو التلفظ وموضوعاً عليه وهو ذمة المتكلم وموضوعاً لاجله وهو ارادة التفهيم وذلك باعتبار أن الوضع عبارة عن جعل القرار والتعهد.

وعليه فلو كان نص القرار منحصراً في العقد الايجابي لم يمكن اكتشاف ارادة التفهيم اذ لا يتضمن القرار نفي سائر الاهداف والمقاصد وانما يتضمن عدم التوصل بغير هذا اللفظ عند ارادة التفهيم ولا يوجب ذلك عدم ارادة المقاصد الاخرى من التلفظ.

هذا مضافاً الى ان الواقع الخارجي لا يوافق ذلك اذ لا نجد احداً يلتزم بان لا يتوصل الى التفهيم بالاشارة ونحوها من المبرزات للمقصود.

واما الصيغة السلبية للقرار فهي التي توجب كشف ارادة التفهيم وذلك باعتبار تضمنها لنفي سائر الاهداف من التلفظ لكون النص متضمناً بأنه لا يتلفظ الا للتفهم.

ولا أثر للقرار الايجابي في ذلك بل لو صرح بخلافه لم يضر في اكتشاف ارادة التفهيم فلو قال اني لا اتعهد بان اتلفظ في مورد التفهيم بل يمكن ان اتوصل اليه بالاشارة ولكنني اتعهد بأن لا اتلفظ الا عند التفهيم كفى ذلك في الاستكشاف المذكور.

هذا ولكن القرار السلبي وان افاد اكتشاف ارادة التفهيم الا ان موضوع القرار هو عدم التلفظ والذي يجب ان يكون موضوع القرار هو التلفظ عند اصحاب هذه النظرية حيث انهم فسروا الوضع بجعل القرار وجعلوا متعلقه هو التلفظ. اذن فالقرار السلبي الذي يفيد في استكشاف ارادة التفهيم لا يحقق وضع اللفظ والقرار الايجابي الذي يحقق وضع اللفظ لا يفيد

الاستكشاف.

اضف الى ذلك ان القرار السلبي مخالف للواقع ايضاً ولا يمكن لاحد ان يتعهد به فقد تبين مما قدمناه ان دواعي المستعملين لا تنحصر في ارادة التفهيم وقد ذكرنا عدة موارد ليس الاستعمال فيها تفهيميا كالتلقين النفسي ومناجاة الرب والتلفظ بارادة نفس اللفظ وغيرها مما لا يمكن فيها دعوى ارادة التفهيم ويبقى من موارد التكلم ما يصدق عليه عنوان المحاوراة مع من يفهم لغته حيث تدل القرائن على ارادة التفهيم نظراً الى ضرورة تعليل افعاله بالاغراض كما تقدم والمفروض انتفاء سائر الاغراض المترتبة على التلفظ.

هذا مضافاً الى ان متعلق الوضع لا بد من ان يكون نفس اللفظ وما يحاوله اصحاب هذه النظرية هو تعلق الوضع بالتلفظ.

واما النقطة الثانية فلم يقيم باثباتها اصحاب النظرية والظاهر انه ليس هناك اصل عقلائي يتكفل اثباتها الا الاعتماد على شرف الانسان وإبائه عن نقض عهوده ومواريقه. ومن الواضح ان ذلك يمنع من الوثوق والاعتماد في كثير من المحاورات حيث ينتفي الاعتماد على المتكلم. مضافاً الى انه لو ثبت ذلك باصل عقلائي فغايتة الاعتماد على ميثاق المتكلم وذلك لا يصنع دلالة عقلية كما هو المدعى.

فتبين مما ذكرناه فساد هذه النظرية اساساً فلا يبقى مجال لدعوى امكان تفسير حقيقة الوضع بها.

مضافاً الى ان دعوى التعهد لو صحت في المستعملين فلا تصح في الواضع اي المستعمل الاول وذلك لان اساس هذا القرار هو ثبوت الربط الذهني بين اللفظ والمعنى وهو مفقود في استعمال الواضع فكيف يمكن منه التعهد وليس ذلك الا كتعهد المستعملين تجاه من لا يفهم لغتهم وهو

قرار باطل قطعاً.

المبحث الثاني: في المعنى الحرفي

تحديد محل البحث:

الكلمة تنقسم في أكثر اللغات إلى اسم وفعل وحرف. وهناك بعض اللغات المتخلفة لا تحتوي على الحرف. وأما اللغة العربية ففيها أنواع كثيرة من الحروف كالحروف الجارة والمشبهة بالفعل وأدوات النداء والتحضيض وغيرها.

ومورد الكلام هنا هو الحروف التي تقابل الأسماء والأفعال دون الحروف التي تشكل جزءاً من الاسم أو الفعل كحروف المضارعة التي تبدأ بها الأفعال المضارعة والحروف التي تشكل هيئة اسم الفاعل والمفعول كالألف والواو. فهذه الحروف تؤثر في تشكيل هيئة من مجموعة حروف يختلف بموجبها اسم عن اسم آخر أو فعل عن فعل آخر.

ومدار البحث التقليدي في الدراسات الأصولية هو حروف الجر فحسب ويحكم على سائر الحروف بالتبع. ولكننا نحاول في دراستنا هذه تسوية الحروف في البحث وملاحظتها بنظرة شاملة.

دور البحث في الفقه والأصول:

لهذا البحث دور هام في الدراسات الأصولية والفقهية. فمن موارد حيويته مورد إجراء الاستصحاب في الموضوعات المركبة التي يحرز جزء منها بالوجدان وجزء آخر بالأصل حيث إن الهيئة التركيبية لا يجري فيها الاستصحاب إلا أن الصيغة الشرعية المعبرة عن الموضوع إذا ورد فيها التعبير عن تلك الهيئة بالحرف فإن استصحاب الجزئين كاف في إثبات

الحكم ولا يتوقف ذلك على لسان الاثبات اذا أثبتنا في هذا المبحث أن المعنى الحرفي ليس مستقلاً في اللحاظ.

والمثال على ذلك ما ورد في الحديث المشهور (لا صلاة الا بطهور) [٣] حيث يكفي إجراء الاصل في الطهور واحراز الصلاة بالوجدان ولا حاجة الى اثبات المعنى الحرفي المعبر عنه بالباء.

وكذلك أصالة تأخر الحادث فان كان التأخر او التقدم او التقارن قد عبر عنها في الدليل الشرعي بهذه الالفاظ كان الاصل مورداً لشبهة الاثبات وان عبر عنها بالحروف لم تتطرق الشبهة الى الاصل.

ومن موارده ايضاً مبحث الواجب المشروط حيث يبحث عن امكان تقييد الهيئة مع كونه معنى حرفياً وقد قيل ان المعاني الحرفية جزئية والجزئيات لا تقبل التقييد وعلى هذا الاساس التزم بعضهم برجوع كل قيد الى المادة. كما قد يعلل ايضاً عدم تقييدها بكونها مأخوذة على وجه المرآتية كما هو الشأن في جميع المعاني الحرفية.

اذن فمبحث المعنى الحرفي مضافاً الى كونها بحثاً لغوياً وعلمياً له اثر عملي في الفقه وله دور كبير في تحديد الموقف في بعض المباحث الاصولية.

المسالك في تحقيق المعنى الحرفي:

اصول المسالك فيه ثلاثة:

المسلك الاول: انكار كون الحروف موضوعة لمعنى من المعاني. ونسب ذلك الى الشيخ الرضي نجم الائمة واختاره من المتأخرين المحقق الايرواني.

تقريبه: ان الحروف بجميع انواعها مقومة لهيئة الاسم او الفعل كالحروف التي ذكرنا أنها كذلك وعزلناها عن مورد البحث . فليس شيء

منها موضوعاً او مستعملاً في معنىً كما لا يدعى الوضع او الاستعمال في تلك الحروف فهي تشبه الاعراب التي تعين دور الكلمة في تركيب الجملة من كونه فاعلاً او مفعولاً ونحو ذلك فهذه الحروف محققة للدال الواحد لا لتعدد الدال والمدلول.

ولكن بنظرة شاملة للحروف نجد أن منها ما لا يمكن فيه هذه الدعوى كادوات التنبيه والتحضيض والترجي والتمني والنداء والردع ونحو ذلك مما لا تولد هيئة الدال الواحد بل تدل بالاستقلال على معنىً ولا نجد بالوجدان فرقاً مدلولياً بين جملة (ليت الشباب يعود يوماً) وجملة (أتمنى الشباب ان يعود يوماً).

بل وكذلك في مثل (زيد في الدار) اذ لا تؤثر كلمة (في) في تشكيل هيئة الدال الواحد بل هي بنفسها تدل على الظرفية. وخصوصاً في مثل (زيد على السطح) وذلك للشبه المحسوس بين (على) والمشتقات الاسمية. وهناك نظرية تدعي ان الحروف وجدت بالنحت او الاشتقاق عن بعض الاسماء وهذا واضح في مثل (على) حيث يبرز فيها الاشتقاق من العلو.

اذن فهذا المسلك بهذا البيان غير قابل للاذعان الا انه يمكن إبداء احتمال في بعض الحروف ودعوى انها لم توضع لمعنىً لا على ما ورد في هذا البيان من كونها مولدة لهيئة الدال بل بدعوى انها تستعمل بداعي ايجاد امر مترتب على نفس التلفظ بهذه الالفاظ من دون استعمالها في معنىً.

ومثال ذلك ما يمكن ان يقال في ادوات النداء بانها ليست الا اصواتاً للتنبيه للقريب او البعيد وتسميتها بادوات النداء انما هي من جهة انها تستعمل بداعي ايجاد النداء. والنداء كما في المفردات للراغب: (رفع

الصوت وظهوره وقد يقال ذلك للصوت المجرد).

وهذا الاحتمال وان لم يكن بعيداً في نفسه الا ان الجزم به مشكل بل يمنعه بعض الشواهد فان حروف النداء قد تحذف ويبقى اثرها الاعرابي كقوله تعالى (يوسف اعرض عن هذا) [٤] فلو كانت مجرد اداة للتنبيه لم يكن وجه لاعتباره محذوفاً ومؤثراً في الاعراب. ويشهد له ايضاً الاتيان بها في اثناء الكلام اذ لا معنى حينئذ للتنبيه.

ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الاعراب ليس بالتأثير والتأثر والاتيان بها في اثناء الكلام يمكن ان يكون للتنبيه على ما بعدها من الكلام والاهتمام به.

وكيف كان فلو تمت هذه الدعوى في بعض الحروف كادوات النداء الا انه لا يؤيد هذا المسلك المبتني على كون الحروف باقسامها مولدات للهيئة الدالة على المعنى.

المسلك الثاني: ان الفرق بين الحروف والاسماء المشابهة لها في المعنى ليس فرقاً جوهرياً وانما هو فرق لحاظي والمراد بالاسماء ما يعم الافعال وبعنوان عام يراد بها المفاهيم المستقلة. وقد نسب هذا القول ايضاً الى الرضي نجم الائمة واختاره من المتأخرين صاحب الكفاية.

وتقريب ذلك يتم في ضمن بيان مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى: ان الصور العلمية في الذهن البشري لها نحو من التكثر لا تتبع التكثر الواقعي سواء كان من العلوم الفعلية او الانفعالية.

ونقصد بالعلم الانفعالي ادراك الامور الخارجية فانها لا تنعكس في الذهن بصورة معينة بل تنعكس الصور المتعددة عن الواقع الخارجي الواحد وينشأ هذا التكثر من عمل الذهن كالتجزئة والتحليل والتركيب

ونحوها من الشؤون اللحظية في الذهن.

ونقصد بالعلم الفعلي ما يخترعها الذهن ابتداءً كالاكتبارات القانونية فانها ليست من الامور الخارجية التي تلتقطها عدسة الذهن البشري وانما هي من صنعه وانشائه.

وفي كلا القسمين تكثرات ادراكية فالذهن لا يتخلى عن إبداعه في الصور العلمية حتى فيما يتصور انها من العلوم الانفعالية. وبتقرير آخر ان الصور العلمية في الذهن البشري تختلف على وجهين:

الوجه الاول: ان يكون منشأ التعدد تعدد الواقع فالكثرة الادراكية في هذه الصورة تابعة لكثرة المدرك.

الوجه الثاني: ان يكون المدرك امراً واحداً في الخارج وتتعدد الصور الذهنية. وهذه الكثرات الادراكية التي لا تتبع الواقع الخارجي من مبدعات الذهن البشري وهي على نوعين:

النوع الاول: ان تكون احدى الصور مطابقة للواقع فهي صورة اصلية للشيء والصور الاخرى اختراعية نسبتها الى الاصلية نسبة العنوان والمعنون بل قد لا يكون في الذهن صورة واقعية عن الشيء اصلاً وكل ما فيه من الصور اختراعية نظير الوجود بناءً على نظرية اصالة الوجود فان مفادها أنه حقيقة عينية لا تقبل الوجود الذهني واما مفهومه في ذهننا فهو من اختراعنا الذي يعتبره الذهن عنواناً لحقيقة الوجود في الواقع. ولا يمكن ان تنعكس الصورة الواقعية للوجود في الذهن فان حقيقة الوجود لا تنفك عن المنشأة للأثار والصورة الذهنية لا تملك هذه الصفة وهذا بخلاف الماهية حيث يتصورها الذهن بصورة مطابقة للاصل.

وهكذا العدم فان الصورة التي يخترعها الذهن لا يمكن ان يقال عنها

انها مطابقة للواقع اذ ليس للعدم واقع خارجي. فالعدم مفهوم ينشئه الذهن بالمقابلة مع مفهوم الوجود.

النوع الثاني: ان تكون جميع الصور المختلفة حاكية عن الواقع الخارجي الا انها تختلف باللحاظ فقد يكون الاختلاف باللحاظ الاجمالي والتفصيلي وقد يكون باللحاظ التبعية والاستقلالي وقد يكون باللحاظ المرآتي والاستقلالي.

فالانسان مثلاً واقع خارجي واحد الا انه قد يتصور بمفهوم اجمالي بعنوان (الانسان) وقد يتصور بمفهوم تفصيلي بعنوان (الحيوان الناطق) على حدّ تعبير المنطق القديم. وتوابع الدار عند شرائها قد تلاحظ بعنوان تبعية كما هو المتعارف عند شراء الدار وقد تلاحظ بعنوان استقلالي كما اذا صرّح بها في المعاملة. ومثلها ايضاً الشروط الضمنية الارتكازية التي قد يصرّح بها وقد تلاحظ تبعاً.

والحاصل ان الذهن لا يتقيد بالصورة الواقعية للشيء الذي ينعكس فيه بل يصنع له صوراً أخرى مثلاً اذا كان زيد اعمى فالصورة الاقرب الى الواقع هي ما تشكل القضية السالبة المحصلة فنقول زيد ليس ببصير. وعلى اساس هذه الصورة لا تحتاج القضية _ كما قالوا _ الى وجود الموضوع خارجاً. ولكن الذهن يصنع لهذه القضية السلبية صورة ايجابية تتضمن حمل مفهوم ايجابي فتتوقف على وجود الموضوع فنقول: (زيد اعمى).

وقد يصنع لهذا المفهوم صورة سلبية تحمل على زيد في قضية ايجابية حيث نقول (زيد هو اللابصير) الى غير ذلك من التكثرات الادراكية عن قضية حاكية عن واقع خارجي واحد.

ومن هذا القبيل لحاظ الشيء لا بشرط وهو المصحح للحمل ولحافظه

بشرط لا المانع من الحمل كما سيأتي توضيحه في مبحث المشتق ومبحث الاطلاق والتقييد.

ويمكن ان يعدّ من هذا القبيل التعبير عن مفهوم جملة: (ان زيداً عالم) بجملة: (ان احد الرجلين زيد وعمرو عالم) وذلك رعاية لمصلحة مترتبة على الاجمال والابهام. فعنوان (احد الرجلين) كلي انتزاعي ابتدعه الذهن. وكل من الجملتين صادق ومعبّر عن الواقع الخارجي الا ان التعبير الاول يحكى عن انطباع عن الواقع أسلم من التصرف الذهني بالقياس الى التعبير الثاني وان كان لا يخلو عن التصرف الذهني ايضاً بلحاظ عنوان (عالم) الانتزاعي.

وقد تختلف انطباعات الواقع الواحد حسب اختلاف اللغات ولذلك يختلف التعبير فقد يعبر عن بعض الآلات والادوات في اللغات الراقية بالفاظ بسيطة ولكنها لم تجد في لغة أخرى ما يعبر عن ذلك المعنى فيصنع الذهن منها انطباعاً تركيبياً بالتقييد والمعنى الحرفي ويعبر عنه بلفظ مركب.

ومن هذا القبيل ايضاً اختلاف اللغة العربية عن الفارسية واليونانية في انطباع القضايا الحملية حيث يتصورها العرب بنحو الهوهوية والاتحاد الوجودي ويتصورها الآخرون بنحو ثبوت شيء لشيء. وكلاهما صحيح معبر عن واقع خارجي. هذا على بعض الاقوال في حقيقة الوجود الرابط كما سيجيء بيانه.

واما الصور الفعلية في الذهن اي ما اخترعه ابتداءً كالا اعتبارات القانونية فهي ايضاً قد تتكرر في الصورة وان اتحدت في الواقع فالوجوب مثلاً قد يعبر عنه بفعل الامر بالصورة هنا على وجه المعنى الحرفي حيث يستفاد الوجوب من الهيئة وقد يعبر عنه بعنوان الوجوب فيكون معنى

اسمياً الى غير ذلك من الاختلاف في الانطباع فالتعبير.

المقدمة الثانية: في بيان ان الاختلاف فيما بين الحروف والاسماء المشابهة لها في المعنى هل هو من قبيل الاختلاف الادراكي او الواقعي سواء كان واقعاً خارجياً ام اعتبارياً؟

ثم بناءً على كونه من الاختلاف الادراكي الناشئ من اختلاف اللحاظ بالطبع فما هي نوعية الاختلاف؟ هل هو من قبيل اختلاف اللحاظ الاجمالي والتفصيلي او التبعي والاستقلالي او المرآتي والاستقلالي؟
فالكلام في هذه المقدمة من جهتين:

اما في الجهة الاولى فاساس نظرية المحقق الخراساني هو ان الاختلاف بين الحروف والاسماء المشابهة ليس اختلافاً واقعياً وانما هو اختلاف في الادراك. وذلك لانا لانجد فرقاً بينها من حيث المغزى والمفاد بل كثيراً ما يصح جعل الاسم مكان الحرف (المراد بالاسم المفهوم المستقل) فلانجد فرقاً بين جملة (ليت الشباب يعود يوماً) وجملة (اتمنى ان يعود الشباب يوماً) وكذا فيما بين لعل وارجو، وكاف التشبيه وكلمة (يشبه)، والهمزة و(استفهم). فالصورة والتعبير مختلفان الا ان الواقع واحد.

وقد يصح جعل الاسم مكان الحرف من دون تغيير في صياغة القضية كقولك جاءني زيد اي اباالحسن و(اعني اباالحسن) واخذت من الدراهم واخذت بعض الدراهم. وقوله تعالى: (ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم)[٥] و(مع اموالكم).

وقد بالغ بعض الباحثين فانتقد على النحاة عدّهم الحرف نوعاً خاصة من الكلمة في قبال الاسم والفعل وسيأتي ذكره.

والسرّ في اختيار التعبير الحرفي هو قانون انتخاب الاسهل فبينما يمكن التعبير عن وجود زيد في الدار بالاحتواء والظرفية ونحو ذلك يلجأ

الانسان الى اختصار الطريق والتعبير عنه بـ (في) فلا يقول الدار يحتوي زيداً او زيد داخل الدار او الظرفية بين زيد والدار متحققة. بل يقول: زيد في الدار.

وهكذا في الامور الاعتبارية فالملك معنىً اسمي وقد يعبر عنه باللام ولا شك ان الواقع الاعتباري امر واحد وانما يختلف الانطباع والتعبير.

وقد يناقش في هذه الناحية من نظرية المحقق الخراساني بأن الاسماء لا يصح جعلها مكان الحروف فلا يقال: زيد الظرفية الدار وهذا دليل المغايرة بل التغاير بينهما اقوى من التغاير بين المعنى الحقيقي والمجازي حيث يستعمل اللفظ في غير ما وضع له لمجرد علاقة تصحح الاستعمال وحيث لم يصح الاستعمال هنا حتى مجازاً نكتشف شدة المغايرة بينهما.

اما عدم جواز الاستعمال المذكور بنحو السالبة الكلية فقد تبين بطلانها بما قدمناه من الامثلة على موارد الاستعمال حتى مع الابقاء على صياغة الجملة واما بدونه فالجواز اوضح اما الاستعمال المجازي فمن العجيب النقض به ممن يدعن بانه ليس استعمالاً في غير ما وضع له وان التجوز والعناية انما هو في التطبيق وإعطاء حدّ شيء لشيء آخر بداعي التأثير في الاحساس استمداداً من تأثير المصداق الحقيقي.

هذا مع ان عدم صحة الاستعمال لا يدل على اختلاف الواقع اذ قد لا يصح استعمال احد المترادفين مكان الآخر كالبشر والانسان حيث ان الاول يستعمل في قبال الملك والثاني في قبال الجن — كما قيل — مع ان وحدة المفهوم والدقة في وجه المغايرة اوجب توهم الترادف بينهما بحسب التفاهم العرفي.

واما في الجهة الثانية فالمحقق الخراساني ذهب الى كون الاختلاف باللحاظ التبعية والاستقلالي دون اللحاظ الاجمالي والتفصيلي والا كان

تغاير الانسان والحيوان الناطق كتغاير الاسم والحرف، ودون اللحاظ المرآتي والاستقلالي كما توهمه المفسرون لنظريته وذلك لما ورد في الكفاية من التعبير بالآلي والاستقلالي ففسروا اللحاظ الآلي بالمرآتي فكلما كان المفهوم مما به ينظر كان حرفياً وكلما كان مما فيه ينظر كان اسماً.

وقد اعترض الاعلام عليه بناءً على هذا التفسير بوجوه عديدة:

فمن تلك الاعتراضات ان المرآتيه مفقودة في المقام بالوجدان فاذا قلنا زيد في الدار لم تكن (في) مرآة لملاحظة شيء آخر كما تلاحظ المرآتيه بين اللفظ والمعنى وبين الصور الذهنية والواقع الخارجي.

ومنها ان لازم ذلك ان تكون بعض الاسماء حروفاً حيث تلاحظ مرآة ومثل لذل بقوله تعالى (وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) [٦] حيث اخذ التبين على وجه المرآتيه، والموضوع هو نفس طلوع الفجر.

وفي المثال نظر حيث ان التبين لم يؤخذ على وجه الطريقية مضافاً الى ان ذلك على تقدير كونه طريقياً ليس من قبيل اللحاظ المرآتي بل من قبيل مخالفة المراد الجدي للمراد الاستعمالي.

الى غير ذلك من الاعتراضات ما بين صحيح وفاسد.

ولكن الصحيح ما ذكرنا من ان مراده من الآلي اللحاظ التبعية فقد يلاحظ المعنى على وجه الاند كاك في الغير كما ان الانسان اذا اراد الحصول على نتيجة ما فانه لا يلاحظ الوسائل والاسباب لحاظاً استقلالياً بل بالتبع وبما انها توصل الى المطلوب فشبه اللحاظ التبعية بلحاظ الآلة. فالظرفية مثلاً قد تلاحظ بنحو الاستقلال كما اذا وقعت موضوعاً او محمولاً في القضية وقد تلاحظ بنحو التبع والاندكاك في الطرفين.

المقدمة الثالثة: في ان هذه الشؤون الموجبة للتكثر الادراكي اي

اختلاف اللحاظ ليست من الشؤون الدخيلة في الموضوع له والمستعمل فيه بل هي من شؤون العلقـة الوضعية بمعنى ان الترابط الذهني ثابت بين كلمة من مثلاً ومعنى الابتداء اذا لوحظ تبعاً وبين كلمة الابتداء ومعناه اذا لوحظ مستقلاً. فالترابط بين كل منهما وذات المعنى على نحو القضية الحينية اي من دون كون اللحاظ مرئياً ودخيلاً في المعنى.

وتوضيحه مذكور في الكفاية وكتب القوم مفصلاً فلا حاجة الى تفصيل القول فيه.

هذا والمقدمة الاولى والثالثة مما لا اشكال فيهما واما المقدمة الثانية بجهتيها فتحقيقها يتوقف على عرض المسلك الثالث ودراسته وكذا سائر الاحتمالات.

المسلك الثالث: ان المعنى الاسمي يختلف عن المعنى الحرفي اختلافاً جوهرياً فكل من الحرف والاسم المشابه له موضوع لمعنى مخالف للآخر بالذات.

ولهذا المسلك تقارير عديدة ولكننا نتعرض للتقرير المنسوب الى الفلاسفة والذي اختاره المحقق الاصفهاني وهو ان الحروف موضوعة لأنحاء النسب بخلاف الاسماء والافعال. وقالوا ان النسبة ليس لها تقرر ما هوي في قبال المتسبين فهي من هذه الجهة يشبه الوجود الرابط فكما ان الوجود الرابط وجود لا في نفسه كذلك النسبة.

قال المحقق الاصفهاني: (الحق المصرح به في كلمات اهل التحقيق انهما متفاوتان في ذاتهما وان الفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه اعني الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي فكما ان الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء وهو الثبوت المتوسط وليس ثبوت

شيء بحيث يضاف اليه ويحمل عليه كذلك نسبة الشيء....). ([٧])
وانما نقلنا هذه العبارة مع ان تحقيق مراده سيأتي ان شاء الله تعالى
دفعاً لما قد يتوهم انه ذهب الى ان الحروف موضوعة للوجود الرابط. ومن
التأمل في هذه العبارة يظهر انه انما شبه معاني الحروف وهي انحاء النسب
بالوجود الرابط.

والمراد بالوجود الرابط في مصطلح الفلاسفة ثبوت شيء لشيء المعبر
عنه بمفاد كان الناقصة في قبال الوجود المحمولي وهو ثبوت الشيء
المعبر عنه بمفاد كان التامة وهو اعم من الوجود الرابطي والوجود النفسي.
والاول مختص بوجود الاعراض حيث انها وان كانت موجودة في
نفسها الا ان وجودها غيرها والثاني وجود الجواهر التي لا تتقوم بموضوع.
والوجود الرابط عبارته عن الوجود لا في نفسه وهذا غير النسبة.

وقد صرح المحقق الاصفهاني في تعليفته على الكفاية في مبحث
أصالة عدم التذكية بان الوجود الرابط مختص بالهليات المركبة الايجابية
والنسبة عامة توجد في الهليات البسيطة واما في السوالب فتسلب النسبة لا
الوجود الرابط.

وهنا ينبغي التعرض لما اعترض عليه قدس سره بناءً على ما نسب
اليه من القول بان الحروف موضوعة للوجود الرابط وقد تبين مما قدمناه
وسيتضح عند تحقيق قوله انه لا يقول بذلك وأن منشأ التوهم تشبيهه
النسبة بالوجود الرابط كما صنعه بعض من تقدمه من الفلاسفة. ومع ذلك
فالاعتراض غير وارد في نفسه.

الاعتراض الاول: ان الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي امر
موهوم لا واقع له. وذلك لان دليل القائلين بتحقيق الوجود الرابط هو انا قد
نقطع بوجود كل من المحمول والموضوع ومع ذلك لا نقطع بثبوت

المحمول للموضوع وغير المقطوع به غير المقطوع به وتعدد القطع والشك يدل على تعدد المتعلق فثبوت المحمول للموضوع امر وراء ثبوت المحمول وثبوت الموضوع.

وهذا الدليل غير تام فان غاية ما يدل عليه ان ما تعلق به القطع مغاير لما تعلق به الشك ولكن حيث ان الشك والقطع صفتان نفسيتان فمتعلقاهما امران ذهنيان وتغاير الامرين في الذهن لا يدل على التغاير الخارجي. ومن هنا قد نقطع بتحقيق الانسان في الدار ونشك في تحقيقه ضمن زيد مع انه على تقدير تحقيقه في ضمنه موجود واحد في الخارج اذا الكلي الطبيعي يتحقق بعين تحقيقات افراده فالتغاير انما هو في الصورة المدركة لا في الخارج. فالوجود الرابط ليس وجوداً خارجياً في قبال الوجود المحمولي والالزم مغايرة الكلي لفرده خارجاً.

وهذا الاعتراض انما يرد لو ادّعي ان الوجود الرابط امر خارجي له واقعية خارجية في قبال الوجود المحمولي ففي قولنا (زيد قائم) ثلاثة وجودات في الخارج وجود الموضوع (زيد) ووجود العرض (قيام) والوجود الرابط. الا انه سيأتي في تحقيق مذهب الفلاسفة في المعنى الحرفي ان غاية ما يمكن ان ينسب اليهم هو ان الوجود الرابط له واقعية بالتبع لا انه امر متأصل مستقل في قبال الطرفين كما ان الطبيعي موجود بتبع وجود زيد. والوجود الواحد خارجياً ينسب الى الطبيعة المشتركة فيقال انه وجود الانسان وينسب الى الماهية الشخصية فيقال وجود زيد. فالوجود الرابط عندهم ليس له واقع مستقل في قبال الوجود المحمولي بل هو موجود بالتبع على احتمال او موجود بالعرض وسيأتي توضيح ذلك ايضاً ان شاء الله تعالى.

الاعتراض الثاني: ان الوجود الرابط على افتراض واقعيته ليس مما

يوضع بازائه اللفظ وذلك لان الوجود لا يقبل التصور والوجود الذهني وانما الموجود في الذهن هو صور الماهيات فانها توجد تارة في الخارج واخرى في الذهن واما واقع الوجود فحقيقته متقومة بالمنشأة للآثار فكيف يمكن ان تتحقق في الذهن حيث تنسلخ منه تلك المنشأة واذا لم يمكن تصوره لم يمكن ان يوضع له لفظ.

والجواب عنه:

اولاً: ان ما ذكر من عدم قبول الوجود للتحقق في الذهن انما هو في الوجود المحمولي وذلك عند القائلين باصالة الوجود وهم لا يقولون باصالة الوجود الرابط بل باصالة الوجود المحمولي فقط بل يوجد في كلماتهم بان الوجود الرابط لا يشترك مع الوجود المحمولي الا في مجرد الاسم في خصوص اللغة العربية قال في الاسفار: (الحق ان الوجود الرابط غير الوجود المحمول بالنوع بل الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ).([٨])

وثانياً: ان الوجود المحمولي مع انه لا يتحقق في الذهن أصلاً يوضع له اللفظ ولا مانع منه وذلك لان تصوره بنفسه وان كان غير ممكن الا انه لا مانع من تصوره بعنوانه الإبداعي. فالاشياء المتصورة قد تكون الصورة الذهنية منعكسة عن واقعها الماهوي وقد تكون باختراع الذهن وجعلها عنواناً لها وعليه فلا مانع من جعل الحروف للوجود الرابط. وسيجيء توضيح ذلك في مبحث اقسام الوضع ان شاء الله تعالى.

الاعتراض الثالث: ان الوجود الرابط يختص بالجواهر والاعراض. والحروف لا يختص استعمالها بذلك فقد يستعمل في واجب الوجود كقولنا: (الوجود لله واجب) وفي ممتنع الوجود كقولنا: (الوجود لاجتماع النقيضين ممتنع) مع ان الوجود الرابط لا يعبر الا عن حيثة تقوم العرض

بالجواهر.

ولكن لم يعلم مأخذ هذا القول وهو اختصاص الوجود الرابط بالجواهر والاعراض. قال السبزواري في تعليقه على شرح منظومته: (وهو اضعف مراتب الوجود كالمعنى الحرفي غير ملحوظ بالذات وكما يتحقق في الموجودات بالوجود النفسي يتحقق في العدمي مثل زيد اعمى وامى بل في الممتنعات مثل شريك الباري محال واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين)[٩] وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى.

ولنرجع الآن الى بيان المسلك الثالث حسب التقرير الصحيح فنقول:

إنّ اساس هذا المسلك يبتني على كون الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي هو الفرق بين العنوان والمعنون. ويلاحظ ان المراد بالمعنى الاسمي في هذا المسلك هو النسب التي خصصت لها الحروف حيث يقال: ان (من) وضعت للنسبة الابتدائية و(الى) للنسبة الانتهاية وهكذا.

فالمدرّوس في هذا المسلك هو الفرق بين (من) والنسبة الابتدائية ونحو ذلك ولكن المدرّوس في مسلك المحقق الخراساني _ على ما تقدم _ هو الفرق بين الحروف ونفس الابتداء والانتها والارتفاع والظرفية ونحو ذلك ولو مع النسبة ضمناً.

والفرق الذي يعترف به اصحاب المسلك الثالث هو الفرق بين العنوان والمعنون بمعنى ان واقع النسبة الظرفية مثلاً هو ما تمثله كلمة (في) واما كلمة النسبة الظرفية فهي صورة مخترعة يتدعها الذهن ويجعلها مرآة لتصوير واقع النسبة الظرفية. فالنسبة الظرفية بالمعنى الاسمي نسبة ظرفية بالحمل الاولي لا الحمل الشايع و(في) تمثل النسبة الظرفية بالحمل

الشائع.

فهذا الفرق ناشئ - كالفرق في المسلك الثاني - عن التكثر الادراكي للمفهوم الواحد الا ان هذا التكثر الذهني من القسم الاول اي مما له صورة ذهنية مطابقة للواقع الخارجي وصورة او صور اخرى مخترعة لا تطابق الواقع بخلافه في ذلك المسلك حيث كان الواقع يتجلى بصورتين كل منهما تطابق الواقع الا انهما يختلفان في التبعية والاستقلالية.

والتعبير الاسمي العنواني في هذا المسلك له نظائر كثيرة منها ما اذا قلت: الفعل اما ثلاثي واما رباعي. فان الفعل هنا فعل بالحمل الاول ولكنه بالحمل الشائع اسم اخذ عنواناً لمصاديق الفعل الخارجية التي تنقسم الى ثلاثي ورباعي.

اذن فالموضوع له كلمة (في) مثلاً هو واقع النسبة الظرفية وكلمة النسبة الظرفية التي هي تعبير اسمي تحكي عن عنوان النسبة لا واقعها. والكلام هنا في تشخيص واقع النسبة التي تحكي عنها التعابير المذكورة.

يقول اصحاب هذا المسلك ان هذه النسب تشبه الوجود الرابط كما ان الوجود الرابط بالحمل الشائع قد يشبه المعاني الحرفية وذلك لانه عبارة عن الوجود لا في نفسه في قبال الوجود المحمولى كما تقدم فهو غير مستقل بنفسه بل متقوم بطرفيه وعدم الاستقلال الذي هو الاساس في المعنى الحرفي يتصف به جميع النسب المذكورة. فالنسبة هي المفهوم الذي لا يستقل بالذات.

ومعاني الحروف كلها من هذا القبيل فهي مما لا يخبر عنه ولا يخبر به ومن هنا كان التشابه والارتباط قوياً بين النسب (المعاني الحرفية) والوجود الرابط بل نسب الى هواء - كما تقدم - ان المعنى الحرفي هو

الوجود الرابط. وربما يقال: ان النسب موجودة بالوجود الرابط.

