

نقد و تحریف
علم الاصول الى العقول

تَقْرِيبًا

عِلْمِ الْأَصُولِ إِلَى الْعُقُولِ

دُرُوسٌ عَلَى ضَوْءِ كِتَابِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

تَقْرِيبًا لِدُرُوسِ

سَمَاحَةِ الشَّيْخِ

حَيْدَرُ النَّبِيِّ الْأَحْمَدِيِّ

الْمَجْمُوعِ الْأَوَّلِ

بِقَوْلِهِ

الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْحَاجِّ بْنِ يَسِينِ بْنِ الْحَاجِّ



مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين
محمد وآله الطاهرين، وبعد .

فإن من أشرف العلوم الإسلامية علم أصول الفقه، فإنه منهج البحث
في جميع المعارف الدينية، وقد ولد من رحم البحث الإسلامي على يدي
الصادقين عليهم السلام، وروايات القواعد الأصولية لا زالت موجودة، وعليها تدور
رحى الاستنباط، وقد نقل العالم البحاثة السيد حسن الصدر رحمته الله في كتابه
النفيس (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام) عن السيوطي في كتابه (الأوائل)
الزعم بأن الشافعي هو أول من صنّف في علم أصول الفقه، وزيف هذا
الزعم بوجود مصنفين من علماء من مدرسة أهل البيت عليهم السلام قبل الشافعي،
كهشام بن الحكم رحمته الله والذي كتب كتاب (الألفاظ ومباحثها)، ويونس بن عبد
الرحمن رحمته الله والذي كتب في اختلاف الحديث ومسائله، ولم تزل الحاجة إلى علم
الأصول مستمرة، وتشتد كلما تطور علم الفقه وتطورت معارف الدين، وهذا

ما جعل تصور علم الأصول مستمراً بسبب جهود الأعلام إلى أن قفز قفزة بعيدة جداً في زمن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله والمحقق الخراساني صاحب الكفاية رحمته الله، ومدارس الأصول الثلاث للمحقق النائيني رحمته الله والعراقي رحمته الله والأصفهاني رحمته الله، ثم السيد الخوئي رحمته الله، وتلامذته، وفي مقدمتهم الشهيد الصدر رحمته الله والسيد محمد الروحاني رحمته الله والسيد السيستاني رحمته الله، ولا تزال الأنظار الدقيقة تعمل البحث والتدقيق والهدم والتشيد، وهذا ما يقتضي تغيير منهج التدريس في السطح والدروس العليا (بحوث الخارج)؛ ليكون من جهة شاملاً لأهم ما يعد الطالب ليكون قادراً على استيعاب آخر الأنظار، ومن جهة أخرى بنحو سلس ومبسط يذلل العقبات بتقريب مطالب علم الأصول إلى عقول طلابه وباحثيه، وقد ساهم سماحة الشيخ حيدر السندي رحمته الله من خلال كتابه القيم (دروس في علم الأصول على ضوء أنظار السيد الخوئي) بوضع منهج متطور بعد كتاب كفاية الأصول بأسلوب واضح دقيق؛ ليكون منهجاً درسياً، كما إنه في دروسه العليا على كتاب منهج الكفاية استخدم أسلوب التدرج في مادة البحث، وعرض المطالب بأسلوب بعيد عن التعقيد، فكان عرضه للمطالب والآراء عرضاً سلساً بلا تعقيد أو غموض، وكانت نتيجة هذه الدروس هذا الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم وهو كتاب تقريب علم الأصول إلى العقول، ونظراً إلى ما يحمل هذا الكتاب من قيمة معرفية عالية، فقد قام مركز الإمام الحجة عليه السلام بطباعته، وتقديمه لطلاب علم

الأصول بهذه الحلة الجميلة لكي يأخذ موقعه في مكتبة التشيع الزاخرة، وينهل من معارفه طلاب العلوم الدينية، والله تعالى وراء القصد، ومنه نسأل القبول والتوفيق والسداد .

مركز الإمام الحجة عليه السلام

٧ جمادى الأولى ١٤٤٣ هجري

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق طراً محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين، وبعد.

فهذا الكتاب المائل بيني يدي القارئ الكريم مجموعة من المحاضرات التي ألقيتها في شرح مطالب «كفاية الأصول» للمحقق الخراساني رحمته الله، وبيان مطالب بعض الأعلام الذين ساهموا في تطوير مباحث علم الأصول في العصور المتأخرة، والغرض الأول منها كان شرح كتاب الكفاية، غير أن التوسع جاء كبحوث متتالية بعد بيان مادة الكفاية، وقد قام سماحة الشيخ المجد علي بن الحاج ياسين الحاجي (وفقه الله) بكتابة المحاضرات، فقامت بمراجعتها، وإعادة صياغتها، وإضافة بعض المطالب إليها، حتى وُجد الكتاب بهذه الكيفية التي أشكر الله تعالى أولاً على توفيقه لإنجاز الجزء

الأول، كما أسأله تعالى ثانياً أن يتقبل مني ومن ساحة الشيخ الحاجي، وأن يوفقه للمزيد في الرقي العلمي والعملي، وأن ييسر إكمال هذا العمل إلى آخر كتاب كفاية الأصول، فهو جواد كريم متفضل.

حيدر بن الحاج عبد الله السندي الأحسائي

أحساء الإيمان والولاء

١٤٤٣/٧/٩ هـ

مقدمة كتاب الكفاية

وفيها أمور:

- الأمر الأول: في موضوع علم الأصول وتعريفه.
- الأمر الثاني: في الوضع، وأقسامه.
- الأمر الثالث: في المجاز.
- الأمر الرابع: أنحاء استخدام اللفظ.
- الأمر الخامس: عدم تبعية الدلالة للإرادة.
- الأمر السادس: وضع المركبات.
- الأمر السابع: علامات الحقيقة، والمجاز.
- الأمر الثامن: أحوال اللفظ.
- الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية.
- الأمر العاشر: الصحيح، والأعم.
- الأمر الحادي عشر: الاشتراك.
- الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى.
- الأمر الثالث عشر: المشتق.

الأمر الأول
في موضوع علم الأصول، وتعريفه

متن الكتاب :

قال المصنف رحمته :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة
الله على أعدائهم أجمعين، وبعد..
فقد رتبته على مقدمة، ومقاصد، وخاتمة.

أما المقدمة ففي بيان أمور:

الأول: إن موضوع كل علم - وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية،
أي: بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتحد
معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي
وأفراده.

والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة، جمعها اشتراكها في الدخول في
الغرض الذي لأجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض
المسائل، مما كان له دخل في مهمين، لأجل كل منهما دون علم على حدة،
فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهتان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما.

فإنه يقال: - مضافاً إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة - لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين، وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارة لكلا المهمين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة، لأجل مهمين؛ مما لا يخفى. وقد انقده بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات، ولا المحمولات، وإلا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتها سبباً لأن يكون من الواحد.

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص، واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه؛ بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً.

وقد انقده بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي؛ ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو

فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الأدلة، ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجية الخبر - كما أفيد - وبأي الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد؛ فإن البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامة؛ ليس بحثاً عن عوارضه؛ فإنها مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة. فإنه يقال: نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها؛ فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه، لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدي وإن كان منها إلا أنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيداً.

وأما إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها فلأن البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا أن البحث في غير واحد من مسائلها، كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها؛ لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى.

ويؤيد ذلك تعريف الأصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية)، وإن كان الأولى تعريفه بأنه: (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)، بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية؛ من الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهام.

في موضوع علم الأصول وتعريفه

أقول: تعرض المصنف رحمته الله في هذه العبارة لبيان مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: تعريف موضوع العلم بشكل عام، فما هو موضوع العلم؟

وأجاب رحمته الله بأنه ما يبحث في ذلك العلم عن عواضه الذاتية، وحيث إن العرض الذاتي قد أخذ في تعريف الموضوع، فإنه لا يمكن معرفة حقيقة الموضوع إلا بمعرفة العرض الذاتي.

تحديد العارض الذاتي:

المطلب الثاني: تعريف العوارض الذاتية

وما هو الفرق بينها وبين العوارض الغريبة، وبيان هذا سيكون - إن شاء

الله - ضمن نقاط:

النقطة الأولى: في معنى العروض، وعوارض جمع عارض، والعارض

يختلف عن العرض، فالعرض هو مبدأ الاشتقاق الذي غالباً لا يحمل على

الذات، مثل البياض فإنه لا يحمل على الذات، فلا يقال: الكتاب بياض. نعم،

في الأحيان يُحمل فتقول: رجل عدل؛ من باب المبالغة، لكنه قليل، ولهذا قلنا: غالباً لا يحمل مبدأ الاشتقاق بالمعنى المصدرى على الذات.

أما العارض فهو المشتق من العرض، مثل أبيض، وهو الذي يقبل الحمل، فتقول: الجدار أبيض، فالعوارض الذاتية ليست جمع عرض - فجمع عرض أعراض -، وإنما هو جمع عارض، فما هي حقيقة العارض؟

الجواب: المقصود بالعارض هو ما يحمل ويسند إلى الموضوع، سواء كان سبب الحمل والإسناد المحلية أم المنشأية، وسواء كان يسند حقيقة أم كان يسند مجازاً، فهذا معنى العارض الذي يُقسمه علماء المنطق إلى عارض ذاتي، وإلى عارض غريب.

فإن الحمل قد يكون بسبب الانضمام الخارج، ي كما في: الإنسان ضاحك، الذي يكون بسبب انضمام الضحك إلى الموضوع خارجاً، أو: الكتاب أبيض، بسبب انضمام البياض، وقد يكون بسبب كون الموضوع علة ومنشأً لتحقق المحمول: كما في: الإنسان متكلم، أو النار حارة.

وقد يكون السبب الانضمام الحقيقي حيث يوجد عروض حقيقي، كما في: الإنسان ناطق، وقد يكون مجازياً، كما في النهر جار، فإن الجريان للماء حقيقة، وللنهر بواسطة الماء.

أقسام العوارض:

النقطة الثانية: يوجد تقسيم مشهور للعوارض بشكل عام، وهو تقسيم

ثماني، ونستعرض هذه الأقسام الثمانية حتى نعرف أي هذه الأقسام هو العرض الذاتي الذي يُبحث عنه في العلوم، وأيها هو العرض الغريب:

القسم الأول: ما يعرض الشيء من ذاته مباشرة بلا واسطة، كما في قضية (الأربعة منقسمة إلى عددين متساويين)، فإن الانقسام يعرض الأربعة مباشرة من دون واسطة البتة.

وربما يقال: إن من أمثلة هذا القسم حمل الفصل على النوع، وحمل الجنس على النوع، كما إذا قيل: الإنسان ناطق أو الإنسان حيوان؛ فإن الناطقية والحيوانية تعرض للإنسان من ذاته بلا واسطة أصلاً.

غير أن هذا التمثيل محل تأمل، والسر في ذلك هو إن العوارض من اسمها تعني أنها أمور خارجة عن الذات، وما يحمل على الشيء تارة يكون داخلياً في حقيقته، وأخرى يكون خارجاً عن حقيقته، والداخل في حقيقته أمر ذاتي، ومن باب الكليات الخمس (إساغوجي)، والخارج عن حقيقته مثل (الأربعة منقسمة إلى عددين متساويين)، فإن الانقسام ليس مقوماً لحقيقة الأربعة، فإنك إذا عرفت الأربعة تقول: هي كمّ منفصل، تتكون - مثلاً - من أربع وحدات، وأما أنها تنقسم إلى عددين متساويين؛ فهو أمر خارج عن حقيقة الأربعة.

نعم، هو منتزع من وجود الأربعة، وليس له تحقق في الخارج وراء تحقق الأربعة، ولهذا يقال: يعرض الأربعة من ذاتها من دون واسطة، والكلام كله

في العوارض الذاتية أو العوارض الغريبة، فمن الخطأ أن ندخل قضية (الحيوان جوهر) أو (الإنسان ناطق) أو (الإنسان حيوان)؛ لأن المحمولات هنا ليست خارجة وإنما مقومة، فلا تسمى عوارض، وإنما تسمى ذاتيات، وكلامنا في العوارض الأعم من العوارض الذاتية، والعوارض الغريبة.

القسم الثاني: وهو ما يعرض بواسطة جزء مساوٍ، مثل التعجب الذي يعرض الإنسان بواسطة الفصل، والفصل جزء داخلي مساوٍ.

والقسم الثالث: ما يعرض بواسطة جزء أعم، والجزء الأعم هو الجنس ومثل ذلك، الإنسان متحرك بالإرادة؛ فإن التحرك بالإرادة يعرض الإنسان بواسطة جنسه، وهو الحيوان.

القسم الرابع: ما يعرض بواسطة أمر خارجي ولكنه مساوٍ، والأمر الخارجي الذي هو واسطة وعلّة لثبوت هذا العارض مساوٍ، ومثال ذلك قولك: الإنسان ضاحك؛ فإن عروض الضحك على الإنسان بواسطة التعجب؛ لأن الإنسان متعجب، فهو ضاحك، والتعجب ليس مقوماً لحقيقة الإنسان؛ فهو ليس فصلاً، ولا جنساً، بل هو أمر خارج، ولكنه خارج مساوٍ، فليس عندنا نوع من أنواع الحيوان يتعجب إلا الإنسان.

القسم الخامس: ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية أعم، فهو كما في القسم الرابع من حيث كون الواسطة خارجية، ولكنها هنا أعم، كما في نسبة التعجب إلى الإنسان؛ فإن الإنسان يتعجب، والتعجب يثبت للإنسان بواسطة

المشي، والمشي خارج عن حقيقة الإنسان وأعم؛ إذ ليس الإنسان فقط المشي، فهناك أنواع كثيرة من الحيوان تمشي.

القسم السادس: ما يعرض بواسطة خارجية أخص، فالواسطة هنا كما في القسم الخامس والقسم الرابع خارجية، ولكنها أخص، ومثلوا لذلك بعروض الضحك على الحيوان، فإنك تقول: الحيوان ضاحك، ولكن بواسطة التعجب الذي هو أخص من الحيوان، فإن التعجب ثابت لنوع من أنواع الحيوان، وهو الإنسان، وليس لكل حيوان، فهنا ثبت العارض للمعروض بواسطة خارجية؛ فإن التعجب خارج عن حقيقة الحيوان، وهذه الواسطة أخص من الحيوان.