وتفصيل القول في الوجود الرابط ان فيه ثلاثة اقوال:

القول الاول: ما يترأى من كلمات اكثر الفلاسفة وهو انه في قبال الوجود المحمولي. قالوا: ان الوجود ان كان في نفسه لنفسه فهو الجوهر ويعبر عنه بالوجود النفسي وان كان في نفسه لغيره فهو العرض الذي لا يتقوم بنفسه وانما يتقوم بموضوع ويعبر عنه بالوجود الرابطي ويجمعهما الوجود المحمولي. وان كان لا في نفسه يعبر عنه بالوجود الرابط وهو ثبوت شيء لشيء.

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق النائيني ومن تبعه وهو انه ليس للوجود الرابط واقع في قبال الوجود المحمولي وما يعبر عنه به هو نفس الوجود الرابطي. وذلك لان وجود العرض ان لوحظ مع قطع النظر عن تقومه بغيره كما اذا قلت: (البياض موجود) عبر عنه بالوجود المحمولي وان لوحظ مع تقومه بغيره كما هو واقعه عبر عنه في الفلسفة بالوجود الرابط وهذا ليس الا الوجود الرابطي بنفسه.

ويلاحظ انا لانجد عند قولنا (زيد قائم) مثلاً غير زيد وقائم وليس هناك واقع ثالث وهذا التعبير لا يمثل الا تقوّم القيام بزيد وهو نفس الوجود الرابطي وحقيقة العرض. والوجود الرابط امر موهوم اذ ليس له في الخارج واقع غير طرفي القضية. والذهن لا يحكي الا عما في الواقع فليس له واقع خارجي ولا ذهني.

هذا مضافا الى ما تقدم من الاشكال في الوجود الرابط وبطلان دليله.

وقد يضاف الى ذلك - كما في بعض التقارير - ان كل ممكن زوج تركيبي من الوجود والماهية فان كان للوجود الرابط ماهية ووجود كان شيئا مستقلا كالوجود المحمولي وهو ما تنكرونه. واليه ذهب المحقق

اللاهيجي ايضا.

القول الثالث: ان الوجود الرابط ليس الا امرأ اختراعياً ذهنياً في روابط المفاهيم المستعملة في القضايا على اساس الانطباع في بعض الحضارات البشرية.

توضيح ذلك: ان بعض انحاء التفكير البشري يلاحظ القضايا الهلّة المركبة الايجابية على اساس ثبوت شيء لشيء ويعبرون عنه بالوجود الرابط الا انه اختراع ذهني وخاص ببعض انحاء الفكر البشري كالفكر اليوناني والفارسي حيث تحتوي الجملة الايجابية المركبة عندهم على كلمة (است) و(استين) بينما لا تحتوي الجملة العربية على ذلك.

والفرق هو أن الانطباع العربي يعتمد على تحقق الهووية بين الموضوع والمحمول بمعنى ان زيد وقائم مثلاً موجودان بوجود واحد في الخارج او ان القائم موجود بوجود زيد ومن هنا نشأت استعارة كلمة هو عند الترجمة العربية للفلسفة للتعبير عن است واستين. والفرق ليس في إطار الاستعارة بل الفرق في الاتجاه الفكري والانطباع عن الواقع الخارجي فان اللغة مرآة لتفكير المجتمع. اذن فالوجود الرابط لا واقع له في كيفية التفكير العربي اصلاً.

ولابد من تقييم الاقوال الثلاثة:

اما القول الثالث فالأ لتزام به مشكل والظاهر عدم الاختلاف في اصل الانطباع الذهني عن واقع القضية الخارجية وأن كلمة (است) في الفارسية تحكي عما تحكي عنه الهيئة في اللغة العربية وهو نفس الهووية بين الموضوع والمحمول باحد الوجهين وانما الفرق في كيفية التعبير.

وقد يقترب التعبير ان كما في القضايا المأولة نحو (زيد على السطح) حيث ان التقدير هو تعلق الجار والمجرور بكلمة (كائن) وهو يفيد نفس

المعنى الذي تفيد به كلمة (است) في الفارسية.

واما القول الثاني فلا بد فيه من ملاحظة ان وجود العرض هل يغني عن افتراض وجود الرابط كما هو الاساس في هذا القول ام لا؟
من الواضح انه لا يغني عن ذلك اذ الوجود الرابط يتحقق فيما ليس المحمول من الاعراض كقولك (الله العالم) و(اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين).

هذا مضافاً الى ان المحمول قد يكون قائماً بالموضوع قيام صدور لا حلول كقولك (زيد ضارب) ولا يتصور هنا وجود العرض للجوهر مع ان الوجود الرابط لابد منه لارتباط المحمول بالموضوع.
والحاصل ان ارتباط العرض بالجوهر لا يغني عن ارتباط المحمول بالموضوع وهذا واضح.

اضف الى ذلك ان الوجود الرابط من شؤون الموضوع دون المحمول وقيام العرض بالجوهر من شؤون العرض الذي هو المحمول حسب الفرض.

ومن هنا ذكر السبزواري في حاشية المنظومة (١٠) في بيان ان المعقول الثاني باصطلاح الحكيم قد يكون اتصافه في الخارج وعروضه في الذهن ان الوجود المحمولي للصفة وان كان في الذهن الا ان المصحح للحمل هو ان الوجود الرابط للصفة في الخارج وهذا لا يكون الا مع تقوم الوجود الرابط بالموضوع اذ المفروض ان الصفة بوجودها المحمولي لا وجود لها في الخارج.

واما القول الاول فاساسه ان الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي بقسميه النفسي والرابطي. وهذا هو المشهور بين الفلاسفة الا ان الكلام في

تفصيل هذا الاجمال وبيان حقيقة هذه المقابلة وهنا احتمالان:

الاحتمال الاول: ان الوجود الرابط له وجود واقعي ولكنه لا في نفسه بل بتبع وجود الموضوع بعكس ما استلزمه كلام المحقق النائيني من جعله من شؤون المحمول حيث اعتبره مرتبطاً بالاعراض. وهذا الاحتمال هو المستفاد من كلام السبزواري في بعض حواشيه على شرح منظومته في الفلسفة.

الاحتمال الثاني: ان لا تكون له واقعية وراء الادراك النفسي فهو امر إبداعي نفسي وحقيقته هو الحكم بوقوع النسبة الايجابية في القضايا المركبة التامة وهذا ما يمثله كلمة (است) في التركيب الفارسي للجمل في قبال كلمة (هست) المعبرة عن الوجود المحمولي. ولكن اللغة العربية تعبّر عنهما بكلمة واحدة وهي (كان) الا انها تعتبر في الاولى ناقصة وفي الثانية تامة. وهذا هو الموافق للتحقيق.

ولعل هذا هو المقصود مما ورد في الاسفار من ان الوجود الرابط لا يشترك مع الوجود المحمولي الا في اللفظ. وذلك لاشتراكهما في التعبير العربي بالكون.

وفي كلتا اللغتين قد يلاحظ الوجود الرابط في إطار المعنى الاسمي وقد يلاحظ في إطار المعنى الحرفي فالاول في الفارسية يعبر عنه بـ (است) وفي العربية بـ (كان) موجوداً او مقدراً نحو زيد على السطح. والثاني يعبر عنه في الفارسية بوضع فتحة او كسرة في آخر الخبر حسب اللهجة العامية وفي العربية بهيئة المبتدأ والخبر ونحوها كزيد قائم.

وتحصل من مجموع ما ذكرنا ان غرض المحقق الاصفهاني ليس الا تشبيه المعنى الحرفي بالوجود الرابط من ناحية عدم كونه وجوداً في نفسه

وليس مراده ان الوجود الرابط هو المعنى الحرفي.

ونظيره تشبيه المعنى الحرفي في بعض كلماته - كما في الاصول على النهج الحديث - بوجود الممكنات بالنسبة الى الله تعالى كما ان الفلاسفة قد يشبهون الممكنات او الوجود الرابط بالمعنى الحرفي وقد مرت الاشارة الى عبارة السبزواري المشتملة على ذلك.

ولنعد الى واقع المسلك الثالث وهو ان الحروف موضوعة للنسب. ولا بد من توضيح اجمالي للنسبة. وهي ايضاً امر إبداعي نفسي. والنسب الناقصة على قسمين:

القسم الاول: النسب التحليلية وهي التي يحصل عليها الذهن بتجزئة مفهوم واحد. كتحليل الانسان الى حيوان وناطق بتجزئته الى ما به الاشتراك وما به الامتياز بالنسبة الى سائر الحيوانات. والنسبة الحاصلة من هذا التحليل تطلق عليها النسبة التحليلية وحيث ان الكلمة من الجوامد فليس في مرحلة الدال تعدد اصلاً وانما التعدد في المدلول وهو تعدد تحليلي كما ذكرنا.

وقد تحصل النسبة التحليلية مع التعدد في الدال كما في المشتقات فان كلمة ضارب وان كانت تحكي عن مفهوم واحد الا انه عند التحليل يحتوي على نسبة الضرب الى من صدر منه. واللفظ هنا قابل للتحليل ايضاً فالمادة تحكي عن اصل الضرب والهيئة عن النسبة المذكورة.

القسم الثاني: النسب الابداعية وهي التي يحصل عليها الذهن من التركيب بين مفهومين كما اذا كان موضوع حكمه مركباً من امرين ولم يكن هناك عنوان بسيط يحكي عن هذا المركب ولا يمكن التركيب من دون إبداع النسبة الرابطة بين المفهومين. وسيأتي ان شاء الله ان التقييد

ثبوتاً مقوم للتركيب الذهني بايجاد النسبة الابداعية بين مفهومين.
والحروف تبرز هذه النسب الابداعية بمعنى ان المنتسبين لكل منهما
وجود مستقل الا ان الذهن يبدع بينهما نسبة ارتباطية ناقصة للتحديد
والتضييق والذي يمثل هذه النسبة الابداعية في اللفظ هو الحرف.

وهذه النسب قد تتكرر بالتكثر الادراكي فقولك زيد في الدار يمكن
التعير عنه بجملة (هيئة الظرفية والمظروفية متحققة بين زيد والدار) او
بجملة (زيد داخل الدار) فكل من هذه التعابير يحكي عن واقعية واحدة
الا انها لم تنعكس في الذهن بنحو واحد فاختلف التعبير هنا يحكي عن
اختلاف الانطباع الذهني.

ولذلك يلاحظ ان النسبة الابداعية الظرفية ملحوظة في التعبير الاول
بنحو النسبة المتقومة بزيد والدار وهي ملحوظة في التعبيرين الآخرين في
اطار اسمي فللنفس ان تلاحظ النسبة الابداعية الواحدة بشتى انحاء
اللاحظ.

وقد تكون نسبة تحليلية قابلة لان تلاحظ في اطار النسبة الابداعية مثلاً
جملة (الدار مقتل زيد) فالمقتل هنا له نسبة تحليلية وهو المكان الذي قتل
فيه زيد. فلو عبرنا عن هذه النسبة بقولنا (قتل زيد واقع في الدار) افاد
نفس المعنى الا ان النسبة التحليلية اختفت وتمثلت بصورة نسبة ابداعية
ظرفية بين قتل زيد والدار.

ومن هنا تبين ان الوجود الذهني للنسبة الابداعية ليس الا وجوداً بتبع
وجود المنتسبين حيث انه ليس الا من مبدعات الذهن. واما وجودها
الخارجي فهو مورد السؤال انه وجود بالتبع ام بالعرض؟

والمراد بالاول ان يكون الوجود متحققاً في الواقع الا انه بتبع وجود
المنتسبين والمراد بالثاني ان يكون الوجود في الواقع هو نفس المنتسبين

واسناده الى النسبة انما هو بالعرض والمجاز.

الشواهد تدل على ان وجودها بالعرض والمجاز ولذلك تتحقق النسبة بين امرين احدهما في الخارج والآخر في الذهن كالامور الاعتبارية التي تحمل على ما في الخارج فتقول هذا ملك زيد فاعتبار الملكية ليس الا في الذهن وزيد في الخارج ولا يمكن حينئذ ان تكون النسبة امراً حقيقياً في الخارج. وهكذا الكلام في المعقولات الثانية باصطلاح الحكيم نحو زيد أب. كما ان هناك بعض النسب لا يحتمل فيها التكثر ولو بالتبع كقولك (الله عالم) فالنسبة ليس الا امراً ذهنياً لا واقعية لها الا بالعرض والمجاز اذ لا يمكن تحقق النسبة واقعاً بين الله وصفة العلم.

ولنعد الى صلب الموضوع وهو ان الحروف موضوعة للنسب فنقول:

ان الالتزام بذلك في بعض الحروف بعيد جداً وذلك في مثل حروف التمني والترجي والردع والتحضيض والاستفهام والتأكيد والتفسير ونحوها اذ غاية ما يمكن ان يقال انها موضوعة لمعان ذوات نسبة ولا يمكن دعوى وضعها لنفس النسب اذ لا نجد في انفسنا فرقاً من حيث المعنى بين هذه الحروف وما يعادلها من الاسماء فلا فرق بين ان تقول ليت الشباب يعود يوماً او تقول اتمنى ان يعود الشباب يوماً. وهكذا بين (لعل) و(ارجو)، و(اي) و(اعني) ونحو ذلك.

اذن فلا تحكي هذه الحروف عن نفس النسب بل تحكي عن نفس ما تحكي عنه الاسماء المعادلة لها.

وقد حكي عن الفراء انه قد اجاز ان يقع ليت موضع تمنيت وبهذا علل كون ليت اقوى ادوات النصب واستشهد بموارد نصب اسمه وخبره وكذلك في إن.

وبذلك ظهر ضعف ما نسب الى المحقق العراقي من أن (ليت) وضع

للنسبة بين المتمنى والمتمنى و(لعل) للنسبة بين المترجي والمترجى، وهكذا. اذ مجرد امكان التعبير عن امر فرضي وتقديره موضوعاً له اللفظ لا يصح الدعوى والا لأمكن ان يدعى ايضاً ان (ضرب) مثلاً موضوعاً للنسبة الضربية بين الضارب والمضروب. فهل يصح بذلك ان يقال انه من الحروف ايضاً؟!

واما في باقي الحروف اي الحروف الاخطارية كالحروف الجارة فيمكن ان يقال انها موضوعة للنسب بالوانها المختلفة من الابتداء والانتهاى والظرفية والاستعلاء ونحو ذلك الا انه يبقى مجال للسؤال عن الفرق بين هذه الحروف والاسماء التي تحكي عن ألوان هذه النسب؟ ما الفرق بين (على) والاستعلاء، و(من) والابتداء وهكذا؟ وتعبير آخر ما هو الفرق بين جملة (سرت من البصرة) وجملة (إبتداء مسيري البصرة)؟

وهنا تتبين الفجوة في هذه النظرية حيث انها لاحظت نفس النسب الابداعية ولم تلاحظ الوانها المختلفة وما يحكي عنها. فلو عكسنا النظرية وقلنا ان الحروف موضوعة لنفس ألوان النسبة فكلمة (من) للابتداء الذي له نسبة لا للنسبة الابتدائية وهكذا غيرها بقي السؤال ايضاً عن الفرق بين الابتداء المعبر عنه بالاسم والابتداء المعبر عنه بالحرف.

فان قلت: الفرق ان مدلول الحرف هو الابتداء ذوالنسبة وليس الاسم كذلك.

قلنا: ان للاسم ايضاً مدلولاً ذا نسبة ولو تحليلية فقولنا ضرب مثلاً يحكي عن عدة نسب حيث انه يحتوي على نسبة الضرب الى فاعل مذكر والى زمان ماض غاية الامر أن يقال ان مدلول الحرف نسبة ذات لون

ومدلول الاسم لون ذو نسبة. ولكن مجرد ذلك لا يكفي في اختلاف المعنى اذ المفروض ان النسبة كيفما كانت مندكة وموجودة بالعرض سواء افيدت بحرف او بهيئة في اسم. واما نفس الالوان فلا تختلف في الموردین.

وعليه فلا بد من البحث عن الفرق في كيفية لحاظ المعنى واللون وهذا هو مسلك المحقق الخراساني فالحق ان الاختلاف بين الاسماء والحروف ليس في واقع المعنى بل في مجرد اللحاظ.

فالمسلك الثالث بجميع توضيحاته لا يعتمد على اساس علمي صحيح فانه قاصر اولاً عن الشمول لقسم كبير من الحروف وهي الحروف الانشائية كالتمني واخواته وقاصر ثانياً عن بيان فرق واضح بين مفاد الاسماء والحروف في القسم الآخر وذلك لإهماله ملاحظة الجانب الاسمي من معاني الحروف حيث لوحظ فيه حكاية الحرف عن النسبة ولم يلاحظ فيه لون النسبة الذي هو الجانب الاسمي.

وهذا الإهمال ملحوظ في بعض النظريات الحديثة حول هذا الموضوع ايضاً فقد ورد في كتاب (فقه اللغة وخصائص العربية) كلام تحت عنوان (الفاظ المعاني، الفاظ الارتباط) نقل شطراً منه:

قال: (انها في الاصل ألفاظ معان جردت من معانيها وفرغت من محتواها ونقلت من الفاظ معان الى ادوات وقد يكون هذا الانتقال واضحاً والصلة بين الاداة واصلها واضحة لقرب العهد بهذا الانتقال او لبقاء المادة الاصلية ووضوح الصلة في المعنى. وقد يكون الصلة بالاصل غامضة لبعد العهد او طرؤ تبدل كبير في لفظ احدهما...).

ثم مثل للقسم الاول ب كلمة (على) من جهة بقاء مادة العلو فيها

بصورتها الاصلية وللقسم الثاني بكلمة (ليت) و(ليس) ونحوهما. ثم قال في ضمن كلامه: (ووصف علماء اللغة في هذا العصر ألفاظ المعاني بانها ملئ والفاظ الارتباط بانها فارغة وذلك انها فرغت عن محتواها الاصيلي الذي هو معناها الاصيلي وبذلك اصبحت تدل على وقوع ربط بين لفظين اي بين معنيها كالنفي في قولنا ليس الرجل حاضراً او العلو في المفتاح على الارض).

ويتبين من هذا الكلام ان علماء اللغة في هذا العصر قد لاحظوا ايضاً دلالة الحروف على نفس النسب المعبر عنها في كلامهم بالارتباط وزعموا فراغها عن محتواها الاصيلي وهو المعاني الاسمية (ما وراء النسب). ووقع عكس ذلك في بعض النظريات قال في كتاب (اسرار اللغة) بعد ذكر مناقشات على النحاة في ذكر معاني الحروف:

(ولست ادري بل لعلّي ادري: لمَ فرّق النحاة بين (على) وكلمة (فوق) وبين (في) وكلمة (داخل) وبين (الى) وكلمة (نحو) فجعلوا الحروف اسماً وأعلى أي أساس هذه التفرقة؟!).

المسلك الرابع: ويعتمد على اهم اسس المسلك الثاني اي نظرية المحقق الخراساني في اعتبارها الفرق - باللحاظ الا ان اللحاظ في المعنى الحرفي في تلك النظرية هو اللحاظ التبعية وفي المعنى الاسمي هو اللحاظ الاستقلالي والذي نريد ابداءه في هذه النظرية هو ان اللحاظ في المعنى الحرفي اجمالي وفي المعنى الاسمي تفصيلي بمعنى ان المعنى قد يكون ملحوظاً بنحو الاندماج واللف وينظر اليه نظرة خفية لا تبرز معالمه من اللفظ وهو المعنى الحرفي وقد يكون ملحوظاً بنحو التفصيل والوضوح وهو المعنى الاسمي ومع ذلك فالمعنى واحد في الموردين.

فكلمة ضرب - مثلاً - تدل على وقوع الضرب، وصدوره عن فاعل

مفرد، مذكر، في الزمان الماضي. والمعنى الاول يستفاد من الكلمة بوضوح ومعالمه بارزة ولذلك تعد الكلمة ذات معنى اسمي واما سائر المعاني فلا تستفاد الا بنحو اللف والخفاء ولذلك تعد هذه المعاني مداليل للهيئة التي هي من قبيل الحروف بحسب المعنى. ولو صرح بهذه المعاني في اطار الاسماء اصبحت معاني اسمية. اذن فالفرق بين كونها حرفية واسمية هو كونها ملحوظة بالاجمال او التفصيل.

وهذا اللف قد يحصل من جهة ادغام المعنى الاسمي في النسبة كما في الحروف الجارة فلا يتجلى في الذهن منها الا نفس النسبة ويعد المعنى الاسمي لونها لها فيقال نسبة ظرفية او ابتدائية وهكذا. وقد يحصل من جهة ادغام كل من النسبة والمعنى الاسمي في الآخر كما في حروف التمني والترجي.

ولعل هذا هو السبب في تعبير النحاة عن القسم الاول بالنسبة الظرفية او الابتدائية ونحو ذلك وعن الثاني بقولهم ليت للتمني ولعل للترجي من دون لحاظ انطواء النسبة فيها.

وسياتي نظير ذلك في مبحث اسماء الاشارة.

وما مرّ من بعض الكتاب المعاصرين من أنّ الحروف لها اصول اسمية قد افتقدتها بمرور الزمان وتطور التلفظ ليس ببعيد وربما يؤيد هذه النظرية وان لم تكن متوقفة عليه اذ لسنا بصدد البحث عن تكون الفاظ الحروف الا انه لا مانع من الالتزام به ولو اجمالاً.

ومثل ذلك ما نشاهده من تطور الالفاظ في اللغات الدارجة حيث تفقد بعض الكلمات صورتها الاصلية وينحت منها حتى لا يبقى منها سوى حرف واحد. وقد وقع بعض هذه التطورات في عهود قديمة كما نجد في بعض الروايات التعبير عن مركب (اي شيء) بـ (أيش) وقد تطور

ذلك حتى صارت في بعض اللهجات في عصرنا الى حرف الشين المكسورة فقط. ونظير ذلك كثير.

وذكر جرجي زيدان في (فلسفة اللغة) ان الحروف منحوتة عن اصول اسمية الا ان اصول بعضها موجودة في اللغة العربية وبعضها موجودة في اللغات المقاربة او المشاركة مع العربية في اصل قديم كالعبرية والسريانية. وهذا وان لا نلتزم به في جميع الموارد الا انه لا مانع منه في نفسه ولا مانع من الالتزام به على سبيل الاجمال.

بقي شيء وهو ان المحقق صاحب الحاشية (هداية المسترشدين) قسّم الحروف الى قسمين انشائية واطارية. وقد وقع ذلك مورداً للمناقشات بين القوم فذهب بعضهم الى ان الحروف باجمعها ايجادية ومنهم المحقق النائيني وذهب بعض آخر كالمحقق العراقي الى انها باجمعها اطارية ولكن بعضاً آخر تلقوا هذا التقسيم بالقبول.

ولسنا الآن بصدد استعراض هذه الاقوال ودراستها الا اننا نتعرض اجمالاً لاحد التفاصيل المعروضة فعلاً على ضوء هذا التقسيم.

ومجمل القول في عرض هذا التفصيل ان الحروف على قسمين:

القسم الاول: ما يفيد مع مدخوله مفاد الجملة الانشائية وضابط هذا القسم انها مع مدخولها تشكل تركيباً يصح السكوت عليه. ومفاد الجملة الانشائية هو إبراز قصد نفسي غير قصد الحكاية عن واقع خارجي ولهذا الاجمال تفصيل في محله. ومن هذا القسم حروف التمني والترجي والنداء وان كانت داخلية على كلمة واحدة بالطبع ومنه ايضاً حروف التحضيض والردع ونحو ذلك فيصح السكوت على جملة (ليت زيداً قائم) مثلاً.

القسم الثاني: ما يفيد مع مدخوله مفاد التركيب الناقص وضابطه انه لا يصح السكوت عليه. وذلك مثل الحروف الجارة فلا يصح السكوت على

قولك (من البصرة) او (الى الكوفة) ونحو ذلك. وهذا القسم موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية.

توضيح ذلك: ان الاسماء موضوعة لنفس الماهيات بمفهومها الواسع وكثيراً ما يحتاج الانسان في مرحلة التفهيم الى بيان حصّة خاصة من الماهية وهذا لا يتحقق الا بتضييق المفهوم الاسمي. والاداة التي تحقق ذلك هي الحرف.

فاذا اراد بيان ان الصلاة في المسجد مستحبة فكلمة الصلاة بنفسها تدل على مفهوم واسع من حيث المكان والزمان ونحو ذلك وبيان الحصّة الخاصة من حيث المكان الخاص يتوقف على استخدام كلمة (في) كما ان جملة زيد في الدار ايضاً كذلك حيث ان متعلق في هو الثبوت فالخبر في الواقع (ثابت) وهو ذو مفهوم واسع فنضيقه باستخدام كلمة (في).

اما القسم الاول ففي بيانه نقطة ابهام وهي انه لم يتضح من هذه النظرية الفرق بين هذه الحروف والاسماء المعادلة لها التي تعطي نفس المعنى. فما هو الفرق - مثلاً - بين (ليت) و(اتمنى) او (لعل) و(اترجى). وهكذا؟ وما هو السبب في اعتبار قسم منها حرفاً وقسم منها اسماً؟

اضف الى ذلك ان هناك حروفاً تشكل مع مدخولها تركيباً يصح السكوت عليه ومع ذلك فهي لا تحتوي على مضمون انشائي نحو (قد) و(إن) و(ما) ونحوها. فمن الواضح ان قولنا (قد جاء زيد) او (إن زيداً قائم) او (ما زيد بقائم) جمل تامة مع انها إخبارية لا تبرز مضموناً نفسياً غير الحكاية عن الواقع خصوصاً في ادوات النفي.

وربما يفرق بين (ليت) و(اتمنى) و(لعل) و(اترجى) ونحوها بان الموضوع له في ليت ولعل خاص والوضع عام فهذه الحروف مفهومة لنفس الواقع الموجود فعلاً والذي نبرزه بهذه الالفاظ. والموضوع له في

الافعال نحو اتمنى وارجو عام كالوضع. وهذا يكشف عن جهة تغاير مفهومي بينهما.

وهذا غير صحيح اولاً لما سيجيء من المناقشة في تحقق هذا القسم من الوضع بان يكون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً وأنه لا يمكن تحقق العلة الوضعية بين اللفظ وكل فرد خاص من افراد المعنى.

وثانياً لأننا لا نجد فرقاً بين التعبيرين ولا دليل على وجود هذا الفرق بينهما. ولعل منشأ توهم هذا الفرق ان هذه الحروف مختصة بالانشاء وهذه الافعال مشتركة بينه وبين الاخبار وحيث ان الانشاء ايجاد كما سيأتي بيانه فهو مساوق للتشخص في مرحلة الاستعمال. وهذا اظهر في الادوات من غيرها لما اشرنا اليه.

واما القسم الثاني فالبيان المذكور فيه مثار لسؤالين:

السؤال الاول: ان التضيق المذكور مما لا ينكر بالنسبة الى بعض الحروف الا ان الكلام في السر الذي يستوجب هذا التضيق. فالواقع ان هذا التضيق ليس من قبيل المفاهيم التي يدعى وضع الحروف لها وانما هو من اغراض الاستعمال. ولا شك في ان التضيق نتيجة حاصلة من استعمال الحرف الا انه لم يظهر من هذه النظرية بيان المعنى الذي يعنيه الحرف.

فالتضيق انما يحصل نتيجة الربط الذي يفيد الحرف بين المفهومين ولكنه لا يقع تفسيراً للحرف وليس مورد البحث ما يحصل بالحرف بل ما هو معنى الحرف.

والظاهر ان القائل قد اختار المسلك الثالث في الواقع وعلى هذا الاساس ذهب الى التفصيل المذكور الا انه لم يقتنع بمضمونه المذكور من جهة اشتماله على تفسير الحرف - حسب معتقد هذا القائل - بالوجود

الرباط مع اعتقاده ان الوجود الرباط مختص بالاعراض. والحروف تستعمل في غير موارد الاعراض والجواهر كما مر تفصيله ومناقشته. ولذلك عدل عن ذلك التقريب.

وعليه فما ذكره من ان الحروف وضعت للتضييق يراد به انها تحكي عن العمل النفسي وليس لها مطابق في الخارج وهذا بعينه ما قيل في ذلك المسلك من انها تحكي عن النسب الخاصة.

السؤال الثاني: ان الحروف التي لا تفيد مع مدخولها جملة تامة هل كلها تستعمل في مورد التضييق كما هو المدعى ام لا؟
الذي يتبين بملاحظة كتب النحو والاستعمالات ان هناك من الحروف ما لا يمكن فيه هذه الدعوى واليك نموذجاً منها:

١ - حروف التفسير نحو (اي) في جملة (جاءني زيد اي ابو عبد الله) فكلمة اي هنا لا تفيد مع مدخولها جملة تامة ومع ذلك فلا تفيد تضييق معنى زيد اذ هو علم شخص لا اسم لماهية ذات مفهوم واسع. وكذلك في تفسير الجمل كجملة (انقطع رزقه اي مات).

٢ - بعض الحروف العاطفة كما في جملة (جاء زيد او عمرو) او (اكرم زيدا او عمراً) فان كلمة (او) هنا لو لم نقل بانها تفيد التوسعة فلا وجه لدعوى افادتها التضييق. وصاحب النظرية يعترف في مبحث الواجب التخييري أن الجامع الانتزاعي هو متعلق الوجوب فكلمة (او) في جملة (اكرم زيدا او عمراً) يفيد تحويل وجوب الاكرام عن تعلقه بشخص زيد الى تعلقه بالجامع الانتزاعي فهي اذن تفيد التوسعة. وهكذا الكلام في جملة (جاء زيد او عمرو) فانه يفيد التردد لا التضييق.

٣ - حروف الاضراب بانواع استعمالها فمنها ما هو لابطال المضرب عنه كقوله تعالى (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) [١١]

ومنها العاطفة كما في جملة (قام زيد بل عمرو) او (ما قام زيد بل عمرو).
 ٤ - حروف الجواب نحو بلى ونعم. فمن الواضح انها لا تفيد تضييقا.
 الى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي تظهر بمراجعة كتب النحو.

المبحث الثالث: في مفاد الجمل الخبرية والموضوع له فيها

المشهور بين متاخري المنطقيين ان مدلول الهيئة في الجمل الخبرية هو وقوع النسبة اولا ووقوعها فهو اذن امر موضوعي وليس نفسيا. وفي قبال ذلك مذهب جماعة من القدماء وهو ان المدلول امر نفسي وهو الحكم بوقوع النسبة اولا ووقوعها. وذهب بعض المتأخرين الى ان المدلول امر نفسي الا انه قصد الحكاية. ولا بد من البحث والتمحيص لتعيين ما هو الحق.

الذي يظهر في بادى الامر أنّ مدلول الجملة هو محكيها وهو نفس وقوع النسبة او لا وقوعها. الا أن هناك مناقشات حول هذا القول هي السبب في اختيار بعض الاصوليين ان المدلول هو قصد الحكاية.

المناقشة الاولى: ان البحث حيث كان عن مدلول الجملة فلا بد اولاً من تحقيق معنى الدلالة. وهي عبارة عن كون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر. فيطلق على الاول الدال وعلى الثاني المدلول. وعليه فلا بد من تشخيص المدلول في الجملة الخبرية على ضوء هذا التعريف.

والعلم المأخوذ في التعريف اما تصور واما تصديق. فاذا قيل: زيد قائم فالعلم الحاصل اما علم تصوري واما علم تصديقي. ولا يمكن الالتزام بالاول لان المفيد للعلم التصوري هو خصوص الجمل التي تستعمل في تعريف الاشياء وهذه الجملة ليست كذلك فلا تفيد تصوراً غير حاصل.

فلا بد من ان يكون العلم الحاصل هنا علماً تصديقاً وهو عبارة عن الاذعان بنسبة ما.

وتلك النسبة التي يحصل العلم بها من العلم بجملة (زيد قائم) لا يمكن ان تكون هي النسبة الواقعية بين زيد وقائم اذ لا يكفي مجرد سماع هذه الجملة في إفادة العلم بتحقيق النسبة خارجاً بل كثيراً ما لا يوجب الظن به بل قد يكون حين سماع الجملة قاطعاً بالخلاف. اذن فلا يمكن ان يكون مدلول الجملة هو وقوع النسبة اولاً وقوعها. فلا بد من ان يكون المدلول امراً نفسياً وهو عبارة عن قصد الحكاية.

نعم يبقى في المقام ان للجملة محكياً وهو عبارة عن نفس الواقع وليس امراً نفسياً ولكنه خارج عن حدود مدلول اللفظ بل هو ما يقصد حكايته. وقصد الحكاية هو المدلول. وما اشتهر من ان الجملة الخبرية تحتل الصدق والكذب انما هو بلحاظ المحكي. واما بلحاظ المدلول فلا تحتلها لما ذكرناه من انه عبارة عن قصد الحكاية.

فتحصل ان القول بان المدلول للجملة الخبرية هو وقوع النسبة اولاً وقوعها ناش من الخلط بين مدلول القضية ومحكيها. والجواب عن هذه المناقشة ان الدلالة لها معنيان:

المعنى الاول: ما ذكر من انها عبارة عن كون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر.

المعنى الثاني: كون الشيء بحيث يكون إخطاره مستلزماً لاختطار امر آخر أو يكون بنفسه إخطاراً لامر آخر بوجه، على الاختلاف السابق في حقيقة العلة الوضعية.

وهذا المعنى كما يتحقق في المفردات يتحقق في الجمل ايضاً. فكما ان اختطار كلمة (زيد) مستلزم لاختطار معناه او هو اختطار له بوجه كذلك

اخطار جملة (زيد قائم) مستلزم لاخطار معناها وهو وقوع هذه النسبة او هو اخطاره بوجه. وهذه الدلالة يعبر عنها بالدلالة الانسية. وليست من باب حصول العلم بشيء بسبب العلم بآخر حتى يناقش فيه بما مر وليس هنا تصديق بالنسبة بل إن مجرد اخطار الجملة في الذهن يستوجب مجرد اخطار وقوع النسبة او هو هو بوجه فلا اشكال في تحقق هذا الاخطار باخطار الجملة ولا اشكال ايضاً في انه مدلول الجملة الا ان الكلام في ان المدلول بالدلالة الوضعية هل هو هذا المدلول او هو عبارة عن قصد الحكاية اي الامر النفسي؟

لا ريب في ان هذا المدلول لا يتوقف على قصد الحكاية بل هو يحصل حتى من السماع عن غير ذي شعور ولكنه قد يصاحب قصد الحكاية كما يصاحب اموراً نفسية اخرى كالحكم بوقوع النسبة اولا وقوعها.

وهنا لابد ان نتذكر ان الوضع كما ذكرناه عبارة عن العمل التمهيدي الذي يصدر من الواضع لايجاد العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى وذلك بعد مرورهما بمرحلتين التلازم او الهووية. ولا تختلف في ذلك الالفاظ المفردة والمركبة كالجمل فهئة الجملة ايضاً كالمفرد لابد من مرورها بالمرحلتين حتى تتحقق العلة الوضعية بينها وبين المعنى.