القسم السابع: ما يعرض بواسطة أمر مباين، وإذا سألت: كيف يعرض بواسطة أمر مباين؟ وما الفرق بين الخارج والمباين؟

الجواب: قلنا في القسم الرابع والخامس والسادس إن العارض يعرض بأمر خارجي، ومثلنا للأمر الخارجي بالضحك فيما إذا كان مساوياً، وبالمشي فيما إذا كان أعم، وبالتعجب بالنسبة إلى الحيوان فيما إذا كان أخص، وإذا تأملنا في هذه الأمثلة الثلاثة نجد أن الواسطة تعرض ذا الواسطة حقيقة، ففي القسم الرابع يعرض الضحك على الإنسان حقيقة - بواسطة التعجب، والتعجب قائم بالإنسان، وكذلك في القسم الخامس، فإن المشي الذي هو واسطة عروض التعب على الإنسان قائم بالإنسان، وهو خارج عن حقيقته،

ولكنه قائم به، وكذلك الأمر في القسم السادس، وهو ما يعرض بواسطة خارجية أخص، كالضحك العارض على الحيوان بواسطة التعجب الأخص، فإن التعجب قائم بالحيوان الإنساني، فهنا وإن كانت الوساطة خارجية ولكنها قائمة بذوي الوساطة، ولهذا لم يُعبر عن الوساطة في هذه الأقسام الثلاثة - وإن كانت خارجية - بأنها مباينة.

وأما في القسم السابع فتوجد واسطة خارجية ومباينة، ومثلوا لذلك بعروض الحرارة على الماء بواسطة النار، فإذا قلنا: الماء حار، فهذا لأن الماء عرضت عليه الحرارة حقيقة، ولكن عروض الحرارة بواسطة في الوجود والثبوت وهي النار، والنار ليست قائمة بالماء، وإنما هي وجود مباين، ولهذا اعتبرت الوساطة في القسم السابع مباينة.

والمشهور يرى الأقسام سباعية، وتنتهي بهذا القسم السابع، ولكن نجعل الأقسام ثمانية حتى يتضح رأي المصنف ويكون الفرق بينه وبين رأي المشهور بيناً.

القسم الثامن: هو العارض الذي يعرض على الموضوع مع وجود واسطة في العروض أو حيثية تقييدية، ومثال ذلك عروض الحركة على الجالس في السفينة، وعروض الجريان على الميزاب، ففي هذين المثالين توجد واسطة، وهي تتصف حقيقة بالوصف، وأما ذو الوساطة، فلا يتصف حقيقة به.

نعم، بسبب ثبوت الوساطة لذوي الوساطة نحمل وصف الوساطة

الحقيقي على ذي الواسطة، وإن كان لا يتصف به حقيقة.

هذه هي الأقسام ويمكن أن نبينها بعبارة مختصرة، وهي: العارض إما أنه يعرض بلا واسطة في العروض أو مع الواسطة في العروض.

والثاني - الذي يعرض مع واسطة في العروض - هو القسم الثامن. وأما الأول - الذي يعرض بلا واسطة في العروض - فإما أنه يعرض بلا واسطة أصلاً - وهذا هو القسم الأول - أو مع الواسطة، والذي يعرض مع الواسطة إما أن تكون الواسطة فيه داخلية - أي: جزءاً مقوماً - أو خارجية - يعني: خارجة عن حقيقة الذات -. والذي مع الواسطة الداخلية إما أن تكون الواسطة الداخلية فيه مساوية أو أعم، فليس عندنا واسطة داخلية أخص، والذي مع الواسطة الخارجية إما أن تكون الواسطة الخارجية فيه مساوية أو أعم أو مباينة، فهذه كل الأقسام.

وبعبارة أخرى: العارض - وهو الخارج عن حقيقة الشيء وغير المقوم له - إما أن يكون مع الواسطة في العروض أو بدونها، والثاني - بدون الواسطة في العروض - إما أن يكون بدون واسطة أصلاً - كما في ثبوت الانقسام للأربعة - أو مع واسطة لثبوت الوصف للموضوع، والثاني - الذي يكون مع الواسطة - إما أن تكون الواسطة فيه داخلية أو خارجية، والداخلية إما مساوية أو أعم، والخارجية إما مساوية أو أعم أو أخص أو مباينة.

التمييز بين العرض الذاتي والغريب:

النقطة الثالثة: ما هي الأعراض الذاتية وما هي الأعراض الغريبة من هذه الأقسام الثمانية التي ذكرنا؟ فهل أنها جميعها أعراض غريبة؟ أم ذاتية؟ أم أن بعضها ذاتي وبعضها الآخر غريب؟

ومعرفة جواب هذا السؤال مهمة؛ لأننا بمعرفة جوابه سوف نعرف أي الأحكام التي يُبحث عنها في العلوم، فإذا عرفنا العرض الذاتي وميزناه عن العرض الغريب سوف نعرف أي الأحكام التي تُبحث في الفلسفة؛ لأنها أعراض ذاتية لموضوع الفلسفة، وأي الأحكام التي لا تُبحث فيها، وإذا رأيناها تُبحث في الفلسفة نعلم أنهم يبحثونها فيها استطراداً من أن باب الكلام يجر الكلام، وإلا فهي لا علاقة لها بعلم الفلسفة، وهذا يجري أيضاً في علم النحو، وعلم الأصول، وعلم الطب، وعلم الرياضيات، وسائر العلوم. وفي مقام الجواب على هذا السؤال ذكرت ثلاثة أجوبة:

نظرية المشهور:

الجواب الأول - هو الجواب الذي ذكره المشهور -: إن العارض الذاتي هو الذي يعرض الشيء بلا واسطة أو مع واسطة مساوية سواء كانت داخلية أم خارجية، فالعارض الذاتي إما يعرض الشيء بلا واسطة، كالانقسام بالنسبة إلى الأربعة، فإنه عارض ذاتي، أو يعرض بواسطة لكن واسطة مساوية، وهذا معناه أن القسم الثاني من الأقسام التي ذكرنا أيضاً عارض ذاتي، وهو ما

يعرض بواسطة داخلية مساوية، كالتعجب بالنسبة للإنسان، وأيضاً القسم الرابع، وهو ما يعرض بواسطة خارجية مساوية كالضحك بالنسبة للإنسان الذي يعرض بواسطة التعجب، فيكون عارضاً ذاتياً، فتكون العوارض الذاتية من الأقسام الثمانية المتقدمة ثلاثة: القسم الأول، والثاني، والرابع.

الجواب الثاني: يرى نظرية المشهور في العارض الذاتي، وهو ما يعرض بلا واسطة أو بواسطة مساوية، فيشمل القسم الأول، والثاني، والرابع، ولكنه يُضيف قسماً - أيضاً - وهو ما يعرض بواسطة داخلية أعم، وهو القسم الثالث، كالتحرّك بالإرادة بالنسبة للإنسان، فإنه عارض ذاتي؛ لأنه يعرض على الإنسان بواسطة الجنس، وهو الحيوان، وهو جزء داخل في حقيقة الإنسان، فهو عارض ذاتي أي يعرضه من ذاته؛ لأن جنسه مقوم له، فيكون ذاتي باب الكليات الخمس، فكيف يعد عارضاً غريباً؟!

فالنظرية الثانية ترى أن الأعرض الذاتية أربعة: القسم الأول، والثاني، والثالث، والرابع. لماذا اختلف أصحاب الجواب الثاني عن المشهور؟ هذا إن شاء الله سوف نُبيِّنُه في البحث الثالث من البحوث التي نُعَقِّبُ بها بعد هذا الأمر.

نظرية صاحب الكفاية:

الجواب الثالث: وقد خالف المصنف رحمته الله المشهور، وأصحاب النظرية الثانية، فذهب إلى أن كل الأقسام عوارض ذاتية إلا القسم الأخير، وهو ما

يكون بواسطة في العروض، فهو العرض الغريب الذي لا يُبحث في العلم عنه، وأما سائر الأقسام التي تكون بلا واسطة في العروض - سواء بلا واسطة في الثبوت أم كان مع واسطة، وسواء كانت الواسطة داخلة أم خارجة، والداخلية مساوية أم أعم، والخارجية أعم أم مساوية أم أخص أم مباينة - فهي عوارض ذاتية، فقد قال رحمته الله: (إن موضوع كل علم - وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أي بلا واسطة في العروض -)، فما يكون بلا واسطة في العروض - وهو كل الأقسام إلا القسم الأخير - فهو ذاتي، وأما مثل عروض الحركة على الجالس في السفينة فهو عارض غريب؛ لوجود حيثية تقيدية، وواسطة في العروض، وأما سائر الأقسام فالعرض فيها ذاتي، وبالتالي كل الأقسام السبعة الأولى تعتبر من الأحكام التي تبحث في العلوم، فكل عارض يندرج ضمن السبعة الأولى بالنسبة إلى الكلمة يبحث في علم النحو، وبالنسبة إلى الوجود يُبحث في علم الفلسفة، وبالنسبة إلى أفعال المكلفين يُبحث في علم الفقه، وبهذا وسع المصنف دائرة الأحكام التي تُبحث في العلوم.

لماذا ذهب المصنف إلى هذه النظرية؟

وقد ذكر المصنف رحمته الله في تعليقه (الهداية إلى أسرار الكفاية) وجهين - وإن كان النظر في عبارته بدأً يوحي بوجود وجه واحد، ولكن مع التأمل نظفر بوجهين في عبارته :-

الوجه الأول: إن الموضوع في جميع هذه الأقسام السبعة يتصف حقيقة

بالعارض إلا في القسم الأخير المتفق على أنه غريب، فليست الأربعة فقط تتصف حقيقة بالزوجية فقط، ولا الإنسان فقط يتصف حقيقة بالتعجب، ولا الإنسان فقط يتصف حقيقة بالضحك، ولا الإنسان فقط يتصف حقيقة بأنه متحرك بالإرادة، أي: ليس الموضوع في الأقسام الأربعة فقط التي ذهب الباحثون من القسم الثاني إلى أنها ذاتية - يتصف حقيقة بالمحمول، بل حتى في الأقسام الأخرى، فالماء حقيقة يتصف بالحرارة بواسطة النار، مع أن النار واسطة مباينة، وهذا خلافاً لأصحاب الرأيين الأولين، حيث اتفقوا على أن الحار عارض غريب، وهذا منهم غريب؛ لأن الماء حقيقة يتصف بالحرارة، والحرارة تعرض النار حقيقة، فكيف يقال بأن الحار عارض غريب؟! فالصحيح أنه عارض ذاتي؛ لأن العارض الذاتي هو ما تتصف به الذات حقيقة، وذات الماء تتصف حقيقة بالحرارة، وكذلك الأمر في سائر الأقسام، إلا ما فيه واسطة في العروض.

الوجه الثاني: هو إننا لو تقيّدنا بما يقوله أصحاب القول الأول أو أصحاب القول الثاني للزم من ذلك خروج مسائل كثيرة من العلوم المتداولة عندنا، فإنه سوف يلزم خروج الكثير من مسائل الفلسفة المبحوثة في الفلسفة عن كونها مسائل فلسفية، والكثير من المسائل المبحوثة في علم النحو؛ لأنها ستكون غير نحوية، وهذا أمر غير مقبول، وحتى يتضح هذا المعنى لا بد أن نلتفت إلى أمرين:

الأمر الأول: إن العلم هو ما يُبحث فيه عن العوارض الذاتية لموضوعه، فلو استقرأنا مسائل علم النحو ووجدنا مسألة المحمول فيها ليس عرضاً ذاتياً لموضوع علم النحو- وهو الكلمة- فإن هذه المسألة لن تكون من مسائل علم النحو، وكذلك الأمر فيما إذا فتحنا كتب الفلسفة، فوجدنا مسألة محمولها ليس عرضاً ذاتياً للموجود من حيث هو موجود؛ فإنها لن تكون مسألة فلسفية، وسوف نقول إنها مسألة استطرادية، بحثت لمناسبة أو من باب أن الكلام يجر الكلام، أو لتوقف فهم مسألة فلسفية عليها، وأما هي في نفسها فليست مسألة فلسفية، ومن هنا لا بد من التدقيق في معرفة معنى العرض الذاتي؛ لأن ذلك يعطينا ضابطة في مقام تدوين العلم، وترتيبه، وتبويبه، والتمييز بين مسائله التي من صميم بحثه، والمسائل التي ليست من صميمه، وإنما هي من الأصول والمقدمات التي تُبحث لفهم مسائل العلم.

الأمر الثاني: إن الكثير من المسائل الموجودة في العلوم المتداولة لا يكون المحمولات فيها من القسم الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع التي يذهب أتباع القول الثاني إلى أنها عوارض ذاتية، وما عداها غريبة، وليست - أيضاً - من القسم الأول أو الثاني أو الرابع التي ذهب أتباع القول الأول إلى أنها ذاتية وغيرها غريب، وإنما هي من الأقسام الأخرى.

وخذ مثلاً على ذلك، وهو علم النحو، فإننا نبحت عن الرفع والنصب، مع أن هذه تعرض الكلمة بواسطة أمر أخص، ولا تعرض الكلمة من ذاتها،

ولا تعرضها بواسطة داخلية مساوية أو واسطة خارجية مساوية أو بواسطة داخلية أعم؛ فإننا نقول: الكلمة إذا صارت فاعلاً تكون مرفوعة، فالكلمة مرفوعة، هذه مسألة نحوية، مع أن العارض فيها يعرض بواسطة الفاعلية، والفاعلية واسطة خارجية أخص من الكلمة؛ لأن الكلمة قد تكون فعلاً، وقد تكون حرفاً، وقد تكون واسماً، ثم الاسم قد يكون فاعلاً، وقد لا يكون كذلك، فهنا الرفع عارض للكلمة، وعروضه للكلمة من مباحث علم النحو، مع أن هذا العروض بواسطة الفاعلية الأخص، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النصب، فإنه يعرض الكلمة بواسطة المفعولية، والمفعولية أخص من الكلمة، فلماذا أصحاب الرأيين الأوليين يضيّقون على أنفسهم في تحديد العرض الذاتي ويأتون بضابطة توجب خروج البحث عن الرفع والنصب من علم النحو؟! مع أنه من الواضح البيّن أن البحث عن هذين الحكمين بحث من صميم علم النحو، خاصة وأنه لا موجب لهذا التقييد؛ لما ذكرناه في الوجه الأول من أنه ينبغي أن تكون ضابطة العارض الذاتي اتصاف الموضوع حقيقة بالوصف، وهنا الكلمة تتصف بالرفع والنصب حقيقة، فهذين الوجهين بنى المصنف رحمته على هذه النظرية التي تعتبر هي أوسع النظريات.

هذا كله في المطلب الثاني.

اتحاد موضوع العلم وموضوع المسائل:

المطلب الثالث: في بيان أن موضوع العلم هو عين موضوع المسائل

المبحوثة في العلم، وليس أمراً آخر، وغرض المصنف رحمه الله من بيان هذا المطلب توضيح العلاقة بين مسائل العلم، وموضوع العلم والرد على ما ذكره علماء المنطق من أن موضوع المسائل قد يكون مختلفاً عن موضوع العلم، فيوجد موضوع العلم مثل الكلمة في علم النحو، وموضوع المسائل مثل موضوع جملة (الحرف مبني)، وموضوع جملة (الفاعل مرفوع)، وموضوع جملة (مدخول حروف الجر مخفوض)، فهذه مسائل ولها موضوعات متعددة.