هذا بالنسبة الى المدلول الذي ذكرناه واما بالنسبة الى قصد الحكاية فيتوقف حصول الدلالة على امور اخر من احراز عدم كون المتكلم خاطئاً او ساهياً او هازلاً او غافلاً واحراز كونه في مقام التفهيم ونحو ذلك من المقدمات التي لابد من احرازها اما بالوجدان او باصل عقلائي حتى يحكم بانه قصد الحكاية.

فهذا الاستكشاف يتم عقلاً بمعونة المقدمات المذكورة وتبعاً للوضع

المتحقق ابتداءً بين اللفظ والمعنى وذلك باعتبار ان التلفظ كسائر ما يصدر من الفاعل المختار لا بد له من علة غائية ودافع نفسي وحيث ان جميع الدوافع المحتملة قد انتفت بالوجدان او بالاصل بقي منحصرأ في قصد الحكاية عن الواقع.

فتبين ان الوضع ليس علة تامة للدلالة الانسية ولا لقصد الحكاية اذ تتوقف الدلالة الانسية على المرور بالمرحلتين المذكورتين ويتوقف احراز قصد الحكاية على المقدمات المذكورة مضافاً الى المرحلتين السابقتين. الا ان النسبة الى الشيء تكفي فيها ادنى ملابسة وارتباط ولا شك في ان الامرين يرتبطان بالوضع كما ذكرنا ولكن اقربية الدلالة الانسية هي التي استوجبت لدى الباحثين ان يسمونها الدلالة الوضعية بل قد تبين مما ذكرناه سابقاً ان العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى تتمثل في هذه الدلالة.

واما الدلالة على قصد الحكاية فمن الاجدر بها ان تسمى دلالة عقلية لاستكشافها عن طريق العقل. والوضع وان كان دخيلاً فيها الا انه من المقدمات البعيدة. وانما تتحقق هذه الدلالة بملاحظة كون التكلم بما انه فعل من الافعال الارادية يتوقف على تصور الشيء والتصديق بفائدته والعزم اليه الى غير ذلك مما يتوقف عليه العمل الارادي ومنها الغاية. والجدير بالذكر ان الغاية لا تنحصر في قصد الحكاية فقد يستكشف بملاحظة المناسبات والقرائن ان قصد المتكلم هو تشويق المخاطب وترغيبه او انذاره وتخويفه او اغراؤه او تسليته او نحو ذلك من الدوافع للكلام.

وان ابيت الا عن تسمية قصد الحكاية بخصوصه مدلولاً وضعياً للالفاظ من بين الغايات المحتملة فهو مجرد اصطلاح لا يسمن ولا يغني

من جوع ولا يؤثر في الدراسات العلمية.

المناقشة الثانية: انه قد ثبت ان حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام. ومن الواضح ان الالتزام لا يمكن ان يتعلق بامر غير اختياري. ووقوع النسبة اولا وقوعها في الخارج خارج عن اختيار المتكلم فلا يمكن ان يكون مضمون التعهد: (التزم بالتلفظ بكذا ان وقعت النسبة مثلاً).

والجواب عنها اولاً: ان حقيقة الوضع كما تمخضت عنه المباحث السابقة ليست هي التعهد والالتزام.

وثانياً: ان متعلق الالتزام فيما نحن فيه - على تسليم كون الوضع هو التعهد - امر اختياري وهو التلفظ والامر غير الاختياري في مضمون التعهد المذكور هو ما علق عليه الالتزام ولا مانع من كونه امراً غير اختياري كما اذا نذر احد او تعهد او حلف ان يفعل كذا اذا امطرت السماء مثلاً ونظير ذلك كثير في العهود والنذور وما شابهها.

وثالثاً: ان هذا الدليل لا يعين كون المدلول قصد الحكاية بل يمكن ان يعدّ مدلول الجملة الخبرية الحكم بالوقوع واللاوقوع فهو ايضاً امر اختياري فيكون مضمون التعهد (اتلفظ بهذا اللفظ اذا اردت الحكم بالوقوع او اللاوقوع).

المناقشة الثالثة : ان هناك كثيراً من الجمل الخبرية الاسمية فاقدة للنسبة اساساً فلا معنى حينئذ لدعوى كون مدلولها وقوع النسبة اولا وقوعها. فما اشتهر من ان القضية تحتوي على موضوع ومحمول ونسبة وقوعاً اولا وقوعاً او حكماً باحدهما من الاخطاء المشهورة. ومن هنا يتبين الخطأ في ما اشتهر ايضاً من ان العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور. وما اشتهر ايضاً من تثليث القضايا العملية وتركبها من موضوع

ومحمول ونسبة ولننقل نص العبارة:

قال السيد الخوئي ايده الله في هامش اجود التقارير (واما هيئة الجملة الاسمية فهي غير موضوعة للنسبة الخارجية كما هو المعروف لعدم وجود النسبة في كثير من الجمل الاسمية كما في قولنا (الانسان ممكن) او (موجود) و(شريك الباري ممتنع) ونحو ذلك. ودعوى اعمال العناية في جميع ذلك خلاف الوجدان (الى ان قال) فالصحيح ان مدلول الهيئة في الجمل الاسمية انما هو ابراز قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه فهو مصداق للمبرز خارجاً بالجعل والمواضعة ...) ([١٢]).

واساس انكار النسبة في الامثلة المتقدمة على ضوء ما تقدم منه في حقيقة المعنى الحرفي حيث ردّ القول بوضع الحروف للنسب مفسراً اياها بالوجود الرابط ومنكراً له هو ان النسبة والوجود الرابط تعبران عن شيء واحد وانه مختص بربط الاعراض بالجواهر وتقومها بها. وعليه فلا نسبة بين الامكان والانسان اذ ليس الامكان من الاعراض بل هو من الامور الانتزاعية. قال السبزواري في منظومته (وجودها في العقل بالتعمل) والضمير في قوله (وجودها) يعود الى الامكان والوجوب والامتناع. وعليه فلا يمكن ان تقع طرفاً للنسبة. وكذلك في حمل الوجود على زيد اذ ليس الوجود من الاعراض. وهكذا الامتناع في جملة (شريك الباري ممتنع) اذ هو من الامور الانتزاعية كما ذكرنا.

ويمكن ان يكون اساس انكار النسبة هو ان تحقق النسبة خارجاً متوقف على وجود المتسبين في الخارج بحيث يكون كل منهما منحازاً ومتميزاً عن الآخر فتكون النسبة وسيلة الربط بينهما. والامكان والامتناع ليستا من الامور الخارجية. والوجود وان كان امراً خارجياً الا انه غير منحاز عن الموجود. وما يقال من ان الوجود عارض المهية فهو كذلك في عالم

الذهن والتصور والتحليل العقلي والافهما متحدان في الهوية وعالم الخارج.

وقد ذهب بعض آخر الى انكار النسبة ايضاً ولكن في خصوص القضايا الحملية غير المأولة اي التي لا تحتوي على الحروف واما القضايا المأولة التي تحتوي على الحروف فهي تتضمن النسبة باعتبار ان الحروف تحكي عن النسب الا انها ليست من الحملات ولننقل نص العبارة.

(ان القوم قد قسموا الحملية باعتبار الاتحاد في المفهوم والماهية أو الاتحاد في الوجود فقط إلى الحمل الأولي الذاتي والشايع الصناعي وقسموا الثاني أيضا باعتبار كون الموضوع مصداقا حقيقيا لما هو المحمول نحو قولنا البياض أبيض، أو مصداقا عرضيا له كحمله على الجسم إلى الحمل الشايع بالذات والحمل الشايع بالعرض فلا بد لنا من النظر إلى الخارج المحكي أولا ثم إلى الهيئات التي جعلت آلة للحكاية عنه فنقول: الحق خلو صحيفة الوجود عن النسبة والربط والإضافة في جميع هذه الموارد لبداهة امتناع دعوى النسبة في محكي الأوليات والبسائط بحسب نفس الامر فان الحد عين المحدود وتفصيل نفس حقيقته فلا يمكن فرض إضافة واقعية بينهما في وعاء تقرر الماهية وكذا الحال في الهليات البسيطة فإنه لا يعقل تحقق الإضافة بين موضوعها ومحمولها والا لزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج وغيرها من المحاذير كما أنه لا يعقل في حمل الشئ على نفسه أو حمله على مصداقه الذاتي وكذلك ما يكون كمصداقه الذاتي مثل قولنا: الوجود موجود، أو الله تعالى موجود، فتبين ان محكيات تلك القضايا الكثيرة خالية عن الإضافة والنسبة. هذا حال الخارج واما القضايا اللفظية والمعقولة فلا شك في كونها مطابقة للخارج فلا تحكي الا عما اشتملت عليه صحيفة الوجود بلا زيادة ولا نقصان لأنه لا

معنى لاشتمالها على الإضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج ومع الحكاية عن الخارج تصير كاذبة غير مطابقة للواقع ونفس الامر.

فتلخص من جميع ذلك أنه لا وجود للنسبة فيها لا في الخارج ولا في القضية المعقولة ولا في القضية اللفظية ولا المفهومة منها واما الشايعات من الحملية التي لا يحمل فيها المحمول على مصداقه الذاتي مثل زيد أبيض فالمختار فيها انها أيضا لا تدل الا على الهووية لأننا ان قلنا بكون الذات مأخوذا في المشتق فحالها حال الحمل الشايع بالذات لعدم تعقل النسبة بين الذات وبين الموضوع خارجا، وان قلنا ببساطة المشتق وان الفرق بينه وبين مبدئه هو اللا بشرطية والبشرط لائية فبما ان اللا بشرط لا يأبى عن الحمل وعن الاتحاد مع الغير يكون الموضوع في هذه الموارد متحدا مع المحمول وتحقق الهووية التي هي المقصود، والقضية حاكية عنها وكونها عرضية الحمل انما هو بالبرهان الدقيق كموجودية الماهية بالعرض.

فاذن لم يبق من الحمليات الموجبة ما يتوهم اشتمالها على النسبة سوى الحمليات المؤولة مما يتخلل فيها الأداة نحو قولنا: زيد في الدار وزيد على السطح، وهي ليست حمليات حقيقية ولذلك تتأول بكائن أو حاصل، و دلالتها لفظا على النسبة الخارجية مما لا اشكال فيه كما أن الإضافات لها نحو تحقق في الخارج إذ هي بشهادة التبادر تحكي عن النسبة بين الأشياء بعضها مع بعض ولفظة (في) وما أشبهها تدل على نحو إضافة وحصول بينهما هذا حال الموجبات في الحمليات). [١٣]

ولابد من دراسة وجهتي النظر كلاً على حدة.

اما وجهة النظر الاولى فان كانت مستندة الى الوجه الاول وهو تفسير النسبة بالوجود الرابط وتخصيصه بربط الاعراض بالجواهر فالجواب عنه

قد مر في بيان حقيقة المعنى الحرفي وقلنا ان النسبة غير الوجود الرابط وانهما موجودان بالعرض لا بالتبع فراجع.

وان كانت مستندة الى الوجه الثاني وهو تقوم النسبة بالمتسبين خارجاً ولزوم وجودهما متميزين في الخارج فهو يبتني على وجود النسبة بالتبع وقد بينا فيما مرّ انها موجوده بالعرض والمجاز.

وسأتي - كما مر ايضاً - ان ما يتصوره الذهن ويكثره في مرحلة الادراك لا ضرورة في كونه مطابقاً للخارج وتوهم ان الذهن مرآة أمينة ينعكس فيها الواقع بجميع حذايره فهو مبالغه واضحة في الاعتماد عليه وقد مرّ توضيح الكثرات الادراكية التي يبدعها الذهن.

واما وجهة النظر الثانية فالظاهر انها هي عين القول بوجود النسبة فانّ القائل بوجودها لا يقصد الا النسبة الهوويه وليس المراد بها معنىً مستقل يربط بين الموضوع والمحمول. قال المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية (ان مفاد الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء ومفاد النسبة الايجابية الحكمية كون هذا ذاك...)[١٤]

وتفصيل الجواب عن ذلك يظهر بالتحقيق عن حقيقة الحمل والبحث عنه مفصلاً له محل آخر ومجمل القول فيه:

ان الحمل عبارة عن عمل نفسي يتحقق بعد تصور شيئين والحكم باتحادهما وتحقق الهووية بينهما. ويتوقف ذلك على تحقق جهتين في طرفي الحكم: وحدة بينهما من جهة وكثرة وتعدد من جهة اخرى، فلولا الوحدة لم يصح الحمل الذي هو عبارة عن الحكم بالوحدة والهووية. ولولا الكثرة لم يصح الحمل ايضاً اذ لا معنى لحمل الشيء على نفسه وقد ذكرنا ان الحمل حكم باتحاد شيئين فالتكثر مفروض في مفهوم الحمل.

ولا تنافي بين الكثرة والوحدة المفروضتين لاختلاف اللحاظ فيهما.

أما في موارد الحمل الأولي الذاتي أي الحكم باتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً فالكثرة بلحاظ الاجمال والتفصيل. والذهن بماله من قوة الابداع والاختراع، والتجزئة والتحليل يفصل الموضوع كالإنسان مثلاً ويحلله إلى جزء مقوم مشترك بينه وبين سائر ما يشاركه من الحقائق المختلفة وهو الحيوان وإلى جزء مختص به يقوم حقيقته وهو الناطق ويحملهما عليه فمفهوم (الإنسان) متحد مع مفهوم (الحيوان الناطق) إلا أنه يغيّره باللحاظ الاجمالي والتفصيلي. والكثرة هنا ادراكية. ولكنها تعتمد على واقع خارجي حسب وجهة النظر الفلسفية القديمة وتنبع منه فلا بد من افتراض كون الإنسان واجداً بحقيقته على الجزئين المقومين وأما الوحدة بين المفهومين فواقعية.

وأما في موارد الحمل الشائع أي الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وجوداً فإن كان في الهليات البسيطة كما في جملة (زيد موجود) فالتجزئة والتكثير من الذهن أيضاً وهي تعتمد على الخارج أيضاً إلا أنها تختلف في كيفية الاعتماد وحدوده.

وقد بيّن في الفلسفة أن الوجود عارض الماهية في التصور الذهني. فالواقع الخارجي يحلله الذهن إلى ماهية شخصية يعبر عنها بزيد وعارض عليه وهو الوجود وذلك بتجريد الواقع الخارجي عن الوجود حتى في الذهن. ولكنهما في الواقع شيء واحد والاختلاف وإن وقع في الفلسفة بين أصالة الوجود وأصالة الماهية إلا أنه لا شك في أنهما معاً ليسا متأصلين والحقيقة الخارجية أمر وحداني واحد الأمرين من الوجود والماهية ينتزع منها والآخر متأصل حسب اختلاف النظريتين المعروفتين.

أذن فالكثرة في مثل هذا الحمل ادراكية إلا أنها تنبع من الخارج أيضاً

والماهية وان كانت اعتبارية بناءً على اصالة الوجود الا ان منشأها في الخارج فهي ليست كأنياب الاغوال.

واما في موارد حمل المشتقات نحو (زيد قائم) فالكثرة والوحدة فيها تختلفان باختلاف المسالك في حقيقة المشتق. ولعل أقواها القول بانه امر انتزاعي منشأ الذات التي ثبت لها المبدأ. وكل امر انتزاعي لابد له من منشأ للانتزاع ومصحح له وهو متحد مع منشأ انتزاعه في الوجود الخارجي وانما تنشأ الكثرة بابداع الذهن وتجزئته للذات المتصفة بالقيام مثلاً الى ذات وقائم. واما مصحح الانتزاع فهو امر خارج عن وجود زيد بناءً على ما هو المعروف من كون الاعراض موجودة بوجود آخر متقوم بالجواهر ولذا لا يحمل مصحح الانتزاع على الذات فلا يقال زيد قيام.

اذن فالكثرة هنا ادراكية ومنشأها خارجي ايضاً الا ان فيها نوع من الابداع الذهني وليس بالاجمال والتفصيل ولولا هذه الكثرة لم يصح الحمل ولذا قيل ان المتحصل لا يحمل على المتحصل فلا بد في الحمل اما ان لا يكون الموضوع متحصلاً واما ان لا يكون المحمول متحصلاً اذ لا معنى للحكم باتحاد امرين واقعيين متحصلين في الخارج.

واما في موارد الحمل التي ليس للموضوع والمحمول فيها واقعية في الخارج اصلاً كجملة (اجتماع النقيضين ممتنع) فمنشأ انتزاع الممتنع المحمول في القضية هو واقع اجتماع النقيضين في نفس الامر. والمراد من نفس الامر ذات المفهوم بلا لحاظ امر آخر معه كما قال السبزواري (بحد ذات الشيء نفس الامر حد) ووعاء نفس الامر هو وعاء الملازمات الواقعية بين المفاهيم التي لا تنقيد بالوجود الخارجي ولا الذهني كتلازم الاربعة للزوجية فان الزوجية معنى يتنزع من نفس ذات الاربعة بلالفاظ وجودها

الخارجي او الذهني.

وكذلك سائر الملازمات الرياضية فاذا قلت (٥ $\times$ ٥ = ٢٥) فوعاء هذه الملازمة هو ذات الملزوم (٥ $\times$ ٥) وذلك لان (٢٥) وهو اللازم صورة اخرى للملزوم (٥ $\times$ ٥). وهكذا التعاندين الوجود والعدم والسلب والايجاب.

اذن فالتكثر هنا ادراكي ايضاً وليس وهمياً ولكنه لا يعتمد على الوجود الخارجي بل على وعاء نفس الامر وواقع الشيء الذي هو منشأ الانتزاع، فالتكثر مصحح في نفس الامر وان لم يكن خارجياً.

ومن هنا تبين انه لا يتوقف صدق القضية وكذبها على مطابقة ما يدركه الذهن بتمام شؤونه وتجلياته مع ما في الخارج فالذهن له قابلية الابداع والتكثر في المجالي والتصورات الا ان مناط الصدق ان يعتمد التكثر على امر واقعي في الخارج او في نفس الامر. فقولنا (الله عالم) و(الله له العلم) و(الله هو العالم) ونحوهما من القضايا المعبرة عن واجديته تعالى لصفة العلم تكثرات ذهنية لواقعية واحدة.

فتحصل ان القول بان الجملة الخبرية مرآة لوقوع النسبة اولا وقوعها صحيح في نفسه الا انه قد يكون مع قصد الحكاية وقد لا يكون معه كما في القصص الخيالية التي يقصد بها التأثير النفسي في ابناء المجتمع فالمرآة محفوظة فيها ايضاً الا انها فاقدة لقصد الحكاية والحكم بالوقوع.

المبحث الرابع: في مفاد الجمل الانشائية

مورد الكلام هو مفاد الجمل الانشائية سواء ما كان منها مفيداً للانشاء بمقتضى الهيئة الخاصة وما كان منها مفيداً له بمقتضى الادوات التي تحول المضمون الخبري الى مضمون انشائي كادوات التمني والترجي والاستفهام

ونحوها.

المشهور في بيان الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية ان مفاد الخبر هو وقوع النسبة اولا وقوعها - كما مر - وان دور اللفظ هو تمثيل هذا المعنى. واما الانشاء فهو ايجاد للمعنى سواء كان بالفاظ التحويل كادوات التمني والترجي او بالفاظ العقود والایقاعات او بالفاظ انشاء الاحكام التكليفية او الوضعية. فنسبة اللفظ الى المعنى نسبة ايجادية.

قال المحقق الخراساني (وأما الصيغ الإنشائية فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا - موجدة لمعانيها في نفس الأمر أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتبة عليه شرعاً وعرفاً آثاراً، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات). [١٥]

ويقصد بقوله في بعض فوائدنا ما ذكره مفصلاً في كتابه فوائد الاصول قال فيه (فاعلم ان الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج، ولهذا لا يتّصف بصدق ولا كذب بخلاف الخبر فإنه تقرير للثابت في موطنه وحكاية عن ثبوته في ظرفه ومحله فيتّصف بأحدهما لا محالة. و المراد من وجوده في نفس الأمرية هو ما لا يكون بمجرد فرض الفراض لا ما يكون بحذائه شيء في الخارج) [١٦] الى اخر ما ذكره مما يدل بوضوح على انه سنخ من الوجود الاعتباري الذي يترتب عليه بعض الآثار عرفاً او شرعاً احياناً اذن فالمعنى في الانشائيات نوع من الامور الاعتبارية يحققه اللفظ.

ولكن هذه الوجهة لم تعجب بعض المتأخرين فناقشوا في نظرية كون الانشائيات اموراً ايجادية مع الغفلة عن تصريح بعضهم بانه نوع من

الوجود الاعتباري.

وحاصل المناقشة ان المراد بالوجود لو كان هو الوجود الخارجي فهو واضح البطلان اذ لا يمكن ان يكون اللفظ من مبادي تحقق الماهيات في وعاء الخارج او نفس الامر وان كان هو الوجود الاعتباري فمن المعلوم ان الاعتباريات امور تحققها النفس بلا توسط آلة فانها من ابداعاتها. ودور اللفظ هنا ليس الا دور المبرز للمعنى المنشأ في النفس. واما تحقق تلك المعاني فهو في مرحلة سابقة على الابرار.

ومما ذكرنا يظهر ان المراد هو الاحتمال الثاني فلا بد من ملاحظة هذه المناقشة التي من اجلها عرضوا عن نظرية كون الانشائيات اموراً ايجادية. وهنا اتجهان في قبال هذه النظرية المشهورة:

الاتجاه الاول: ان الجمل الانشائية لا تتضمن الا ابراز اللفظ للامور النفسية سواء كانت صفة نفسية او عملاً نفسياً عدا قصد الحكاية. وقد اختار هذا الاتجاه العلامة الحائري [١٧] والمحقق الايرواني مع اختلاف ما في التقرير الآتي. وقد مر عن بعضهم القول بان قصد الحكاية هو المبرز في الاخبار وهو يقول بان الانشائيات ابراز لصفة او عمل نفسي ايضاً الا انه غير قصد الحكاية. وهذا هو الفارق بين الخبر والانشاء. فالتمني المنشأ صفة نفسية تحصل بالاعتقاد بالنفع في شيء مع عدم احتمال تحققه والترجي مثله الا انه مع احتمال تحققه وكلمتا (ليت) و(لعل) مبرزتان لهذه الحالة النفسية. وكذلك ادوات الاستفهام لحب الاستطلاع وطلب الفهم الكامن في النفس.

الاتجاه الثاني: ما اختاره المحقق الاصفهاني وهو ان الانشاء والخبر مشتركان في كونهما في مقام ايجاد المعنى بالوجود اللفظي كما مرتوضيحه فالاستعمال اللفظي ايجاد للمعنى بالوجود اللفظي الذي هو

وجود للمعنى بوجه وبالعرض والمجاز. انما الفرق بين الخبر والانشاء ان الاول مقترن بقصد الحكاية دون الثاني. والتقابل بينهما قد يكون تقابل العدم والملكة كما في جملة (بعت) القابلة للانشاء والاخبار وقد يكون تقابل السلب والايجاب كادوات التمني والترجي المتمحضة للاستعمالات الانشائية.

ولكي نتمكن من دراسة هذه الاتجاهات الثلاث دراسة دقيقة لابد لنا من تقديم مقدمة حول بيان الرابطة بين الانشائيات والاعتباريات نظراً الى ما اختاره المشهور من كون الانشاء ايجاداً لامر اعتباري:

في النسبة بين الانشائيات والاعتباريات ثلاث احتمالات: العموم والخصوص المطلق، العموم والخصوص من وجه، التساوي.

ولتوضيح ذلك لا بد من ان نتذكر ما ذكرناه في المدخل العام للاصول من ان الاعتباريات امور فرضية تخترع للتأثير في المشاعر والا حاسيس البشرية اما على وجه فردي او اجتماعي واهم انواعها قسمان:

١- الاعتبارات المتأصلة القانونية التي لا تتضمن عناية وتجاوزاً بحسب النظر العرفي. فيجدها العرف ذات تقرر خارجي بل قد يعدّها من الاعراض كالملكية والزوجية والحلية والحرمة والنجاسة والطهارة والميتة والمذكى والولاية والزعامة ونحو ذلك من الاعتبارات القانونية وكثيراً ما تشبه بالاعراض الخارجية لدى الخواص فضلاً عن العوام.

٢- الاعتبارات الادبية . وهي التي تتضمن عناية وتجاوزاً وذلك باعطاء حد شيء لشيء آخر بداعي التأثير في الاحساس استمداداً مما للشيء الاول من تأثير نفسي. كاعتبار الوجه الحسن شمساً او قمراً والرجل الشجاع اسداً فالعناية واعطاء حد شيء لشيء اخر واضح في مثل هذا

الاعتبار. بخلاف القسم الاول الذي يشبه الوجود الخارجي.

واما الانشائيات فيمكن ان يقال ان النسبة بينها وبين الامور الاعتبارية هي العموم من وجه. فمورد افتراق الانشائيات موارد ابراز الصفات الواقعية النفسية كالتمني والترجي وطلب الفهم ونحو ذلك فهذه الامور صفات واقعية لا تقبل الاعتبار.

ومورد افتراق الاعتباريات موارد الاعتبارات الادبية. فقولنا رأيت اسداً يرمي يتضمن اعتباراً مع العناية الا انه اخبار لا انشاء وهكذا سائر المجازات والكنيات نعم قد يراد بالجملة الخبرية مفاداً انشائياً بلحاظ المراد الجدي لا الاستعمالي نحو: (يعيد صلاته) و(لا يعيد صلاته) حيث يراد بهما الامر والنهي بحسب المراد الجدي ولكنهما كسائر المجازات مستعملان في نفس المعنى الحقيقي وهو هنا الاخبار.

واما مورد الاجتماع فكثير نحو: (بعت دارى بكذا) حيث يتضمن انشاءً لامر اعتباري وهو الملكية.

هكذا يمكن ان نقرر النسبة بين الانشائيات والاعتباريات فان امكن انكار موردتي الافتراق انقلبت النسبة تساوياً لتمحضها في مورد الاجتماع الذي هو مناط التساوي وان امكن انكار احدهما فقط كانت النسبة عموماً مطلقاً. فلا بد من ملاحظتهما:

أما مورد افتراق الانشائيات فالظاهر ان مفاد ليت ولعل ونحوهما هو ايجاد التمني والترجي ونحوهما بالوجود الاعتباري لا ابراز الصفة النفسية فهذه الامور مما له فردان حقيقي واعتباري فالفرد الحقيقي لكل منها هو الصفة القائمة بالنفس والفرد الاعتباري هو ما يتحقق بالانشاء.

وذلك نظير الميتة حيث ان لها فرداً تكوينياً وهو ما مات حتف انفه وفرداً اعتبارياً وهو ما فقد في ذبحه احد شرائط التذكية كل حسب مذهبه.

وكذلك القذر والنظيف لهما فردان تكوينيان وهو ما يستقذره العرف والطبع البشري وما لا يستقذره وفردان اعتباريان وهو النجس والطاهر كل حسب مذهبه.

وهكذا كثير من الامور الاعتبارية فانشاء التمني والترجي ايجاد لفرد اعتباري منهما وهو قد يقترن بالصفة النفسية واقعاً وقد لا يقترن بل يكون ايجاده بدواعٍ اخرى. كما ينشأ طلب الفهم بادوات الاستفهام بداعي الانكار والتوبيخ والتقرير والتهكم ونحوها مما هو مذكور في كتب النحو.

ولا فرق في ذلك بين الانشاء بالادوات نحو (ليت) و(لعل) او بالمفاهيم الاسمية نحو (ارجو) و(اتمنى). بل من الواضح أن ابراز التمني والترجي وطلب الفهم بنحو الاخبار عما في النفس يخرج عن حدود الانشائيات ويدخل في الجمل الخبرية فالصفات النفسية كسائر الاشياء قابلة للاخبار عنها ولا يحتوي ذلك على خاصية الانشاء.

هذا وينبغي التنبيه على ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان كلمة (لعل) لا تدل على الرجاء بمعنى الصفة النفسية وذلك لخصوصية في هذه الكلمة حيث يظهر من موارد استعمالها انها تفيد الشك مع كون الشيء في معرض الوقوع. وهكذا ورد في صحاح اللغة ايضاً حيث قال (لعل كلمة شك).

واما مورد افتراق الاعتباريات فهو كالاختبارات الادبية فان الاعتبار فيها لا يلزم الانشاء فقد يكون انشاءً وقد يكون اخباراً.

فالاول نحو قولهم للزوجة (اعتدي) كناية عن انشاء الطلاق. وكذا سائر الكنايات والمجازات المستعملة في العقود والايقاعات وليس من ذلك جملة (يعيد صلاته) و(لا يعيد صلاته) فانهما وان كانتا حاكيتين عن امر اعتباري وهو صحة الصلاة وبطلانها الا ان انشائيهما ليست بلحاظ

المراد الاستعمالي فهما خبران يراد بهما في مرحلة الجّد امرأً انشائياً.
والثاني اي ما يكون فيه الاعتبار الادبي اخباراً فهو كثير نحو جاء
الاسد كناية عن الرجل الشجاع.

ومن موارد افتراق الاعتباريات عن الانشائيات الحلف فانه امر
اعتباري حقيقته جعل الارتباط بين شخصية المقسم به او شأن من شؤونه
ومفاد الجملة الخبرية. وهو اعتبار متأصل والاعتبارية فيه مخفية ومتحققة
بنحو اللف والاندماج وهو انشاء ايضاً الا انه لا يحول الجملة الخبرية
انشائية فلا يصح ان يقال ان جملة (والله ان زيداً قائم) جملة انشائية كما
هو واضح.

وقد يكون الامر الاعتباري منشأً بغير اللفظ كالمعاطاة وسائر الافعال
المحققة للمفاهيم الاعتبارية في المعاملات.

فتحصل ان الانشاء يلزم الاعتبار ولا عكس فكلما صدق على جملة
انها انشائية وجدنا هناك امرأً اعتبارياً متأصلاً يتحقق بذلك الانشاء ولكنه
ايجاد لمصداق من الماهية الاعتبارية واما نفس تحقق الاعتبار القانوني
وتأصله فهو من الظواهر الاجتماعية التي يخلقها المجتمع بمرور الايام
وتطور الاعتبار الادبي كما اوضحناه في المدخل.

فهذه الحيثية في الامور الاعتبارية غير قابلة للجعل والانشاء الفردي
فاذا أنشأ الشارع الوجوب او الحرمة او النجاسة او أنشأ العاقد الملكية او
الزوجية او نحو ذلك فهو ايجاد لمصداق من المفهوم الاعتباري المتأصل
في المجتمع باللفظ المخصوص او بالفعل المخصوص كالمعاطاة. اذن
فقولنا (هي طالق) نسبته الى مفهوم البينونة وانفصام الزوجية نسبة ايجادية.
هذا هو المشهور.

واما المسلك الثاني فهو القول بان نسبة هذه الالفاظ الى تلك

المفاهيم نسبة المبرز الى المبرز بلا فرق بين كون المبرز النفسي امراً اعتبارياً كالعقود والايقاعات او صفة نفسية كالتمني والترجي ونحوهما. وذلك بناءً على انكار تحقق الامر الاعتباري في هذه الموارد. اذن فالفرق بين الخبر والانشاء كون المبرز في الاول قصد الحكاية دون الثاني.

ويرد على هذا المسلك عدة مناقشات:

المناقشة الاولى: ان الجمل الخبرية لا تدل على قصد الحكاية دائماً كما مر.

المناقشة الثانية: ان الالتزام بان كل إبراز لصفة نفسية انشاءً بعيد جداً فهل يصح ان يقال لمن اظهر شجاعته او جبنه او عدالته او خوفه او خجله بلفظ او غير لفظ انه انشاءً هذا المعنى؟!

هذا والذي الجأ القائل الى تحمّل هذا التكلف هو انكاره للوجود الاعتباري في التمني والترجي ونحوهما وقد بينا ذلك بوضوح فلا موجب لهذا التكلف.

المناقشة الثالثة: ان من البعيد جداً ان يلتزم بان العقود والايقاعات بمضمونها العرفي تتحقق بمجرد إبراز ما في النفس مع قطع النظر عن التقيد الشرعي بالصيغة الخاصة. فلو قال احد (في نفسي اعتبار البيئونة بين وبين زوجتي) فهل يعتبر هذا طلاقاً عرفاً؟! مع ان هذا اللفظ أصرح في ابراز ما في النفس.

المناقشة الرابعة: انه لا اشكال ولاخلاف في دخالة هذه الالفاظ الخاصة في تحقق حقيقة العقود والايقاعات فلا اثر للاعتبار النفسي من دون هذه الالفاظ التي اعتبرت - حسب الفرض - مبرزة فقط. وحينئذ فان صح هذا الافتراض لزم ان تكون حقيقة المعاملة هو الامر النفسي ودور اللفظ هو دور الكشف والابراز. وحقيقة المعاملة متحققة في مرحلة سابقة

على التلفظ. وهذا امر لا يمكن الالتزام به.

فان قلنا بان دور اللفظ دور الشرط المتأخر بمعنى ان الاعتبار النفسي هو حقيقة المعاملة بشرط تعقبه باللفظ الخاص فهذا ايضاً مخالف للوجدان اذ لا نجد في انفسنا عند التلفظ اننا نوجد شرطاً متأخراً لتحقيق المعاملة.

وان قلنا بان البيع هو مجموع المبرز والمبرز فهو ايضاً مخالف لما نجده اذ لا نجد في التلفظ بالبيع انه تكميل للمفهوم المركب المحقق لماهية البيع بل نجده محققاً له بالاستقلال.

اضف الى ذلك ان لازم هذا الافتراض الالتزام بالتجاوز في لفظ بعت اذا اريد به الانشاء وذلك بتجريده عن معناه الواقعي.

توضيحه ان كلمة (بعت) اذا استعملت في الاخبار كانت حاكية عن المبرز والمبرز معاً حسب الافتراض الثاني لأن المفروض ان البيع هو مجموع المبرز والمبرز واللفظ هنا مستعمل في معناه الحقيقي فاذا استعملت الكلمة في الانشاء كان لابد من تجريدها عن الحكاية عنهما معاً واختصاصها بالحكاية عن المبرز فقط اذ لا يمكن ان يحكي عن نفسه وهو المبرز فلا بد من الالتزام بعدم استعماله في المعنى الحقيقي الذي هو عبارة عن المجموع . وهذا خلاف الوجدان ايضاً.

واما المسلك الثالث الذي اختاره المحقق الاصفهاني فتوضيحه ان الجمل سواء كانت انشائية او خبرية لا تحتوي الا على الوجود اللفظي للنسبة التامة وهو نوع من الوجود العرضي حيث ان للشيء وجود طبعي وهو الواقع الخارجي ووجود ذهني ووجود عرضي وهو كتبي ولفظي. والنسبة التامة التي توجد بالوجود اللفظي ان كانت مقرونة بقصد الحكاية

فالجملية خبرية والا فانشائية.