والسؤال هو: ما هي العلاقة بين موضوعات هذه المسائل وبين موضوع علم النحو الذي هو الكلمة؟ والمصنف رحمه الله يذهب إلى أن العلاقة هي الاتحاد بين موضوع العلم وموضوعات هذه المسائل، خلافاً لما ذكره المناطقة من أن موضوع المسائل قد يكون أمراً مغايراً لموضوع العلم، وأولاً نُبين ما ذكره علماء المنطق، ثم نأتي عند ما ذكره المصنف..

قال سعد الدين التفتازاني في تهذيب المنطق: (والمسائل وهي قضايا تطلب في العلم، وموضوعها إما موضوع العلم، أو نوع منه، أو عرض ذاتي له أو مركب)^(١).

والمقصود من هذه العبارة هو إن موضوعات مسائل العلم لها حالات أربعة:

الحالة الأولى: أن تكون موضوعات المسائل نفس موضوع العلم، ونذكر

(١) الحاشية على تهذيب المنطق: ص ١١٦.

مثالين، مثال من علم النحو، ومثال من علم الفلسفة:

مثال علم النحو: مسألة الكلمة إما فعل أو حرف أو اسم، فإن موضوع

هذه المسألة هو الكلمة، والكلمة هو موضوع علم النحو.

مثال علم الفلسفة: مسألة الوجود أصيل، فإن الموضوع الوجود،

والوجود هو موضوع الفلسفة.

فهنا موضوع العلم صار موضوعاً للمسألة.

الحالة الثانية: أن لا يكون الموضوع في المسألة موضوع العلم، وإنما نوع

من أنواع موضوع العلم، ونذكر مثالين، مثال من علم النحو، ومثال من علم

الفلسفة:

مثال علم النحو: مسألة الحرف مبني، فإن الموضوع الحرف، والحرف

ليس موضوعاً لعلم النحو، وإنما نوع من الكلمة التي هي موضوع علم

النحو.

مثال علم الفلسفة: مسألة الممكن محتاج إلى علة، فإن الموضوع الممكن،

والممكن ليس موضوع علم الفلسفة، بل الممكن نوع من موضوع علم

الفلسفة الذي هو الوجود، والوجود ينقسم إلى واجب، وإلى ممكن.

الحالة الثالثة: أن لا يكون موضوع المسألة موضوعاً للعلم ولا نوعاً من

أنواع موضوع العلم، وإنما عارض ذاتي لموضوع العلم، ونذكر مثلاً من

النحو، ومثلاً من الفلسفة:

مثال علم النحو: مسألة البناء في الاسم سببه الشبه بالحرف.

والاسم منه معرب ومبني لشبه من الحروف مُدني

فإن الموضوع هنا هو البناء، والبناء ليس هو موضوع علم النحو، وليس نوعاً من أنواع الكلمة، وإنما هو عارض ذاتي للكلمة، فإن من عوارض الكلمة الإعراب والبناء.

مثال علم الفلسفة: مسألة الفعلية تساوق الوحدة، فإن الموضوع هنا هو الفعلية، والفعلية ليست هي الوجود الذي هو موضوع الفلسفة، وإنما هي عرض ذاتي لهذا الموضوع.

الحالة الرابعة: أن يكون الموضوع مركباً، فإن التفتازاني يقول: (المسائل وهي قضايا تطلب في العلم موضوعها إما موضوع العلم) وهذه الحالة الأولى (أو نوع منه) وهذه الحالة الثانية (أو عرض ذاتي) وهذه الحالة الثالثة (أو مركب) وهذه هي الحالة الرابعة، والمقصود منها أخذ موضوع العلم أو نوع منه مع عارض من أعراضه الذاتية، وجعلها معاً موضوعاً محكوماً عليه.

مثال ذلك في علم النحو: مسألة (كل اسم معرب فهو إما معرب بالحروف أو بالحركات)، فإن الموضوع الاسم المعرب - وهو نوع من أنواع موضوع العلم - مع وصف كونه معرباً، والإعراب عارض ذاتي لموضوع علم النحو، والمجموع - وهو الاسم معرب - جعلناه موضوعاً، وحكمنا عليه بأن إعرابه يكون إما بالحروف أو بالحركات.

ومثال ذلك في علم الفلسفة: مسألة الوجود الأصيل واحد، فإن الموضوع هو الوجود المتصف بأنه أصيل، وقد حكم عليه بأنه واحد، فالموضوع مركب من موضوع العلم - وهو الوجود - ومن عارض من أعراضه - وهو الأصالة - .
 والمصنف رحمته الله يقول إنه ليس عندنا حالات أربع، فإن موضوع العلم وموضوع مسائل العلم إما أن يكونا موضوع العلم نفسه - والتي هي الحالة الأولى - فتتحد حينئذ موضوعات مسائل العلم مع موضوع العلم ذاتاً، ووجوداً، وإما أن تكون موضوعات المسائل أفراداً وأقساماً وأنواعاً من موضوعات العلم - التي هي الحالة الثانية - وهنا سوف تكون موضوعات المسائل مختلفة ذاتاً عن موضوع العلم، ولكن متحدة وجوداً وحقيقة في الخارج اتحاد الكلي مع أفرادها، والطبيعي مع مصاديقه، فإنك إذا قلت - مثلاً -: الاسم إما معرب أو مبني، فإن الموضوع هو الاسم، والاسم ذاتاً - أي مفهوماً - غير الكلمة؛ لأن الكلمة أعم، فهي تشمل الاسم وغيره، ولكن من حيث الوجود الخارجي بينهما اتحاد، فإنه إذا وجد اسم وجدت للكلمة؛ لأن الكلي يوجد بفرده، وهذا كما في العلاقة بين زيد والإنسان، فإنه من حيث المفهوم يوجد فرق بين الإنسان الكلي - أو الطبيعة - وبين زيد، ولكن في الخارج وجود الطبيعة بوجود فردها، ويتحد معها الفرد خارجاً.

والمصنف يرى علاقة موضوعات مسائل العلم بموضوع العلم علاقة الاتحاد الخارجي، وقد يكون اتحاداً ذاتياً، كما لو كانت موضوعات المسائل

موضوع العلم نفسه.

إشكال على رأي المصنف في العلاقة:

تقدم الكلام في علاقة موضوع العلم بموضوعات مسائل العلم، وقلنا: إن علماء المنطق ذكروا أن موضوع العلم قد يكون هو بنفسه موضوعاً لمسائل العلم، وقد يكون نوعه موضوعاً لمسائل العلم، كما قد تكون موضوعات مسائل العلم أعراضاً ذاتية لموضوع العلم، والمصنف لم يقبل ذلك، فذكر أنه لا بد من وجود اتحاد بين موضوع العلم وموضوعات المسائل، إما أن يكون الاتحاد اتحاداً ذاتياً خارجياً - كما لو كان موضوع العلم هو بنفسه موضوعاً للمسألة - أو يكون الاتحاد اتحاداً خارجياً مع الاختلاف المفهومي، كما لو كان الموضوع نوعاً من أنواع موضوع العلم، فهنا وإن اختلف موضوع العلم عن موضوع المسألة مفهوماً إلا أنهما في الخارج يتحدان اتحاد الطبيعة بأفرادها.

وقد طرح إشكال على كلام المصنف رحمته، وهو يدعو إلى البحث عن حقيقة العارض الذاتي، وحقيقة مسائل العلم، وما يُبحث فيها، والإشكال هو: تقدم - سابقاً - أن العارض يُقسم إلى ثمانية أقسام، ونظرية المصنف في العارض الذاتي والعارض الغريب أن كل هذه العوارض ذاتية إلا الأخير، وهو ما يكون فيه واسطة في العروض.

وإذا قلت: لماذا اختار المصنف هذه النظرية؟

كان الجواب: لوجهين:

الوجه الأول: لأنها تعرض حقيقة، فلا واسطة في العروض، ولا حيثية تقييدية.

الوجه الثاني: لأنه يلزم خروج كثير من المسائل المبحوثة في العلوم التي بأيدينا عن تلك العلوم - لو لم نلتزم بهذا- والإشكال ينطلق من الوجه الثاني، فإنه يقال للمصنف: لو كان الأمر كما تقول في علاقة موضوع العلم بموضوعات المسائل، وهو إن موضوعات المسائل إما أن تكون موضوع العلم نفسه أو أنواعاً منه؛ للزم أيضاً خروج كثير من المسائل عن العلوم الموجودة في أيدينا..

فمثلاً في علم الكم: نجد أن من ضمن موضوعات مسائل علم الكم: (الانقسام) هو عرض من أعراض الكم، ومع ذلك يبحثون عنه في علم الكم في مسائل منها: (الانقسام في الكم إما مقداري أو عددي)، وبناء على كلامه تكون هذه المسألة خارجة عن مسائل علم الكم؛ لأن موضوعها ليس هو الكم نفسه، وليس هو نوعاً من أنواع الكم، وإنما عرض ذاتي للكم.

والكلام كذلك في الفلسفة: فإن من المسائل المبحوثة في الفلسفة (الخارجية تساوق الوحدة)، والموضوع فيها عرض من أعراض الموضوع، فإن الخارجية عرض من أعراض الوجود، وهو موضوع الفلسفة. وأيضاً - يقال في الفلسفة: (الأصالة تلازم الوحدة)، والأصالة عرض من أعراض الوجود.

ومثال ذلك في علم النحو: مسألة (البناء إما على الفتح، وإما على الضم، وإما على الكسر، وإما على السكون)، وموضوع علم النحو الكلمة، ومع أن هذه المسألة نحوية إلا أن الموضوع فيها ليس هو الكلمة، وإنما هو البناء، والبناء عرض من أعراض الكلمة.

والأمر كذلك في: (الإعراب إما بالحركات، وإما بالحروف)، فليس الموضوع فيها الكلمة، وإنما الإعراب، والإعراب عرض من أعراض الكلمة. فإن التزم رحمته بأن موضوعات المسائل لا بد أن يكون موضوعها إما موضوع العلم أو نوعاً من أنواعه، ولا يكون شيئاً غير الموضوع - كما يقول علماء المنطق، حيث جوزوا أن يكون عارضاً ذاتياً لموضوع العلم - للزم خروج كثير من المسائل عن العلوم الموجودة بأيدينا، فالإشكال الذي جعله يعمم العارض الذاتي لسبعة أقسام يواجهه في اختياره في المقام.

تعريف المسائل:

تعرض المصنف رحمته بعد هذا لبيان أمور:

الأمر الأول: تعريف المسائل، فقال رحمته: (والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة، جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم).

وتوضيحه هو: إن كل علم يتكون من مجموعة من المسائل المختلفة، والتي اختلافها تارة لاختلاف المحمول، كما في الاختلاف الواقع بين مسألة

(الوجود أصيلاً)، و(الوجود واحداً)، فإن الاختلاف ليس في الموضوع؛ لأن الموضوع واحد، وإنما الاختلاف في المحمول.

وثانية يكون الاختلاف للاختلاف في الموضوع، كما إذا قلنا: (الصلاة واجبة) و(الحج واجب)، فإن المحمول واحد، وهو (واجب)، ولكن الموضوع مختلف.

وثالثة يكون الاختلاف فيهما في الموضوع، والمحمول، كما إذا قلت: (الفاعل مرفوع) و(المفعول به منصوب)، فإن الموضوع مختلف، والمحمول مختلف - أيضاً - فالعلم على هذا يتكون من مسائل متشعبة، أي: مختلفة: إما من جهة الموضوع أو من جهة المحمول أو من جهتهما، ولكن هذه المسائل رغم اختلافها ورغم تشعبها يترتب عليها غرض واحد، ولأجل اشتراكها في إفادة ذلك الغرض فُرزت وجمعت وجعلت علماً على حدة؛ فلأننا وجدنا مسألة (الفاعل مرفوع) تشترك مع مسألة (المفعول منصوب)؛ لأنهما يُحققان غرض صون اللسان عن الوقوع في الخطأ؛ جمعنا هاتين المسألتين المختلفتين موضوعاً ومحمولاً ضمن علم واحد، فالمسائل عبارة عن قضايا متشعبة تشترك جميعها في الدخول في غرض واحد، وذلك الغرض هو الذي دعانا إلى فرزها وجعلها في علم واحد.

دخول مسألة في أكثر من علم:

الأمر الثاني: يمكن أن تكون مسألة واحدة داخلة في علمين مختلفين،

فتكون من مسائل علم الأصول، وتكون من مسائل علم اللغة - مثلاً - وجعل المصنف رحمته الله هذا الأمر مترتباً على الأمر الأول، فلما كانت مسائل العلم متشعبة ومختلفة جمعها غرض واحد؛ فالغرض الذي أوجب أن نفرز العلوم ونجعل مجموعة من المسائل علماً مستقلاً، ونجعل مجموعة أخرى من المسائل علماً آخر مستقلاً؛ يمكن أن يجعل علماً يشترك في بعض مسائله مع علم آخر مستقل عنه.

وبعبارة أخرى: يجعل مسألة واحدة داخلية في علمين؛ فإنه إذا كان الغرض هو الذي يوجب فرز المسائل فتتعقل أن نظفر بمسألة واحدة يترتب عليها غرضان، غرض علم الأصول، وغرض علم اللغة، فنضع هذه المسألة في علم الأصول؛ لأن تفيده غرض علم الأصول، ونضعها في علم اللغة؛ لأنها تفيده غرض اللغة، مثل مسألة صيغة (افعل تدل على الوجوب)، فإن هذه يترتب عليها غرض الأصولي؛ لأنها تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، وأيضاً يترتب عليها غرض اللغوي؛ فإن اللغوي يريد أن يعرف معنى المفردات في لغة العرب، وصيغة (افعل) مفردة من المفردات، فلا مانع من أن ندرج هذه المسألة ضمن علمين: علم الأصول وعلم اللغة، فمتى ما كان هنالك غرضان يترتبان على مسألة واحدة فيمكن أن تدرج ضمن العلمين.

اشكال على اندراج مسألة في علمين:

فإن قلت: إذا جاز أن يشترك علمان في بعض المسائل لترتب غرضين على

ذلك البعض فيجوز أن يشترك علمان في جميع المسائل؛ لأنه يمكن أن توجد مسائل كلها تشترك في أنها يترتب عليها غرضان: غرض (أ)، وغرض (ب)، وحيث إن سبب تدوين العلم وتأسيسه فهو الغرض فينبغي أن يؤسس علمان، فنجعل هذه المسائل كلها في العلم الأول؛ لأنه يترتب عليها غرض (أ)، ثم تأتي - إليها بعينها - ونجعلها ضمن علم آخر؛ لأنه يترتب عليها غرض (ب). إذن، لو كان التمايز بين العلوم بالأغراض، ويجوز إدراج مسألة أو مسألتين أو بعض المسائل في علمين لتعدد الأغراض المترتبة عليها؛ لجاز أن يشترك علمان في جميع المسائل، فنؤسس علمين مع أن مسائل العلمين كلها واحدة، وما ذاك إلا لأن هذه المسائل الواحدة تارة يترتب عليها غرض (أ) فنجعلها ضمن علم (أ)، وأخرى يترتب عليها غرض (ب) فنجعلها ضمن علم (ب)، وهذا - كما هو واضح - ليس عقلاً.