اذن فاللفظ ليس موجداً للمعنى بل هو وجود له بالعرض. والجمل التامة الموجدة للنسبة الانشائية قد تكون قابلة للحكاية وغيرها نحو (بعت) فهي مع قصد الحكاية خبر وبدونه انشاء وتقابلهما تقابل العدم والملكة لقابلية المحل. وقد تكون متمحضة في الانشاء نحو ليت ولعل.

واساس هذه النظرية ما قدمناه من ان اللفظ لا يمكن ان يكون آلة لايجاد المعنى. اما خارجاً فلانه ليس من مبادئ تحقق الماهيات واما اعتباراً فلان الاعتبارات من إبداعات النفس التي لا تقبل التوسيط. واما ذهناً فالوجود الذهني مقدم خارجاً على التلفظ بل من مبادئه ان كان عن قصد.

ولتحقق الوجود الذهني اسباب خاصة من خطوط مثل الشيء او ضده او مقارنه.

فتحصل أن التلفظ بجملية (هي طالق) مثلاً بقصد الطلاق لا يعد معتبراً لشيء اصلاً وكذلك في سائر الجمل الانشائية. نعم في خصوص الاعتبارات القانونية يتسبب اللفظ في ايجاد موضوع الاعتبار القانوني شرعاً او عرفاً. وذلك لان المشرع القانوني جعل موضوع حكمه بحصول الملكية والزوجية والبيونة ونحو ذلك من الشؤون الاعتبارية التلفظ بصيغة خاصة او الاتيان بعمل خاص. كما انه جعل موضوع الحكم بالنجاسة والطهارة ونحو ذلك فعلاً او حالة او صفة في الخارج فالغسل مثلاً بشرائطه موضوع للحكم بالطهارة وهكذا.... ولا مانع من تسبيب الانسان بفعله او قوله الى اعتبار شخص آخر كالمشرع القانوني انما الاشكال في ان يتسبب الى اعتباره بنفسه.

وتبين ان هذا الا ستدارك مختص بالشؤون الاعتبارية القانونية ولا

يصح في الاعتبار الشخصية كالتمني والترجي ونحوهما.

ولكن هذا المسلك لا يمكن الالتزام به لمخالفته للوجدان فنحن نجد أن كل من يجري صيغة البيع أو النكاح أو الطلاق أو يأتي بفعل يحقق إنشاء أحد هذه الأمور نجده محققاً لاعتبار ذلك الأمر. فهذا المسلك أبعد عن الوجدان من المسلك السابق حيث كان الاعتبار الشخصي معترفاً به هناك وإنما الخلاف كان في كون اللفظ مبرزاً للأمر الاعتباري الكامن في النفس أو محققاً له في وعاء الاعتبار. ولكن هذا المسلك ينفي الاعتبار الشخصي رأساً.

وهو غير صحيح فقد يكون العاقد غير ملتفت إلى الاعتبار الشرعي أو القانوني وقد يكون متحدياً للقانون فلا يلاحظ الشرائط الرسمية لتحقيق الاعتبار القانوني. فمن هنا نستكشف أن العقد تشريع شخصي والإيقاع عمل شخصي اعتباري والعقد ليس إلا كالمعاهدات الشخصية بين الجانبين وإنما يلاحظ الشروط القانونية إذا كان المتعاملان يطلبان الحماية القانونية عن ملكيتهما أو زوجيتهما مثلاً إذ لا بد حينئذ من اعتراف السلطة بتحقيق الأمر الاعتباري.

إذن فدور الاعتبار الشرعي والقانوني هو دور التنفيذ والامضاء لا التأسيس وجعل الشيء موضوعاً للحكم. وليس ذلك من قبيل الأعمال الخارجية التكوينية التي تكون موضوعات للأحكام الشرعية كالغسل للطهارة وافتراق المتبايعين للزوم العقد. فإن التنفيذ والامضاء غير معقول هناك وإنما المعقول اعتبار الفعل موضوعاً للحكم بخلافه في الأمور الاعتبارية.

وبعد هذا كله يبقى سؤال وهو أنه كيف يمكن أن يكون اللفظ محققاً

لامر اعتباري بعد ان منعنا كونه مبرزاً عن الاعتبار النفسي؟
لابدّ للتحقيق عن ذلك من ملاحظة انطباع العرف والعقلاء عن الامور الاعتبارية. وقد ذكرنا مرارا أنهم يجدونها امورا تكوينية كالاغراض فاذا حصلت الزوجية بين شخصين فان العرف يرى انه قد تحقق شيء وصفة واقعية تكوينية بينهما ولا يفرق بين وجود مثل هذا الاعتبار وبين الاعراض حتى ان الامر قد اشتبه على بعض العلماء كما ذكرنا في المدخل العام للاصول حيث تعرضنا اجمالاً لبعض موارد الاشتباه التي حصلت للاصوليين نتيجة توهم الامور الاعتبارية اموراً تكوينية فحاولوا إسراء القوانين الفلسفية المختصة بالتكوينيات اليها.

وعليه فالمناسب لايجاد الامر التكويني بنظر العرف لابد ان يكون هو العمل الخارجي دون مجرد الاعتبار النفسي ولذا لا يعد عرفاً مجرد الاعتبار النفسي الا افتراضاً لوقوع المعاملة ولا يجد العرف تحقق الامر الخارجي الذي نسميه اعتباراً.

والعمل الخارجي المحقق لهذه الامور في نظر العرف قد يكون لفظاً وقد يكون اعطاءً كالمعاطاة وقد يكون كتابة ونحو ذلك مما يؤثر في انعكاس الامر المقصود في النفس.

وليس تأثير هذه الافعال في رد الفعل النفسي امراً مستغرباً فهو الملحوظ ايضاً في التلقينات النفسية فاذا اراد الانسان ان يؤثر في نفسه ويوطئها على مواجهة الصعاب بشجاعة فانه لا يكتفي بمجرد التفكير في الاستهانة بها وانما يلقن نفسه بترديد الكلمات المشجعة وربما صاحبه نوع من الحركات الجسمية الباعثة على التشجيع.

والسر في ذلك هو تأثير اللفظ والحركات الجسمية الخاصة في انفعال النفس بنحو أشدّ وأكد للآثر المقصود. وهكذا الكلام في الامور الاعتبارية.

فاذا وطّن الرجل نفسه على فراق زوجته وتركها فانه كلّما تأكّد منه لا يرى الانفعال النفسي الا بعد ان يتلفظ بالالفاظ الخاصة او يأتي بالعمل الخاص الذي يعكس هذا الاثر في نفسه وبذلك يجد انه قد حقق امراً تكوينياً وهو البينونة وانفصام عرى الزوجية.

ثم ان انشاء الامور الاعتبارية كما يتحقق بداعي الجدّ قد يتحقق بدواع اخر كالهزل ونحوه كما يتحقق اعتبار الملك والوزير ونحوهما في تمثيلات الاطفال وما شابهها فانشاء الامر الاعتباري بالتقريب المتقدم متحقق هنا ايضاً الا انه بداعي الهزل واللعب.

ومن هنا يحكم بصحة عقد المكره ونحوه اذا تعقبه الرضا فانه لا يفقد انشاء الامر الاعتباري وانما يفقد القصد الجدي وهو من شروط صحة المعاملة وترتب الاثر عند العقلاء ويعبر عنه في القوانين الحديثة بالارادة حيث يشترط فيها ان لا تكون معيبة.

اذن فعقد المكره وكل عقد يفقد القصد الجدي محقق لامر اعتباري ايضاً الا انه غير محكوم بالاحكام القانونية لدى الشرع والعقلاء كما ان اعتبار الملك والوزير ونحوهما في التمثيلات المسرحية لا يفقد صفة الانشاء والاعتبار الا انه غير محكوم بالاحكام العقلانية نظراً لفقدان القصد الجدي.

المبحث الخامس: في المبهات

الكلام هنا في تشخيص الموضوع له والمستعمل فيه في المبهات كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات.
وهنا ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الاول: ان هذه الالفاظ كلها موضوعة لايجاد الاشارة في

الخارج. وهذا هو الصحيح. ولتوضيحه لابد من التعرض لأمور:

الامر الاول: ان الاشارة عبارة عن امتداد موهوم بين المشير والمشار اليه وقد يكون وعاءها بدواً وختاماً الواقع الخارجي ونعبر عنها بالاشارة الخارجية وقد يكون وعاءها بدواً الذهن وختاماً الخارج ونعبر عنها بالاشارة الوهمية وهي التي توجب جزئية الصور الارتسامية الذهنية. فان كل صوره ارتسامية بالذات قابلة للانطباق على الكثيرين وانما تتصف بالجزئية بضم الاشارة الوهمية اليها وستتضح هذه النقطة عند الكلام في البحث التالي في امكان ان يكون الوضع والموضوع له خاصاً.

الامر الثاني: ان الاشاره الخارجية لابد وان يكون له راسم كما في الامتداد الخارجي ورأسه اما ان يكون توجيه بعض الاعضاء نحو شيء وغالباً ما يكون بأصابع اليد وخصوصاً السبابة منها او بالعين او بالرأس ويلحق به توجيه بعض الآلات كالعصا وشبهه واما ان يكون التلفظ بالفاظ خاصة وهي اسماء الاشارة والضمائر والموصولات فهي على هذه الفرضية تؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها توجيه بعض الاعضاء من ايجاد الامتداد الموهوم الى واقع معين يعبر عنه بالمشار اليه.

الامر الثالث: ان المشار اليه لابد وان يكون في نفسه امراً معيناً في الجملة اما بالتعين الخارجي او الذكري او الوصفي حتى يصلح ان يكون طرفاً للامتداد الموهوم الذي سبق بيانه. واذا فرض تعدد ما يصلح في نفسه للاشاره اليه بهذه الالفاظ فلا بد من تشخيصه بقرائن حالية او مقالية كما ان المشار اليه بغير هذه الالفاظ كثيراً ما يحتاج في تشخيصه الى ضم قرينة. وقد يتوصل لتشخيص المشار اليه في الاشاره اللفظية بضم الاشاره الجوارحية كما انه قد يتوصل اليه بقرائن اخرى .

الامر الرابع: انه ليس هناك تلازم بين الاشارة اللفظية والاشارة

الجوارحية بل قد لا يكون تقارنهما معقولاً كما اذا كان المتكلم منزهاً عن الجوارح وهذا ما يلاحظ في موارد استعمالها في القرآن الكريم. ومن هنا يظهر انه لا وجه للقول بان ما وضع له اسماء الاشارة هو واقع المفرد المذكر وانها لا تفيد معنى ما لم تنضم اليها إشارة جوارحية وكذا ضمير الخطاب لا يبرز معناه الا بالخطاب الخارجي كما سيجيء التحدث عنه.

وربما يثار هنا سؤال عن الوجه في اقتران الاشارة اللفظية بالاشارة الجوارحية غالباً حتى في موارد عدم الحاجة اليها لتعيين المشار اليه. ويمكن ان نذكر له وجهين:

الوجه الاول: ان اعتبار هذه الالفاظ كوسيلة لايجاد الاشارة يحتمل ان يكون حصيلة التقارن الطبيعي بين الاشارة الجوارحية وهي الوسيلة الطبيعية وبين هذه الالفاظ أو اصولها التي تطورت اليها في بدو الحضارات البشرية فكان الانسان عند الاشارة الجوارحية الى شيء بحسب طبعه يردد اصواتا ملائمة كما يلاحظ ذلك في اشارة الاخرس. ثم اكتسبت تلك الاصوات نفس الخاصية من جهة كثرة التقارن واستغنت في نهاية المطاف عن الاشارة الجوارحية. الا ان هذا المطاف اشتمل على تكامل وتنوع في هذه الالفاظ فطراً عليها الابدال والقلب والنحت ونحوها كما اشتمل على تطور في المعاني فطراً عليها التجريد.

ولذلك صح استعمال الالفاظ في موارد لا يمكن ان تستعمل فيها الاشارة الجوارحية. وعليه فاقتران الالفاظ بالاشارة الجوارحية في هذه العهود لعله من جهة جري الانسان وفقاً لعاداته القديمة.

وربما يقال بهاتين المرحلتين من تطور الالفاظ والمعاني في بقية

الالفاظ اللغوية ويعلل تشعب اللغات وتطورها بالامرين.
ويناسب اصل هذه الفرضيه ما كان يذكره بعض كبار المشايخ في
مجلس البحث وكان يعبر عنه بنظرية الاختراع والابتداع.
ومحصلها: ان البشر البدوي عند قصده الاخبار عن شيء والحكاية
عنه لصاحبه كان بحيث تحصل له حالة دهشة واضطراب ويتكهرب
اعصابه فينطق بلفظ بلا فكر ولا رويّة بل بالطبع نظير فرار الحيوانات عما
يؤذيهم. ثم انه عند ارادة التفهيم لهذا الواقع اخذ يتلفظ بنفس تلك اللفظة
مع نصب قرينة على اراده المعنى الخاص ومن جهة وجود قريحة التقليد
والمتابعة تبعه في ذلك غيره. وبذلك حصل الارتباط التدريجي بين اللفظ
والمعنى بكثرة الاستعمال.

وهذه النظرية لا تنافي قوله تعالى (خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) [١٨]
فان الله تعالى هو الذي اودع في الانسان قوة النطق وخصّه بها من سائر
الحيوانات فيكون تكامله فيها بتأييده وتسديده وقد أبى الله ان يجري
الامور الا باسبابها. نعم ربما تنافيه ظواهر جملة من الآيات والروايات.
ومهما كان فدراسة هذه النظرية وتقييمها لا يناسب البحث.

وعلى هذا الاساس يمكن ان يقال: ان اللفظ الذي يصدر من الانسان
في هذه الحالة ويكون مقروناً بالاشارة الجوارحية قد ينعكس فيه نفس
معنى المشار اليه وتخفى جهة الاشارة وقد تنعكس فيه جهة الاشارة فقط.
وهنا تنقسم الالفاظ الى اسماء الاشارة وغيرها من المبهمات والى الاعلام
واسماء الاجناس ونحوها.

الوجه الثاني: ان الانسان لا يكتفي غالباً في مقام تفهيم مقاصده
بالتلفظ بالالفاظ بل يضم اليها حركات مناسبة جوارحية لمزيد التأثير في
المخاطب ولكي يتلقّى المعنى بوسيلتي السمع والبصر. وهذا هو المعتاد

لدى كثير من الخطباء والقادة فنرى انهم يمثلون مطالبهم ويركزونها في اذهان المستمعين بحركات اليد والرأس.

ومن هذا الباب قول ابي نواس: (الا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر - ولا تسقني سراً اذا امكن الجهر).

والحاصل ان الانسان بطبعه يزداد تأثراً بالحوادث اذا كان انعكاسها بوسيلتي السمع والبصر معاً فمن الواضح اننا نزداد تأثراً اذا سمعنا الخبر ورأينا صورة للمشهد سواء كان ذلك مشهد حزن او فرح ومن هنا اهتمت وسائل النشر والاعلام الحديثة بجميع قطاعاتها بهذا الامر فجمعوا بين الصورة والكلام في تعليم العلوم والصناعات ونشر الاعلانات وغير ذلك من شؤون الاعلام.

الامر الخامس: ان الاشارة وسيلة لاضرار الواقع المشار اليه في ذهن الغير او تعيينه من بين الصور الحاضرة في ذهنه فليس لهذه الالفاظ بذاتها دور اساسي في تشكيل القضية اللفظية.

ومن هنا يظهر ان الموضوع في القضية اللفظية لو كان - بحسب الظاهر - احد هذه الالفاظ فالنظر الدقيق يقضي بان نعدّ الموضوع واقعاً في القضية اللفظية هو نفس واقع المشار اليه وهكذا الكلام فيما كان احدها محمولاً او من متعلقات الكلام.

وهذا بخلاف سائر الالفاظ فان الموضوع وان كان في القضية اللفظية هو الواقع الا انه في القضية اللفظية عبارة عن اللفظ الدال عليه واما في هذه الالفاظ فالموضوع او المحمول او غيرها في القضية اللفظية هو نفس الواقع وانما اتى بهذا اللفظ لمجرد الاشارة اليه فاذا قلنا هذا زيد فقد حملنا كلمة زيد على الشخص الخارجي وجعلنا اسم الاشارة اداة لتعيينه

كالإشارة الخارجية.

ومما يرشدنا الى ذلك ما نجده في مرحلة تمثيل المتكلم مقاصده بالحركات الخارجية حيث ان المعتاد هو تمثيل مفهوم اللفظ بإشارة مناسبة. ونجد ان المعتاد هو تمثيل مفهوم هذه الالفاظ نحو هذا بالإشارات الجوارحية كالإشارة بالا صبع من دون ملاحظة مناسبة حركة التمثيل للمعنى المشار اليه.

وهذا يدل على ان المرتكز في الالذهان هو أنّ دور هذه الالفاظ هو دور الوسيط وأنّ مفهومها ليس الا مجرد الإشارة. ولذلك ناسبها تمثيل نفس الإشارة ولو كان مستعملا في نفس المعنى المشار اليه - كما يتوهم - لكان اللازم ان يتناسب حركة التمثيل لذلك المعنى.

فليلاحظ ذلك في موارد حركة التمثيل لاسم الإشارة مع كون المشار اليه سعة شيء او ضيقه او علوه او انحطاطه مادياً او معنوياً فيشاهد ان حركة التمثيل واحدة مع اختلاف المشار اليه وهذا بخلاف ما اذا كانت الحركة لتمثيل نفس المعنى من دون توسط اسم الإشارة.

الامر السادس: ان ما ذكرناه في توضيح مفاد اسماء الإشارة يجري بعينه في الضمائر مطلقا فهي موضوع لايجاد الامتداد الموهوم. وكذا الامر في الموصولات الاسمية.

نعم يتضمن محتوى الموصولات على نوع من تعيين المشار اليه وانه من ذوي العقول او من غيرها. ويشاركها في هذه الخصوصية بعض اسماء الإشارة وهي ما يشار بها الى المكان نحو هنا وهنا للإشارة الى المكان القريب ومع الكاف للإشارة الى البعيد وكذلك ثمّ وهنّا وهنّا وهنالك.

ومن المحتمل ان يكون هذا في بدو الامر من قبيل تعدّد الدال والمدلول وحصل بالتدرّج نحو إدغام ولفّ فيما بينهما فاخفى جانب

التعدد. وسيجيء توضيح هذه النظرية في مبحث المشتق.
وهذا التعدد واضح في بعضها كإضافة الكاف الى (هنا) و(هاهنا)
للدلالة على بعد المكان المشار اليه باصل الكلمة.
ولا يقاس نوع التعيين المستفاد من هذا القسم من الاسامي بالتعين
اللازم مراعاته عند الاستعمال في غيرها كمراعاة كون المشار اليه مفرداً
مذكراً عند الاشارة بـ (ذا) وكونه اثنى عند الاشارة بـ (ذي) و(ذه) و(تي)
و(تا). وكونه جمعاً مذكراً عند الاشارة بـ (أولاء) وهكذا. والفرق بينهما
يتضح بالتأمل. [١٩]

الاتجاه الثاني: وهو رأي المحقق الخراساني حيث ذهب الى ان هذه
الالفاظ متحدة معنىً مع الاسماء المشابهة لها نظير ما ذكره في الفرق بين
المعاني الاسمية والمعاني الحرفية قال (فدعوى ان المستعمل فيه في مثل
هذا وهو واياك انما هو المفرد المذكر وتشخصه انما جاء من قبل الاشارة
او التخاطب بهذه الالفاظ اليه فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون الا الى
الشخص او معه غير مجازفة...). [٢٠]

وفي هذا الاتجاه ثلاث نقاط من الضعف:
النقطة الاولى: ان من الواضح عدم دلالة لفظ (هذا) مثلاً على مفهوم
المفرد المذكر وعدم مساوقته له بقطع النظر عن الجزئية المستفادة من
الاشارة.

النقطة الثانية: انه لا يشترط في اسماء الاشارة الاقتران بالاشارة الحسية
بيد او بعين او نحوهما وكثيراً ما لا يمكن تحقق الاشارة اما لعدم قابلية
المعنى لها كما في الامور المعنوية واما لعدم امكان اسنادها الى المشير
كالآيات المباركات كما تقدم.

النقطة الثالثة: ان الموضوع له لو كان هو مفهوم المفرد المذكر وكان

الإشارة والتخاطب خارجين عن حدود الموضوع له فما هو الموجب لتقييد استعمال (هذا) في مورد الإشارة و(انت) في مورد التخاطب؟ وهل هو من قيود الموضوع له أو المستعمل فيه؟ مع أن ظاهر عبارة المحقق الخراساني أنه ليس من قيود شيء منهما. فمن أين يحصل هذا التقييد؟!

ولا يمكن قياس ذلك بتقييد المعنى الحرفي باللاحظ الآلي وذلك لأن الاستعمال لا يخلو من اللحاظ ولا بدّ أما من اللحاظ الآلي أو الاستقلالي وحينئذ يتعين المعنى الاسمي والحرفي. وفيما نحن فيه لا موجب للتقييد إذ لم يكن قيداً في الموضوع له. ومجرد تقييد العلقة الوضعية بالموارد الخاص لا يوجب أن يكون اللفظ مفهوماً لتلك الخصوصية.

الاتجاه الثالث: ما اختاره المحقق الاصفهاني [٢١] وغيره وهو يبتني على تصحيح للاتجاه الثاني القائل بوضع هذا مثلاً لمفهوم المفرد المذكور فذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى وضعه لواقع المفرد المذكور بشرط أن يقع مشأراً إليه. فالوضع فيه عام لملاحظة هذا العنوان بعمومه والموضوع له خاص لأنه الواقع الخارجي المفرد. وعلى هذا الأساس لا يرد على هذا القول الأشكال الأول والثالث في الاتجاه السابق أما الأول فواضح وأما الثالث فلأن كون المعنى مشأراً إليه قد أخذ قيداً في الموضوع له.

قال في المحاضرات (إن أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الإشارة والتخاطب لا مطلقاً، فلا يمكن إبراز تفهيم تلك المعاني بدون الاقتران بالإشارة والتخاطب... فكملة (هذا) أو (ذاك) لا تدل على معناها وهو المفرد المذكور إلّا بمعونة الإشارة الخارجية كالإشارة باليد كما هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلّا مقترناً بالخطاب الخارجي). [٢٢]

ويبقى على هذا الاتجاه الاعتراض الثاني حيث إن استعمال (هذا)

ونظائرها لا يتوقف على الإشارة بل هي موجدة للإشارة كما مر.

المبحث السادس: في اقسام الوضع

من المعروف تقسيم الوضع الى اربعة اقسام:

- ١ - الوضع عام والموضوع له عام.
 - ٢ - الوضع خاص والموضوع له خاص.
 - ٣ - الوضع عام والموضوع له خاص.
 - ٤ - الوضع خاص والموضوع له عام.
- والمراد من الوضع المفهوم الذي يتصور حين الوضع. ومن الموضوع له المعنى المرتبط باللفظ بعلقة وضعية.
- والكلام في مقامين نبحت في احدهما عن امكان الاقسام الاربعة وفي الآخر عن وقوعها:

المقام الاول: لا اشكال في امكان القسم الاول فيتصور المفهوم العام ويوضع اللفظ له او للمعنون بذلك العنوان. فقد يتصور حقيقة الحيوان الناطق وهو مفهوم عام ويجعل له لفظ الانسان. وقد يتصور عنوان الضاحك بالقوة ونحوه ويجعل لفظ الانسان مثلاً للطبيعة المتعونة بذلك العنوان لا لنفس مفهوم الضاحك بالقوة. فهذا العنوان العام سبب للتوصل الى وضع اللفظ بازاء الطبيعة الكلية. ويكفي في الوضع تصور الموضوع له بوجه ولا يتوقف على تصويره بذاته.

واما القسم الثاني فتوهم الاستحالة انما يأتي من قبل ما ذكره بعض الاجلة من ان الوضع لا يمكن ان يكون خاصاً لان الصورة الذهنية المتصورة لا يمكن ان تكون جزئية وان كانت مقيدة بالف قيد ولا يؤثر في جزئيتها انحصارها في الفرد الواحد ولا كونها مأخوذة من فرد واحد فان

الصور النفسية تحكي عما يطابقها لا عما اخذت منه ولا يمكن ان تتقيد حكاية الصورة بعلم الوجود كالصورة الفوتوغرافية.

والجواب عنه: ان الصور الذهنية وان لم ترتبط بالخارج مباشرة فلا تكون جزئية الا انها ترتبط به بضم الاشارة الوهمية ومن هنا ينشأ العلم بالجزئيات الخارجية والا فالجزئي بما هو جزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً - كما قيل - ومن هنا ايضاً ينقسم المفهوم الى كلي وجزئي والا فلا بد من ان يكون المفهوم كلياً ابداً.

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات (كلية الإدراك وجزئيه تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإن قولنا هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الإنسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل إلى إدراكها إلا الحس وما يجري مجراه). [٢٣]

واما القسم الثالث فالمشهور امكانه نظراً الى ان تصور الكلي تصور لافراد بوجه وهو كاف في المقام.

ولكن قد اعترض على ذلك بأن تصور الكلي ليس تصوراً لافراد بوجه اذ الكلي لا يحكي عن افراده وانما ينطبق عليها ويتحد معها وجوداً فهو بهذا اللحاظ يحمل عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد الوجودي. ولكن ملاك الحكاية والمرآية هو الاتحاد المفهومي والماهوي. والكلي لا يحكي عما ينطبق عليه بل يحكي عما يطابقه فالانسان مثلاً وان

كان منطبقاً على زيد وعمرو وغيرهما الا انه لا يحكي الا عن الجهة الجامعة بينها. اذن فتصور الكلي يصح وضع اللفظ بازائه لا بازاء افراده.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الوجه الاول: ان الكليات على قسمين:

القسم الاول: الكليات التي تنطبق على افرادها باعتبارها اجزاء تحليلية منها وذلك كالكليات المتأصلة. فمصحح انطباق الانسان على افراده ان الفرد ليس الا نفس هذه الطبيعة مع انضمام الخصوصيات الفردية. وهذا القسم لا ينطبق على الفرد بكل أجزائه بل بجزئه التحليلي فهو لا يحكي الا عن الجزء التحليلي. وعلى هذا الاساس فالاعتراض المزبور وارد في هذا القسم.

القسم الثاني: الكليات التي تنطبق على الافراد بتمام وجودها وذلك كالكليات الانتزاعية نحو (احد الامرين) الممتزع منهما. فكل من الامرين ينطبق عليه هذا العنوان ولكنه لا ينحل عقلاً الى هذا العنوان وخصوصيته الفردية. وانما هو عنوان يخترعه الذهن حسب الحاجة وليس له واقع تحليلي في الافراد.

ولذلك لو كنا نعلم ان احد الرجلين عادل ثم تعين لدينا الرجل العادل في احدهما بعينه فليس ذلك الا صيرورة المعلوم بالاجمال معلوماً بالتفصيل ولم يحصل لدينا معلوم جديد. وهذا يدل على ان احد الرجلين ينطبق على كل منهما بتمام اجزائه.

وهكذا عنوان فرد الانسان او جزئي الانسان او مصداق الانسان فلا مانع من ملاحظة احد هذه العناوين الانتزاعية عند الوضع.

وبذلك يندفع الاشكال لإمكان حكاية عنوان جزئي الانسان مثلاً عن كل من الافراد بتمام وجوده ويصح القول بان الوضع عام والموضوع له

خاص. والعنوان العام وان كان هو (جزئي الانسان) الا انه جزئي بالحمل الاولى ولكنه كلي بالحمل الشائع نظير قولنا (الفعل اما رباعي واما ثلاثي).

الا ان هذا الجواب لا يدفع الاشكال. وذلك لان ما ينبغي ان يكون اساس الاشكال هو ان الحاكي لابد من ان يكون متحداً مع المحكي مفهوماً ولا يكفي الاتحاد الوجودي وغاية ما يؤثر مصحح الانتزاع في الامور الانتزاعية هو اتحادها وجوداً مع مناشئ الانتزاع وهو مصحح الحمل الشائع ولا يستوجب الاتحاد الماهوي والمفهومي. فعنوان زيد وعمرو ونحوهما يغير عنوان جزئي الانسان مفهوماً والملاك هو الاتحاد المفهومي وان لم يتحقق الاتحاد الوجودي كما هو الحال في الصور الذهنية التي تحكي عن الخارج مع تغيرهما وجوداً.

ومن هنا ثبت في مبحث الاصل المثبت أن الامور الانتزاعية لا يمكن إثباتها بجريان الاستصحاب في مناشئ الانتزاع مع تحقق مصحح الانتزاع وجداناً كما انه لا اشكال في ان عنوان القائم يتزاع من كل فرد يتحقق منه القيام وبذلك يصح الحمل الا انه لا يعتبر حاكياً ومرآة للفرد.

الوجه الثاني: - وهو الصحيح - ان المصحح للحكاية والمرآتية هو الاشارة فالعنوان المتصور لابد من ان يكون متضمناً للاشارة ففي وضع كلمة اسامة لافراد الاسد لابد من ان يكون المتصور عنوان (الذي هو فرد للاسد) وبضميمة الموصول المتضمن للاشارة يتحقق الامتداد الموهوم بين المشير والمشار اليه وهو الافراد الخارجية ويكفي ذلك في الحكاية المصححة للوضع كما يصحح الاخبار عنها.

نعم الاشارة لا يفيد علماً لما ذكرناه في مبحث استصحاب الفرد المردد وفي مبحث العلم الاجمالي من أن ضم الاشارة لا يوجب العلم بالفرد الخاص فلو علمنا ان احد الرجلين عادل فلا يصح دعوى العلم

التفصيلي بالعادل بضميمة الاشارة اليه بقولنا (ذلك العادل المعلوم بالاجمال من بينهما) والا لكان كل جاهل بسيط عالماً بالوقائع اذ لا يخلو المجهول من التردد بين امرين ولا اقل من السلب والايجاب لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما. فالاشارة لا تحقق العلم ولا تفيد في جريان الاستصحاب المتوقف على اليقين السابق الا انها تحقق الحكاية وتكفي في الوضع.

وعلى هذا الاساس ادعى نفس هذا المعترض في الفرق بين الاطلاق والعموم الشموليين ان هناك فرقاً ثبوتياً بينهما خلافاً لغيره. وذلك بدعوى ان الموضوع في المطلق هو نفس الطبيعة وفي العام الاستغراقي هو الكثرات الخارجية نظراً الى ان كلمة (كل) مثلاً او اللام المفيد للعموم مشير الى الافراد في الخارج.

اذن فاذا قلنا ان الوضع عام فهو باعتبار ان المتصور عند الوضع كلي واذا قلنا ان الموضوع له خاص فهو باعتبار ان ذلك العنوان العام منضم الى اشارة الى الكثرات الخارجية. وذلك في قبال الوضع الخاص فانه وان كان المتصور كلياً ايضاً بلحاظ انه صورة ذهنية - كما مر - الا ان الاشارة هناك حيث كانت الى فرد اختص الانطباق به فاصبحت صورة خاصة لا تنطبق على اكثر من واحد. وبذلك كان الوضع خاصاً.

هذا ولعل القائل بالجواب الاول كان ينظر الى ما ذكرنا والله العالم. واما القسم الرابع فقد قالوا انه غير ممكن لان الخاص لا يحكي عن العام وليس تصويره تصوراً له بوجه.

وهذا صحيح فان تصور الخاص ان لم يستوجب تصور العام كان وضع اللفظ بازائه فقط وان استوجبه فقد اصبح الوضع عاماً بلحاظ تصور

الجامع وان كان الخاص منهاً لتصوره فان ذلك ليس معنى الحكاية.
 المقام الثاني: بعد ان سلمنا امكان ثلاثة اقسام من الاقسام الاربعة
 المذكورة يقع البحث في وقوع كل منها. وقد قيل انها واقعة جميعاً فمثال
 القسم الاول اسماء الاجناس ومثال القسم الثاني الاعلام الشخصية ومثال
 القسم الثالث الحروف واعلام الاجناس.

وهناك مناقشتان في وقوع القسمين الثاني والثالث:

اما في القسم الثاني فالمناقشة في وقوعه من جهة الموضوع له بعد ان
 كانت المناقشة السابقة في امكانه من جهة الوضع.

بيان ذلك ان كون الموضوع له في الاعلام الشخصية خاصاً خلاف
 للوجدان والعرف اما مخالفته للوجدان فلان الخصوصية لا تتحقق الا
 بالوجود فالشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يتشخص
 وعليه فلو كان علم الشخص موضوعاً للخاص كان معناه انه موضوع
 للشيء بقيد كونه موجوداً.

وحيث ان قلنا (ان زيداً موجود) كانت القضية ضرورية بشرط
 المحمول لاخذ قيد الوجود في الموضوع له بحسب الوضع اللفظي فالمفاد
 ان زيداً الموجود موجود وهي قضية ضرورية. واذا قلنا ان زيداً معدوم
 كان تناقضاً وكذا ان قلنا انه اما موجود او معدوم وهذا خلاف الوجدان
 الحاكم بصدق هذه القضية وامكان القضية الاولى الا ان نلتزم بالتجريد في
 مفاد علم الشخص في هذه الموارد بان يلاحظ المعنى مع الغاء قيد
 الوجود المأخوذ في الموضوع له وهذا خلاف الوجدان ايضاً.

واما العرف فانه لا يؤيد وضع اللفظ بازاء المعنى بقيد الوجود وقد
 عرفت انه لا بد منه ان كان الموضوع له خاصاً مشخصاً. اذن فالموضوع له
 في الاعلام الشخصية كلي الا انه مقيد بقيود كثيرة تجعله منحصرأ في

الفرد.

والجواب عن هذه المناقشة ان الموجب للتشخص هو الوجود آناماً لا الوجود حال النسبة. فاذا قلنا زيد موجود اي الشخص الخاص الذي وجد في زمان موجوداً حال النسبة. وكذلك اذا قلنا ان زيداً معدوم فان المراد زيد الذي وجد في زمان معدوم حال النسبة. والعرف ايضاً يساعد على ذلك حيث ان الاعلام الشخصية لا يوضع الا للموجود سواء كان في الانسان او البلد او الحيوان او القبيلة او غير ذلك الا انه يكفي في وضع علم الشخص الوجود في الجملة.

واما القسم الثالث فقد مثل له بالحروف والهيئات الا ان الوضع في الاول شخصي اي يلاحظ اللفظ الخاص وفي الثاني نوعي اي الهيئة في اي مادة من المواد اللفظية تحققت. فقد ادّعي ان الوضع في الحروف والهيئات عام والموضوع له خاص وهو المصاديق اي كل واحد منها. خلافاً للمحقق الخراساني الذي مرّ منه القول بان الموضوع له فيها عام ايضاً وانما التشخص ناشئ من الاستعمال.

وتقريب القول بان الموضوع له فيها خاص هو ان الحروف موضوعة للنسب - كما قيل - او موضوعة للمعاني المشتملة على النسب - كما قلنا - وليس للحروف مادة وهيئة فيكون الدال على النسبة هيئتها وعلى اللون الخاص كالاتداء والاستعلاء مادتها.

وحيث فلا بد من ملاحظة النسبة وكيفية وضع اللفظ لها.