إذن، قول صاحب الكفاية بأن سبب تمايز العلوم يرجع إلى اختلاف الغرض وأنه يجوز أن يشترك علمان في بعض المسائل؛ غير صحيح، وغير عقلائي؛ لأنه سوف يوقعنا في هذه المشكلة، وهي جواز أن يشترك علمان في جميع المسائل؛ لتعدد الغرض، مع أن هذا غير جائز.

فالمستشكل يقول لصاحب الكفاية: تارة تقول إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات - كما هو المشهور - فهنا لا مشكلة عندنا؛ لأنه لا يمكن أن يشترك علمان لا في بعض المسائل، ولا في تمامها؛ لأنه لكل علم موضوع مستقل،

وكل علم يبحث عن أعراض ذاتية لذلك الموضوع، وإذا اختلف الموضوع
تختلف الأعراض الذاتية.

لكن إذا قلت: إن سبب التمايز هو الغرض فيمكن أن يتفق العلمان في
الموضوع ويتفقان في الأعراض الذاتية للموضوع، ومع ذلك يتعددان؛ لأن
الغرض متعدد، وهذا اللازم لا يلتزم به العقلاء؛ لأنه إذا كانت المسائل متحدة
في الموضوع والمحمول فإن العقلاء يجعلون علماً واحداً، ولا يجعلون علمين،
فلا بد من اختيار نظرية أخرى، كأن يقال: التمايز بالموضوعات أو
المحمولات، الذي يترتب عليه - يعني أنه بالموضوعات أو بالمحمولات -
اختلاف جميع المسائل، وعدم إمكانية اشتراك علمين في بعض المسائل.

جواز اشتراك علمين في بعض المسائل:

الأمر الثالث: بناء على نظرية المصنف من أن التمايز بين العلوم إنما هو
بالأغراض، والغرض هو الذي دعا العقلاء إلى جمع بعض المسائل ضمن
علم، وجمع البعض الآخر ضمن علم آخر؛ سوف يجوز أن يشترك علمان في
بعض مسائلهما، فيوجد عندنا علمان مختلفان تدويناً، ولكن يشتركان في بعض
القضايا المبحوثة فيهما، ومثلنا لذلك بالشرابة بين علم اللغة وعلم الأصول في
قضية صيغة (افعل تدل على الوجوب)، فإن هذه القضية قضية لغوية؛ لأنه
يترتب على معرفتها غرض لغوي، وهو معرفة مداليل الكلمات، وهي أيضاً
قضية أصولية؛ لأنه يترتب عليها غرض أصولي، فإنها تقع في طريق استنباط

الحكم الشرعي، فبناء على مختار المصنف يجوز أن يشترك علمان في بعض المسائل. أراد المصنف - كما قيل - أن يجعل هذا الكلام دليلاً على صحة نظريته من أن التمايز بين العلوم بالأغراض، وليس التمايز بالموضوع - موضوعات المسائل - أو بالمحمول - محمولات المسائل - والسؤال هو: لماذا جواز اشتراك علمين في بعض المسائل يدل على صحة نظرية المصنف من أن التمايز بالأغراض؟

الجواب: لأنه يوجد خارجاً بعض العلوم التي تشترك في بعض مسائلها، ولا يمكن تخريج هذا الاشتراك إلا إذا قلنا بالتمايز بالأغراض، وأما إذا قلنا بأن التمايز بالموضوعات أو بالمحمولات فلا يمكن تخريج ذلك، وهذا دليل على أن تمايز العلوم بالأغراض؛ لأنه لا يمكن تخريج ما هو واقع من اشتراك بعض العلوم في بعض مسائلها إلا بناء على هذه النظرية، فتكون هذه النظرية الواقعية الصحيحة التي تنسجم مع ما بأيدينا من علوم تشترك في بعض مسائلها.

أورد المصنف رحمته بعد أن بيّن مختاره - التمايز بالأغراض - وبيّن ما يترتب عليه من جواز اشتراك علمين في بعض المسائل؛ إشكالاً:

وهو إنه إذا جاز - بناء على مختاره - اشتراك علمين في بعض المسائل لجاز - أيضاً - اشتراك علمين في جميع المسائل، واشتراك علمين في جميع المسائل باطل عند العقلاء، وهنا نريد أن نبيّن أمرين:

الأمر الأول: التلازم الذي يدعيه المستشكل بين جواز الاشتراك في بعض المسائل، وجواز الاشتراك في جميع المسائل.

الأمر الثاني: بطلان التلازم، وهو إن الاشتراك في جميع المسائل باطل عقلاً.

أما بيان الملازمة:

فيقول المشكل: إن الوجه الذي دعا المصنف للقول بجواز الاشتراك في بعض المسائل هو أن الداعي لوضع المسألة في علم اللغة - مثلاً - ترتب غرض علم اللغة، والداعي إلى وضع هذه المسألة مرة أخرى في علم الأصول ترتب غرض الأصول، وعلى هذا ينبغي على المصنف أن يلاحظ الغرض، فإذا كان الغرض واحداً تجعل المسألة في علم واحد، وإذا كان الغرض متعدداً تجعل المسألة في علمين مختلفين، فالمدار على وحدة الغرض، وتعددته، وليس المدار على اشتراك موضوعات المسائل أو اشتراك محمولاتها، وكما أنه عند المصنف قد يختلف الموضوع والمحمول ومع ذلك تدرج المسألتان في علم واحد؛ لأن الغرض منهما واحد، فلو وجدت ألف مسألة يترتب عليها غرض (أ) وأيضاً يترتب عليها غرض (ب)؛ فعلى مبنى المصنف عليه السلام - حيث إن المدار على وحدة الغرض، وتعددته - يمكن جعل كل هذه المسائل في علم (أ)؛ لأنه يترتب عليها غرض (أ)، وأيضاً في علم (ب)؛ لأنه يترتب عليها غرض (ب)، فالوجه الذي يدعو إلى القول بإمكان أن يكون بين مسائل علمين عموم وخصوص

من وجه، فيشتركان في بعض المسائل؛ يدعو إلى القول بإمكان أن يكون علما من متساويين في المسائل طراً، وكل مسائل هذا الأول موجودة في الثاني، وإنما جعلنا هذه المسائل الواحدة علمين لترتب غرضين.

وهذا الإشكال لا يأتي لو قلنا بأن التمايز بالموضوعات؛ لأنه لو كان عندنا ألف مسألة، وكان المدار على وحدة الموضوع وتعدد في وحدة العلوم وتكثرها؛ فإن كان موضوعها واحداً فهي تُجعل في علم واحد، سواء تعدد الغرض أم لم يتعدد، وإذا كان متعدداً فسوف يتعدد العلم، سواء كان الغرض واحداً أم كان متعدداً.

وأما بطلان اللازم: فلأنه ليس عقلائياً، فإن العقلاء لا يقومون بإنشاء علمين مع اشتراك العلمين في جميع المسائل؛ لأنه لا يوجد داع هنا إلى تكرار عملية التدوين، وإنشاء العلم مع أن المسائل واحدة؛ إذ يمكن أن يكتفى بجعل علم واحد، وتكون دراسة مسائله واحدة، وترتب عليها الغرضان، وأما أن نجعل علمين مستقلين تحت عنوانين، ويُدرس كل واحد منهما على حدة؛ فهذا أمر غير عقلائي، وأشبه باللعب، والعبث.

وأراد المصنف رحمته الله أن يُجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: نحن لا نُسلم وجود علمين يشتركان في جميع مسائلهما؛ لترتب غرضين على جميع المسائل، إن هذا غير موجود في الخارج، بل يمكن أن يُقال: إن هذا مستحيل الوقوع عادة، أي: أن يجتمع علما في المسألة الأولى، وأيضاً يجتمعان في المسألة الثانية، وفي المسألة الثالثة، وهكذا إلى ألف مسألة أو

عشرة آلاف مسألة من مسائل العلمين، إن هذا أمر مستحيل الوقوع عادة، فالوجود من العلوم ما يكون بين مسائل كل علمين بلحاظ الغرض إما تباين - فكل مسائل هذا العلم يترتب عليها غرض غير الغرض الذي يترتب على كل مسائل ذلك العلم، أو عموم وخصوص من وجه فبعض مسائل هذا العلم يترتب عليها غرض لا يترتب على بعض مسائل العلم الآخر، ويشتركان في البعض - لأنه يترتب عليه الغرضان.

وإذا لم يوجد علمان يشتركان في جميع المسائل في ترتب غرضيهما فلا معنى لأن يقول المشكل: يلزمك أن تدون علمين مع اتحادهما في جميع المسائل؛ فإن هذا الاتحاد والاشترار غير موجود، فلا يلزم بناء على نظرية المصنف رحمه الله ذلك.

الجواب الثاني: هو إن هناك فرقاً بين ما نقول بجوازه وبين اللازم الباطل الذي أورده المشكل، وهو الفرق في الحسن العقلائي، والقبح العقلائي، فصحيح أننا نلتزم بأن التمايز بالأغراض، ولكن التمايز بالأغراض ليس علة تامة لإنشاء علمين، بل لا بد أن لا يكون إنشاء علمين قبيحاً عند العقلاء، فهناك شرط وهو أن يكون إنشاء علمين بسبب تعدد الغرض حسناً عند العقلاء، ولا يكون قبيحاً، وفي فرض اشتراك العلمين في بعض المسائل يوجد شرط تعدد الغرض، ويوجد شرط الحسن، فإن امتياز كل علم ببعض المسائل التي تحقق غرضه يُحتم أن نجعل علمين وإن اشتركا في بعض مسائلهما التي تحقق الغرضين.

وأما مع اتحاد جميع المسائل فهنا يوجد الشرط الأول - وهو تعدد الغرض ولكن الشرط الثاني - وهو الحسن العقلائي - مفقود، فالعقلاء يقولون: إذا اشتركت جميع المسائل في أنها تحقق غرضين فلا داعي لأن ندون علمين، بل ندون علماً واحداً، وندرسه، ونُبيّن أنه يترتب عليه الغرضان، وأما أن ندون علمين فهذا غير عقلائي.

فلو سلم بوجود علمين يشتركان في أن كل مسائل أحدهما يترتب عليها غرض الآخر؛ فمع ذلك نقول: لا يلزم ما ذكره المشكل، وإن كنا نقول بأن المدار على الغرض في وجدة العلم وتعددته، وذلك لأن تعدد الغرض مقتض، ولا يوجب تمايز العلوم على نحو العلة التامة، بل لابد من شرطه، وهو أن يكون الفرز غير قبيح عقلائياً.

جواز اشتراك علمين يتوقف على رأي المصنف:

الأمر الرابع: الذي بينه المصنف رحمته الله هو الذي أشرنا إليه إجمالاً، وهو إن ما ذكره - في الأمر الثاني من أن العلوم تشترك في بعض مسائلها - إنما يتم على مبناه في سبب ومنشأ تدوين العلوم وتمايزها فيما بينها، ولا يتم على مبني غيره، ونوضح هذا أكثر هنا:

فقد واجه الباحثون السؤال التالي: ما هو السبب الذي يدعوننا إلى جمع

مسائل وجعلها علماً مستقلاً يمتاز عن سائر العلوم؟

بعبارة أخرى: ما هو سبب ومنشأ تمايز العلوم؟

في مقام الجواب على هذا السؤال قُدمت ثلاث نظريات:

النظرية الأولى: إن السبب هو الموضوع؛ فلأنه لكل علم موضوع يختلف عن موضوع العلم الآخر، فالعلوم تمايزت فيما بينها.

النظرية الثانية: إن سبب التمايز هو المحمولات؛ فإن المحمولات الموجودة في المسائل والتي يراد تحقيق ثبوتها أو عدم ثبوتها للموضوع في كل علم؛ تختلف، ولأنها تختلف من علم إلى علم امتازت العلوم.

النظرية الثالثة: - ما اختاره المصنف رحمته الله - إن سبب التمايز هو اختلاف الغرض، وليس اختلاف الموضوع أو المحمول.

وبناء على النظرية الأولى والنظرية الثانية لا يمكن أن يشترك علمان في بعض مسائلهما؛ لأن سبب التمايز إما الموضوع أو المحمول، فلو بنينا - مثلاً - على النظرية الأولى وقلنا: لأن الموضوع واحد فتكون المسائل ضمن علم واحد، ولأن الموضوع متعدد فتكون المسائل ضمن علمين، فإنه إذا وجدنا مسألتين تشتركان في الموضوع فسوف نجعلهما في علم واحد، ولا معنى لجعلهما في علمين؛ لأن مناط وعلة تدوين العلوم وتمايز العلوم وحدة الموضوع، وهنا الموضوع متحد، فلا يمكن - بناء على هذه النظرية - أن نجعل مسألة في علمين؛ لأن كونها ضمن العلم الأول يعني أن الموضوع (أ)، وكونها ضمن العلم الثاني يعني أن الموضوع (ب) وليس (أ)، وهذا من الجمع بين النقيضين.

فلا يتعقل اشتراك علمين في بعض مسائلهما؛ لأنه إن كانت المسائل التي يُدعى اشتراك علمين فيها موضوعها واحد فهي تدرج ضمن علم واحد فقط، وإن كان موضوعها متعدداً فهي تدرج في علمين، أما كون مسألة واحدة تدرج ضمن هذا العلم وضمن ذلك العلم؛ فهذا غير معقول.

بعبارة أخرى: إذا كان مناط تمايز العلوم الموضوع فإننا إذا جئنا بمجموعة من المسائل فيما أن نرى موضوعها واحداً فسوف نجعلها ضمن علم واحد، أو نراه متعدداً بأن كان نصفها - مثلاً - موضوعه الكلمة، والنصف الآخر موضوعه الحجّة؛ فهنا على النظرية الأولى لا يمكن أن نجعل جميع هذه المسائل في علم واحد؛ لأن المفروض أن موضوع نصفها يختلف عن موضوع النصف الآخر، فلا بد أن نجعل النصف ضمن علم، والنصف الآخر ضمن علم آخر، وأما أن نجعل الجميع في علم فهذا رفع لليد عن أن مناط التعدد فهو تعدد الموضوع.

فإذا بنينا على أن علة تمايز العلوم اختلاف الموضوع لا يمكن أن يشترك علمان في بعض مسائلهما بأن توجد مسائل مندرجة ضمن العلم الأول، ومندرجة ضمن العلم الثاني أيضاً؛ لأنه إذا جئنا بمسائل فهي إما أن تكون بأجمعها متحدة في الموضوع فهنا سوف نقول هي مندرجة ضمن علم واحد؛ لأن وحدتها موضوعاً على القول الأول يجعلها ضمن علم واحد، والمناطق في وحدة العلم وحدة الموضوع.

وإما أن تكون متعددة موضوعاً فلا يمكن أن ندرج جميع هذه المسائل في علم واحد، بل سيكون كل قسم في علم مختلف عن الآخر، وكل قسم يختلف في جميع مسائله عن الآخر، فلم يوجد علما يشتركان في بعض مسائلهما. وهذا الكلام يأتي على النظرية الثانية بعينه، فإذا قلنا: إن سبب التمايز اختلاف المحمولات، فسوف نقول: لو أخذنا ألف مسألة، فإما تكون محمولاتها متحدة فسوف تكون هذه المسائل بأجمعها مندرجة ضمن علم واحد، وليس ضمن علمين، أو تكون محمولاتها مختلفة بأن كانت محمولات نصفها تختلف عن محمولات النصف الآخر - مثلاً - فهنا سوف يكون نصفها في علم، ونصفها الآخر في علم آخر، ولن يكون الجميع أو البعض داخلياً ضمن علم واحد، وعليه فلن يكون هنالك اشتراك في علمين في بعض مسائلهما؛ لأن مسائل كل علم تختلف عن مسائل العلم الآخر، لاختلاف المحمول.

وعلى النظرية الثالثة - التي اختارها المصنف - يمكن ذلك، فقد نظف بألف مسألة مختلفة موضوعاً أو مختلفة محمولاً أو مختلفة في الموضوع والمحمول؛ ومع ذلك نقول: كلها داخلة ضمن العلم (أ)، وأيضاً ضمن العلم (ب) وتشكلان تمام العلمين؛ لأنه يترتب عليها غرضان، والأغراض هي سبب تمايز العلوم، فلأنه يترتب عليها غرض العلم (أ) فكلها داخلة ضمن العلم (أ)، ولأنه يترتب عليها غرض العلم (ب) فكلها داخلة ضمن العلم (ب)،

فيشترك العلم (أ) والعلم (ب) في كل مسألتهما، وإذا جاز في الكل جاز في البعض من باب أولى. نعم، لا يدون علمان في فرض الاشتراك في الكل لعدم الحسن العقلاني، ولا محذور في تدوين علمين مشتركين في البعض.

مناقشة القول بأن المناط هو الموضوع أو المحمول:

الأمر الخامس: - الذي بينه المصنف رحمته الله - هو بطلان القول الأول والقول الثاني في سبب تمايز العلوم، فالمصنف يرى هذين القولين باطلين، وأقام على ذلك - كما يقال - دليلين:

الدليل الأول: - وقد تقدم - وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن العلوم التي بأيدنا تشترك في بعض المسائل، فإنه يوجد علمان واقعاً وحقيقة يشتركان في بعض مسألتهما، مثل علم الطبيعة والفلسفة، فالفلسفة تبحث عن الجسم، لأنه نوع من الوجود، ثم تقسم الوجود الجسمي إلى متحرك أو ساكن، وعلم الطبيعيات - أيضاً - يبحث عن الجسم، وأنه متحرك أو ساكن، فيوجد اشتراك، وأيضاً - يوجد اشتراك بين اللغة والأصول، ففي صيغة (افعل تدل على الوجوب) يشترك العلمان.

المقدمة الثانية: لو كان منشأ التمايز الموضوعات أو المحمولات لما أمكن الاشتراك، وهو ما شرحناه في الأمر الرابع، إذن التمايز ليس بالموضوعات، وليس بالمحمولات، وإلا فلو كان التمايز بهما لما أمكن تخريج وتوجيء ما هو واقع من اشتراك بعض العلوم مع بعضها الآخر.

والنتيجة هي: إن التمايز ليس بالموضوع أو المحمول، وإنما بالعرض.

الدليل الثاني: لو قلنا بأن التمايز بالموضوعات أو بالمحمولات، فإنه يلزم أن يكون العلم الواحد مجموعة علوم، فمثلاً: علم الأصول يتكون من أبواب، وكل باب منها له موضوع يمتاز به عن موضوع الباب الآخر، فمثلاً إذا جئنا عند مباحث الألفاظ فإن موضوعها ألفاظ (صيغة افعال تدل على الوجوب) و(مادة الأمر تدل على الوجوب)، و(الألف واللام الداخلة على الجمع تدل على العموم)، بينما إذا لاحظنا مباحث الحجج نجد موضوع أو محمول المسائل هو الحججة، كما في (هل خبر الواحد حجة؟) أو (هل الحججة يكون خبر واحد؟)، و(هل الإجماع المنقول حجة؟) أو (هل الحججة يكون إجماع منقول؟) أو (هل الظهور حجة؟) أو (هل الحججة تكون ظهوراً؟) وهكذا، فلو كان التمايز بالموضوعات فينبغي أن نجعل علم الأصول علمين، ولا نجتمع هذه المسائل في علم واحد؛ لأن الموضوع متعدد، بل - يترقى المصنف فيقول - يمكن أن تكون مسألة من مسائل العلم علماً مستقلاً؛ لوجود علوم تمتاز مسائلها موضوعاً، وخذ علم الفقه مثلاً: فتارة نقول: (الصلاة واجبة)، وأخرى نقول: (الغيبية محرمة)، فموضوع المسألة الفقهية الأولى الصلاة، وهو غير موضوع المسألة الفقهية الثانية وهو الغيبية، فينبغي إذا كان السبب في تمايز العلوم هو الموضوعات أن نجعل كل مسألة من هذه المسائل علماً مستقلاً.

كذلك الأمر إذا قلنا بأن المناط على اختلاف المحمول، فإن المحذور يأتي، ففي الفقه تارة يكون المحمول الوجوب، وثانية الاستحباب، وثالثة الحرمة، وهكذا، فينبغي أن نقسم الفقه إلى علوم (علم الوجوب، وعلم الحرمة، وعلم الاستحباب، وعلم الكراهة، وعلم الإباحة)، ولكن إذا بنينا على المختار من أن التمايز تمايز بالأغراض لا تتعدد العلوم، فإن الفقه وإن اختلفت مسائله في الموضوع أو في المحمول إلا أنها تشترك في الغرض، وكذلك علم الأصول وإن اختلفت مسائله في الموضوع والمحمول إلا أن جميع هذه المسائل تشترك في الغرض، إذن تعدد الموضوع أو المحمول ليس مناطاً لتعدد العلوم، كما أن وحدتها ليست مناطاً لوحدة العلوم، والمدار على الغرض.

لا حاجة إلى تصور الموضوع تفصيلاً:

الأمر السادس: يترتب على ما تقدم سابقاً أنه لا حاجة إلى أن نتصور موضوع العلم تصوراً تفصيلاً بحيث يكون له في ذهننا قبل أن نشرع في تدوين العلم أو دراسة العلم؛ صورة تفصيلية، ويكون له لفظ مخصوص يستحضر المفهوم الذي يميز حقيقته؛ إذ يكفي أن نتصور الموضوع إجمالاً فيكون لفظ يشير إلى حقيقته إجمالاً، ولا حاجة إلى التصور التفصيلي الدقيق، خلافاً لما عليه جملة من الأعلام الذين يهتمون في بداية دراسة أي علم كعلم

الفقه أو علم الأصول أو علم الفلسفة؛ اهتماماً بالغاً بتحديد موضوع ذلك العلم، فيبحثون بالدقة - مثلاً - عن تحديد موضوع علم الأصول، ويبحثون بالدقة عن موضوع علم الفلسفة؛ لأنهم يرون أن من اللازم قبل الشروع في العلم أن يُمَيِّز موضوع العلم بالدقة

والسؤال الذي نريد أن نُجيب عليه هو: إن ما ذكره المصنف من كفاية التصور الإجمالي في مقام تدوين العلم أو الشروع في دراسة العلم؛ على أي شيء يتفرع؟ فقد تقدم من المصنف أمور ستة، فما هو الأمر الذي يتفرع عليه القول بكفاية التصور الإجمالي؟

يحتمل أنه لما كان تمايز العلوم بالأغراض وليس بالموضوعات فيكفي أن نتصور الغرض لكي نُدون مسائل العلم، ونبوب العلم، ويمتاز العلم عن غيره من العلوم، ولا حاجة إلى تصور الموضوع تصوراً تفصيلياً. نعم، لو كنا نقول بأن التمايز بالموضوعات فلا بد من تصور الموضوع تصوراً تفصيلياً؛ حتى نُميز المسألة عن مسائل العلوم الأخرى، لكن التمايز ليس بالموضوعات فلا حاجة إلى تصور الموضوعات^(١).

(١) ولكن قد يقال: بأنه حتى إذا كان التمايز بالموضوعات لا يتوقف الشروع في العلم على العلم التفصيلي، نعم فرز كل مسألة مسألة في عملية التدوين يحتاج إلى بحث كل مسألة، وملاحظة موضوعها، غير أن هذا جار حتى في الغرض، فإن فرز كل مسألة على أساس أنها يترتب عليها الغرض يحتاج إلى بحث دقيق في المسألة؛ لمعرفة ترتب الغرض عليها.

و يمكن أن يذكر وجه لذلك وهو: إن علاقة العلم بالغرض علاقة واقعية حقيقية وهي السببية، وهي متحققة وتميز المسائل واقعاً، فيكفي التصور الإجمالي للشروع في تدوين ودراسة المتميز واقعاً^(١).

ثم تعرض المصنف رحمته الله لبيان بحثين:

تحديد موضوع علم الأصول:

البحث الأول: تحديد موضوع علم الأصول، وذكر المصنف رحمته الله عدة

نقاط:

النقطة الأولى: هي إنه وقع خلاف بين علماء الأصول في تحديد موضوع

علم الأصول، ووجد في ذلك نظريات ثلاث:

النظرية الأولى: ترى أن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة (الكتاب،

(١) وقد يقال لا فرق بين الغرض والموضوع في هذا، فإن إن كون شيء ما موضوعاً للعلم أمر متحقق، حتى في العلوم الاعتبارية، كالنحو؛ لأنه وإن كانت العلاقة بين المحمول والموضوع جعلية، إلا أنها بعد الجعل حقيقية في عالم الاعتبار، بمعنى أن لها واقعاً على نحو الضرورة مع أخذ الاعتبار من باب شرط المحمول، فكون الكلمة موضوعاً للعلم النحو أمر متحقق في وعاء الاعتبار لا دخل لإدراكنا به، سواء أدركنا الكلمة وتصورناها أم لم ندرکها؛ فإنها قهراً موضوع للعلم النحو اعتباراً، ولهذا لا حاجة إلى تصور موضوع العلم تفصيلاً، وإنما يكفي التصور الإجمالي؛ فإن موضوعية الموضوع للعلم قضية واقعية بحسب وعائها، وليس لتصورنا دخل، فيكفي أن نتصور الموضوع إجمالاً حتى تتميز مسائل العلم عن مسائل العلم الآخر، حتى لو بنينا على أن التمايز بالموضوعات، فسواء بنينا على أن التمايز بالأغراض أم بنينا على أنه بالموضوعات فنحن لسنا بحاجة إلى تصور الموضوع أو الغرض تصوراً تفصيلاً؛ لأن التصور التفصيلي لا دخل له في جعل الموضوع موضوعاً للعلم، ولا جعل العلم سبباً للغرض.

والسنة، والعقل، والإجماع) بوصفها الذاتي بما هي قرآن، وسنة، وعقل، وإجماع، فذات الكتاب هو موضوع لعلم الأصول بوصفه الذاتي بما هو كتاب، وذات السنة هي موضوع علم الأصول بوصفها الذاتي بما هي سنة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإجماع، والعقل، فعلم الأصول بناء على هذه النظرية يبحث عن العوارض الذاتية الثابتة لهذه العناوين الأربعة بما هي هي، وهذه النظرية التي اختارها صاحب الفصول رحمته الله.

النظرية الثانية: ترى أن موضوع علم الأصول هذه الأدلة الأربعة - كما ذكر صاحب الفصول -، ولكن لا من حيث هي هي بوصفها الذاتي، وإنما من حيث هي حجج بوصفها العنواني الذي هو وصف الحجية أو وصف الدليلية، فالكتاب المتصف بأنه دليل أو بأنه حجة موضوع علم الأصول، والسنة المتصفة بأنها دليل أو بأنها حجة موضوع علم الأصول، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإجماع، والعقل، فالعوارض الذاتية التي يبحث عنها علم الأصول هي العوارض الثابتة لهذه الأربعة بما هي أدلة أو بما هي حجج.

فالفرق في أن الحجية والدليلية أخذت في موضوع علم الأصول على النظرية الثانية، وهذه النظرية هي التي نُسبت إلى المشهور، وذهب إليها صاحب القوانين رحمته الله.

وإذا سألت: ما الذي يترتب على هاتين النظريتين؟

كان الجواب: يترتب على الفرق أن البحث في أن السنة حجة أو ليست

بحجة، والقرآن حجة أو ليس بحجة، والإجماع حجة أو ليس بحجة، والعقل حجة أو ليس بحجة، وهي القضايا التي محمولاتها الحجة؛ لن يكون من مسائل علم الأصول بناء على النظرية الثانية، التي أخذت الحجية في موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة، وستكون من مسائل علم الأصول بناء على النظرية الأولى، وإذا قلت: لماذا؟

قلنا: لأن العلم لا يتكفل إثبات موضوعه، فعلم الفلسفة - مثلاً - لا يتكفل إثبات أصل الواقعية، وإنما هو يبحث عن عوارض الواقع، فلعوارض الذاتية لموضوع الفلسفة هي مجال بحث الفلسفة، وليس من مسائلها إثبات الموضوع، فإثبات الموضوع من المبادئ التصديقية لعلم الفلسفة، وليس من المسائل، فعلم الفلسفة بعد أن تثبت الواقعية يكون له دور بأن يقول: هنالك أحكام للواقعية أريد أن أبينها، فهو إنما يعمل بعد إثبات أصل الوجود، لا أنه هو بنفسه يُثبت الوجود.

و كذلك الأمر بالنسبة لسائر العلوم، فعلم النحو لا يُثبت الكلمة من حيث الأواخر، وإنما يأتي بعد ثبوت الكلمة ويقول لهذه الكلمة أحكام أريد أن أبينها.

وإذا قلنا إن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة المتصفة بالحجية أو بما هي دليل؛ فهذا يعني أننا أخذنا الحجية في الموضوع، وإذا أخذنا الحجية في الموضوع فلن يكون علم الأصول متكفلاً لإثبات الحجية، فكما أنه لا يُثبت لنا

الكتاب ولا يثبت السنة ولا يثبت الإجماع والعقل، وإنما يبحث عن أحكام هذه الأربعة؛ فأيضاً لا يثبت الحجية؛ لأن الحجية كهذه الأربعة مأخوذة في الموضوع، وجزء من الموضوع.