اما في مرحلة التصور فلا يمكن ان يتصور النسبة الخارجية اذ ما يتحقق في الذهن ليس الا عنواناً للنسب الخارجية وذلك لان وجود النسبة اندكاكي ومتقوم بطرفيها وليس لها وجود مستقل فلا يمكن ان يتصور واقع النسبة بمعنى ان يكون لنفس الماهية وجود ذهني وانما يتصور مفهوم

اسمي مستقل يجعل عنواناً للنسب الخارجية فما يتصور نسبة بالحمل الاولى الذاتى، وليس نسبة بالحمل الشائع نظير كلمة الفعل في جملة (الفعل اما رباعي واما ثلاثي).

واما في مرحلة الموضوع له فلا بد من ان يوضع اللفظ لمصاديق النسبة اذ ليس لها جامع مقولي فيوضع بازائه حتى يكون الموضوع له عاماً كما في الجواهر والاعراض التي لها جامع طبيعي مقولي. والمراد بالجامع المقولي اي ما يقال في الجواب عن ما هو وهو حقيقة الشيء حسب وجهة النظر الفلسفية القديمة.

توضيح ذلك: ان النسب ليس بينها حقيقة مشتركة بل هي متباينات في الواقع. وذلك لان حقيقتها متقومة بطرفيها وافترض جامع بينها اما ان يكون متقوماً بطرفين فهو معايير حقيقة لغيره من النسب واما ان لا يكون كذلك فيخرج عن حقيقة النسبة. فالجامع بين النسب ليس الا ذلك المفهوم الاختراعي الذي يجعل عنواناً لها في مرحلة التصور لوضع اللفظ للمصاديق. وعليه فالوضع في الحروف عام والموضوع له خاص وهو كل نسبة خارجية بحده.

والجواب عن هذا التقريب بوجوه:

الوجه الاول: ان ما ذكر من ان النسب ليس لها جامع مقولي وان الجامع المتصور عنوان اختراعي وانه ليس نسبة بالحمل الشائع صحيح الا ان هذا لا يمنع من كون اللفظ موضوعاً للمعنى العام ولا حاجة الى كون الجامع مقولياً ونحن حينما نلاحظ النسب الخارجية نجد بالوجدان انقسامها الى اصناف متعددة فمنها ابتدائية ومنها ظرفية ومنها استعلائية وهكذا... وهذا يكشف عن جهة جامعة بين كل صنف منها وهو اللون

الخاص ولكل منها جهة خاصة شخصية وهي تقومها بالطرفين.
 فان قيل: ان انقسام النسبة الى ما به الاشتراك وهو اللون وما به
 الامتياز وهو التقوم بالطرفين الخاصين تقسيم اختراعي لا واقعية له.
 قلنا: ولكن الامر كذلك في الاعراض ايضاً فهي في نظر المدرسة
 الفلسفية القديمة بسائط في الواقع لا تنقسم الى ما به الاشتراك وما به
 الامتياز وانما يخترع الذهن لها جنساً وفصلاً. قال السبزواري في منظومته:
 جنس وفصل لا بشرط حملاً ومدة وصورة بشرط لا
 في الجسم تان خارجيتان في اعراضه عقليتان فاقتف
 اذن فلا مانع من كون الموضوع له عاماً وان كان جامعاً انتزاعياً
 وعنواناً للنسب الواقعية الخارجية.

الوجه الثاني: انه قد تبين مما ذكرناه في البحث عن حقيقة الوضع ان
 الذي يمسّ الابحاث العلمية هو العلقه بين اللفظ والمعنى اي الوضع
 بالمعنى الاسم المصدري واما الوضع المصدري فهو على تقدير تحققه من
 واضح خاص لا اثر له في البحث العلمي.

وتبين ايضاً ان العلقه الوضعية انما يحصل بين اللفظ والمعنى بمرور
 اللفظ مع افهام المعنى في مرحلتين يتحقق في احدهما التلازم والاستتباع
 بمقتضى تداعي المعاني الناشئ من كثرة التقارن في الاحساس ويتحقق في
 الاخرى الهووية واكتساب الماهية الاعتبارية بينهما.

وسواء قلنا ان الوضع يتحقق في المرحلة الاولى - كما قيل - او انه
 يتحقق في المرحلة الثانية - كما قلنا - فان الموضوع له في الحروف لا
 يمكن ان يكون خاصاً اذ يتوقف حصول العلقه الوضعية على كلا
 التقديرين على كثرة التقارن في الاحساس بين اللفظ والمعنى. ولو كان
 معنى الحرف هو النسبة الخاصة المتقومة بالطرفين او ما يشتمل على

النسبة الكذائية لم يحصل التقارن بين اللفظ وهذا المعنى الا مرة واحدة لعدم تكرار النسبة مع قيد تقومه بالطرفين الخاصين.

ومن هنا يتبين ان كثرة التقارن في الاحساس توجب إلغاء خصوصية المعنى وتحقق العلفة الوضعية بين اللفظ والجهة الجامعة بين الافراد.

وهذا نظير وضع اسماء الاجناس فان اول تعبير عن الحيوان المفترس الخاص بالاسد وقع عند ما شاهد العربي هذا الحيوان او سمع به وبعد ان شاهد نظيره استعمل نفس اللفظ فيه من باب المشابهة ثم كثر الاستعمال حتى حصل التلازم او الهوهوية بين اللفظ والجهة الجامعة بين الافراد.

وهذا بخلاف الوضع في الاعلام الشخصية حيث ان الارتباط بين الانسان والشخص الذي يضع له علم الشخص - سواء كان انسانا او بلدا أو اي شيء خاص يرتبط به - ارتباط وثيق متكرر يحتاج معه الى وضع لفظ خاص له.

ومن هنا كان وضع الاعلام للحيوانات باشخاصها مختصاً ببعض المجتمعات التي تهتم بشأن الحيوان الخاص كالعرب البدوي.

الوجه الثالث: ان النسبة المدلولة للحروف - مطابقة او تضمناً - ليست جزئية في جميع موارد الاستعمال بل هي تابعة في الجزئية والكلية، والتعدد والوحدة للمتسبين.

ففي قولنا: (سرت من البصرة الى الكوفة) يحكي الحرف عن نسبة جزئية او عن معنى يتضمنها وذلك لان مبدأ السير ومنتهاه موضع خاص خارجاً. ولكنه في قول الأمر (سر من البصرة الى الكوفة) لا يحكي عن موضع خاص لانحلال الامر بحسب الامكنة التي يمكن ان تقع مبدأ للسير ومنتهاى لها فالمأمور به ليس فرداً متعيناً بل هو كلي.

وقد تعدد النسبة كما في جملة (سار القوم من البصرة الى الكوفة)

لتعدد مبادئ السير ونهاياته بخلافه في المثال الاول حيث كان متحداً. وهذا مع أنه واضح ربما يناقش فيه بان مقتضى انحلال الامر في (سر من البصرة) استعمال الحرف في جميع الامكنة التي يمكن ان يتحقق منها ابتداء السير فهو من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى الا ان المأمور مختار في انتخاب احدها. وليس هذا من استعمال اللفظ في الكلي. والجواب عنه واضح اذ الوجدان والذوق يحكما بوحدة المدلول في هذه الموارد لا تعدده.

ثم ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ اختلاف المعنى حين اللحاظ وفي مرحلة الموضوع له. وهناك تقسيم آخر بلحاظ اختلاف اللفظ في كيفية الوضع.

فقد قيل: ان الوضع ينقسم بلحاظ اختلاف اللفظ الموضوع الى نوعي وشخصي فالوضع الشخصي في مثل اسماء الاجناس والاعلام الشخصية حيث ان اللفظ الخاص بمادته وهيئته وبما له من الوحدة الشخصية يوضع لاحد المعاني. وكذلك وضع مواد المشتقات فمجموعة حروف (ج ل س) مادة وضعت بشخصها للدلالة على الحالة الخاصة من دون تقييد بهيئة خاصة.

واما الوضع النوعي فكوضع الهيئات فان الواضع لاحظ هيئة (فاعل) ووضعها للدلالة على من صدر عنه الفعل الا ان الهيئة حيث كانت غير قابلة للتصور بنفسها الا مع الاندماج في ضمن مادة ما كان لابد للواضع ان يتصورها كذلك الا انه لم يقيد بتلك المادة بالخصوص ولذلك كان وضعها نوعياً.

هذا وقد اشرنا خلال البحث عن التقسيم السابق الى انه يتني على توهم ان هناك واضحاً خاصاً فرداً او جماعة نظّم مفردات اللغة ولاحظ

المعاني ووزع عليها الالفاظ بالطرق المذكورة وهو امر لا يمكننا تصديقه.
وهذا التقسيم ايضاً كسابقه لا يستند الى اساس علمي فمن المستبعد جداً ان يكون هناك واضع شخصي لاحظ الالفاظ تارة بمادتها وهيئتها وتارة المادة أو الهيئة منفصلة عن الاخرى فلا يعدو هذه الفرضية امراً خيالياً لا يصدقه الواقع الخارجي.

والصحيح ان اللغة ظاهرة اجتماعية وليس عملاً فردياً والوضع في الغالب وضع تعيني يتبع قانون الاختراع والاتباع بان يكون اول من يعبر عن حالة الجلوس - مثلاً - بهذه الكلمة قد اتبع تناسباً ذهنيّاً بين اللفظ والمعنى ولو كان تناسباً وهمياً، فهذا اول الاختراع ثم تبعه غيره. وهكذا في سائر الالفاظ مع ملاحظة استعمال الهيئة الخاصة في الحالة الخاصة من دون التنبيه الى تحليل الكلمة الى هيئة ومادة، بل بملاحظة الشبه بين اللفظ المستعمل في المعنى الاول واللفظ المستعمل في المعنى الثاني وهكذا.

وانما نشأ التحليل الى هيئة ومادة ودلالة كل منها على شطر من معنى الكلمة بنحو تعدد الدال والمدلول من دراسة اللغة دراسة فلسفية، حيث يكشف الفيلسوف اللغوي النقاب عن الارتكاز الذهني في ابناء اللغة الذي يربط بين كل من المادة والهيئة مجردة عن الاخرى وبين المعنى الخاص.

واما الوضع التعيني في الفاظ المشتقات وملاحظة الواضع كل مادة مجردة عن الهيئة ووضعها وضعاً شخصياً وملاحظته كل هيئة بعنوان كلي ووضعها وضعاً نوعياً فهو أمر يحتاج الى عناية زائدة وهو بعيد عن الواقع فان اللغة كسائر الشؤون الاجتماعية تنشأ بالتحول والتكامل.

بل الامر كذلك حتى في اسماء الاجناس كما ذكرناه حيث يعبر عن الفرد الخاص من الحيوان المفترس مثلاً بالاسد لتناسب ذهني ولو وهمياً ثم يطلق على غيره بالمشابهة ثم بالتكرار يحصل الاستتباع - على قول -

والاتحاد الماهوي اعتباراً - على ما هو الصحيح - بين اللفظ وبين الجهة الجامعة فاساس الاوضاع اللغوية هو تقليد المستعملين كل من الآخر وطابع التقليد من الشؤون الاساسية في اعمال الانسان. والعلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى حصيلة هذا التقليد في ابناء المجتمع الا ان مستقر العلاقة الوضعية قد لا يكون مع نفس اللفظ الاول ولا في نفس المعنى الاول فاللفظ يتحول بالابدال والادغام والتصحيف والنحت وغير ذلك والمعنى يتبدل من فرد خاص استعمل فيه اللفظ الى الجهة الجامعة الى غير ذلك من التطورات.

اذن فاللغة بهذا الوضع الخاص قد تحققت نتيجة لتطور كبير طرأ على الاستعمال الاول الناشئ من ملاحظة تناسب وهمي - غالباً - بين اللفظ والمعنى وربما يكون ذلك محاكاة للاصوات الطبيعية المناسبة للمعنى كما يلاحظ ذلك في كثير من الكلمات.

الهوامش:

- [١] المصدر المذكور ص ٤٢٣.
- [٢] شرح الاشارات ج ١ ص ٢٢
- [٣] وسائل الشيعة ج ١ ص ٣١٥ باب وجوب الاستنجاء
- [٤] يوسف: ٢٩
- [٥] النساء: ٢
- [٦] البقرة: ١٨٧
- [٧] الاصول على النهج الحديث ص ٨
- [٨] الاسفار ص ١٧
- [٩] المنظومة ص ٦١.
- [١٠] المنظومة ص ٣٤.
- [١١] الانبياء: ٢٦
- [١٢] هامش اجود التقريرات ج ١ ص ٢٤.
- [١٣] تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٢
- [١٤] نهاية الدراية ج ٢ ص ٥٠٣
- [١٥] كفاية الاصول ص ٦٧
- [١٦]
- [١٧] في اول بحث الاوامر من الدرر.
- [١٨] الرحمن: ٣-٤
- [١٩] لعل المراد انه لا يوجد هنا تعدد الدال ليقضي تعدد المدلول
- [٢٠] كفاية الاصول ص ١٣
- [٢١] الاصول على النهج الحديث .
- [٢٢] محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٠١

([٢٣]) الاشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٣٠٩

المحتويات

المبحث الاول: في حقيقة الوضع والاستعمال	٥.....
الامر الاول: فيما يمكن ان نفسر به الارتباط الموجود بين الاصوات اللغوية ومعانيها في مرحلة التصور.	٦.....
الامر الثاني: في بيان القانون الذي يستند اليه كل واحد من الارتباطين المذكورين:	٩.....
الامر الثالث: في ملاحظة الشواهد وانها تعين الوجه الثاني.....	١٠.....
الامر الرابع: في بيان ما يتوقف عليه تحقق العلة بين اللفظ والمعنى التي اشرنا اليها:	١٤.....
الامر الخامس: ان العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى في الالفاظ اللغوية قد تلاحظ على مستوى الترابط الذهني لدى الفرد واخرى على مستوى الاعتبار الاجتماعي.	١٥.....
الامر السادس: نظرة الى المسالك التي ترى الوضع وسيلة لتحقيق الدلالة الاخطارية على ضوء الامور المتقدمة وتعرض اجمالي لبعض ما اورد عليه	

ونتعرض لمسلكي جعل الملازمة والهوهوية	١٧
الامر السابع: في بيان منشأ تحقق الدلالة التصديقية التفهيمية في الالفاظ:	١٩
المبحث الثاني: في المعنى الحرفي	٢٥
دور البحث في الفقه والاصول:	٢٥
المسالك في تحقيق المعنى الحرفي:	٢٦
المبحث الثالث: في مفاد الجمل الخبرية والموضوع له فيها	٥٦
المبحث الرابع: في مفاد الجمل الانشائية	٦٧
المبحث الخامس: في المبهمات	٧٩
المبحث السادس: في اقسام الوضع	٨٧

دراسات أصولية

مباحث الألفاظ

القسم الثالث

تَقْرِيرُ الْأَجْمَاجِ

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدَتَانِي

كَتَبَ الْمُظَلِّلُ الْعَالِي

بقلم

السيد مرتضى المهرى

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المبحث الحادي عشر: في إطلاق اللفظ واردة أكثر من معنى

وهنا جهات من البحث:

الجهة الاولى:

ان ما ذكره جماعة من جعل عنوان البحث استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى غير موجه بل الصحيح تعميمه وذلك لان ما ذكر من وجوه الاستحالة لا تختص بالمشترك وهذا الاستدراك يحقق لنا شمول البحث في موضعين آخرين.

(أحدهما) استعمال اللفظ واردة المعنى الحقيقي والمجازي ودخوله في البحث واضح على القول بان اللفظ يستعمل واقعاً في المعنى المجازي في سائر الموارد واما على ما ذكرناه تبعاً لجماعة من ان اللفظ دائماً يستعمل في المعنى الحقيقي وان الاختلاف انما هو في المراد التفهيمي فشمول البحث له من جهة ان المراد التفهيمي قد يكون خصوص المعنى الحقيقي وقد يكون المعنيان الحقيقي والمجازي.

(الثاني) إطلاق اللفظ واردة نفسه و معناه.

بيان ذلك: ان هناك مبحثاً من مباحث الالفاظ أعرضنا عنه لعدم ترتب أثر عملي عليه. وهو البحث عن استعمال اللفظ واردة شخصه او نوعه او جنسه. وذلك كقولنا

زيد في (ضرب زيد) فاعل وقولنا ضرب فعل ماض ونحو ذلك. وفي مثل هذا الاطلاق نظريتان:

احدهما انه من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الا ان التباين بين المدال والمدلول
تعاير اعتباري او بنحو آخر.

النظرية الثانية انه ليس استعمالاً في معنى بل هو إطلاق ايجادي وهو الارجح.
وعلى كلا التقديرين فهذا القسم من الاستعمال داخل في البحث اما على الاول
فواضح واما على الثاني فلان وجوه الاستحالة المزعومة كلزوم الجمع بين اللحاظين
وبين خصوص اللحاظ الآلي والاستقلالي تأتي في هذه الموارد فيما إذا استعمل اللفظ
واريد به نفسه على أحد الوجوه الثلاثة ومعناه معاً.

فتحصل ان محل البحث هو إطلاق اللفظ وارادة تفهيم ما يزيد على معنى واحد.
الجهة الثانية:

ونحاول في هذا الامر تضيق دائرة البحث خلافاً للأمر الاول وذلك باعتبار ان
موضع البحث والنقاش هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين او الاكثر استعمالاً
مستقلاً بمعنى ان يكون كل واحد من المعنيين ملحوظاً بحياله و اللفظ مستعملاً فيه
بحدّه بحيث يكون كل منهما مراداً بالاستقلال وكأن اللفظ استعمل فيه وحده.

وعليه فلو استعمل اللفظ في معنى مجموعي بحيث تكون نسبة كل من المعنيين
اليه نسبة الجزء الى الكل كان ذلك خارجاً عن محور النزاع غلبة الامر ان يكون المعنى
المذكور مجازياً وان تكون دلالة اللفظ على كل من المعنيين تضمنية.

وهكذا الكلام فيما إذا استعمل اللفظ في معنى كلي تكون نسبة كل منهما اليه نسبة
الفرد الى الجامع كما لو انتزع من المعنيين عنوان كلي انتزاعي واستعمل اللفظ فيه

كعنوان أحد المعنيين أو المسمى باسم كذا ونحو ذلك. فهذا المورد ايضاً خارج عن محل البحث.

الجهة الثالثة:

هل الاولى البحث عن الامكان والاستحالة أو الوقوع واللاوقوع؟
الظاهر انه من بدو حدوثه الى زماننا هذا قد طرح على النحو الاول ففي شرح ابن ميثم البحراني ما هذا لفظه:

(المبحث الرابع في أنّه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه على الجميع أم لا
جوّز ذلك الشافعي وأبو بكر الباقلاني وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار، ومنع
منه أبو هاشم وأبو الحسين البصري والكرخي...) (١).

ولكن الاولى عندنا طرحه على النحو الثاني و الوجه فيه انه إذا ثبت بتتبع الموارد والتدقيق فيها وقوعه كان البحث على النحو الاول لغواً فان الوقوع أخص من الإمكان وأدل دليل على الامكان هو الوقوع وإذا ثبت خلافه وان كان من ناحية عدم ثبوت وقوعه فالبحث عن الامكان والاستحالة مستغنى عنه اذ لا أثر له وبذل الجهد الفكري فيما لا فائدة فيه من قبيل العلم الذي لا ينفع مضافاً الى ما في منهج البحث عن الامكان والاستحالة من الضعف ويتضح ذلك بملاحظة مستندات الطرفين.

الجهة الرابعة:

في البحث والتنقيب عما يمكن ان نستشهد به على الوقوع (٢) وهي على قسمين :

(١) شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني ج ١ ص ١٦.

(٢) أكثر الشواهد التي ذكرناها موجودة في رسالة جلية الحال للمحقق أبي المجد الاصفهاني وفيها شواهد أخرى فمن اراد التوسع يرجع اليها.

القسم الاول: ما يشتمل على إطلاق اللفظ وارادة نفسه ومعناه وكذا ارادة المعنيين وله أمثلة:

١- ما ورد في مقدمة بعض الادباء على صحاح الجوهري (ص ١١) من ان بعضهم انشد شعرا في وصف القاموس وفيه:

نبذ الصحاح بلفظه والبحر من عاداته يلقي صحاح الجواهر
فقال بعضهم (الصَّحاح لا تكسر) فتعجب كل من كان في المجلس من سهولة اللفظ والتورية.

فاستعمل كلمة الصحاح في لفظها وأن الصاد فيها لا تكسر- وفي معناها اي الكتاب المخصوص واستعمل كلمة (تكسر-) في معنيين مستقلين كسر- الحرف وكسر- الرواج.

٢- (قلب بهرام ما رهب) لهذه الجملة معنيان. أحدهما:
ان قلب بهرام (وهو اسم شخص) لا يرهب بسبب شجاعته. والآخر ان كلمة بهرام إذا قلب رأساً على عقب تحول الى كلمة (ما رهب) فاستعمل كلاً من بهرام و ما رهب في لفظيهما ومعنييهما واستعمل كلمة قلب في معنيين. قلب الكلمة والقلب (العضو المخصوص).

والمناقشات التي ربما توجه الى بعض الامثلة الاتية في القسم الثاني لا مجال لها في هذا القسم.

٣- (كل ساق قلبه قاس) وهذا نظير المثال السابق.

٤- ما قيل في مدح الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم:
المرتمي في دجى والمبتلى بعمى والمشتكى ظمأً والمبتغي ديناً
ياتون سدته من كل ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً

فالعين استعمل في اربعة معان. الشمس لينير الدرب لمن وقع في الظلماء و الباصرة لمن عميت عينه والنابعة لمن يشكو الظماً والنقد الذهبي لمن يطلب المال.

٥- قول الشاعر: (ايّ المكان تروم ثم من الذي تمضي اليه اجبته المعشوقا)
فالمعشوق استعمل في معنيين أحدهما قصر- للمتوكل وبذلك اجاب عن السؤال الاول. والآخر معناه الاشتقاقي وبذلك اجاب عن السؤال الثاني.
٦- قول الشاعر وبه دماويل:

(..... وما لليلي وما لها فجر)

فأراد بالفجر معنيين: طلوع الصبح عن ليلته التي طالت عليه لمرضه و انفجار الدماويل ليستريح من وجعها.

ففي هذه الامثلة ونظائرها لا تفيد دعوى انها استعمالات خاطئة اذ الكلام في الامكان والاستحالة لا الخطأ والصواب مع ان الادب العربي يجوز ذلك بل يعتبره من المحسنات البديعية ويعبر عن هذا الاستعمال في كتب الادب بالتورية البديعية. كما لا تفيد دعوى ان الاستعمال في أحد المعنيين ويستفاد الآخر بالقرينة اذ تخصيص اللفظ بأحدهما ترجيح بلا مرجح.

وهناك وجوه يمكن ان تحمل عليها بعض هذه الامثلة او يتوهم امكان ذلك فلا بد من استعراضها وملاحظتها بالقياس الى الامثلة.

الوجه الاول: ان يكون المراد الجهة الجامعة بين المعنيين فلا يكون اللفظ مستعملاً في كل منهما بحدّه.

وهذا الوجه يمكن ان يدعى في مثل قول الشاعر: (وما لليلي وما لها فجر) وذلك لان الفجر وان كان في كتب اللغة بأحد معنيين بياض الصبح وسيلان الماء الا انه

يمكن دعوى وجود جامع حقيقي يستعمل فيه اللفظ ويطبق على كل من المعنيين في الجملة السابقة بنحو تطبيق المفهوم على المصداق.

قال الراغب في المفردات: (الفجر شق الشيء شقاً واسعاً (الى ان قال) ومنه قيل للصبح فجر لكونه فجر الليل).

ويمكن تطبيق هذا المعنى على شق الدماويل وانفجارها. الا ان هذه المدعى تتوقف على ان يكون الشاعر منتبهاً لهذه الجهة الجامعة التي ذكرها الراغب في المفردات وهو على الظاهر مما استخلصه من ملاحظة الشواهد والاستعمالات استنباطاً لغوياً كما هو الشأن في كثير من موارد تصريحات اللغويين. ولم يرد ذكر ذلك في معاجم اللغة.

ومهما كان فهذا يختص بمثل هذا المثال ولا يصح في سائر الامثلة المتقدمة اذ ليست هناك جهة جامعة في معاني العين الاربعة المقصودة في الشعر السابق وان ادعي ان بعض معانيها السبعين أصل لبعض آخر الا ان ذلك لا يحقق جهة جامعة بين الشمس والعين الباصرة والنابعة والنقد. وكذا في كلمة المعشوق والقلب فضلاً عما كان مستعملاً في نفس اللفظ والمعنى.

الوجه الثاني: ان يكون للمعنيين او الاكثر وحدة اعتبارية في ضمن عنوان كعنوان مجموع المعنيين فيعتبر المجموع معنى آخر لذلك اللفظ مجازاً.

وهذا الوجه يمكن تطبيقه — بتكلف — في المعشوق في الشعر السابق فيقال ان المراد به مجموع القصر ومن فيه ويراد بمن فيه خصوص من يهواه فيكون ذلك من قبيل علاقة الحال والمحل كما في اسأل القرية ونظائره.

ولكن ذلك لا يتأتى في مثل العين اذ ليس هناك مصحح عقلائي لافتراض تركيب اعتباري من المعاني الاربعة المقصودة منها.

مضافاً الى ان كلاً من المحتاجين الاربعة يطلب أحد هذه الامور والمركب منها اي مجموعها غير مقصود لاحد منهم. مع ان هذا الاعتبار وتحميله على الاستعمالات الادبية يشمئز منه الذوق السليم.

وهكذا الكلام في الكسر ومعنييه والقلب ومعنييه اذ لا تناسب بينهما اصلاً. فضلاً عن موارد استعمال اللفظ في نفسه ومعناه.

الوجه الثالث: ان يراد في هذه الموارد عنوان المسمى بكذا وهذا يمكن تكلفه في مثل كلمة المعشوق او العين مع انه مخالف للمرتكز في فهم هذه المعاني من الالفاظ وفي مراد المستعملين فان المتكلم يقصد نفس المعنى بذاته لا بعنوان المسمى. مع ان العين له سبعون مسمى كما قيل والمقصود ليس كل ما هو مسمى بالعين بل خصوص الاربعة.

الجهة الخامسة:

في بيان ما هو الوجه في صحة هذه الاستعمالات بعد تسليم انها امر ممكن بل واقع. وقبل بيان ذلك لا بأس بان نتعرض اجمالاً لحقيقة استعمال اللفظ وارادة نفسه.

قد مرّ ان هذا النوع من الاستعمال وقع مورد البحث والنقاش فذهب بعضهم الى انه من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الا ان التعدد المعتبر بين الدال والمدلول اعتباري لا حقيقي.

وذهب بعض آخر الى انه ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بل هو إطلاق ايجادي وهذا هو الصحيح.

توضيح ذلك: ان الاستعمال - حسب رأينا - هو ايجاد اللفظ بداعي الاستمداد من الماهية الاعتبارية التي اكتسبها اللفظ فأصبح بذلك وجوداً لفظياً للمعنى فهذا اللحاظ يصح لنا ان نحكم عليه او به في القضية التي نريد افهامها للمخاطب.

واما الاطلاق الایجادى فهو ایجاد لأمر واقعى خارجى وجعله موضوعاً للحكم وهذا الامر هو حقيقة لفظية الا ان الذى نوجده قد يكون بنفسه موضوعاً للحكم وقد يكون جنسه او نوعه موضوعاً له وفي كل ذلك يتحقق تصوير الموضوع في ذهن المخاطب بإيجاد نفس الحقيقة التكوينية دون ابراز لفظ يحكى عنه او يتحد معه اعتباراً. هذا ولكن الصورة الذهنية التي تتحقق لدى المخاطب بإيجاد هذا اللفظ صورة كلية بالطبع لان كل صورة ارتساميه كليّ وان كان مأخذها فرداً خارجياً اذ الصورة لا تحكى عما اخذت منه وانما تحكى عما تطابقه سواء في ذلك الصور الخارجية او الذهنية. وعليه فحكاية هذه الصورة الكلية التي تحققت لدى المخاطب عن شخص اللفظ تتوقف على الاشارة الوهمية اليه كما هو الحال في جميع العلوم الجزئية كما مرت الاشارة اليه سابقاً.

ومن هنا يظهر الجواب عما ربما يتوهم من ان الموضوع الذى تحققه لكي يكون موضوعاً في القضية فرد خارجى فلا يمكن ان يكون حاكياً عن جنسه ونوعه الا بالتجريد وهو غير مفروض.

وذلك لما بيناه من ان المفرد الذى حققناه يصور في ذهن المخاطب صورة كلية لذلك اللفظ فحكايتها عن الفرد بحاجة الى الاشارة الوهمية لا ان حكايتها عن الكلي بحاجة الى التجريد.

واما وجه الصحة فيما نحن فيه فالبحت يقع في مقامين:

المقام الاول: في امكان تعدد الدلالة الاخطارية للألفاظ.

وفي هذا المجال نجد ان المقتضى— لهذه الدلالة موجود في اللفظ في كلا الموردين

المذكورين اي استعمال اللفظ واردة نفسه ومعناه واستعمال اللفظ في معنيين.

اما في المورد الاول فلان اللفظ ماهية مزدوجة بمعنى انه من جهة لفظ يعبر عن صوت لغوي خاص له حدوده و واقعيته التكوينية الخاصة ومن جهة اخرى يعبر عن المعنى بلحاظ العلاقة الوضعية التي اوجدت الترابط الاخطاري الطبيعي بينهما سواء في ذلك مسلك التلازم والاستتباع او مسلك الهووية الاعتبارية - كما ذكرناه - وكما ان ايجاد اللفظ يوجب تصور معناه بأحد الوجهين كنتيجة طبيعية لتحقيق العلاقة الوضعية والترابط الاخطاري بينهما كذلك - وبالأحرى - يوجب تصور نفسه كما مر في المقدمة السابقة. اذن فالدلالة الاخطارية في اللفظ لنفسه ومعناه امر طبيعي لا وجه لإنكاره. غالية الامر انه قد يتعين أحد الامرين في مرحلة الدلالة التفهيمية بقرينة خارجية وهي نوعية المسند كما سيأتي ان شاء الله تعالى.

واما في المورد الثاني فلما كانت دلالة اللفظ على معناه - بنحو الاخطار - نتيجة طبيعية للارتباط المذهني الحاصل من العلاقة الوضعية ولما كان الارتباط متحققاً في المشترك اللفظي - كما هو مفروض البحث - بين اللفظ وأكثر من معنى كان اخطار أكثر من معنى امراً ضرورياً يحصل عند ايجاد اللفظ لا محالة لمن كان ملتفتاً وعالمًا بالوضع للمعنيين او أكثر كما هو شرط مسبق لكل اخطار حاصل بين اللفظ والمعنى.
المقام الثاني: في امكان تعدد الدلالة التفهيمية في الموردين.

والمراد من الدلالة التفهيمية حصول العلم للمخاطب بما اراده المتكلم من اللفظ. وقد ذكرنا في المباحث السابقة ان هذه الدلالة - في نظرنا - انما تحصل بمقدمات عقلية. وذلك لان التلفظ — ككل فعل اختياري — لا بد من ان يكون نتيجة لدافع نفسي يعبر عنه بالعلة الغائية وبعد احراز ان الالفاظ لم يكن ساهياً ولا خاطئاً ولا هازلاً نحكم بانه اراد تفهيم المعنى الظاهر الذي يتحقق اخطاره بإيجاد اللفظ بصورة طبيعية

نتيجة للعلاقة الوضعية. اذ العادة تقضي- بان الانسان العاقل الملتفت انما يقصد بكل عمل الاثر المترتب عليه طبعاً.

وعلى هذا الاساس نحكم فيما نحن فيه بان المتكلم اراد اخطار كلا الامرين او الاكثر حسبما يستلزمه اللفظ من اخطار ففي مورد استعمال اللفظ واردة نفسه ومعناه يخطر بالبال كلا الامرين كما مر فلا مانع من ارادة اخطارهما معاً الا ان نوعية المسند ربما تعين أحدهما. فاذا قال: زيد كلمة ثلاثية علمنا من نوعية المسند حيث انه من خصائص اللفظ ان المراد هو اللفظ بنفسه. وإذا قال زيد قائم علمنا ان المراد معناه لان الوصف خاص به وإذا قال (قلب بهرام ما رهب) احتمل المعنيان والتناسب الادبي ربما يقضي بالحكم بانه ارادهما معاً كما هو واضح في المثال.

وهكذا الكلام في استعمال اللفظ واردة المعنيين او أكثر لان اخطاره لهما قهري وطبيعي بعد تحقق العلاقة الوضعية بالنسبة اليهما معاً فأرادتهما في مرحلة التفهيم ممكن وربما يتعين ذلك بموجب القرائن كالأمثلة السابقة كما انه قد يتعين أحد المعنيين او المعاني بموجب القرينة.

الجهة السادسة:

في ان هذه الاستعمالات هل هي من قبيل الاستعمالات الحقيقية او المجازية؟

ذكرنا سابقاً ان في المجاز نظريتين:

النظرية الاولى: وهي الصحيحة - ان الاستعمال دائماً في المعنى الحقيقي وان التجوز انما هو في تطبيق المعنى وعبرنا عنه بإعطاء حد شيء لشيء آخر.

وعلى اساس هذه النظرية فالاستعمالات المذكورة لا تحتوي على شيء من التجوز والعناية اما في استعمال اللفظ واردة نفسه ومعناه فلان الاستعمال كما مر انما هو في

المعنى واما اخطار نفس اللفظ فليس من قبيل الاستعمال بل هو من الاطلاق الاليجادي.

واما في موارد الاستعمال في معنيين فلان المفروض ارادة كل منهما على الاستقلال وكل منهما بحده موضوع له اللفظ. وقد تمّ تفنيد كل المحاولات الراهية الى تصوير استعمال اللفظ في مجموع المعنيين فلا يصح دعوى التجوز باعتبار كون كل منهما جزءاً من المعنى المستعمل فيه اللفظ الذي لم يوضع له المعنى.

النظرية الثانية: - وهي المشهورة - ان التجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وعلى هذه النظرية يختلف الحكم بين القول بان حقيقة العلة هي الترابط الاخطاري على أحد الوجهين من الهوية والتلازم بين اللفظ والمعنى والقول بانها هي التعهد حيث ان كل متكلم يتعهد بانه يريد المعنى إذا ذكر اللفظ.

اما على اساس الاخطار فوعاء تحقق العلة الوضعية هو وعاء تحقق للدلالة الاخطارية وفي هذا الوعاء لم يتخلف الاستعمال عن الوضع فيدعى فيه التجوز الا ان يدعى ان الموضوع له هو المعنى بقيد الوحدة وقد زالت في هذه الاستعمالات.

والجواب عنه: ان الوحدة المزعومة ان ادعي اعتبارها في مرحلة الدلالة الاخطارية فهو غير معقول اذ الاخطار كما قلنا نتيجة طبيعية لتحقيق الارتباط الذهني وهو متحقق بالنسبة الى المعنيين معاً فاخطارهما معاً امر طبيعي لا يمكن اعتبار الوحدة فيه. وان ادعي اعتبارها في مرحلة الدلالة التفهيمية فزوالها لا يوجب التجوز لما ذكرنا من ان وعاء العلة الوضعية التي يجب ان يطبقها الاستعمال ليكون حقيقياً هو وعاء الدلالة الاخطارية لا التفهيمية ولا يمكن ان تنقيد العلة الوضعية بداعي الاستعمال فيكون اللفظ موضوعاً للمعنى بشرط ان يكون داعي الاستعمال هو تفهيمه مع عدم تفهيم

معنى آخر. فهذا امر غير محتمل فان العلة الوضعية ثابتة سواء استعمل اللفظ ام لم يستعمل وبأي داع تحقق الاستعمال.

هذا مضافاً الى ان التعدد متحقق في وعاء العلة الوضعية واطار المعنى المتعدد امر طبيعي كما عرفت فاذا أردنا تفهيم أحدهما في مرحلة الارادة التفهيمية فقد حصل تفكيك بين المعنيين المتقارنين في الاخطار قهراً. وإذا أردنا تفهيمهما معاً فقد ابقينا على تقاربهما الطبيعي ومنعناه من التفكك لا ان وحدة معتبرة قد ازلناها.

واما على مسلك التعهد فيمكن ان يقال ان صيغة التعهد في المشترك تختلف عن صيغته في سائر الموارد فالتكلم هنا متعهد بان يريد أحد المعنيين او المعاني عند التلفظ. ومع ارادة أكثر من معنى يكون قد خالف تعهده فهو تجوز.

والجواب عنه: انه لا داعي الى افتراض هذه الصيغة للتعهد في المشترك اذ يمكن ان يتعهد المتكلم ان يريد باللفظ ما يكون بينه وبينه ترابط اخطاري. بل لا بد ان يكون التعهد على تقديره بهذه الصيغة اذ لا معنى لان يتعهد الا بمقتضى ما يقتضيه اللفظ مسبقاً بموجب الترابط الاخطاري والا فالتعهد لغو اذ لا يترتب على اللفظ ما اراده من تفهيم المعنى الا في حدود الترابط الاخطاري والمفروض ان الاخطار هنا متحقق في أكثر من معنى كما مر.

الجهة السابعة:

في ان استعمال اللفظ المشترك لو لم يكن مصحوباً بقرينة معينة لاحد المعنيين او المعاني ولا لأكثر من معنى بعد الاعتراف بصحة الاستعمال في أكثر من معنى وانه على وجه الحقيقة لا المجاز وانه ليس منافياً لمقتضيات الوضع اللغوي فهل مقتضى القاعدة ان يحمل على ارادة تفهيم جميع المعاني او يحكم بإجماله؟ احتمالان بل قولان:

القول الاول: ما نسب الى السيد البروجردى قدس سره - كما في التقريرات - و هو الحمل على ارادة جميع المعاني المحتملة نظراً الى ان المفروض تحقق العلة الوضعية بين اللفظ وجميع المعاني وحيث لا معين لها فلا بد من الحمل على الجميع. وشبه ذلك بالعمومات التي يأتي فيها احتمال ارادة البعض والكل حيث تحمل على العموم لاقتضاء اللفظ وعدم قرينة على الخلاف.

القول الثاني: هو الحكم بالإجمال وله تقريب اجمالي وتقريب تفصيلي:

اما التقريب الاجمالي فهو ان المفروض فيما إذا كان للكلمة معنيان - مثلاً - صحة ثلاثة انحاء من الاستعمال: الاستعمال في هذا المعنى بالذات وفي ذلك المعنى بالذات، وفي كلا المعنيين معاً. وحيث ان الوجوه الثلاثة متكافئة من حيث الاحتمال لعدم القرينة على الاختصاص بأحد المعنيين ولا على ارادتهما معاً فيجب التوقف لكيلا يلزم الترجيح بلا مرجح. واما وجود العلة الوضعية بين اللفظ وكلا المعنيين فهي لا تحقق الا الدلالة الاخطارية بالنسبة لهما معاً والكلام في مرحلة الدلالة التفهيمية.

واما التقريب التفصيلي فهو ان سرّ الاجمال يتبين بملاحظة كيفية استكشاف المراد التفهيمي في سائر الموارد حسب ما ذكرناه وهو ان التكلم — كغيره من الاعمال الاختيارية — لا بد من ان تكون له علة غائية تؤثر في فاعلية الفاعل. وحينئذ نتمسك بالأصول العقلانية لدفع احتمال السهو والخطأ والنسيان والهزل فنحكم بانه اراد تفهيم المعنى لانه الامر المناسب لان يعتبر علة غائية للتكلم.

وهذا الامر لا يقتضي - أكثر من الحكم بان المتكلم يقصد التفهيم خروجاً عن اللغوية في عمل الانسان العاقل الملتفت. فلو كان اللفظ منحصراً في معنى بحسب الوضع او القرينة تعين مقصود المتكلم واما لو لم يكن منحصراً بوجه وترددت العلة الغائية بين تفهيم هذا المعنى او ذاك او كليهما فليس هناك شاهد او اصل عقلائي يحكم

بلزوم تعدد العلة الغائية كلما امكن التعدد كما انه ليس كذلك بالوجدان في سائر الاعمال الاختيارية فاذا شهدنا عملاً اختيارياً من انسان عاقل ملتفت حكمنا بموجب قانون العلة الغائية بان وراء هذا العمل دافع نفسي- اثر في فاعلية هذا الفاعل ودفعه الى تحقيق العمل في الخارج ولكن ذلك لا يوجب الحكم بتعدد العلة الغائية والدافع النفسي- اذا احتمل التعدد ولذلك نجد الفقهاء يحكمون بالإجمال فيما اذا قال : بعت عبدي غانماً وكان له عبدان بهذا الاسم ويتوسلون بالقرعة ونحوها لتعيين المبيع ولم يذهب احداً الى الحمل على بيع العبدین معاً .

وكما لا يقتضي- أصل او قانون تعدد العلة الغائية عند احتماله لا يقتضي- ايضاً وحدتها. ومجرد تناسب العمل و وحدة اللفظ لوحدة المراد التفهيمي لا يكفي في الحكم بذلك. اذن فاحتمال التعدد والوحدة متكافئان فيحكم باجمال اللفظ من هذه الجهة.

واما اصالة الحقيقة فلا تقتضي- الحمل على جميع المعاني باعتبار كون كل منها معنىً حقيقياً للكلمة لأنها ليست اصلاً تعبيرياً بل هي منتزعة من طريقة العقلاء في التفاهم وقد بينا انه لا أصل لديهم يحكم في المقام بتعيين الوحدة او التعدد.

المبحث الثاني عشر: في المشتق

وقع الكلام في ان اللفظ المشتق هل هو ظاهر وضعاً في خصوص المتلبس بالمبدأ او في الاعم منه ومن انقضى عنه.

وهذا البحث من المباحث القديمة التي وقع النزاع فيها بين الاشاعرة الذين ذهبوا الى وضعها للأعم والمعتزلة الذين اختاروا وضعها لخصوص المتلبس. ولكن علماءنا اختلفوا فذهب القدماء الى القول بالأعم والمتأخرون الى القول بالخصوص.

وبعد تحقیقات المتأخرین استقر القول أخيراً في مجال البحث الاصولي على القول بالخصوص. ولكن يبقى في المقام نقطتان لا بد من التعرض لهما. احدهما في تحرير محل البحث و الاخرى في بيان موجبات توهم القول بالأعم والجواب عن المغالطات فيه. فالبحث في مقامين:

المقام الاول: في تحرير محل البحث والكلام في جهات:

الجهة الاولى: في بيان معنى المشتق:

المشتق يستعمل في معنيين (حسب الاصطلاح):

المعنى الاول: مصطلح الادباء والمشتق عندهم هو اللفظ المأخوذ من لفظ آخر مع التطابق في الحروف الاصلية وترتيبها. وبهذا المعنى يطلق على اسم الفاعل واسم المفعول واسمي الزمان والمكان والمصادر المزیدة ونحوها على الاختلاف بين المدارس الادبية في أصل المشتقات وانه هل هو المصدر او اسم المصدر او الفعل.

المعنى الثاني: العنوان المنتزع من الذات بلحاظ انضمام امر خارج عنها ويحمل هذا العنوان على الذات بـ (هو هو). وبهذا المعنى ليس المشتق حادثاً من اشتقاق لفظي كما هو الحال في المصطلح الاول بل هو حادث بملاحظة ان الذات كما قد تلاحظ بعنوانها الذاتي كذلك قد تلاحظ بعنوان آخر متحد معه وجوداً منتزعا منه بضميمة امر خارج.

وهذا الامر الخارج المصحح لانتزاع العنوان الاشتقاقي على اقسام:

١ - الاعراض المتأصلة كالبياض والسواد العارضان على الجسم فهما مبدءان

لانتزاع عنواني الابيض والاسود وحملهما على الجسم بـ (هو هو).

٢ - الامور الاعتبارية كالزوجية والملكية والرقية والوجوب والحرمة والنجاسة

والطهارة وهكذا... فهذه الامور ليست من الاعراض بل هي خاضعة للجعل

الاعتباري القانوني الا انها تصحح انتزاع عنوان الزوج والزوجة والمملك والمملوك

والواجب والحرام وهكذا... وكل من هذه العناوين الإنتزاعية تحمل على الذات بـ (هو هو).

٣ - الامور الإنتزاعية وهي امور لها واقعية فليست كالا اعتباريات تابعة للمصالح والمفاسد وخاضعة لاعتبار المعبر ولكنها لا توجد بوجود ما بحداثها كالأموال المتأصلة من الاعراض والجواهر بل توجد بوجود مناشئ انتزاعها كالأبوة والاخوة ونحو ذلك. ولكنها تصحح انتزاع عنوان الاب والاخ ونحو ذلك وحملها على الذات بـ (هو هو).

٤ - الجواهر كاللبن والتمر والرمح حيث ينتزع من الذات بمناسبتها عناوين اللابن و التآمر والرامح لمن يبيع اللبن والتمر ومن يحمل الرمح. وهذا القسم الرابع يبتني على تقدير كون مبدأ الاشتقاق هو نفس الجواهر. وهناك افتراض آخر سيأتي ذكره، وعليه لا يصح جعل هذا القسم قسماً مستقلاً.

٥ - ما ليس من قبيل الماهيات كالوجود والعدم حيث يصححان اشتقاق عنواني الموجود والمعدوم.

وبين هذين المصطلحين عموم من وجه فالمصادر المزیدة مشتقات بالمعنى الاول ولكنها لا تحمل على الذوات بـ (هو هو) حقيقة ومثل (زيد عدل) حمل مجازي. وهناك عناوين تعتبر في اصطلاح الادباء من الجوامد كالزوج والزوجة والعبد والرق ونحوهما ولكنها تحمل على الذوات بلحاظ امر خارج فينطبق عليها تعريف المشتق بالمعنى الثاني.

ومحل البحث هو المعنى الثاني اذ لا يناسب البحث عن كون المشتق حقيقة في المتلبس او الاعم مع ما لا يحمل على الذات بـ (هو هو). ولا وجه للالتزام بان المراد هو المعنى الاول والقول بخروج قسم منها لا يقبل الحمل وإلحاق قسم من الجوامد

حكماً. وذلك لان هذا متابعة في الاصطلاح بلا مبرر مع ما في ذلك الاصطلاح من الوهن بلحاظ افتراض المصدر ونحوه اصلاً للمشتقات.

فالاولى الالتزام بمصطلح جديد للأصول هو المعنى الثاني.

هذا ولكن لا بد من ان نضيف لتحريز محل البحث ان العنوان المشتق يجب ان يكون بحيث يعتبر التمايز بين الفاقد لمبده والواجد له بنظر العرف تمايزاً في العوارض والمنفكات دون الذاتيات ففي الذاتيات لا يصدق العنوان على الفاقد للمبدأ وان كان واجداً له سابقاً كالإنسان والحجر ونحو ذلك من العناوين الذاتية.

توضيح ذلك: انه لا اشكال في ان شيئية الشيء في نظر العرف والفلسفة بصورته لا بمادته بمعنى ان بعض الخصوصيات يعتبر بنظر العرف او الفلسفة من مقومات الشيء بحيث يعد الفاقد له والواجد له حقيقتين متباينتين ويعتبر تبدل تلك الخصوصية في الشيء من قبيل انعدام شيء ووجود شيء آخر ولو بملاحظة بعض النظريات لا فقداناً لعارض.

وهذه الخصوصيات يعبر عنها بصورة الشيء. فللمصورة معنيان:

١ - الصورة بالمعنى الفلسفي. وهي ما يعبر عنها في الفلسفة بالصورة النوعية والفصول فيقال: ان الاختلاف والتمايز بين الانواع ببعض الذات لا بالعوارض والمنفكات. وان شيئية الشيء بصورته لا بمادته فاذا كانت الصورة النوعية باقية لم تؤثر تبدل سائر الخصوصيات في تبدل الحقيقة حتى لو كان ذلك من قبيل الجنس للشيء فالإنسان تتقوم حقيقته بفصله ولو تبدل جسمه الطبيعي الى جسم مثالي لم تتبدل حقيقته واما لو تبدلت صورته النوعية الى صورة اخرى تبدلت حقيقته.

٢ - الصورة بمعناها العرفي. وهي انطباع خاص عن الشيء ينقسم بموجبه الاشياء الى انواع متعددة بنظر العرف. وغالباً يلاحظ ذلك من جهة الشكل الخارجي والآثار الملموسة في الجملة.

وبين المعنيين تغاير من وجه. فقد تنتفي الصورة بمعناها الفلسفي وتبقى بمعناها العرفي كالحياة والموت حيث يعتبر الجسم الميت في نظر الفلسفة جماداً قد زالت عنه حقيقته ولكنه في نظر العرف هو الشخص السابق ولذلك تبقى في أنفسهم كرامته وحبه او هوانه وبغضه. فالعرف يرى الحياة من المنفقات والعوارض. وقد يكون بالعكس فالعرف يرى التباين والتغاير الحقيقي بين الجبن والحليب مثلاً ولكن الفلسفة تراهما حقيقة واحدة تبدلت عوارضه. وهنا يتضح ان العرف يلاحظ الشكل الخارجي والآثار الملموسة.

فما هو الملاك من بين المعنيين لإخراج بعض العناوين عن محل البحث نظراً الى ان التبدل بلحاظ مصحح الاشتقاق يوجب تبدل العنوان قطعاً؟
الملاك هو النظر العرفي وذلك لأسباب ثلاثة:

اولاً: ان ما تقره الفلسفة من الفرق بين الصور النوعية والاعراض غير واضح. بل يمكن ان يكون الاختلاف بالأعراض موجباً لتبدل الحقيقة كما في بعض الاخبار من ان الله خلق خلقاً مختلفاً بأعراض وحدود. واما دعواهم بان الفصل من الجواهر فلا يدعمها دليل وبما ان المنطق والفلسفة القديمين يحكيان عن الانطباعات العرفية للمجتمع اليوناني بصورة متكاملة ودقيقة فلا يبعد ان تكون هذه الفكرة من وحي ذلك المجتمع قد فرض على المجتمعات الادنى منها ثقافة كأصول موضوعية. فالمجتمعات والشعوب تختلف انظارها في التمييز النوعي بين الاشياء وربما يعد في بعض المجتمعات انواع مختلفة — جوهرًا وتأثيرًا — من الفواكه نوعاً واحداً مع اعتبار

الاختلاف بحسب الالوان فقط كما يشهد لذلك الاسماء الموضوعه لها فاللغة كما ذكرنا مراراً مرآة الفكر الاجتماعي.

ولو أردنا سرد الشواهد على اختلاف المجتمعات في تصورها المرتبط بتمايز الانواع ووحدتها من نافذة وضع الاسماء المعبرة عن كيفية التصنيف والتنوع وغير ذلك من الملاحظات لطال بنا الكلام ولخرجنا عن موضوع البحث.

والحاصل ان هذه الفكرة الفلسفية لا تعتمد على تعمق طبيعي او إدراك للواقع على اسس علمية.

ثانياً: ان الفلاسفة صرحوا بان الصور النوعية في واقعها غير قابل للإدراك وأنها مجهولة تماماً وان هذه الفصول فصول اشتقاقية مشهورية. اذن فما هو المصحح للاعتقاد على امر مجهول؟!!

ثالثاً: ان هذا البحث - كما سنوضحه - بحث لغوي ولا شك ان الاعتبار في التحقيق اللغوي هو الانطباعات العرفية. فان كان الاختلاف بين النظر الفلسفي والنظر العرفي اختلافاً في الدقة العقلية والانطباع العرفي فلا شك ان الملاك في تشخيص حدود المفاهيم اللغوية هو العرف.

اذن فالملاك هو النظر العرفي فاذا كان تبدل الصورة موجباً لتبدل الحقيقة عرفاً لم يمكن دعوى وضع اللفظ للفاقد والواجد لها وبالتالي فلا وجه للبحث عن كون العنوان موضوعاً للواجد وللأعم منه ومن الفاقد فلا يحتمل ان يكون لفظ الانسان مثلاً موضوعاً للإنسان الحقيقي ولرماده إذا احترق تماماً اذ لا يعتبر تبدل هذا الجسم الطبيعي الى رماد من قبيل تبدل الحالات والعوارض بنظر العرف.

وكما يخرج هذا القسم من المشتقات يدخل قسم من الجواهر في مجال البحث وذلك فيما إذا انطبق عليها تعريف المشتق بالمعنى الثاني وبذلك يندفع ما ربما يتوهم من

ان البحث عن الالفاظ التي لها هيئة ومادة وان مدار البحث هو مفاد الهيئة في تلك الالفاظ فيخرج الجوامد اذ لا تنقسم الى هيئة ومادة.

الجهة الثانية: ان عنوان البحث في كلمات الاصوليين يحتوي على كلمة (الحال) حيث يقولون: ان المشتق حقيقة في المتلبس في المبدأ في الحال او في الاعم منه ومن انقضى عنه المبدأ.

والكلام هنا في تفسير هذه الكلمة وفيها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الاول: ان يكون المراد بها حال الاستعمال والنطق.

الاحتمال الثاني: ان يكون المراد بها حال النسبة والجري.

والفرق بينهما ان قولنا (زيد كان قائماً) تجوز لو توهم اختصاص المشتق بالمتلبس بالمبدأ في الحال بالمعنى الاول وليس كذلك على المعنى الثاني وذلك لان مقتضى الاحتمال الاول ان يكون كلمة (قائم) حقيقة في من هو قائم حال النطق والمفروض دلالة القضية على انصرام حالة القيام عنه. واما على الاحتمال الثاني فالقائم حقيقة هو المتلبس بالقيام في الحال الذي نسند اليه القيام فيه والمفروض ان القضية تسند القيام الى زيد في الماضي وهو كان متلبساً به حقيقة آنذاك.

الاحتمال الثالث: ان يكون المراد بها مجرد فعلية التلبس والارتباط بين الذات

والمبدأ.

والفرق بينه وبين الاحتمال السابق ان الملحوظ هناك هو النسبة والجري وهما لا يتحققان الا بالحمل فمفاد عنوان البحث ان المشتق هل يحمل حقيقة على المتلبس به في حال الحمل ام يحمل حقيقة على الاعم.

وعلى الاحتمال الثالث لا يرتبط عنوان البحث بالحمل وتشكيل القضية بل موضوع البحث ان المشتق بمفهومه الاخطاري ومدلوله التصوري هل يحكي عن

المتلبس بالمبدأ بالفعلية ام يحكي عن مطلق التلبس وان لم يكن فعلياً ويتضح الفرق أكثر من هذا في ضمن انتخاب أحد الاحتمالين.

اما الاحتمال الاول ففي غاية الضعف بل ينبغي ان يحذف من قائمة الاحتمالات اذ لا مجال لتوهم كون إطلاق القائم على من ليس قائماً حال النطق مجازاً. فالأمر دائر بين الاحتمالين الآخرين.

واساس الاختلاف هو الاختلاف في نقطة اخرى وهي ان البحث حول المشتق هل هو بحث لغوي يدور حول نوع من المفردات اللغوية و تحديد مفاهيمها ام انه بحث فلسفي يدور حول كيفية الحمل في المشتقات؟

وبعبارة اخرى موضع البحث هل هو انطباعنا عن هذا النوع من الصيغ اللغوية وما يحتويه من مفهوم اخطاري ومدلول تصوري بلحاظ العلقه الوضعية فيكون المراد بالحال في عنوان البحث فعلية التلبس بين المبدأ والذات ام ان موضع البحث هو مقياس صحة الحمل في العناوين الاشتقاقية فيكون المراد بالحال — طبعاً — حال النسبة؟

ولا باس بنقل كلام بعض من اختار الوجه الثاني لنجعله محور البحث:
قال المحقق الطهراني على ما حكاه المحقق الاصفهاني (ان وجه الخلاف مع عدم الاختلاف في المفهوم والمعنى هو الاختلاف في الحمل فإن القائل بعدم صحة الإطلاق على ما انتقضى عنه المبدأ، يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات و الجوامد، فكما لا يصح إطلاق الماء على الهواء- بعد ما كان ماء و زالت عنه صورة المائية، فانقلب هواء- كذلك لا يصح إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به، فإن المعنى الانتزاعي

تابع لمنشأ انتزاعه^(١) حدوثا وبقاء، و المنشأ مفقود بعد الانقضاء، و الانتزاع بدونه على حد المعلول بلا علة، و القائل بصحة الاطلاق يدّعي تفاوت الحملين فإنّ الحمل في الجوامد حمل هو هو، فلا يصح أن يقال للهواء إنه ماء، و الحمل في المشتقات حمل ذي هو و حمل انتساب، و يكفي في النسبة مجرّد الخروج من العدم إلى الوجود، فيصحّ الحمل على المتلبّس و على ما انقضى عنه، دون ما لم يتلبّس^(٢).

اذن فهناك خلاف آخر في تحرير محل البحث.

و القائلون بانه بحث فلسفي يستشهدون بما وقع في عبارات بعض الباحثين من تحرير محل النزاع بان المشتق هل يصدق على المتلبس بالخصوص او الاعم. والصدق هو الحمل.

كما استشهد آخرون بما وقع في عبارات بعضهم من تحريره بان المشتق حقيقة في المتلبس او الاعم مما يدل على ان الكلام في المدلول اللغوي وعلى تقدير كون البحث لغوياً ودائراً حول سعة المدلول التصوري للمشتق وضيقة فهو المعبر عنه بالشبهة المفهومية المرددة بين الاقل والاكثر ونظيره الاختلاف بين الوضع للصحيح والوضع للأعم على المشهور ومثله ايضاً ما لو شك في ان عنوان الفاسق هل يختص بمرتكب الكبيرة ام يشمل مرتكب الصغيرة ايضاً.

هذا ومن المحتمل كون البحث عند القدماء دائراً على حسب الاحتمال الثالث نظراً الى وضوح مفهوم المشتق وان الضارب بمعنى من صدر عنه الضرب مثلاً والمضروب من وقع عليه الضرب فليس المفهوم الافراي موضعاً للبحث وانما البحث

(١) المراد به مصحح الانتزاع حسب تعبيرنا كما هو واضح.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ١٦٤.

في ملاك صحة الحمل الاشتقاقي الذي يفيد انتساب المبدأ الى الذات فهل يكفي فيه مجرد خروج الانتساب من العدم الى الوجود ام لا بد من فعالية انتساب بين المبدأ والذات؟

وقد قوبلت هذه الدعوى في تحرير البحث بوجوه من النقد:

الوجه الاول: ما نقل عن المحقق النائيني قدس سره وملخصه (ان فكرة تحرير البحث على انه بحث فلسفي يرتبط بالحمل ناشئ من فكرة السكاكي في المجاز حيث ادعى ان التجوز دائماً في الاسناد لا في الكلمة وهي مستعملة في معناها الحقيقي والعناية انما هي في التطبيق بتفصيل معروف. وفكرة السكاكي هناك مرفوضة وبذلك تنهار دعامة هذا الافتراض فلا حاجة الى تشريحه. ووجه الرافض لمقالة السكاكي هو ان القضايا حقيقية وخارجية اما القضايا الحقيقية فلا يأتي فيها ما ذكره السكاكي لعدم اشتغالها على التطبيق وانما تتكفل لبيان حكم الموضوع نحو (المستطيع يجب عليه الحج) فمثل ذلك لا يتطرق الى بيان المصداق والتطبيق على الفرد والموضوع فيها نفس الطبيعة فلا يتوهم فيها ان التجوز في التطبيق. واما القضايا الخارجية نحو زيد اسد فهي وان اشتملت على التطبيق الا ان التجوز لو لم يكن في الموضوع ولا في المحمول كان الاسناد نوعاً من المجازفة اذ لا معنى لحمل ماهية على فرد من ماهية مباينة)^(١).

والكلام هنا يقع في جهتين: اولاً ابتناء هذه الفكرة على نظرية السكاكي في المجاز او بوجه اعم كما مر في مبحث الحقيقة والمجاز. وثانياً تقييم نظرية السكاكي من زاوية العناية في التطبيق كما ذكره قدس سره.

(١) اجود التقارير ج ١ ص ٥٩.

اما في الجهة الاولى فالصحيح ان هذه الفكرة لا تبتني على تلك النظرية فمن الممكن ان نجعل صيغة البحث هنا وفقاً للمشهور ومع ذلك نتبنى فكرة السكاكي في المجاز - كما نحن عليه - ومن الممكن العكس بان نلتزم في المجاز بالنظرية المشهورة ونجعل عنوان البحث هنا عنواناً فلسفياً كما عليه بعضهم.

اما الاول فلانا نبحت في هذا المقام عن مفاد مدلول المشتق وانه يشمل من انقضى عنه المبدأ ام يختص بالمتلبس به بالفعل وحينئذ فان قلنا بانه لا يشمل من انقضى - عنه نلتزم في مورد استعمال اللفظ وارادة من انقضى - عنه بانه ليس من قبيل الاستعمال في غير الموضوع له بل العناية والتجوز انما هما في التطبيق.

واما الثاني فلان القائل بان المجاز استعمال للكلمة في غير ما وضعت له يمكنه ان يدعي ان مفهوم المشتق واضح وان الكلام انما هو في حمله على الذات وانه هل يعتبر فيه فعلية التلبس فيكون في غيره اسناداً مجازياً ام لا؟

والحاصل ان دعوى كون المجاز استعمالاً للكلمة في غير ما وضع له مرتبطة بالمجاز في الكلمة والنظرية الاخرى تنكر ذلك عموماً او في الجملة وتدعي ان التجوز في تلك الموارد دائماً في التطبيق والبحث هنا - على تقدير كونه فلسفياً - انما هو في الحمل والاسناد والقول بان الاسناد هنا مجازي لا يمنع من القول بتحقيق التجوز في الكلمة في سائر الموارد ومن هنا ذهب بعض اصحاب هذه الفكرة الى القول المشهور في المجاز وذكروا ان الاعلام قد خلطوا بين الحقيقة والمجاز وهما من شؤون اللفظ وبين الصدق وعدم الصدق وهما من شؤون الاسناد .

واما في الجهة الثانية فلا بد من ان نذكر اولاً ان التطبيق قد يكون صريحاً مع العناية وبدونها كقولنا (زيد ضارب) او (زيد اسد) وقد يكون ضمناً بمعنى ان لا يكون أحد الطرفين مذكوراً في القضية او يكون ذكره لا على وجه التطبيق كقولنا جاءني الضارب

ونقصد به زيدا فهذه الجملة تشتمل على تطبيق عنوان الضارب على زيد. وكذلك جاءني زيد الضارب فان الضارب وان كان هنا وصفاً الا ان الاوصاف قبل الحمل اخبار كما ان الاخبار بعد الحمل اوصاف فالتطبيق هنا حاصل ايضاً الا انه بنسبة تقييدية لا تامة يصح السكوت عليها.

وحيث ان كان المقصود من عدم اشتغال القضايا الحقيقية على جهة التطبيق عدم اشتغالها على التطبيق الصريح كان حقاً ولكنه لا يفيد في منع نظرية السكاكي وان كان المراد عدم اشتغالها حتى على التطبيق الضمني فهو ممنوع. فقول الشارع - مثلاً - (كل مستطيع يجب عليه الحج) مرجعه الى ان كل من وجد في الخارج وانطبق عليه عنوان المستطيع يجب عليه الحج. وقد اعترف المحقق النائيني قدس سره بان القضايا الحملية مرجعها الى القضايا الشرطية فمرجع القضية السابقة الى هذه القضية (من كان مستطيعاً يجب عليه الحج) والقضية الشرطية قضيتان حملتان طراً عليهما نقصان بأداة الشرط.

وقد ورد في المنطق خلاف الشيخ والفارابي في ان الجهة في عقد الوضع في القضايا الممكنة هل هي الامكان او الفعلية ومعنى ذلك ان عقد الوضع يحتوي على جهة الحمل والتطبيق فقولنا كل ج ب بالامكان مرجعه الى ان كل ج بالامكان ب بالامكان كما هو رأي الفارابي او كل ج بالفعل ب بالامكان كما هو رأي الشيخ. والحاصل انه لا شك في ان عقد الوضع في القضايا الحقيقية تشتمل على جهة الحمل والتطبيق وان لم يشتمل على تشخيص الموضوع.

هذا مع ان الواقع ان نظرية السكاكي بوجه خاص او بوجه اشمل لا تتوقف على تحقق جهة التطبيق في القضية لا صريحاً ولا ضمناً بل المراد بالتطبيق التطبيق النفسي - فان كان المراد الاستعمال المطابقاً للمراد الجدي كان الاستعمال حقيقياً وان كان غير

مطابق له فالاستعمال يتضمن اعطاء حد شيء لشيء آخر فاذا قال (كل اسد يجب اكرامه) مثلاً فالمراد الجدي هو الرجل الشجاع ومعنى ذلك حسب نظرية السكاكي انه قد طبق في نفسه عنوان الاسد على الرجل الشجاع.

واما القضايا الخارجية فقد تبين مما ذكرناه هنا و - بتفصيل أكثر - في مبحث الحقيقة والمجاز ان التطبيق فيها من إعطاء حد شيء لشيء آخر لداع من الدواعي. الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية بعد ايراد العبارة المتقدمة. وملخص ما ذكره ان التردد الوارد في هذه الفكرة في حمل المشتقات غير صحيح حيث قال: لو قلنا ان حملها بنحو هو هو وجب القول بكون المراد بها خصوص المتلبس ولو قلنا انه بنحو ذو هو كفى في صحته مجرد الانتساب. هذا التردد غير صحيح.

وذلك لانه مبني على توهم ان حمل المشتق على الذات حمل ذو هو مع ان حمله عليها حمل هو هو وحمل ذو هو يختص بمبادئ المشتقات فالمبدأ كالقيام - مثلاً - لا يمكن ان يحمل على الذات الا مع كلمة ذو او مع الاشتقاق واما نفس المشتق فهو متحد مع الذات وجوداً ومحمول عليها بحمل المواطة واستشهد بكلام المحقق الطوسي (قدس سره).

وهذه المناقشة غير واضحة بعد ملاحظة امرين:

ان من الواضح انه لا يمكن الالتزام بتعدد المحمول في القضية التي يكون محمولها بصورة المشتق فيقال (ان في زيد اسود محمولان في الحقيقة: العنوان الاشتقاقي والمبدأ وان الحمل بالنسبة الى الاول حمل مواطة وبالنسبة الى الثاني حمل اشتقاق) بل لا بد من تميز المحمول حقيقة ومن دون تجوز في الاسناد في مثل هذه القضايا وانه اما ان يكون

المحمول العنوان الاشتقاقي ويكون المبدأ خارجاً عنه أو أن المحمول في الواقع هو المبدأ والاشتقاق مصحح للحمل فحسب.

وهذا أساس التريديد في الكلام المنقول عن المحقق الطهراني ولذلك جعل محور البحث — في عبارته المنقولة — الحمل في المشتقات لا حمل المشتقات حتى يورد عليه بأن فرض كون المحمول هو المشتق لا يتصور فيه إلا الحمل المواطاة.

الثاني: أنه قد اختلفت الأنظار في الفرق بين المشتق ومبدئه ويمكن أن نفرق بينهما باحد وجهين:

أحدهما: الالتزام بأن الفرق بينهما هو الفرق بين الأمر الانتزاعي ومصحح انتزاعه ومن المعلوم أن الأمر الانتزاعي يتبع منشأ انتزاعه في الوجود بمعنى أنه يوجد بوجوده وليس له وجود مستقل عنه وإلا لما صح حمله عليه مواطاة بعد وضوح أن مرجع هذا الحمل إلى الهوية وأن اتحاد المتحصلين غير معقول كما أن الأمر الانتزاعي يتبع مصححه في الماهية أي تتعدد ماهيته بتعددده.

وعلى هذه النظرية يكون المبدأ الذي هو مصحح الانتزاع غير محمول في الحقيقة بل المحمول هو نفس العنوان الانتزاعي أعنى المشتق ولكن حيث أن المشتق يتبع منشأ انتزاعه ماهية فمع زوال المبدأ لا معنى للحمل لتقوم ماهية المحمول به المنتفية بانتفائه وهذا ما أشار إليه هذا القائل في الشق الأول في كلامه.

وثانيهما: أن الفرق بينهما باللحاظ وأن الحدث أن لوحظ بشرط لا يعبر عنه بالمبدأ وأن لوحظ لا بشرط يعبر عنه بالمشتق. وعلى هذا الاحتمال الذي قواه جماعة من الفلاسفة والاصوليين يكون المحمول في الحقيقة هو نفس الحدث.

وحينئذ فإن فسرنا الفرق المشار إليه بأن الحدث إذا لوحظ بدون النسبة الناقصة يعبر عنه بالمبدأ وأن لوحظ معها يعبر عنه بالمشتق وأن المشتق يدل على هذا النوع من

النسبة فيصح ما ذكره هذا القائل من ان الحمل في المشتقات حمل ذي هو وحمل انتساب ويتفرع عليه ما ذكره بقوله ويكفي في النسبة مجرد الخروج من العدم الى الوجود.

إذا ظهر هذان الامران فيصح الترديد في نوع الحمل في المشتقات وليس فيه خلط بين القسمين من الحمل ولا يتوهم ان مع فرض كون المحمول المشتق يحتمل ان يكون حمله حمل اشتقاق كما يظهر من المعترض.

واما اختيار المحقق الطوسي ان المحمول هو المشتق وان الحمل حمل مواطاة فلا يعبر الا عن وجهة نظره الخاص في مرحلة تشخيص الحمل في المشتقات ولا يمكن ان نعتبر ما ذكره بيانا للاصطلاح المرسوم على سبيل الكبرى الكلية هذا مضافاً الى ان في عبارته نوع من الابهام.

الوجه الثالث: ان من الواضح ان كلامه المتقدم ولو بالتقريب الذي تقدم آنفاً لا يتكفل لما ادعاه من انه لا يتعين ان يجعل ما هو محل الكلام التفتيش عن المعنى الافرادي للمشتق وانه هل يساوق مع فعلية التلبس بالمبدأ ام لا وانه لا بد من ان نبحت عن نوع الحمل فيه على المصاديق بعد وضوح مفاده.