وعليه: فوفق نظرية المشهور وصاحب القوانين فإن مسألة ظواهر الكتاب حجة لن تكون أصولية؛ لأنها تبحث عن إثبات الحجية، وإثبات الحجية جزء من الموضوع، والعلم لا يتكفل لإثبات الموضوع.

وأما بناء على رأي صاحب الفصول رحمته الله والتي هي النظرية الأولى فستكون مسألة (الكتاب حجة)، و(ظواهر الكتاب حجة)، و(السنة حجة)؛ من علم الأصول؛ لأن البحث فيها عن إثبات الحجية، وعنده الحجية لم تؤخذ في الموضوع، فموضوع علم الأصول ذات الأدلة الأربعة بدون وصف الحجية، ووصف الدليلية، فيكون البحث في هذه المسائل بحثاً عن العارض، وليس بحثاً عن إثبات نفس الموضوع.

إذن، على نظرية المشهور حيث إن الموضوع ليس هو ذات السنة بما هي سنة، بل السنة المتصفة بالحجية، فتكون قضية السنة حجة؛ ليست أصولية؛ لأنها تبحث عن إثبات الحجية، والحجية مأخوذة في الموضوع، فهي إذاً تبحث عن إثبات الموضوع، والعلم لا يتكفل لإثبات موضوعه، والذي يتكفل لإثبات الموضوع شيء آخر سابق على العلم، فلن يكون البحث عن حجية الأدلة الأربعة بحثاً أصولياً، وسوف يكون خارجاً عن علم الأصول.

والعلوم بشكل عام لا تبحث عن إثبات موضوعها، فإثبات موضوعها ليس من مسائلها، وإنما من المبادئ التصديقية، ويمكن أن نبين هذا بنحو آخر، وهو إن موضوع العلم إذا كان الكتاب بما هو حجة؛ فلا معنى للبحث عن حجيته؛ لأن المفروض ثبوت الحجية سلفاً، وإذا بحث عن ثبوت الحجية قبل ثبوتها كان هذا بحثاً عن حكم عارض لذات الكتاب دون أن يتقيد بالحجية، وهو ليس بحثاً عن موضوع علم الأصول على المشهور؛ لأن هذا بحث عن المطلق، والموضوع هو المقيد بالحجية.

والمبادئ التصديقية: هي ما يتوقف عليه العلم من جهة إثبات الموضوع أو من جهة البراهين التي يتم إثبات المحمول فيها لموضوعات المسائل، فالأدلة التي تدل على ثبوت الكلمة مبادئ تصديقية لعلم النحو، وكذلك أشعار العرب التي تدل على ثبوت الرفع للفاعل، والنصب للمفعول، ليست من مسائل علم النحو، وإنما هي من المبادئ التصديقية لعلم النحو، فعلم النحو يبحث عن ثبوت الرفع للفاعل، لكن البحث عن ثبوت الرفع للفاعل فرع ثبوت الكلمة؛ لأنه إذا لم تكن كلمة فلا يوجد شيء يسمى فاعلاً؛ لأن الفاعل قسم من أقسام الكلمة، وأيضاً لا يمكن أن نبحث عن ثبوت الرفع للكلمة إذا لم يكن عندنا كلمات العرب التي بها نعرف هل الفاعل مرفوع أم لا، فكلمات العرب من المبادئ التصديقية، وليست جزءاً من علم النحو. فالمبادئ التصديقية - بشكل عام - ليست جزءاً من العلم.

ولا يمكن أن نعتبر العوارض مبادئ تصديقية، بل هي من صميم العلم، لأنها تبحث بعد ثبوت الموضوع؛ لأن ثبوت العارض فرع ثبوت الموضوع؛ فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. نعم، نستدل على ثبوت الموضوع بأدلة وجوده، مثلاً إذا كان له علة نستدل بعلمته، وإذا كان له معلول نستدل بمعلوله، ولكن هذا الاستدلال ليس جزءاً من العلم؛ لأن العلم وظيفته أن يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع، وليس وظيفته إثبات نفس الموضوع. نعم، قد نعلم بعارض ويكون سبباً لإثبات الموضوع، ويمكن أن نمثل لهذا بموضوع الفلسفة، فقبل إثبات أصالة الوجود يكون الموضوع هو الواقعية، فإذا أدرك الذهن وحدة الواقعية يستكشف أن الواقعية وجود؛ لأن الماهيات متباينة بتمام الذات، فإذا اكتشف أن الواقعية وجود ثبتت الأصالة للوجود، ويكون هو الواقعية، فيثبت أن موضوع الفلسفة هو الوجود، ويجعل الوجود موضوعاً، غير أن الوحدة بهذا النحو من البحث ليست من أبحاث الفلسفة التي جعل الوجود موضوعها، وإنما من الفلسفة التي جعلت الواقعية موضوعها. نعم، لو جعل الموضوع الوجود ولو لم يكن أصيلاً، وأمكن إثبات أصالة الوجود بغير الوحدة - كما هو الواقع - وجعلت الأصالة دليلاً على الوحدة، فسيكون البحث عن عارض ذاتي للموضوع؛ لأن العارض لم يؤخذ دليلاً على الموضوع، وإنما جعل حكماً له بعد ثبوته، ويراد إثباته أو نفيه.

وصاحب الفصول إنما عدل عن رأي المشهور لنكته، وهي لزوم خروج

بعض مسائل علم الأصول عن علم الأصول، وهي المسائل التي تبحث عن ثبوت الحجية؛ فإن هذه المسائل لن تكون من علم الأصول على نظرية المشهور، مع أنها أصولية، لهذا ينبغي أن نقول: إن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي، والمصنف عليه السلام - كما سوف يأتي - لم يقبل نظرية صاحب الفصول عليه السلام؛ لنفس النكتة^(١).

النظرية الثالثة: - هي النظرية التي يختارها المصنف وهي - إن موضوع علم الأصول أعم من الأدلة الأربعة، وهو ذلك الكلي الذي يتحد مع موضوعات مسائل الأصول المشتتة.

النقطة الثانية: النظرية الثالثة التي اختارها المصنف عليه السلام تنبني على أمور تقدمت، وأيضاً على بطلان النظريتين الآخرين، والأمور التي تقدمت هي:

الأمر الأول: إن موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية.

الأمر الثاني: هو أن الموضوع يتحد مع موضوعات المسائل، إما ذاتاً

(١) ويوجد اشكال على كلامه لم يتعرض له المصنف عليه السلام، وحاصله:

إذا جعل موضوع علم الأصول ذات الأدلة الأربعة من دون أخذ الحجية على الحكم الشرعي فسيلزم من ذلك أن تدخل مسائل علم التفسير ومسائل علم الحديث في علم الأصول؛ لأن ما يُبحث في علم الحديث من أقسام الحديث - مثلاً - وكيفية تحمل الحديث؛ أحكام للحديث بما هو حديث، وكذلك قواعد علم التفسير فإنها تبحث عن أعراض الكتاب بما هو كتاب، فإن جعلت السنة بما هي سنة وجعل الكتاب بما هو كتاب موضوعاً؛ لزم من ذلك دخول مسائل علم الحديث وعلم التفسير في علم الأصول، ولم يقل أحد بهذا.

ووجوداً أو وجوداً فحسب.

الأمر الثالث: أننا لا نحتاج أن نتصور موضوع أي علم تصوراً تفصيلاً بل يكفي التصور الإجمالي من دون حاجة إلى أن يكون له مفهوم مخصوص، ولفظ مخصوص.

فعلى هذه الأمور الثلاثة يمكن أن نقول: بأن موضوع علم الأصول ذلك الكلي المتحد مع موضوعات مسائله، وأما ما هو الكلي؟ فلا حاجة لمعرفة تفصيلاً بل يكفي أن تتصوره تصوراً إجمالياً، كأن تقول مثلاً الذي يقع في طريق الاستنباط، ويتحد مع موضوع مسائل علم الأصول، ومعرفة أعراضه تقع في طريق الاستنباط.

مناقشة نظرية المشهور، وصاحب الفصول:

النقطة الثالثة: في بطلان نظرية المشهور وصاحب الفصول في موضوع علم الأصول.

والوجه في ذلك لزم خروج مسائل مهمة من علم الأصول على هاتين النظريتين عن علم الأصول:

فلو قلنا بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، فما هو المراد بالسنة التي هي الدليل الثاني من الأدلة الأربعة؟

في مقام الجواب يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد المعنى المصطلح، وهو قول المعصوم،

وفعله، وتقريره، وهنا يلزم خروج مسائل من علم الأصول على النظريتين،
ومن تلك المسائل:

المسألة الأولى: حجية خبر الواحد.

المسألة الثانية: عمدة مسائل التعادل والترجيح.

وهنا ينبغي أن نبين أمرين:

الأول: كيف يلزم خروج مسألة حجية خبر الواحد عن علم الأصول بناء
على النظريتين؟

الجواب: باعتبار أن البحث عن حجية خبر الواحد بحث عن حجية
الحاكي عن السنة، لا حجية السنة نفسها، والذي يدل ذلك على أنه ليس بحثاً عن
حجية السنة هو إنه لا خلاف بين العلماء في حجية السنة، ولكن هناك خلاف
في حجية خبر الواحد، فالسيد المرتضى رحمته الله - كما نسب إليه - ومن وافقه قالوا
بعدم حجية خبر الواحد، وخالفهم آخرون. إذن، البحث في خبر الواحد
ليس بحثاً عن حجية السنة، وإنما عن الحاكي عن السنة، فلا يكون البحث عن
هذه الحجية بحث عن عرض أحد الأدلة الأربعة، فلو جعل موضوع علم
الأصول الأدلة الأربعة سواء بما هي أم بما هي أدلة، فسوف تخرج مسألة
حجية خبر الواحد من علم الأصول.

الثاني: ما المقصود بعمدة مسائل التعارض والترجيح؟ وكيف تخرج من

علم الأصول؟

الجواب: التعارض تارة يكون بين خبرين متواترين، وأخرى بين خبرين ظنيين صدوراً، أي: بين خبر واحد ومثله، والعمدة في مسائل التعارض هو التعارض الذي يكون بين أخبار الآحاد؛ لأن التعارض بين المتواترين نادر جداً، والأغلب التعارض بين خبرين ظنيين، ولهذا عبر المصنف بـ(عمدة مسائل التعادل والترجيح).

والتعارض الواقع بين خبرين متواترين هو واقع بين سنة وسنة، فإننا إذا قطعنا بأن هذا قول المعصوم، وبأن ذلك قول المعصوم؛ فهذا التعارض الواقع بينهما لا يخرج عن علم الأصول على نظرية المشهور وصاحب الفصول رحمته الله؛ لأنه فعلاً تعارض بين سنة، وسنة، أي: بين قول معصوم وقول معصوم. نعم، العمدة في التعارض - وهو التعارض بين أخبار الآحاد - ليس واقعاً بين سنة وسنة، وإنما بين حاك عن السنة وحاك عن السنة، وهو ما يلزم خروجه من علم الأصول على النظريتين المخالفتين، لهذا قال رحمته الله إنه يلزم خروج عمدة أبحاث مسألة التعادل والترجيح؛ لأنه سوف يخرج البحث عن حجية أي الخبرين المتعارضين فيما إذا كانا من أخبار الآحاد.

فإذا كان المراد بالسنة المعنى المصطلح فيلزم خروج بعض المسائل عن علم الأصول على كلتا النظريتين، وعلى كلا التعريفين لموضوع علم الأصول.

محاولة الشيخ الأعظم الأنصاري للتخلص من الإشكال:

وتوجد محاولة للتخلص من الإشكال بالقول بأنه حتى لو قلنا بأن

موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة وبيننا على أن المقصود بالسنة خصوص المعنى الاصطلاحي؛ فلا يلزم من ذلك خروج مسألة حجية خبر الواحد، وعمدة مسائل التعارض من علم الأصول، وهذه المحاولة للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله، فقد أفاد بأنه يمكن أن نقول: إن البحث عن حجية خبر الواحد هو في الواقع بحث عن أن السنة هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت، والسؤال هنا عن السنة الواقعية، ويراد معرفة أنها هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟

وهذا بحث عن عارض من أعراض السنة الواقعية، وعن حكم من أحكامها؛ فإن الثبوت بخبر الواحد حكم يراد معرفة أنه ثابت أم لا، هكذا حاول الشيخ الأعظم رحمته الله أن يصور إمكانية دفع الإشكال عن نظرية المشهور، وصاحب القوانين، ونظرية صاحب الفصول.

وبعبارة أخرى: ذهب صاحب الفصول رحمته الله إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة من حيث هي هي، وذهب صاحب القوانين - وقيل هو المشهور - إلى أن الموضوع هي الأدلة من حيث هي أدلة، وبما هي حجج، والمصنف رحمته الله لم يرتض هاتين النظريتين، وذهب إلى أن موضوع علم الأصول أعم من ذلك، ف(هو الكلي المتحد مع موضوعات مسائل علم الأصول المشتتة)، وكان في صدد بيان بطلان النظريتين اللتين ذهب إليهما صاحب الفصول، وصاحب القوانين، والبرهان والدليل الذي أقامه لإبطال هاتين

النظريتين هو:

إن صاحب الفصول والقوانين قال: إن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة، ومن الأدلة الأربعة السنة، فإن الأدلة الأربعة عبارة عن الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، ومن حقنا أن نسأل عن السنة التي جعلت موضوعاً لعلم الأصول بناء على هاتين النظريتين، فما هو المراد منها؟ وفي المراد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد المعنى الاصطلاحي، وهو إن السنة هي قول المعصوم، وفعله، وتقريره.

الاحتمال الثاني: أن يراد منها الأعم من الاصطلاحي ومن الحاكي عن السنة، كخبر الواحد أو الظهور، فإن ظهور القرآن ليس هو القرآن، وليس ظهور السنة هو السنة، فإن الظهور شيء، والسنة شيء آخر، والكتاب شيء، وظهور الكتاب شيء آخر.

نعم، قام الدليل على حجية ظهور الكتاب، وحجية ظهور السنة، وبهذا يكون الاحتمال الثاني أعم من السنة الاصطلاحية؛ لأنه يقصد فيه من السنة فعل المعصوم، وقول المعصوم، وتقرير المعصوم، والحاكي عن ذلك، كخبر الواحد الذي يحكي فعل المعصوم، وقوله، وتقريره.

فإذا كان المراد عند صاحب الفصول والقوانين من السنة الاحتمال الأول، فيرد على نظريتهما لزوم خروج بعض مسائل علم الأصول عن علم الأصول،

وهي المسائل التي لا يُبحث فيها عن عارض ذاتي لنفس قول المعصوم، وفعله، وتقريره، وإنما يُبحث فيها عن عارض ذاتي للحاكي عن السنة، وذكر المصنف مثالين:

المثال الأول: البحث عن حجية خبر الواحد، فإنه ليس بحثاً عن عارض ذاتي للسنة بالمعنى الاصطلاحي؛ فإن خبر الواحد ليس هو السنة، ويدلك على ذلك أن العلماء اتفقوا على حجية السنة، ولكن اختلفوا في حجية خبر الواحد، وهذا يعني أن السنة غير خبر الواحد.

نعم، خبر الواحد حاكٍ، فإذا بحثنا عن حجية خبر الواحد فهذا البحث خارج عن علم الأصول.

المثال الثاني: عمدة مسائل التعارض، فإنه إذا وقع تعارض بين خبرين كليهما خبر واحد، فهنا التعارض ليس بين السنتين - كما لو كانا متواترين - بل بين خبر واحد، وخبر واحد فالببحث عن أيهما الحجة بعد الترجيح أو هل كلاهما حجة على نحو التخيير؛ ليس بحثاً عن عارض ذاتي للسنة بالمعنى الأول.

وقد حاول الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله دفع هذا الإشكال، وهذا يعني أن هذا الإشكال ليس إشكالاً للأخوند، بل كان موجوداً قبله، وقد تصدى الشيخ الأنصاري رحمته الله بعظمته لدفعه، وذكر هذه المحاولة التي أراد أن يبين فيها إمكانية أن نقول بأن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة، والسنة هي السنة

الاصطلاحية، ومع ذلك لا يلزم خروج البحث عن حجية خبر الواحد أو عن عمدة مسائل التعادل والترجيح؛ عن علم الأصول.

فقد أفاد الشيخ الأعظم رحمته الله: أن البحث عن حجية خبر الواحد هو في الواقع بحث عن أن السنة - بمعنى قول المعصوم، وفعله، وتقريره - هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت؟ وهل من أحكامها وأعراضها أنها تثبت بخبر الواحد أم لا؟ وهذا بحث عن الأعراض الذاتية للسنة بالمعنى الأول.

وكذلك الأمر فيما إذا تعارض خبران كل واحد منهما خبر واحد، فإن البحث هناك بحث عن أن السنة تثبت بأحدهما تخييراً أو تعييناً؟ فالبحث عن حكم من أحكام السنة بهذا المعنى، فيدخل ضمن أبحاث علم الأصول.

مناقشة الشيخ الأعظم رحمته الله:

والشيخ الآخوند رحمته الله لم يقبل المحاولة التي ذكرها شيخنا الأنصاري رحمته الله، وذهب إلى أنها غير تامة، ولا تنفع لدفع الإشكال؛ إذ لا بد من الالتفات إلى نقطة مهمة - تقدمت فيما سبق - وهي إن العلم لا يتكفل إثبات الموضوع، وإنما يتكفل بيان أحكام الموضوع، ومعنى أن العلم لا يبحث عن إثبات الموضوع ويبحث عن أحكام الموضوع بعبارة فنية لطيفة؛ هو: (إن العلم لا يبحث عن كان التامة للموضوع، وعن هل البسيطة له، وإنما يبحث عن كان الناقصة)، ومعنى (كان التامة) ثبوت الشيء، ومعنى (كان الناقصة) ثبوت شيء لشيء، وفي العلم لا يجيب الباحثون فيه عن سؤال هل الموضوع موجود - بذكر مفاد

كان التامة -؟ وإنما يجيبون عن هل المركبة التي يكون السؤال فيها عن ثبوت شيء شيء، بذكر مفاد كان المركبة إثباتاً أو نفيًا.

والشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في محاولته جعل البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن أن السنة - التي هي موضوع علم الأصول - هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟ وهو بهذا قد جعل البحث في حجية خبر الواحد بحثاً عن كان التامة، وعن ثبوت الموضوع، فهل يثبت الموضوع بخبر الواحد أم لا؟ وعلم الأصول لا يبحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التامة، وإنما يبحث عن كان الناقصة، فبعد أن يثبت الموضوع، وينتهي البحث في إثباته - ولا يعني الأصولي كيف يثبت - يأتي دور علم الأصول، وهو البحث عن أحكام الموضوع، وهي مفاد كان الناقصة.

دفاع عن الشيخ الأعظم الأنصاري:

فإن قلت: - هنا يورد صاحب الكفاية إشكالاً على نفسه، وهذا الإشكال يريد أن يقوي به كلام الشيخ الأنصاري، وحاصله: - إن ما ذكر المصنف وارد على الشيخ الأنصاري إذا كان المراد من (الثبوت) في البحث عن أن السنة (هل تثبت بخبر الواحد؟) - مثلاً - الثبوت الواقعي، بمعنى أن السنة هل تثبت في الواقع ويحصل العلم بأنها متحققة بخبر الواحد أم لا؟ لأن هذا بحث عن كان التامة، والبحث عن كان التامة لا يرتبط بعلم الأصول، بيد أن الشيخ الأنصاري لا يقصد الثبوت بهذا المعنى، وإنما يقصد الثبوت التعبدية،

والبحث في خبر الواحد بحث عن أن السنة هل تثبت تعبدًا بخبر الواحد أم لا؟ والثبوت التعبدي بمعنى الحجية ولزوم الاتباع ليس بحثاً عن إثبات السنة وكان التامة، وإنما بحث عن كان الناقصة، وإثبات لزوم الاتباع أو الأخذ ليس إثباتاً للسنة وإنما لحكم ثابت للسنة.

جواب صاحب الكفاية على محاولة الدفاع عن الشيخ الأعظم

قلت: هذه المحاولة للدفاع عن ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله غير نافعة؛ لأن الثبوت التعبدي ليس إلا وجوب الاتباع والحجية، ووجوب الاتباع والحجية ليس حكماً للسنة بمعنى قول المعصوم، وفعله وتقريره، وإنما هو حكم لخبر الواحد، ومرجع البحث إلى أن خبر الواحد هل يجب أن يتبع وهو حجة بهذا المعنى أم لا؟ وهذا هو الذي يُبحث عنه في علم الأصول في مسألة حجية خبر الواحد، وهو وجوب تصديق العادل مثلاً، واتباعه ظاهراً، أو ثبوت الحجية بمعنى التنجيز والتعذير، وأما الحجية بمعنى وجوب الاتباع للسنة الاصطلاحية فهذا مورد اتفاق لا يُبحث أصلاً في علم الأصول.

فصاحب الكفاية رحمته الله يرى أن الشيخ رحمته الله إذا كان يقصد بالسنة السنة الاصطلاحية، ويقصد بالإثبات الإثبات الواقعي؛ فهذا بحث عن كان التامة، وهو خارج عن علم الأصول، وإذا كان يريد الإثبات التعبدي بمعنى وجوب الاتباع فهذا ليس عارضاً للسنة، فهو يقبل أن هذا بحث عن عارض، وعن كان الناقصة، لكن ليس للسنة التي هي موضوع علم الأصول بناء على

الاحتمال الأول، وهو أن المراد بالسنة قول المعصوم وفعله وتقريره، وإنما بحث عن عارض للحاكي عن السنة وهو خبر الواحد، فلا تكون حينئذ هذه المسألة من مسائل علم الأصول.

هذا كله إذا كان المراد بالسنة الاحتمال الأول.

وأما إذا كان المراد الاحتمال الثاني وهو أن المقصود بالسنة الأعم، بأن كان صاحب القوانين وصاحب الفصول عليه السلام يقصدان بالسنة الأعم من قول المعصوم، وفعله، وتقريره، ومن الحاكي، وهنا لا يرد عليهما الإشكال بالصياغة التي تقدمت في الاحتمال الأول، إذا لا يلزم خروج مسألة خبر الواحد، وعمدة مسائل باب التعارض من علم الأصول؛ لأن السنة صارت شاملة للحاكي، وخبر الواحد صار موضوعاً للبحث عن حجته بحث عن موضوع علم الأصول.

ولكن يرد بصياغة أخرى وهي: خروج مسائل أخرى من علم الأصول، وهي صغريات مباحث الألفاظ، كمسألة (صيغة افعل تدل على الوجود)؛ فإن هذه المسألة أصولية، وإذا قيل إن موضوع علم الأصول السنة الأعم من قول المعصوم وفعله وتقريره ومن الحاكي؛ فهذه المسألة تخرج عن علم الأصول؛ فقد تقدم فيما سبق أن للعوارض أقساماً، ومن العوارض ما يعرض بواسطة أعم، وقيل هو غريب، وليس عرضاً ذاتياً، وهذا مبنى المشهور، ومنهم صاحب القوانين وصاحب الفصول عليه السلام، وعلم الأصول إذا بحث عن

دلالة صيغة (افعل) فإنه يبحث عن الصيغة بنحو أعم مما ورد في الكتاب،
والسنة.

نعم، غرض علم الأصول هو معرفة مدلولات ما ورد في الكتاب،
والسنة، ولكن البحث الخاص بصيغة (افعل) أعم؛ لأن البحث عن مفاد
صيغة (افعل) سواء كانت واردة في الكتاب أم في السنة أم في غير الكتاب،
والسنة، والمحمول في مسألة صيغة (افعل تدل على الوجوب) هو (تدل على
الوجوب)، وهو ثابت بعارض أعم بالنسبة للآيات، والروايات؛ فإنه عارض
يثبت لصيغة (افعل) التي في الكتاب، والتي في السنة ولغيرها، فعروض
الوجوب على صيغة (افعل) في الكتاب أو في السنة بواسطة أعم، فيلزم حينئذٍ
خروج هذه المسألة وما مثلها من المسائل من علم الأصول إذا حددنا
موضوع علم الأصول بخصوص الكتاب، والسنة. نعم، لو قلنا بأن موضوع
علم الأصول كلي، وهو كل ما يقع في طريق الاستنباط؛ فإن صيغة (افعل)
تقع في طريق الاستنباط، فيكون البحث عن مدلولها بحثاً من علم الأصول.

وهذه المناقشة مبنائية، وليست بنائية؛ فإنه على مبنى صاحب الفصول
وصاحب القوانين يكون العارض بواسطة أمر أعم عارضاً غريباً، لكن على
مبنى المصنف نفسه يكون العارض بواسطة أمر أعم ذاتياً، فإن المصنف رحمته الله
يرى كل أقسام العارض ذاتية إلا ما كان فيه واسطة في العروض، وفي مسألة
صيغة افعل تدل على الوجوب) يكون المحمول (تدل على الوجوب) عارضاً

للسيعة بلا واسطة في العروض، وإن كان بواسطة الأعم، فهذه منه رحمته مناقشة جدليّة.

هذا تمام إشكال الآخوند على هاتين النظريتين، ولهذا اختار النظرية الثالثة، وذكر مؤيداً لها، وهو تعريف المشهور لعلم الأصول، وهذا ما أدخلنا في البحث الثاني والأخير من أبحاث هذا الأمر، وهو بحث تعريف علم الأصول.

تعريف علم الأصول:

المبحث الثاني: ما هو تعريف علم الأصول؟

وفي تعريف علم الأصول ذكر المصنف رحمته نقطتين:

النقطة الأولى: هي أن المشهور عرّف علم الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهّدة - أي المدونة، والتي جمعت ضمن علم خاص مستقل - لاستنباط الحكم الشرعي.

ثم ذكر رحمته أن هذا التعريف يؤيد نظريته في موضوع علم الأصول؛ لأن هذا التعريف جعل موضوع علم الأصول القواعد الممهّدة، والقواعد جمع دخل عليها (الألف واللام)، فهي تدل على العموم، فالمراد ما هو أوسع من خصوص الأدلة الأربعة، وهذا يعني أن المشهور يتفق مع صاحب الكفاية في أن موضوع علم الأصول ليس محصوراً بالأدلة الأربعة، وهذا تأييد.

وإذا قلت: لماذا يعد هذا تأييداً، وليس دليلاً؟

كان الجواب:

أولاً: لأن المشهور ليس معصوماً حتى يُجعل قوله دليلاً، فيمكن أن يشتهبه المشهور، فلا يكون كلامه دليلاً، وإنما مؤيداً.

وثانياً: لأن التعاريف التي يذكرها العلماء ليست تعاريف حدية بذكر الجنس والفصل أو الفصل فقط، وليست تعاريف رسمية بذكر الجنس والخاصة أو الخاصة فقط، وإنما هي تعاريف لشرح الاسم، والمطلوب منها توضيح المعنى بذكر لفظ مكان لفظ، وإذا كانت لفظية وليست دقيقة فهي لا تبرز مرادهم بالدقة؛ إذ ليس التعريف المذكور جامعاً، ومانعاً، فيحتمل أن المشهور قصد بالقواعد الكتب الأربعة، خصوصاً إذا لاحظنا أن المشهور على نظرية صاحب القوانين، وهو الذي ذكر هذا التعريف.

النقطة الثانية: ذكر المصنف رحمته الله مختاره في تعريف علم الأصول، حيث قال إنه: (صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل).

ويوجد فرق بين تعريفه وتعريف المشهور، فالمشهور عرف علم الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، بينما المصنف جعله: صناعة يُعرف بهذه الصناعة القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهي إليها في مقام العمل.

وهناك أمور ثلاثة جعلت المصنف عليه السلام يترك تعريف المشهور:

الأمر الأول: هو إن المشهور عرّف علم الأصول بأنه العلم بالقواعد، والآخوند عليه السلام قال إن هذا غير صحيح؛ فإن علم الأصول ليس العلم بالقواعد، وإنما هو ذات القواعد، فالقواعد هي التي تشكل العلم؛ فإن العلم يتكون من المسائل التي هي القواعد المبحوثة في العلم، وليس كون هذه القواعد من العلم يتوقف على تعلق العلم بها حتى يقال: إن علم الأصول هو العلم بالقواعد، وعليه لا بد أن يقال: إن علم الأصول هو القواعد نفسها التي إذا عرفت نتمكن بها من استنباط الحكم الشرعي، لا أنه العلم بالقواعد؛ فإن لعلم الأصول ثبوتاً متحققاً قد يعلم، وقد لا يعلم، ولهذا عدل عن قولهم (علم بالقواعد) إلى قوله (صناعة يُعرف بها القواعد).

وبعبارة أخرى: إن المشهور عرّف علم الأصول بـ(أنه العلم بالقواعد الممهّدة)، فجعل علم الأصول العلم بالقواعد، وليس القواعد نفسها، وهذا غير صحيح في نظر المصنف؛ فإن العلم حقيقته نفس المسائل، والمسائل والقواعد هي التي تشكل علم الأصول، والإنسان قد يعلم بعلم الأصول، وقد لا يعلم، لا أن علم الأصول يتحقق بالعلم.

ولكن ينبغي أن نلتفت إلى أمر، وهو إن المصنف عليه السلام جعل علم الأصول هو الصناعة التي يُعرف بها القواعد، ولم يجعله القواعد نفسها التي إذا علمها الإنسان وتسلط عليها يكون قادراً على استنباط الحكم الشرعي أو تحديد

الوظيفة الشرعية.