وذلك لان الترديد المذكور في كلامه يبتني على البحث عن حقيقة مفهوم المشتق ويتفرع عليه انكشاف ضيقه و توسعته كما يتفرع عليه تشخيص نوع الحمل فيه فيتعين ان نبحت وفق المنهج المشهور ونميز المعنى الافرادي وعلى هذا الاساس تتضح حسبها ادعاه سعة مفهوم المشتق وضيقه كما ان في المرتبة المتأخرة ينكشف نوع الحمل ولا يصح طرح البحث معكوساً. وهو واضح.

والحاصل ان طرحه للبحث متفرع على البحث عن المفهوم الافرادي للمشتق لا انه مبحث يعارضه او يغني عنه.

الوجه الرابع: انه مع الاغماض عما ذكرناه آنفاً يمكن الالتزام بان الحمل حمل مواطاة وان المشتق عنوان انتزاعي ومع ذلك نلتزم بالاعم فانه يتصور دخالة مصحح الانتزاع على نحوين:

الأول ان يكون على نحو يدور الامر الانتزاعي مداره حدوثاً وبقاءً والثاني ان يكون حدوثه موجبا لتحقيق عنوان انتزاعي الى الابد.

كما يتصور كل من النحويين في مرحلة موضوع الحكم كما سيأتي توضيحه في الشبهة الثانية الموجبة لتوهم وضع المشتق للأعم.

وكذلك يمكن الالتزام بان الحمل حمل اشتقاق وانه ليس المحمول واقعاً في موارد حمل المشتقات الا الحدث الملحوظ على نحو خاص ومع ذلك لا نختار القول بالخصوص بان ننكر ان الفرق بين المبدأ والمشتق من جهة لحاظ الانتساب في الثاني دون الاول بل الفرق بينهما باللاشرطية وبشرط لائية. ولذا قال جمع من المحققين مع اختيار هذا القول بان الغفلة عن ذلك اوجب القول بالاعم كما سيأتي البحث عنه في الشبهة الرابعة الموجبة للقول بالأعم على ما ادعوه.

فتحصل ان الصحيح هو اجراء البحث على النحو المشهور في المفهوم الافرادي للمشتق. ولكي نتخلص من المناقشات في كلمة الحال حيث انها مشتركة بين معان وموجبة لتعقد عنوان البحث نبدلها بكلمة (الفعلية) ولا نريد بها ما يقابل القوة بل في قبال من زال عنه المبدأ وهو المراد لمن عبر بالحال ايضاً.

الجهة الثالثة من تحرير محل البحث:

إنّ مورد النقاش والبحث هو أنّ المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس او الاعم منه ومن انقضى عنه المبدأ؟ وهذا يقتضي ان نفرض الذات قابلة للبقاء بعد زوال

المبدأ حتى يقع الكلام في أنّ مفهوم المشتق هل ينطبق على اللذات بعد فقدانها الفعلية
المبدأ ام لا؟

وعلى هذا الاساس ناقش بعضهم في اسماء الزمان وادعى خروجها عن محل
البحث لأنها تدل على ظرف الزمان الذي تحقق فيه الفعل والزمان ليس امراً قارّ الذات
بل هو وجود منصرم لا يتحقق شيء منه الا بزوال جزء آخر فليس له بقاء.

وقد اجيب عن هذه المناقشة بوجوه اهمها وجهان:

الوجه الاول: ان هذه المناقشة تبني على اساس غير صحيح وهو ان اسم الزمان
والمكان موضوع بوضعين اي بنحو الاشتراك اللفظي وعليه فتكون الصيغة الخاصة
بلحاظ وضعها للدلالة على ظرف الزمان مورداً للمناقشة المذكورة. والصحيح ان هذه
الهيئة موضوعة بنحو الاشتراك المعنوي للدلالة على وعاء تحقق العمل سواء كان زماناً
ام مكاناً. فكما أن ظرف الزمان له افراد متعددة كذلك الظرف بالمعنى الجامع له فردان:
الزمان والمكان. وهذا المعنى ولو بلحاظ بعض افراده مورد للبحث فيما نحن فيه وهو
الظرف المكاني.

ويمكن ان يعترض على هذا الوجه بأمرين:

الامر الاول: ان تقسيم الظرف الى زمان ومكان في الادب والفلسفة لا يخلو من
مساخطة فالمكان هو الظرف والوعاء الحقيقي للفعل واما الزمان فليس الا امراً مقارناً
للفعل وإطلاق الظرف عليه مساخطة اذ ليس امراً يشتمل على الفعل. اذن فكون الظرف
امراً جامعاً بين الزمان والمكان غير صحيح.

ويمكن التخلص عن هذا الاعتراض بما ذكرنا تفصيله في مبحث الاستصحاب
من ان الزمان حسب التصور العرفي لا يلاحظ الا من زاوية التغير الطارئ على المكان
فاذا أظلم المكان قيل ان الزمان ليل وإذا اضاء قيل انه نهار ولذلك يصح القول بان هذا

الزمان ليل مع انه ليل حسب افق المتكلم ومنطقته ونهار في آفاق آخر. وحيث ان الالفاظ موضوعة حسب الانطباع العام والعرف فلا بد من الاذعان بان الزمان ايضاً موضوع لما يعدّ وعاءاً لمديهم فعنوان الظرفية متحقق فيه كالمكان. اذن فلا وجه لمنع الاشتراك المعنوي من جهة عدم وجود الجامع اذ الجامع بلحاظ الانطباع العمومي موجود وهو اساس الوضع اللغوي والجامع الحقيقي لا حاجة اليه في وضع الالفاظ.

الامر الثاني: ان وعاء الزمان والمكان يتغايران تغائراً جوهرياً فقد عدّ كل منهما مقولة مستقلة في الفلسفة والمقولات امور بسيطة ليس فيما بينهما جامع الا بنحو الانتزاع. واللفظ الموضوع لهيئة الظرف لا يستعمل في الجامع الانتزاعي فاذا قيل (مقتل الحسين عليه السلام) وقصد به يوم عاشوراء كان اللفظ مستعملاً في معنى مغاير للمعنى المقصود عند ارادة مكان القتل اي كربلاء. ولا يستعمل ابداً في الجامع بينهما. وهذا نظير ما يقال من عدم استعمال الامر في الجامع بين الوجوب والندب رداً على من ادعى وضعه للجامع بينهما.

وهذا الاعتراض بهذا التقريب غير صحيح اذ لا مانع من استعمال الهيئة في الجامع بين الامرين وما قيل من عدم استعمال الامر في الجامع بين الوجوب والندب ممنوع لصحة قولنا (اغتسل للجمعة والجنابة) اذن فلا مانع من استعمال كلمة (مقتل) مثلاً في وعاء القتل بمعنى عام. واما تفهيم كل من المعنيين بنحو خاص فيتم في إطار تعدد الدال والمدلول وذلك لضم القرينة الخاصة. وهذا امر لا مناص منه حتى على القول بالاشتراك اللفظي اذ لا بد حيثئذ من القرينة المعينة.

وهذا لا يقتضي- كون الدلالة ناشئة من حاق اللفظ كما يتوهم اذ القرينة المعينة لا تقتضي- كون اللفظ المشترك مستعملاً في أحد المعنيين بل الكلمة تدل على أصل الوعاء وتعين الخصوصية الزمانية والمكانية يتم بضم القرينة فيتعدد الدال ويتعدد المدلول.

الوجه الثاني: ان الزمان وان كان أمراً غير قار الذات الا انه يمكن فرض بقاءه.
وتوضيح ذلك ان الزمان وكل قطعة منه كالיום والشهر والسنة يمكن ان تلاحظ
بنحوين:

أ - ما يعبر عنه بالحركة التوسطية وهو ان يلاحظ الزمان بنحو الكلي ويطلق عليه
الآن السيّال ونسبته الى الآنات المتتالية من الزمان نسبة الكلي الى الفرد فهو موجود في
ضمن الآنات المتصلة اتصالاً وجودياً ويبقى ببقائها نظير بقاء الكلي في القسم الثاني من
القسم الثالث في اقسام استصحاب الكلي. ويدل على كون الآن كلياً عدم قبوله
للتقسيم فهو ليس من الكميات ويشبه النقطة التي لا تقبل التقسيم من الجهات
الثلاث.

ب - ما يعبر عنه بالحركة القطعية وهو ان يلاحظ قطعة من الزمان بنحو الكل
كالיום والشهر والسنة ونحوها فاليوم مثلاً اسم للساعات الاربع والعشرين المتصلة
وهو قابل للتقسيم اليها ونسبته الى كل منها نسبة الكل الى الجزء.

هذا وقد وقع الكلام في النحو الثاني فقل ان امر خيالي لا واقعية له نظير ما
يتراءى من قطرات المطر انها خطوط مستقيمة ونظير الدائرة التي تتخيل عند مشاهدة
النقطة الجوّالة. فالزمان واقعاً ليس الا الآن السيّال الا ان استمرار الآنات المتتالية
يوجب تصور وجود امتدادي نعبر عنه بالكل.

ويدل على عدم وجوده ان الكل لا يوجد بوجود جزئه بخلاف الكلي الذي
يتحقق بتحقيق فرد. والسرّ في ذلك ان الفرد المتحقق خارجاً كزيد له حدود كالحیوان
والجسم والانسان وغيرها ويتحقق بتمام حدوده فيستوجب تحقق هذه الكليات. واما
الجزء فلا يمثل حدّ الكلّ ويتحققه لا يتحقق الا جزء من الكل ولذا قيل ان الجزئية
تنافي الحمل.

ولكن الصحيح ان الجزء انما لا يوجب تحقق الكل إذا لوحظ بحدّه واما إذا لوحظ لا بشرط الجزئية بل بلحاظ الوحدة التي تحقق جزئيته للكل فهو بهذا اللحاظ عين الكل.

فتحصل ان قطع الزمان قد يلاحظ بنحو الكلية وقد يلاحظ بنحو الكل فالأول كقولنا يوم كذا وشهر كذا فالشهر بهذا اللحاظ ليس مركباً من ايام وليس له مفهوم امتدادي. نعم له وجود امتدادي بمعنى انه يتحقق في ضمن الافراد المستمرة المتتالية من الآنات. والثاني كقولنا هذا يوم من شهر فلان وهذا الكل ماهية امتدادية تتحقق بتحقيق اول جزء وتستمر في الوجود الى الجزء الاخير كغيره من الامور المتدرجة الوجود كالصلاة والخطبة ونحوهما. فالكل في هذه الامور يوجد باجتماع الاجزاء اجتماعاً امتدادياً.

ومن هذا البيان تبين ان فرض البقاء ممكن في كلا اللحاظين الا انه في أحدهما بقاء للكلي باستمرار وجود الافراد فالامتداد في الوجود فقط وفي الآخر بقاء للكل باستمرار الاجزاء فالامتداد في نفس الماهية.

يبقى للكلام في ان افتراض بقاء الذات بعد فقدان المبدأ يبتني على أي من اللحاظين؟

احتمل كلا منهما بعضهم ويمكن تقريب الاول كالآتي:

يمكن افتراض بقاء الذات بعد فقدان فعلية التلبس بالمبدأ مع لحاظ الزمان بالنحو الكلي وذلك لان كلي اليوم مثلاً يتحقق بتحقيق الفرد منه ويبقى بقاء الآنات المتصلة اتصالاً وجودياً وان كلنت متغايرة في الماهية فاذا فرض وقوع الفعل في آن من آنات اليوم كان ذلك الآن آن تلبس كلي اليوم بوقوع الفعل فيه وفي الآنات التالية يصدق بقاء الكلي مع زوال التلبس.

وربما يناقش في ذلك بانه يقتضي- بقاء الاتصاف بالفعل الى آخر الدهر لان الآنات المتتالية لا تنقطع بانتهاء اليوم.

والجواب عنه انه انما يتم إذا لم يتصور الآن السيال في قطع الزمان التي تحصل بملاحظة تقطيع العرف للزمان الى قطع متغايرة بنظره حسب المصالح والحاجات وحيث ان هذا التقطيع صحيح عرفاً وفي كل قطعة منها يتصور الآن السيال فلا مانع من إطلاق اسم الزمان بهذا اللحاظ على القطعة الخاصة كالיום.

الا ان هذا التقريب يمكن منعه من جهة أن الزمان الذي يوصف باسم الزمان هو وعاء الفعل لا مجرد ما يقارن الفعل والآن لا يمكن ان يكون وعاءاً للفعل لانه غير قابل للتقسيم ولا يمكن ان يكون الوعاء أصغر من المظروف.

واما الاحتمال الثاني اي افتراض بقاء الذات بعد فقدان فعلية التلبس مع فرض الزمان كلاً فتقريبه ان الكل هنا كالיום مثلاً له وجود امتدادي فيوجد بوجود الاجزاء المجتمعة بالتدريج فاذا اتصف احدى ساعاته بالفعل كانت تلك الساعة ساعة التلبس فاطلاق المشتق (اسم الزمان) على الساعات المتأخرة إطلاقاً على ما انقضى- عنه المبدأ بلحاظ بقاء الكل.

وهذا الاحتمال لا يمكن قبوله لان الاتصاف لكل مجموعة من الزمان المحتوي على زمان الفعل اتصاف حقيقي بلحاظ صحة اعتباره وعاءاً له اذ لا مانع من كون الوعاء اوسع من المظروف فكما يصح ان يقال ان ساعة كذا مقتل الحسين عليه السلام كذلك يصح اطلاقه على يوم عاشوراء وعلى شهر محرم وعلى سنة كذا وعلى القرن الاول للهجرة. وكذلك المكان فيصح ان يقال ان الحائر الشريف مقتل الحسين (ع) كما يصح اطلاقه على كربلاء وعلى العراق.

والحاصل ان زمان الفعل الذي هو الموصوف باسم الزمان هو ما يقال في جواب متى وهو ممكن في الصور المذكورة واما الساعة المحددة فهي المقولة في جواب (كم) حيث يتحدد به كمية الوقت وتعيينه.

فكل قطعة من الزمان يمكن ان يلاحظ كما ويمكن ان يلاحظ ظرفاً فالأول كقولك زر الحسين عليه السلام ساعة يوم الجمعة فالساعة هنا ملحوظة كما ويجب حينئذٍ تساوي وقت العمل للوقت المحدد. والثاني كقولك زر الحسين عليه السلام يوم الجمعة فالיום لوحظ ظرفاً ولا يجب حينئذٍ التساوي بل يكفي وقوع الفعل في وقت من اوقات يوم الجمعة. وعليه فلا يمكن تصور الانقضاء في الزمان.

فالصحيح في مقام الجواب عن أصل المناقشة هو الوجه الاول.

المقام الثاني: في بيان الامور التي استوجبت الغفلة عنها توهم الوضع للأعم او ادّعي انها كذلك

وهي عدة امور:

الامر الاول: سعة دائرة التلبس وذلك في موضعين.

الموضع الاول: سعة دائرة التلبس من جهة مفاد الهيئة وذلك حيث يتوهم ان النسبة المدلولة لهيئة الكلمة تتكفل نحواً ضيقاً من التلبس بينما الواقع خلاف ذلك ونذكر لهذا القسم موردين:

المورد الاول: اسم الآلة كالمفتاح - مثلاً - فربما يتوهم ان النسبة فيه فعليه كاسم الفاعل وحيث يلاحظ صحة اطلاقه بنحو الحقيقة على آلة الفتح في غير حالة الفتح يتوهم ان الوضع في المشتق اعم من حالة التلبس. والواقع ان النسبة فيه اعدادية فالهيئة تدل على الشيء الذي أُعدَّ وهُيَّء للفتح وهذه الصفة لا تنقضي عن الآلة في غير حالة

الفتح. ولذا لا يشك في صدق المفتاح حقيقة حتى لو لم يفتح به قفل اصلاً مع ان الفعلية غير متحققة حتى يصدق الانقضاء.

المورد الثاني: اسم الزمان. وقد مر الكلام فيه. فتوهم انه يدل على الزمان المقترن بالفعل يوجب توهم انقضاء المبدأ عن الجزء الزمني التالي لظرف الاقتران مع صدق المشتق حقيقة فيقال لمجموع يوم عاشوراء مثلاً مقتل الحسين عليه السلام. والصحيح هو ما ذكرناه ان المدلول هو وعاء الحدث وهو يمكن ان يلاحظ بوجه اوسع من الفعل كالمكان.

الموضع الثاني: سعة دائرة التلبس من جهة المبدأ. فمبدأ المشتق قد يكون بالنظر الدقيق والنظر السطحي امراً واحداً كالقيام وقد يكون مختلفاً فمبدأ جلي ومبدأ خفي والخلط بينهما يوجب توهم ضيق دائرة التلبس وهذا ما نلتزم به في موارد:

المورد الاول: المبدأ الذي لوحظ فيه جهة الملكة كالاتجاه بناءً على كون المراد به ملكته لا فعليته. فان لوحظ المبدأ الجلي وهو فعلية الاجتهاد والاستنباط كان التلبس به منقضيّاً حال النوم ونحوه واما لو لوحظ المبدأ الواقعي الخفي كان التلبس به باقياً لانه عبارة عن الملكة وهي قائمة بالشخص وان كان مشغولاً بأمر آخر او نائماً.

المورد الثاني: المبدأ الذي لوحظ فيه حيثية الحرفة والمهنة كعنوان الطبيب والنجار والبزاز ونحو ذلك او لوحظ فيه المنصب والمقام الرسمي كالقاضي فملاحظة المبدأ الجلي اي ما يترأى من هيئة المشتق بحسب النظر البدوي تقتضي - الحكم بانقضاء التلبس به عند عدم مباشرة الطبابة والقضاة ونحوهما واما مع ملاحظة المبدأ الخفي والواقعي فالتلبس باق ببقاء المهنة او المنصب.

المورد الثالث: المبدأ الذي لوحظ فيه حيثية الشأنية كالقاطع الذي يجعل وصفاً للسيف مثلاً فلا يلاحظ فيه فعلية القطع والا حكم بانقضاء المبدأ مع عدم فعليته.

وبما ذكرناه تنحل شبهة في اسم المفعول حيث ادعى صاحب الفصول وتبعه المحقق النائيني قدس سرهما أنه خارج عن محل البحث نظراً إلى عدم إمكان انقضاء المبدأ لأن المفعول ما وقع عليه الفعل والشيء لا ينقلب عما هو عليه.

والجواب الذي تبين من البيان السابق هو أن اسم المفعول كاسم الفاعل يختلف باختلاف المبدأ فقد يكون المبدأ الواقعي قد لوحظ فيه الاستمرارية والبقاء كالمملوء والمعلوم فإذا فرغ الاناء وزال العلم كان المبدأ منقضيّاً والتلبس مفقوداً وقد لا يكون المبدأ كذلك بمعنى أنه أمر يتحقق في زمان قصير ويزول فلا يلاحظ فيه الاستمرارية ويكون التلبس باقياً بهذا اللحاظ كالمضروب والمقتول. هذا مع أن البرهان المذكور منقوض بأن اسم الفاعل أيضاً يدل على من صدر عنه الفعل أو قام به وهو أيضاً لا ينقلب عما هو عليه.

فتحصل أن الغفلة عن المبدأ الحقيقي قد يوجب توهم الانقضاء مع بقاء التلبس واقعاً وقد يوجب توهم الخروج عن محل البحث.

ملاحظة:

هناك بعض المبادئ الاعتبارية لوحظ فيها الاستمرار وبهذا اللحاظ يحكم ببقاء التلبس كالمبيع والمطلقة فليس المراد حال انشاء البيع والطلاق بل المراد ما انتقل ملكيته ومن تحققت بينوتها وهذان العنوانان باقيان ببقاء مبدأهما.

الامر الثاني: كون الموضوع بحيث يكفي مجرد حدوثه في بقاء الحكم. فقد تؤدي الغفلة عن ذلك إلى دعوى أن المشتق حقيقة في الأعم بتوهم أن الموضوع دائماً يدور مداره الحكم حدوثاً وبقاءً وحيث أن الحكم في بعض الموارد ثابت قطعاً بعد زوال المبدأ فلا بد من صدق المشتق (وهو الموضوع) حقيقة بعد انقضاء التلبس.

ومثال ذلك أكثر موارد الحدود كالسارق والزاني اذ لا شك ان زمان اجراء الحد هو زمان انقضاء المبدأ اي السرقة والزنا وحيث ان موضوع الحكم بإجراء الحد لا بد ان يكون هو السارق والزاني حقيقة فلا بد من القول بصدق المشتق حقيقة بعد الانقضاء.

ويندفع هذا التوهم بملاحظة ان الموضوع هنا مما يكفي مجرد حدوثه في حدوث الحكم وبقائه. ومنشأ التوهم ان مقتضى القاعدة هو اعتبار الموضوع حدوثاً وبقاءً في ترتب الحكم ولذا لا يجوز تقليد من انقضى عنه الاجتهاد او العدالة كما لا يجوز الإلتزام بمن انقضت عنه العدالة وهكذا سائر الموارد.

الا ان بعض المناسبات تقضي في بعض الموارد بالالتزام كفاية تحقق الموضوع في بقاء الحكم وما نحن فيه من هذا القبيل والمناسبة التي تدعو الى الالتزام بذلك هنا هو ان الموضوع غير قابل للبقاء - غالباً - الى مدة يمكن فيها اجراء الحكم كما هو واضح وعليه فلا بد من الالتزام بكفاية حدوثه في بقاء الحكم. ويلاحظ ان ذلك امر لا يختلف فيه القوانين الجزائية الشرعية والعرفية.

ومما يشهد لذلك وانه ليس من جهة صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس هو ان هذا الامر مما لا بد من الالتزام به حتى لو لم يكن الموضوع من قبيل المشتق كما لو كان نص الحكم هكذا: (السرقة حكمها قطع اليد).

هذا وقد اجاب المحقق النائيني قده عن الشبهة بان السر - في بقاء الحكم هو لانه مجعول بنحو القضية الحقيقية ومفادها ان الموضوع إذا تحقق يجب الحد والحكم لا يتنفي الا بالعصيان او الامتثال والمفروض في المقام محاولة امتثال الحكم دون عصيانه والامتثال غير ممكن هنا الا بعد انقضاء التلبس.

ومن المعلوم ان كون القضية حقيقية لا تقتضي ذلك فلو قال: كل ضيف يجب اكرامه. ولم يكرم الضيف حال كونه ضيفاً فمن الواضح عدم وجوب اكرامه بعد انقضاء صفة الضيافة وليس هذا من امثال الحكم.

وقال بعضهم ان استعمال المشتق في الاعم غير معقول في القضايا الحقيقية. وهذا يبتني على الجمع بين ما نقلناه عن المحقق النائيني سابقاً من ان القضايا الحقيقية لا تشتمل على التطبيق وبين مسلك السكاكي بوجه عام. وقد مرت الاشارة الى ذلك في ضمن البحث عن مسلكه في الحقيقة والمجاز.

ملاحظة:

ورد في عدة من الروايات وكلمات الاصحاب الاستدلال بقوله تعالى (ولا ينال عهدي الظالمين) على اعتبار العصمة في الامامة فتنتفي عن ظلم وعصى في مدة حياته ولو مرة واحدة وقد توهم ان ذلك يبتني على القول بكون المشتق حقيقة في الاعم. ولا بد من توضيح طريقة الاستدلال فنقول:

قال تعالى: (وَإِذْ بَاتِلَىٰ إِبرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) البقرة: ١٢٤.

والظاهر ان المراد بالكلمات الاوامر والنواهي وان المراد بالإنتماء نجاحه عليه السلام في الامتحان والظاهر ايضاً ان حصوله على مرتبة الامامة بعد بعثه عليه السلام بالنبوة بدليل سبق الابتلاء وهو متوقف على الاتصال الخاص. وبدليل قوله ومن ذريتي وقد رزق الذرية في اخريات عمره الشريف. والظاهر ان المراد بالعهد هو الامامة كما يدل عليه السياق. وكيفية الاستدلال بالآية على اعتبار العصمة - حسبما يستفاد من الروايات - بوجهين:

الوجه الاول: ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي- بان يكون موضوع عدم نيل العهد هو من حدث عنه الظلم فحدوثه موضوع لعدم النيل حدوثاً وبقاءً. وتستفاد هذه المناسبة اما من عظمة مقام الامامة وخطر مسؤوليته كما يدل عليه تأخره عن النبوة وطلب ابراهيم عليه السلام اياه لبعض ذريته دون الجميع ولا شك انه لا يطلبه للظالم حدوثاً وبقاءً فالاستثناء المستفاد من الجواب لا بد وان يختص بالظالم حدوثاً. واما من ان المراد من الظلم هو المعصية مطلقاً وهي غالباً ليست امراً مستمراً وقد مر ان مثل ذلك يكشف عن ان الموضوع مما يكفي حدوثه في بقاء الحكم. وعلى هذا الوجه لا يتوقف الاستدلال على كون المشتق حقيقة في الاعم كما توهمه الفخر الرازي. بل بيتني على كون الموضوع مما يكفي حدوثه في بقاء الحكم. ويناسب ذلك ان المعتبر في القوانين العرفية الحديثة - ايضاً - هو ملاحظة سوابق الاعمال في الوظائف الرسمية خصوصاً في المناصب العليا فلا يوكل ذلك - رسمياً - الى من تكون له سوابق سيئة.

الوجه الثاني: ان المستفاد من الآية هو عدم صلاحية العاصي للإمامة. والمعصية قد تكون خفية لا يعلمها الاعلام الغيوب وعليه فلا يعلم صلاحية الامامة الا الله تعالى فلا بد من ان تكون منصباً متوقفاً على النص.

وقد اذعن بهذا الوجه الفخر الرازي كما ذكره المحقق النائيني قدس سره قال الفخر: (فان قيل: ظاهر الآية يقتضي- انتفاء كونهم ظالمين ظاهراً وباطناً ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة. قلنا: اما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهراً وباطناً واما نحن فنقول: مقتضى- الآية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة)^(١).

وعلى هذا الوجه فالاستدلال لا يرتبط بما نحن فيه كما هو واضح.
 الامر الثالث: كون المشتق الموضوع في قضية الحكم مأخوذاً على وجه المعرفية لا الموضوعية.

بيان ذلك: ان الموضوع في القضية قد يكون مأخوذاً على وجه الموضوعية كقولنا صل خلف العادل. وقد يكون مأخوذاً على وجه المعرفية كقولنا صل خلف هذا القائم مشيراً به الى رجل عادل فالقيام هنا ليس دخيلاً في صلاحيته للإمامة الا انه جعل معرفاً ومميزاً للرجل الخاص. وكما يمكن ذلك في القضية الخارجية كالمثال السابق يمكن ايضاً في القضية الحقيقي.

فلا وجه لما ذكره بعضهم من الاختصاص بالقضايا الخارجية مثال ذلك قولنا: كل حيوان محرم الاكل لا تجوز الصلاة في اجزائه فقد ذكر المحقق النائيني ان المحرم هنا معرف للأنواع الخاصة من الحيوان ولا دخل له في الحكم ومن هنا لا يسري الحكم عند حلية اللحم لعنوان خارج كالضرورة.

والغفلة عن ذلك ربما توهم كون المشتق حقيقة في الاعم وان عنوان المحرم يصدق على الحيوان المضطر اليه بلحاظ تلبسه سابقاً. ومن الواضح ان السرّ في بقاء الحكم بعدم جواز الصلاة في اجزاء هذا الحيوان هو كون الموضوع معرفاً للنوع الخاص كالسبع لا استعمال المشتق في الاعم.

الامر الرابع: - وهذا مما ادعي كونه من هذا القبيل - كون المشتق بسيطاً. فقد ادعى المحقق النائيني أن القول بالوضع للأعم يبتني على توهم كون المشتق مركباً من ذات وثبوت المبدأ له.

توضيح ذلك: ان الحق - عند المحقق النائيني - ان المشتق بسيط بمعنى انه لا فرق بين المبدأ والمشتق سوى ان الاول ملحوظ بشرط لا فلا يصح حمله على الذات

والثاني ملحوظ لا بشرط فيصح حمله. فالحدث إذا لوحظ لا بشرط يعبر عنه بالمشتق وإذا لوحظ بشرط لا يعبر عنه بالمصدر واسم المصدر والا فهو حقيقة واحدة. وعلى هذا الاساس لا يبقى مجال لتوهم الوضع للأعم.

بل الاختصاص بالمتلبس هنا اوضح من اختصاصه به في الجوامد اذ لا يصدق الحجر والشجر على المادة بعد فقدان الصورة النوعية الا انه بسبب ارتفاع الصورة النوعية واما المادة فهي باقية واما المشتق فليس في حقيقته الا نفس المبدأ ومع زواله لا يبقى أي شيء موجب لتوهم صدقه.

وهذه الفكرة تثير في المقام سؤالاً هاماً: هل المشتق بسيط ام مركب؟ وللجواب عنه نقدم توضيحاً حول المراد بالمركب:

المركب قد يطلق في قبال المفرد والمراد به المركب اللفظي وهو - حسب اصطلاح المنطق - عبارة عن اللفظ الذي يدل جزء منه على جزء من المعنى بنحو تعدد الدال و المدلول. فهل يمكن ان يقصد بالتركيب في المشتق هذا المعنى ام لا؟

الالتزام بذلك يتوقف على القول بان وضع المواد شخصي و وضع الهيئات نوعي حتى يتعدد الدال في المشتق فيدعى تعدد المدلول واما بناءً على انكار ذلك وانه من قبيل التحليلات بعد الوقوع وان مجتمع الوضع اللغوي لم يفصل بين الهيئة والمادة فلا مجال لذلك. اذن فعلى المبنى المشهور من تعدد الوضع في المشتق يمكن القول بتعدد المدلول وان كان المشتق قد لا يكون له حروف زائدة كما في الصفة المشبهة نحو حسن الا انه يكفي في التعدد الهيئة الخاصة ودعوى ان الهيئة ليست لفظاً مدفوعة بان المراد بجزء اللفظ يشمل الجزء الصوري والمادي.

وقد يطلق المركب ويراد به المركب المعنوي وهو على نحوين:

١. المركب اللحظي بان يكون اللفظ في مرحلة الاخطار موجباً لتصوير مفهومين متغايرين لحاظاً وقد نسب المحقق الخراساني هذا المعنى من التركيب الى كل من ادعاه في المشتق.

٢. المركب التحليلي بان يكون اللفظ موجباً لإخطار معنى واحد الا انه في مرحلة التحليل ينحل الى معنيين. وهذا هو الذي ينبغي ان يراد في المقام بان يدعى ان مفهوم العالم ينحل الى ذات وثبوت العلم له. فهنا ثلاثة مفاهيم. العلم. العالم. من قام به العلم. ولا شك ان العالم ومن قام به العلم شيء واحد واقعاً وان الكثرة انما حصلت في مرحلة الادراك والتصوير على ما فصلناه سابقاً من ان التكثر الادراكي قد يكون ناشئاً من كثرة المدرك وقد يكون ناشئاً من اختلاف الادراك والتصوير حيث ان الذهن له قابلية تنويع المدرك. والكلام في ان العلم والعالم هل هما ايضاً من هذا القبيل فحقيقتها شيء واحد والتكثر اتى من الادراك وهذا هو اساس دعوى البساطة ام انها حقيقتان مختلفتان وهذا هو اساس دعوى التركيب؟

وحيث ان النظر البدوي لا يساعد دعوى البساطة على هذا الاساس فلا بد من توضيح نظرية المحقق النائيني ضمن نقاط:

النقطة الاولى: لكل من (لا بشرط) و (بشرط لا) معنيان:

المعنيان الاولان: الاطلاق والتقيد وذلك حيث يستعملان في مجال اعتبارات الماهية فمع لحاظ مفهوم بالقياس الى مفهوم آخر قد يعتبر دخيلاً فيه وجوداً او عدماً وقد لا يعتبر دخيلاً لا وجوداً ولا عدماً فاذا اعتبر وجوده دخيلاً كان بشرط شيء وإذا اعتبر عدمه دخيلاً كان بشرط لا وإذا لم يعتبر دخيلاً بوجه كان لا بشرط. وهذا عمل ابداعي نفسي-والاطلاق وان كان في نفسه تركاً لعمل الا انه في مجال العناية بالعمل يعتبر الترك عملاً سلبياً.

المعنيان الثانيان: كفتان من التصور والادراك للشيء الواحد يقضي - احدهما بصحة الحمل والاخرى بعدمها. ومورد ذلك ان الشيء الذي يكون من شؤون الشيء الآخر واطواره قد يلاحظ بوجه مستقل عنه بان ينظر اليه بذاته وحدوده الخاصة فيكون بشرط لا وقد يلاحظ بما لانه من شؤونه واطواره كاجزاء حيث لانه اذا لوحظ بحدوده الخاصة يغير الكل ولا يجوز حمله عليه واذا لوحظ بما انه جزء من الكل كان هو الكل بنفسه اذ ليس الكل الا اجزاء مجتمعة. وهذا النوع من اللابشرطية يسمى اللابشرطية في الحمل وقد ورد البحث عنه في مبحث اعتبارات الماهية في منظومة السبزواري استطراداً ولعل ذلك اوجب التوهم لدى البعض انه ايضاً من اعتبارات الماهية مع انه ليس امراً اعتبارياً بل هو انطباع خاص للشيء.

النقطة الثانية: الحمل هل هو إدراك للهوية بين المفهومين ذاتاً او وجوداً وانعكاس لهذا الامر الواقع ام انه عمل ابداعي نفسي؟

الصحيح هو الثاني فاذا تصورنا المفهومين ولاحظنا اتحادهما ذاتاً او وجوداً وقلنا انه هو فقد تحقق الحمل ونفس هذه الواقعية اذا ابرزناها بلفظ آخر لم يتحقق الحمل كما لو قلنا ان الانسان متحد وجوداً مع الحيوان فهذا ليس حملاً.

ومن هنا يتبين دور اللحاظ في تحقيق الحمل فاذا لوحظ المفهوم بشرط لا لم يتحقق الحمل بل لا بد من لحاظه لا بشرط. وقد ذكرنا في حقيقة المعنى الحرفي انه لا فرق بينه وبين المعنى الاسمي الا باللحاظ حيث انه يلاحظ بنحو اللف ولذا لا يصح حمله على الاسم او العكس. وكذلك حمل الحيوان مثلاً على الانسان فاذا لوحظ الحيوان بحدوده الوسيعة الشاملة لم يمكن حمله على الانسان بل ليس حينئذ الا نفسه فالماهية بما هي ليست الالهية واما اذا لوحظ لا بشرط اي مع قطع النظر عن حدوده الخاصة حمل على الانسان باعتبار الاتحاد الوجودي ومن هنا ذكروا في الحمل الاولي الذاتي ان التغير قد

يكون باللحاظ. فمفهوم الانسان ومفهوم الحيوان الناطق شيء واحد وانما صحّ الحمل لتغاير اللحاظ اجمالاً وتفصيلاً.

النقطة الثالثة: لا شك ان الحمل في المشتقات من قبيل الشايح الصناعي والمصحح هو الاتحاد الوجودي والمحمول قد يكون عرضاً وقد يكون امراً اعتبارياً وقد يكون امراً انتزاعياً والاعتباريات كالأحكام التكليفية والوضعية والانتزاعيات كالوجوب والامكان والامتناع. وربما يناقش في امكان الاتحاد بين الجوهر والعرض مع انها متباينان فكيف يصح الحمل؟ وهل يصححه مجرد لحاظه لا بشرط؟

هناك نظريتان في وجود العرض. احدهما تقول ان العرض موجود بنفس وجود الجوهر ولا تغاير بينهما اصلاً والاخرى - وهي المشهورة - تقول ان لكل منهما وجوداً مستقلاً الا ان العرض متقوم بالجوهر لاحتياجه الى موضوع ففي الرمح المنحني مثلاً ثلاثة وجودات على الاقل: الجسم وهو جوهر. والخط وهو عرض كمّي. والانحناء العارض على الخط وهو عرض كيفي ولكن الموجود حسب النظرية الاولى امر واحد ذو حدود كالصور النوعية التي لا تتبدل باختلاف الجنس. وهذه النظرية أقرب. وما ذكره المشهور لا يدعمه البرهان ولا العرف وعليه فالعرض والجوهر متحدان وجوداً. وعلى هذه النظرية فلا مانع من كون المشتق كالأبيض نفس المبدأ وهو البياض ويحمل مع ذلك بالحمل الشايح على الذات وهي جوهر. هذا بحسب النظر الدقيق. واما بحسب النظر العرفي او الدقيق المشهوري فالحمل صحيح ايضاً الا انه حمل شايح مجازي بمعنى ان هناك واسطة في العروض فالأبيض الحقيقي هو البياض والموجود الحقيقي هو الوجود وحمل الابيض على الثلج - مثلاً - او حمل الموجود على الماهية انها هو بواسطة في العروض لترابط البياض والثلج والوجود والماهية. وهذا المقدار من

الاتحاد الوجودي اي بحسب النظر العرفي يكفي في صحة الحمل الشائع كما ورد ذلك في اقسام الوساطة في العروض في الكتب الفلسفية والمنطقية كشرح المنظومة.

وقد قوبل هذا المسلك من المحقق النائيني قدس سره باعتراضات:

الاعتراض الاول: ان الحمل امر واقعي يعتمد على الاتحاد بين شيئين ولا أثر للاعتبار فيه فالاعتبار ليس الا تلاعباً بالمفاهيم من اجل التأثير في المشاعر ولا مجال في العلوم الحقيقية التي تبحث عن حقايق الاشياء وما ورد من التعبير بالاعتبار في اعتبارات الماهية وفي الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة لا بد من حمله على غير ظاهره.

والجواب عنه ان الاعتبار له ثلاث معان أحدها ما ذكره والآخر اعتبارات الماهية وقد بينا ان الاعتبار هنا عمل ابداعي نفسي- يعبر عنه بالإطلاق والتقيد والثالث اللحاظ والتصوير ومن الخطأ ان نزن ان الذهن يتصور الاشياء كما هي بل الواقع انه يتصرف فيها بشتى انحاء اللحاظ ومن هنا نشأت الكثرات الادراكية.

مضافاً الى ان الحمل كما ذكرنا ليس امراً واقعياً منعكساً في الذهن بل هو الحكم بالهوية.

هذا مع ان التجوز في الاسناد لا يضر- بالحمل الشائع في الصناعات والعلوم الحقيقية إذا كانت الوساطة خفية لا يعترف بها الاديب كما مر.

الاعتراض الثاني: انه لا ريب في تباين العرض والجوهر فكيف يمكن الحكم بالهوية بينهما مع ان الحمل الشائع يتوقف على الاتحاد الوجودي ولا يكفي في ذلك الاتحاد الاعتباري.

والجواب عنه اولاً بان العرض والجوهر متحدان كما مر.

وثانياً ان الحمل الشائع المجازي لا يتوقف على الاتحاد الوجودي واقعاً بل يكفي مع الوساطة في العروض.

الاعتراض الثالث: ان هذا الامر لو صح فإنما يصح في الاعراض دون الامور الإنتزاعية والعدمية كالممكن والاعمى. فالعرض بما ان وجوده لموضوعه فمن الممكن ان يلاحظ تارة بما هو وتارة بما انه شأن من شؤون موضوعه وطور من اطواره وهذا معنى اللابشرية واما في الإنتزاعيات فلا يمكن ذلك اذ ليس لها وجود مستقل. والجواب عنه: ان ما ذكر مما يدفع الاشكال عن الامور الإنتزاعية لانه يزيده تعقيداً وذلك لان اساس الفرق على هذا المسلك بلحاظ اللابشرية والبشرية لائية وهما نوعان من التصور وحيث ان المشهور في الاعراض التغير الوجودي لزمنا بيان وجه الاتحاد لتصحيح الحمل واما في الإنتزاعيات والعدميات فلا اشكال اذ الحمل متيسر حقيقة وقد ذكر في الفلسفة ان الحمل لا بد ان يكون بين متحصل وغير متحصل ولو كان بين متحصلين لزم اجتماع الفعليتين اذن فعدم التحصل في احد طرفي الحمل مما يساعد عملية الحمل ومرجعه الى ان الشيء الواحد الوجودي له حدود مختلفة. اذن فحيثما اللابشرية والبشرية لائية في الامور الإنتزاعية والعدمية اوضح منهما في الاعراض.

الاعتراض الرابع: ان ما ذكر في وجه الفرق بين المشتق والمبدأ خلط بينه وبين الفرق بين المصدر واسم المصدر حيث ان الفرق بينهما في الفارسية بين بلحاظ الصيغة فيعبر عن مصدر الضرب مثلاً بـ (زدن) وعن اسمه بـ (كتك) وهكذا واما في العربية فالصيغة واحدة والفرق باللحاظ فاذا لوحظ الحدث على وجه الناعية وبما انه شأن من شؤون الموضوع كان مصدراً وإذا لوحظ في نفسه كان اسم المصدر وبعبارة اخرى

المصدر يدل على الماهية الموجودة بالوجود الناعتي واسمه يدل على الماهية الموجودة بالوجود المحمولي.

والجواب عنه أولاً: ان الفرق بين المصدر واسمه ليس بالوجود الناعتي و المحمولي بل الفرق ان المصدر لوحظت فيه النسبة الناقصة الصدورية واسم المصدر لم تلاحظ فيه تلك النسبة وان لوحظت النسبة الناقصة الحلولية والامثلة التي سردها في الفرق الواضح في اللغة الفارسية كلها من قبيل الصدور.

وثانياً: ان الفرق لا يمكن ان يكون بالوجود الناعتي والمحمولي فان اسماء الاجناس وضعت لنفس الماهيات القابلة للاتصاف بالوجود والعدم فلم يلاحظ فيها الوجود لا ناعتيّاً ولا محمولياً لئلا يلزم عند التوصيف بالعدم التجريد او اجتماع النقيضين.

وثالثاً: ان المصدر واسم المصدر لا يختلفان من حيث كونهما بشرط لا اذ الماهية ملحوظة في كليهما بحدودها واللابشرطية هي عدم ملاحظة الشيء بحدودها.

الاعتراض الخامس: ان هذا الفرق - لو تم - فإنما يتم في مثل اسم الفاعل والمفعول دون اسماء الزمان والمكان والآلة فان تقوّم الحدث بالذات في هذه الموارد ليس على وجه الحلول والناعية فالمقتل في اسمي الزمان والمكان لا يحكي عن شأن من شؤون الزمان والمكان وكذا اسم الآلة فانه يحكي عن صدور الحدث عن الشيء لا حله فيه فلا يصح اعتبار الناعية في هذه الموارد.

ويمكن الجواب عنه أولاً بالقول بالمبدأ الخفي كما التزمنا به في بعض الموارد فيقال ان المبدأ في اسمي الزمان والمكان هو الاحتواء على الحدث وهذا المعنى ناعتي ويتصف به الذات على وجه الحلول وفي اسم الآلة المبدأ هو الاعداد للشيء ٤. ونحن وان ذكرنا

فيما مضى- ان وجه التعميم هنا من باب التصرف في الهيئة الا انه لم يتم برهان على عدم امكان التوسعة من جهة المادة بالالتزام بالمبدأ الخفي كالحرفة والصفة.

وثانياً ان الاشكال يبتني على التقييد بكون الاتحاد في الحمل حقيقياً وقد بينا ان الحمل في الاعراض - على المسلك المشهور فيها - حمل شائع مجازي فمن الممكن الالتزام بالحمل المجازي ايضاً في ما كان تقوم الذات به تقوماً صدورياً.

ولكن الجواب الاول غير صحيح لعدم موافقته للعرف وذلك لان العرف لا يوافق على كون مفاد الهيئة في اسم الزمان والمكان كمفاد اسم الفاعل حتى تكون المادة هو الاحتواء والهيئة دالة على حلوله في الزمان والمكان بل الهيئة هي التي تدل عرفاً على الاحتواء.

هذا مضافاً الى ان الاشكال يسري حتى في بعض موارد اسم الفاعل وذلك فيما يكون تقوم الذات بالمبدأ صدورياً كالضارب والمؤلم فالضرب والالم قائمان بالمفعول. والفاعل موجد لهما فالناعية والاتحاد الوجودي انما يتحققان بين المبدأ والمفعول. و الفاعل مغاير له تماماً. نعم يصح القول بكون الاختلاف باعتبار اللابشرية والبشرية لائية في مثل اسم الفاعل اللازم كالقائم والقاعد حيث ان جهة الحلول والصدور فيهما واحدة او في الإنتزاعيات كالعاجز.

فان قلت: من الممكن ان نلتزم في الضارب والمؤلم مبدأً خفياً يتقوم بشخص الفاعل وهو الحركة الصادرة منه الموجبة لتحقيق الضرب والالم فيكون كالقعود والقيام.

قلنا: يلزم من ذلك القول باختلاف المبدأ في الضارب والمضروب وهو مخالف للفهم العرفي و اللغوي.

واما الجواب الثاني فهو مخالف للفهم العرفي اذ لا يصدقّ العرف ان يكون المقتل في الحقيقة هو نفس القتل وان نسبته الى المكان مع الوساطة في العروض و التجوز في الاسناد. وان المفتاح واقعاً هو نفس الفتح ونسبته الى الآلة مجاز و لو كان مجازاً لكان مجازاً ادبياً واضحاً لان المفروض ان العلة هو الصدور او الحال و المحل وهذا ليس كالتجوز في الاسناد الخفي كما ذكرنا في الاعراض.

اذن فالاعتراض الخامس وارد على هذا القول.

الاعتراض السادس: ان الفرق بين المشتق و المبدأ لو كان اعتبارياً لزم صدق التثنية والجمع على الفرد الواحد إذا تحقق منه المبدأ مرتين او أكثر فيقال لمن ضرب مرتين ضارباً مثلاً وهو واضح الفساد وليس ذلك الا للفرق بين المبدأ و المشتق فرقاً جوهرياً اذ المبدأ قد تكرر هنا ومع ذلك لا يتكرر المشتق في الصدق على الذات. اذن فاسم الفاعل لا يدل على المبدأ مأخوذاً لا بشرط والا فالتثنية لا تزيد على مفهوم الفرد شيئاً وانما تكرر صدقه فلو كان مورد التكرير نفس المبدأ لزم صدق التثنية. ومن هنا أنكر في المكاسب صدق البيعين على الشخص الواحد لو كان قابلاً موجباً.

اذن فالقول بالبساطة مردود لهذين الوجهين الاخيرين.

القول بالتركيب:

المراد بالتركيب لدى القائل به هو التركيب التحليلي ومرجعه الى ان التكثر الادراكي انما هو بين العالم وذات ثبت لها العلم حيث ان الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل دون العالم والعلم.

وقد اعترض على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: ان ملاحظة موارد استعمال المشتق تكشف عن عدم اخذ الذات في جميع موارد و لو بالتحليل فان توهم التركيب من المذات والمبدأ ولو تحليلاً انما يتم فيما

يكون الموضوع و المحمول متغيرين مفهوماً و وجوداً - على الفرض - كزيد كاتب .
واما لو كان التغير مفهوماً مع الاتحاد الوجودي نحو الله عالم بناء على ما هو الحق من
عدم زيادة الصفات الجمالية على الذات المتعالية وكذا لو كان المفهومان متحدين ايضاً
نحو البياض ابيض و الوجود موجود فالتركيب ولو تحليلاً غير معقول فلا بد من
القول بان التكثر ادراكي و الفرق اعتباري كما مر .

والجواب عنه: ان الاعتراض انما يرد لو كان المراد من اخذ الذات انحلال الكاتب
- مثلاً - الى زيد والكتابة . واما لو كان المراد ان المشتق يدل على واجدية الشيء للمبدأ
فلا اشكال حتى في الاخيرين اذ الشيء واجد لنفسه ايضاً بالضرورة .

هذا مضافاً الى ان مثل قولنا البياض ابيض او الوجود موجود لا بد من توجيهه
على كل حال ولا يكفي مجرد التفريق باللابشرطية و بشرط لائية في صحة الحمل اذ
المفروض ان الحمل شايع لا اولي حتى يكتفى بالاتحاد المفهومي والتغير الاعتباري .

والوجه فيه ان الوجود المأخوذ موضوعاً هو مفهوم الوجود و المحمول هو حقيقة
الوجود والقضية فلسفية لا عرفية والمراد بها بيان ان الوجود متأصل في الواقع
الخارجي دون الماهية . اذن فهناك تغير مصحح للحمل وهذا التغير هو المصحح
للتحليل ايضاً فالوجود شيء واجد لنفسه ثابت له التحقق في الخارج . ولو اغمضنا
النظر عما ذكرنا فمجرد الفرق باللاشرطية و بشرط لائية لا يصحح الحمل اذ لا
محصل لحمل الوجود لا بشرط على الوجود بشرط لا و المفروض ان الحمل شايع لا
اولي .

واما القول في الامثلة المشابهة بان البياض ابيض بالذات و الثلج ابيض بالغير
وهكذا فليس مطابقاً للفهم العرفي وانما هي تدقيقات عقلية لا تؤثر في البحث اللغوي
و التوجيه الصحيح هو ما ذكرنا .

الوجه الثاني: ما يستفاد من كلام المحقق النائيني من ان اخذ الذات في المشتق لا وجه له فان الوضع سواء كان من شخص واحد حكيم او كان حاصلًا بالتطور الاجتماعي يدور مدار الحكمة والفائدة ولا يمكن ان يكون ما يحدث اوسع مما يحتاج اليه واخذ الذات في مفهوم المشتق لغو اذ يلزم من قولنا زيد كاتب اخطار معنى زيد مرتين الاولى باسمه الصريح و الثانية بمفهوم مبهم يتعين بما بعده وهو الذات المأخوذة في الكاتب مع ان المقصود اخطاره مرة واحدة.

والجواب اولاً: ان الحاجة في اخطار الذات موجودة و ذلك فيما لو كان المشتق وصفاً غير معتمد على موصوف كما لو قلت الكاتب موجود اذ لا تتكرر اراء الذات في مثل ذلك و تكفي الحاجة في مورد لاعتبار الوضع بهذا الوجه اذ الهيئة لم توضع بأوضاع متعددة مختلفة بحسب اختلاف موارد الاستعمال و الملحوظ في الوضع هو الحاجة في عموم الموارد لا مورد خاص ولذا لا اشكال في دلالة (ضرب) مثلاً على الماضي- وتذكير الفاعل بنحو الابهام. فلو صرحنا بهما في قولنا ضرب زيد بالأس هل يمكن القول بعدم دلالة عليهما عموماً لئلا يلزم تكرار الاخطار في مثل هذا المورد؟ وثانياً: ان الذات مأخوذة حتى على مسلك البساطة اذ ملاحظة المبدأ لا بشرط لا بد ان يكون بالنسبة الى شيء وهو الذات فهي مأخوذة في المشتق بنحو الالتزام والقائل بالتركيب يقول بأخذها فيه بنحو التضمن فالاشكال مشترك.

الوجه الثالث: ما نسب الى المحقق النائيني ايضاً وهو ان التركيب يقتضي- ان يكون المشتق متضمناً للنسبة بين المبدأ و الذات والنسبة معنى حرفي وما يتضمن الحرف لا بد ان يكون مبنياً وحيث ان المشتق معرب فنكشف على سبيل البرهان الانني عدم التركيب. والاساس في ذلك ان الاصل في الاسماء ان تكون معربة و انما تبنى إذا كان فيها شبه

للحرف كما هو مذكور في النحو فلو كان الشبه به يوجب البناء فالتضمن له يوجهه بطريق اولى.

والجواب عنه اولاً: ان المشتق فيه مسلكان:

١ - القول بتعدد الدال و المدلول و الموضوع و الموضوع له اما بكون الهيئة دالة على النسبة والمذات و المادة على الحدث و اما بكون الحروف الزائدة دالة على النسبة و الذات. وعليه فالمعنى الاسمي له دال خاص و الحرفي له دال آخر فهو كضم الحرف الى الاسم لا تضمين المعنى الحرفي.

٢ - القول بوحدة الوضع و اساسه انكار الوضع النوعي في الهيئة و المادة و ان التقسيم اليهما انما هو من صنع فلسفة النحو و القائل بذلك لا يقبل التعليقات النحوية للاعراب و البناء و المتبع هو استعمال العرب و لا أثر لتضمين معنى الحرف.

وثانياً: ان النحاة عللوا بناء الحرف بعدم اعتوار المعاني المختلفة عليه فلا يحتاج الى الاعراب لبيان الفرق نحو زيد حيث يقع فاعلاً ومفعولاً و هكذا. وهذا السر - اي اعتوار المعاني المختلفة موجود في المشتق فلا بد ان يعرب من هذه الجهة.

وثالثاً: ان الاولوية لا تؤثر في القواعد اللغوية و الا فالفعل المضارع لا بد ان يكون مبنياً ايضاً لاشتغاله على النسبة قطعاً.

الوجه الرابع : ما نسب الى المحقق الشريف في حاشيته على شرح المطالع - على ما نقله في الكفاية - وهو ان المشتق لو كان مركباً من المذات و النسبة و المبدأ فالمراد بالمذات اما ان يكون الشيء او العنوان الخاص وعلى الاول يلزم دخلة العرض العام وهو الشيء في الفصل في مثل الناطق وهو محال لان الفصل جوهر فلا يمكن ان يتقوم بالعرض العام وعلى الثاني يلزم انقلاب القضية الممكنة ضرورية وذلك في مثل قولنا الانسان كاتب حيث ان المشتق حينئذ بمعنى (انسان له الكتابة) وثبوت الانسان (

المحمول) للإنسان (الموضوع) ضروري مع ان القضية في اصلها ممكنة . وقد وقع البحث في كلا الشقين:

اما في الشق الاول فيمكن دفع الاشكال بوجوه:

١- ان غاية ما يقتضيه الاستدلال ان يقال بعدم اشتغال الناطق بحسب اصطلاح المنطقيين حيث اعتبروها فصلاً على الشيء وهو عرض عام ولكنه لا يقتضي - عدم اشتغال المشتقات بحسب المفهوم اللغوي عليه.

٢- ان هذا الفصل - كما ورد في المنطق - مشهوري لا حقيقي والمراد انه اخذ معرفاً ومشيراً الى الفصل الحقيقي وهو النفس الناطقة. وعليه فلا مانع من اخذ العرض العام في مفهومه.

٣- ان النتيجة الحاصلة من الكلام المذكور هو ان المشتق امر انتزاعي بسيط وهذا لا يحل المشكلة فان الناطق لو كان فصلاً للإنسان وهو من الامور الحقيقية لا يمكن ان يكون امراً انتزاعياً اذ الامر الانتزاعي وجوده بوجود منشأ الانتزاع لا بوجود ما بحذائه. مضافاً الى ان الامر الانتزاعي قابل للتحليل العقلي فيكون مركباً تحليلياً ايضاً. واما في الشق الثاني فلتوضيح احتمال انقلاب الممكنة الى الضرورية نقول: ان هذا الانقلاب محتمل في ثلاثة موارد:

المورد الاول: القضية الضرورية بشرط المحمول نحو (الانسان الكاتب كاتب) فان هذه القضية ضرورية وان كان أصل الكتابة ثابتاً بالإمكان.

المورد الثاني: ان تكون الجهة داخلية في المحمول نحو (الانسان كاتب بالإمكان بالضرورة) على ان يكون المحمول (كاتب بالإمكان) فان ثبوت هذه المجموعة ضروري للإنسان وعلى هذا الاساس يمكن ارجاع جميع القضايا الموجهة الى الضرورية

وهذا ما صنعه شيخ الاشراق الا ان المنطق بصدد بيان جهة النسبة بين الموضوع والمحمول.

المورد الثالث: ان يكون الموضوع داخلاً في المحمول نحو (الانسان انسان كاتب) وهو موضع البحث هنا فهل يلزم الانقلاب الى الضرورية ام لا؟
هناك تقريران للقول بالانقلاب:

التقريب الاول: ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية ومحصله ان المحمول في المثال مقيد وفيه احتمالان:

١- ان يكون التقييد جزءاً والقييد خارجاً.

٢- ان يكون القيد جزءاً.

والانقلاب محقق على كلا الاحتمالين.

اما على الاحتمال الاول فلان التقييد معنى حرفي ولا يلاحظ بالاستقلال فلا بد من ان يكون مرآة اما لذات المقيّد و اما للقيّد وهو هنا مرآة لذات المقيّد كما هو المفروض وثبوت الذات لنفسها ضروري. واما على الاحتمال الثاني فالمحمول مركب من الذات و القيد وثبوت الذات لنفسها ضروري فلا يمكن ان يقال ان قضية الانسان كاتب قضية ممكنة.

والجواب عنه اولاً: ان هذا ليس انقلاباً في الواقع بل هو تحليل للمحمول وبيان لجهة كل من الجزئين وعلى تقدير صحة التحليل فالجهتان ثابتتان ولا يمكن استخلاص فساد اخذ الذات في المشتق كما هو مقصود المحقق الشريف.

وثانياً: ان ما ذكر من ان التقييد لا يكون جزءاً بنفسه فهو مرآة اما للقيّد واما لذات المقيّد غير صحيح فان المعنى الحرفي لا مانع من كونه جزءاً للمحمول نعم هو جزء متقوم بالطرفين.

وثالثاً: ان المحمول مأخوذ على وجه العموم المجموعي لا الاستغراقي فلا يصح تحليله الى انسان وكتابة ثم ملاحظة جهة نسبة كل منهما الى الموضوع بل النسبة واحدة وأحد طرفيها هو المركب المجموعي من الانسان والكتابة وحيث ان ثبوت أحد المجموعة ليس ضرورياً ومن الممكن انتفاؤه وبانتفاء الجزء ينتفي المجموع فالمجموع ايضاً ليس ضرورياً.

التقريب الثاني: مما ذكره صاحب الفصول وعبارته على ما في الكفاية تحتل وجهين قال: (ان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة او بالفعل كاتب بالضرورة)^(١).

فالجملة الاخيرة يمكن قراءتها بوجهين ويختلف المعنى:

الوجه الاول: ويبتني على توهم ان القضية الضرورية بشرط المحمول اساسها هو الوجوب اللاحق.

توضيحه: ان الوجوب قد يكون سابقاً على الوجود وهو الناشئ من تمامية العلة وقد يكون لاحقاً اي يبتني على وجود الشيء الممكن وهو ما يعبر عنه في الفلسفة بالجملة المشهورة (الشيء ما لم يجب لم يوجد. وما لم يوجد لم يجب) وفي المنظومة (بالضرورتين حف الممكن...) فتوهم ان الضرورية بشرط المحمول ضرورية من هذا

(١) كفاية الاصول ج ١ ص ٥٣ ويلاحظ ان العبارة في بعض نسخ الفصول المطبوعة هكذا (لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة ولكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة) والظاهر ان فيها ايضاً سقط والصحيح الجمع بين النسختين.

الباب ايضاً فالإنسان الكاتب انما تثبت له الكتابة بالضرورة من جهة ان الكتابة مفروضة له. فاذا قلنا زيد كاتب بالقوة او بالفعل فالواقع الخارجي لا يخلو من امرين ثبوت الكتابة وعدمه فعلى الاول الايجاب ضروري وعلى الثاني السلب ضروري وهكذا تنقلب القضية الممكنة ضرورية. هكذا فسر- صاحب الكفاية عبارة الفصول وناقش فيه.

ولكن هذا الوجه غير صحيح في نفسه وغير مراد لصاحب الفصول وذلك - اولاً - لان محل الكلام ان يؤخذ الموضوع في المحمول واساس هذا الوجه عكس ذلك. ولو صح فلا يختص بالقول بالتركب فلو قلنا ان المشتق بسيط و الفرق بينه وبين المبدأ لحاظه لا بشرط فنقول ان قولنا زيد كاتب الذي يرجع الى انه هو الكتابة لا بشرط اما ان يوافق الواقع الخارجي فهي ضرورية الايجاب او يخالفه فهي ضرورية السلب. وثانياً: ان القضايا العادية اساسها على ملاحظة الموضوع لا بشرط المحمول فقولنا الخمر حرام لا يرجع الى ان الخمر الحرام حرام واساس القضية بشرط المحمول خلاف ذلك. واما الواقع الخارجي فلا دخالة له في تشكيل القضية سواء كان الموضوع بشرط المحمول أو بشرط عدمه.

وثالثاً: ان عبارة الفصول قد اسيء قراءتها وفهمها فقله (لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة) قرء على تقدير اضافة كلمة (كاتب) بعد الكاتب المذكور وجعل (الكاتب) وصفاً لزيد فيكون هكذا: (زيد الكاتب كاتب..) و الواقع ان المراد من اللام هو تكرار الموضوع فمرجع العبارة الى هذه الجملة (زيد زيد الكاتب..).

الوجه الثاني: ويتم بيانه في ضمن ثلاثة امور:

الامر الاول: ان الفرق بين النسبة الناقصة و النسبة التامة ليس الا باللاحظ فالكاتبه إذا كانت مفروضة الوجود لزيد كانت النسبة ناقصة و إذا كانت غير مفروضة الوجود كانت تامة. فالأوصاف قبل العلم بها اخبار و الاخبار بعد العلم بها اوصاف. و قولنا زيد كاتب و زيد الكاتب حكايتان عن حقيقة واحدة و التكثير ادراكي.

الامر الثاني: ان النسبة سواء كانت تامة او ناقصة لا بد ان تكون موجهة بإحدى الجهات المذكورة في المنطق.

الامر الثالث: ان المحمول لو كان مركباً ولو على وجه التقييد و النسبة الناقصة فالجهة التي هي مرآة حال النسبة جزء للمحمول ايضاً.

اذن فقولنا (زيد الكاتب) على تقدير كون الكاتب مركباً يرجع الى قولنا (زيد الكاتب بالإمكان) و مجموع زيد و الكاتب و النسبة و الجهة يشكل عقد الحمل ولا شك ان النسبة التامة في الجملة الأصل تنقلب ضرورية.

وهذا على اساس مسلك شيخ الاشراف كما مر الا ان الاشكال الوارد هناك وهو ان الجهة لا بد ان تكون مرآة لحال النسبة غير وارد هنا اذ المفروض انها تقوم بنفس الوظيفة المنشودة الا انه بالنسبة الى النسبة الناقصة الدخيلة في عقد الحمل. وهذا الانقلاب لا يلزم على تقدير البساطة.

واضاف صاحب الفصول ان هذا الاشكال يرد على الشق الاول ايضاً اذ لا فرق في لزوم النسبة التقييدية وجهتها بين جعل الموضوع في عقد الحمل (الشيء) او العنوان الخاص.

والجواب عنه في ضمن امور ايضاً:

١ - ان التوصيف على قسمين تقييدي وغير تقييدي. وهذا هو الفرق بين (زيد الكاتب) و (الانسان الكاتب) فالكاتب في الاول غير تقييدي وهو تقييدي في الثاني.

وذلك لان التقييد هو التخصيص وهو غير معقول في الجزئيات وانما تتخصص الكليات. فالتوصيف في الكليات يرجع الى التقييد و اما زيد فلا يقبل التقييد الا بتأويله الى كلي كملاحظته بحسب حالاته الطارئة عليه. ولذا يقال في الفقه ان الكلي المبيع إذا قيد بشيء وكان ما سلم فاقدًا له لم يصح التسليم لعدم الانطباق واما لو كان المبيع جزئياً موصوفاً كالعبد الكاتب مع الاشارة اليه فلو كان غير كاتب كان البيع صحيحاً و التسليم صحيحاً و للمشتري خيار تخلف الوصف فتوصيف العبد التزام مستقل.

٢- ان التوصيف لو كان تقييدياً و للذات جزئياً اضافياً كما لو قلنا ان الكاتب مرجعه الى (الانسان الذي له الكتابة) فليس فيه اي اخبار ولو بالتأويل فان مرجع ذلك الى التقييد وتضييق دائرة الماهية وهو عمل ابداعي نفسي- فالإنسان الكاتب لا يفيد الا مجرد اخطار للماهية المضيق بلفظ مركب وليس فيه اخبار عن ثبوت وصف لذات اصلاً حتى يقال ان النسبة التقييدية كالنسبة التامة في ان لها مادة واقعية يعبر عنها بالجهة في القضية اللفظية وهي جزء لعقد الحمل كما مر. اذن فهذا الاشكال في هذا القسم غير وارد اصلاً ولا وجه لتعميم صاحب الفصول.

٣- ان الشق الثاني من كلام الشريف وهو ان يؤخذ في المشتق مصداق الشيء لا بد ان يحمل على الجزئي الاضافي فالكاتب - مثلاً - اخذ فيه الانسان لا خصوص زيد وعمرو والا لزم تعدد الوضع بتعدد افراد الكاتب او كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وهو غير صحيح قطعاً. وعليه فمرجع كلا الشقين الى اخذ الكلي في المشتق وقد عرفت انه لا يستلزم الانقلاب.

فتحصل ان الفرق بين المشتق ومبدئه واقعي وان المشتق مركب ينحل الى شيء له المبدأ فالتركيب تحليلي لا لحاظي بمعنى ان المشتق لا يخطر بالبال امرين بل امراً واحداً

ينحل كانهلال الانسان الى شيء له الانسانية والحجر الى شيء له الحجرية وانهلال الشيء الى جنس وفصل فالصورة الذهنية واحدة الا ان العقل يحللها الى امرين. وهنا سؤالان:

السؤال الاول: ما هو الفرق بين تحليل الانسان الى حيوان وناطق وتحليل المشتق الى شيء له المبدأ.

الجواب: ان الانعكاس للذهني عن الواقع الخارجي قد يتعلق بأمر واحد بسيط ثم يحلله الذهن الى ما به الاشتراك وما به الامتياز وهذا هو التحليل الى جنس وفصل وقد يتعلق ابتداءً بمفهوم مركب ثم ينتزع للذهن عنواناً انتزاعياً كما لو تصور عنوان (الشيء الذي صدر عنه المشي) فانه ينتزع منه عنوان الماشي. فالتحليل في القسم الاول طارئ على الذهن وفي القسم الثاني ارجاع للمفهوم الانتزاعي الى ما اخذ عن الواقع الخارجي مباشرة.

السؤال الثاني: لماذا لا يتأتى هذا التحليل في الجوامد بحيث يدل جزء من اللفظ على جزء من المعنى كما هو الحال في المشتق حيث تدل المادة على المبدأ وتدل الهيئة على الذات و النسبة او تناسب الهيئة الدلالة على ذلك.

ربما يجاب عنه بتعدد وضع الهيئة والمادة في المشتق. وقد مر الكلام في مناقشة هذا الكلام وقلنا ان تعدد الوضع يقتضي- تعدد الدلالة الاخطارية مع انها غير متعددة في المقام.

وللمحاولة على الجواب الصحيح نقدم فرضيتين:

الفرضية الاولى: ان نلتزم بتعدد الدال و المدلول في المجتمعات البدوية وقد قيل في بعض الكلمات انها في الاصل مركبة من كلمتين نحو قطف الذي قيل ان أصلها قط ولف وبالتحول والتبدل يبقى في الكلمة الجديدة المستحدثة بعض الحروف من كل من

الكلمتين وربما لا يبقى من احدهما سوى بعض الحركات. وهذا التحول في اللغات بما لا مجال لإنكاره ونحن نجد في اللغات العامية المستعملة ان جملة مركبة من كلمتين او أكثر ينحت منها حتى لا يبقى الا حرف واحد. فمن الممكن ان يكون (مضروب) مثلاً مركبة من ضرب وحروف زائدة دالة على المفعولية الا ان التحول جعلها كلمة واحدة كما ان التحول جعل المعنى المركب بسيطاً وهو الامر الانتزاعي. فأصبح اللفظ الواحد دالاً على معنى واحد. وهذه الرواسب الفكرية عن أصل اللغة في المجتمع البدوي يوجب احساس التناسب المذكور بين الهيئة والمادة ومدلوليهما.

الفرضية الثانية: ان كلمة بهذه الهيئة كالماشي مثلاً وضعت من اول الامر للمعنى الخاص بتناسب موهوم ثم لوحظت هذه الهيئة و الشكل في معنى مناسب من حيث الصدور و تقوم القاعد والقائم فأصبح الوضع الاول منشأ ذهنياً لوضع كلمة مشابهة لمعنى مشابه من بعض الحثيات. ثم جمع الانسان هذه التشابهات كعاداته في مجموعة واحدة وتصور لها جامعاً واحداً وهو الهيئة الخاصة. ثم حصل التفكيك في ذهنه بين اجزاء الدال واجزاء المدلول.

فتحصل من مجموع ما ذكرنا ان ما قاله المحقق النائي قدس سره من ان أحد موجبات توهم القول بالأعم هو توهم التركيب في المشتق مع انه بسيط والفرق بينه وبين المبدأ باللاحاظ غير صحيح وان الحق هو تركب المشتق الا انه تركب تحليلي. ونتيجة مجموع هذا المبحث ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس دون الاعم منه وما انقضى عنه المبدأ.

المحتويات

المبحث الحادي عشر: في إطلاق اللفظ واردة أكثر من معنى.....	٣
الجهة الاولى:.....	٣
الجهة الثانية:.....	٤
الجهة الثالثة:.....	٥
الجهة الرابعة:.....	٥
الجهة الخامسة:.....	٩
الجهة السادسة:.....	١٢
الجهة السابعة:.....	١٤
المبحث الثاني عشر: في المشتق.....	١٦
المقام الاول: في تحرير محل البحث والكلام في جهات:.....	١٧
الجهة الاولى: في بيان معنى المشتق:.....	١٧
الجهة الثانية: ان عنوان البحث في كلمات الاصوليين يحتوي على كلمة (الحال)	
حيث يقولون: ان المشتق حقيقة في المتلبس في المبدأ في الحال او في الاعم منه	
وممن انقضى عنه المبدأ.....	٢٢
الجهة الثالثة من تحرير محل البحث:.....	٣١
المقام الثاني: في بيان الامور التي استوجبت الغفلة عنها توهم الوضع للأعم او	
ادّعي انها كذلك.....	٣٧