الأمر الثاني: ورد في تعريف المشهور (القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي)، وهذا يعني أن علم الأصول علم بالقواعد التي دونت وكتبت لكي يستنبط منها الحكم الشرعي، وهذا غير صحيح، فإن القاعدة لا تكتسب كونها قاعدة من علم الأصول بالتدوين حتى نقول: (هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي)، فسواء مُهدت القاعدة أم لم تُهد فإنها إذا كانت في الواقع تُحقق غرض الأصولي فهي جزء واقعي من العلم، وهذا يقتضي حذف كلمة (الممهدة)، وتبديلها بقول المصنف (التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي...).

وبعبارة أخرى: عرف المشهور علم الأصول بأنه: (هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي)، وفي هذا أخذ التدوين والضبط في قسم مستقل لغرض الاستنباط ضابطاً لكون القواعد أصولية، مع أن التمهيد لا دخل له؛ فالقاعدة إنما تكون أصولية - كما هو مبنى المصنف - فيما إذا كان يترتب عليها وصف الأصولي، سواء مهدت أم لم تُهد، وجمعت ضمن علم الأصول أم لم تُجمع، ولهذا لا يمكن أن نعتبر ما هو مدون بالفعل سوراً لعلم الأصول؛ إذ من المحتمل أن نكتشف قواعد لها دخل في الاستنباط، فيكون علم الأصول متضخماً بالتدرج - كما هو الواقع - فتتضم إليه قواعد غير مهمة بالفعل.

هذا الإشكال مبني على قراءة كلمة (الممهّدة) بالفتح، أما لو قرأت بالكسر (الممهّدة)، لتكون اسم فاعل، لتكون هي التي تقوم بالتمهيد؛ فسوف يكون معنى (ممهّدة) عين معنى (التي تقع في طريق الاستنباط)، ولا فرق بين ما ذكره المشهور وما ذكره المصنف رحمه الله من هذه الجهة.

الأمر الثالث: عرف المشهور علم الأصول بالتعريف التالي: (علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي)، وعليه تكون القواعد الأصولية خصوص القاعدة التي يستنبط بها الحكم الشرعي، وهذا يلزم منه خروج كثير من القواعد الأصولية عن علم الأصول؛ إذ توجد قواعد لا يستنبط منها حكم شرعي وهي من صميم أبحاث علم الأصول، ويذكر المصنف رحمه الله مثالين:

المثال الأول: حجية الظن على الحكومة، ونين أولاً معنى حجية الظن على الحكومة:

فقد ذكر الأعلام أنه إذا انسد باب العلم والعلمي، وقيل لا يوجد دليل يُفيد العلم بالحكم الشرعي، ولا يوجد دليل يدل على حجية بعض الظنون على الحكم الشرعي؛ فهذا يعني عدم وجود طريق إلى الحكم الشرعي، وسوف نواجه سؤالاً: هل على المكلف أن يحتاط في جميع الشبهات أم له الاحتياط ولا يتعين عليه؟

وأجابوا: بعدم وجوب أن يحتاط في جميع الشبهات، وهنا ذكروا أنه: إذا

كان المولى قد حكم بحرمة الاحتياط - لأنه يلزم منه الإخلال بالنظام مثلاً - فإن العقل يستكشف أن المولى في الشبهة قد جعل الظن حجة.

فلو وقع الشك في جلد الدجاج هل هو حلال أكله أم حرام؟، فهنا يوجد احتمال الحرمة، ويوجد احتمال الجواز، وإذا لم يكن طريق يفيد العلم أو يعبد بالظن ويحدد الوظيفة، وكان الاحتياط غير واجب بل الشارع حكم بحرمة؛ لأنه يلزم منه الإخلال بالنظام، والإخلال بالنظام قبيح شرعاً؛ فإن العقل هنا يستكشف من حرمة الاحتياط المجعولة أن الشارع قد جعل الظن حجة؛ لأنه إذا شككت بحرمة جلد الدجاج فتارة يكون عندي ظن بالحرمة، ويُقابلة احتمال الجواز، وأخرى يكون الأمر بالعكس بأن كان عندي ظن بالجواز، ويقابلة احتمال الحرمة، ولا يمكن أن يقول الشارع بحجية الاحتمال ويرجحه على الظن؛ لأن هذا ترجيح للمرجوح على الراجح، فإذا جعل الشارع حكماً بحرمة الاحتياط فنحن نستكشف أنه جعل حجية للظن، فصارت وظيفة العقل الكشف، حيث أنه كشف عن الحكم الشرعي المجعول في ظرف الانسداد، وهو حجية مطلق الظن.

وأما إذا قلنا إنه لم يجعل الشارع حرمة شرعية للاحتياط فهو لم يجعل لنا حكماً شرعياً بحرمة العمل بالاحتياط في الشبهات، وإنما العقل يحكم بعدم لزوم الاحتياط في مثل هذه الموارد؛ فلن يكشف العقل عن أن الشارع جعل حكماً شرعياً وهو حجية مطلق الظن، وإنما العقل يحكم بأن المكلف في

الشبهات إذا عمل بالظن يكون معذوراً، فلو ظن بالجواز وعمل بالظن يكون معذوراً، ولو أنه ظن بالحرمة ولم يعمل بالظن لا يكون معذوراً فيما إذا كان ظنه مطابقاً للواقع، فلو ظن بحرمة أكل جلد الدجاج وأكله، وكان أكل جلد الدجاج في الواقع حراماً؛ يحكم العقل باستحقاق العقاب، فهنا العقل لا يكشف عن وجود حكم شرعي، بل هو يحكم بالمنجزية والمعدرية، وبناء على هذا الفرض يقال: الظن حجة، ولكن من باب الحكومة، ومعنى من باب الحكومة هو إن العقل يحكم بحجتيه، أي يدرك أن العبد معذور إذا عمل بالظن بعدم الحكم الإلزامي، وترك العمل، وليس لله أن يُعاقبه، ويدرك أن العبد يستحق العقاب فيما إذا لم يعمل بالظن بالحكم الإلزامي، فترك الوظيفة.

وإذا قلنا بحجية الظن في باب الانسداد بناء على الكشف فلا يوجد إشكال على تعريف المشهور؛ لأن المشهور قال بأن علم الأصول علم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، وحجية الظن على الكشف فيها استنباط لحكم شرعي؛ لأن العقل يستكشف من خلال حرمة الاحتياط الشرعية أن الشارع جعل حجية الظن، ولكن يرد الإشكال بناء على حجية الظن من باب الحكومة؛ لأنه هنا في ظل انسداد باب العلم والعلمي لا يوجد حكم شرعي مستكشف، غاية ما يوجد حكم عقلي بالتنجيز والتعدير، فهذه القاعدة التي هي من صميم أبحاث علم الأصول سوف تخرج من علم الأصول بناء على تعريف المشهور الذي اقتصر في القاعدة الأصولية على أنها

يستنبط منها حكم شرعي، ولهذا لا بد أن نضيف قيداً آخر وهو ما أضافه المصنف رحمته الله بقوله: (أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل)، فالقاعدة الأصولية ليست فقط التي يستنبط منها حكم شرعي، بل والتي تحدد بها الوظيفة العملية، فقد لا يستنبط منها حكم شرعي، ولكن تكون محددة للوظيفة العملية، كما في حجية الظن على الحكومة، فإنه لا يستنبط منها حكم شرعي، ولكن العقل يُحدد وظيفتنا بأن نعمل بالظن؛ لأنه هو المنجز وهو المعذر.

المثال الثاني: الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية الكلية، فإذا شككنا في حلية أكل جلد الدجاج أو أكل الطاووس فإننا نواجه شبهة حكمية كلية؛ لأن الحكم المشكوك كلي، وليس جزئياً، وهنا توجد قاعدة أصولية، كقاعدة البراءة، وقاعدة البراءة إذا جرت في الشبهات الحكمية لا يستنبط منها حكم شرعي، بل هي حكم شرعي يحدد الوظيفة، حيث يفيد رفع لزوم الاحتياط، وهذا الرفع ينطبق على المثال المتقدم، ولا ينبغي الشك في أن قاعدة البراءة من أبحاث علم الأصول، فلو كانت القاعدة ما يستنبط منها حكم شرعي يلزم خروجها من علم الأصول، ولهذا يقول المصنف لا بد من إضافة قيد: (أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل).

توضيح عبارة المصنف رحمته :

(الأول: إن موضوع كل علم) كالوجود في الفلسفة، والكلمة في النحو، والعدد في الجبر (وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)، وهي ليست كل الأقسام الثمانية، ولا ثلاثة منها أو أربعة على اختلاف القولين^(١)، وإنما سبعة،

(١) وبيان آخر: إن الأعراض بشكل عام تنقسم إلى أقسام ثمانية، وضابطة هذه الأقسام هي أن: ما يعرض الشيء - أي الخارج الذي ليس من حقيقة الشيء، وليس مقوماً له - إما أن يعرض مع واسطة في العروض أو لا، بأن كان يعرض بلا واسطة في العروض، والذي يعرض بلا واسطة في العروض، إما أنه يعرض بلا واسطة في الثبوت، وهي العلة، بأن كانت علة الموضوع بإيجادها للموضوع فتثبت العارض للموضوع، كما في الزوجية بالنسبة للأربعة، فإنه لا نحتاج إلى علة أخرى وراء علة الأربعة تجعل الزوجية للأربعة، فالزوجية مجعولة بجعل الأربعة نفسها، والذي بلا واسطة في العروض إما أنه يعرض بلا واسطة أصلاً أي بلا علة - أو توجد واسطة في الثبوت، والذي توجد فيه علة وواسطة في الثبوت إما أن تكون العلة فيه داخلية أو خارجية، والداخلية إما مساوية أو أخص، والخارجية إما مساوية أو أعم أو أخص أو مباينة.

وقد انقسم العلماء إلى ثلاثة أقسام في تحديد ما هو العرض الذاتي من هذه الأقسام الثمانية: القسم الأول: المشهور، وقد قالوا بأن العرض الذاتي هو الذي يعرض الشيء من ذاته أو بواسطة مساوية، سواء كانت داخلية أم خارجية، فجعلوا الأقسام الذاتية ثلاثة:

١- ما يعرض مباشرة بلا واسطة، كالزوجية بالنسبة للأربعة.
٢- ما يعرض بواسطة الفصل، كالتعجب بالنسبة إلى الإنسان، الذي يعرض بواسطة كونه ناطقاً.

٣- ما يعرض بواسطة مساوية خارجة، كالضحك الذي يعرض الإنسان بواسطة التعجب، والتعجب وإن كان خارجياً إلا إنه مساو.

القسم الثاني: اختار أن أقسام العرض الذاتي أربعة: هذه الأقسام الثلاثة، ويضاف إليها ما

وهي العوارض التي تعرض حقيقة (- أي بلا واسطة في العروض -) وعلاقة موضوع العلم بموضوع المسائل في العلم (هو) إنه (نفس موضوعات مسائله عيناً)، هذا فيما إذا كان موضوع المسائل نفس موضوع العلم، كموضوع علم النحو، وهو الكلمة، وموضوع مسألة (الكلمة هي إما اسم أو فعل أو حرف)، فهنا موضوع المسألة هو نفس موضوع العلم، فالاتحاد في الذهن، والخارج (وما يتحد معها خارجاً)، أي: - كما ذكر بعض الشراح - إن المراد بالواو في قوله (وما) هو (أو)، فيكون المعنى إن الموضوع إما متحد ذاتاً وحقيقة، فيكون متحداً وجوداً أو مغايراً ذاتاً ومفهوماً إلا أنه متحد عيناً وخارجاً، وهذا (وإن كان يغيرها مفهوماً) في ذاته لأنه إذا كانت موضوعات المسائل نوعاً وفرداً من موضوع العلم؛، فلا تكون متحدة مفهوماً، وذاتاً، ولكن تكون مع الموضوع متحدة في العين، والخارج، ويغيرها الموضوع

يعرض بواسطة داخلية أعم، كالتحرّك بالإرادة، العارض للإنسان بواسطة الحيوانية، التي هي جزء داخلي أعم، والسبب في إضافة هذا القسم هو إن ما يعرض النوع بواسطة جنسه فإنه يعرضه من ذاته ومن حقيقته؛ فإن الجنس مقوم لحقيقة النوع فكيف لا يقال هو عرض ذاتي؟! فهو يعرضه من ذاته، من الجنس المقوم لحقيقته.

القسم الثالث: المصنف رحمته، وقد ذهب إلى أن الأعراض الذاتية سبعة، وهي كل الأقسام إلا القسم الأخير، الذي هو بواسطة العروض، فحتى ما فيه واسطة مباينة مثل الحرارة العارضة للماء بواسطة النار - فهو عرض ذاتي، وكذلك ما يعرض بواسطة خارجية أخص، مثل التعجب العارض للحيوان بواسطة الفصل، وما يعرض بواسطة خارجية أعم، مثل عروض التعب للإنسان بواسطة المشي؛ فإن المشي خارج عن حقيقة الإنسان وأعم لأنه ليس فقط الإنسان يمشي. نعم، ما توجد فيه واسطة في العروض وحيثية تقييدية فقط، فهو العرض الغريب.

(تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده)

هكذا فسرت العبارة، وقيل: قوله (وما يتحد معها خارجاً) تفسير لقوله (عيناً)، والمقصود الاتحاد الخارجي، فيكون مقصوده ﷺ: إن العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل الاتحاد الخارجي، وهذا هو المطلوب، ولا حاجة إلى أكثر من الاتحاد الخارجي، وهو محفوظٌ فيما لو كان موضوعات المسائل نوعاً من أنواع موضوع العلم؛ لأن هنالك اتحاداً بين الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده، وإذا كان هناك علاوة على هذا الاتحاد الخارجي اتحاد مفهومي في الحقيقة؛ فهذا زائد على المقدار المطلوب في كون المسألة من العلم، فيكون معنى (عيناً) هو الاتحاد في الخارج، وليس ذاتاً، ومفهوماً؛ على هذا التفسير.

وصاحب الكفاية ﷺ أشار إلى مطلب فلسفي دقيق، فإنه قال: (وإن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده)، ففي الكلي لم يُعبر بأفرا، د وفي الطبيعي لم يعبر بمصاديق، وإنما في الكلي عبر بمصاديق، وفي الطبيعي عبر بأفراد، وهذا يرتبط بنكتة فلسفية مهمة تنفعنا في الأبحاث الفلسفية؛ فإن بعض العناوين الكلية لا ينطبق عليه حد مصداقه، وإنما المصداق منشأ انتزاع، وهذا قد يذكر في العدد بناء على أنه مفهوم فلسفي، والمعدود مجرد منشأ انتزاع له، وكذلك الأمر في مفهوم معدود، فإن ما في الخارج ليست ماهيته أنه معدود، وإنما كونه معدوداً نحو لوجوده، بل الأمر

كذلك في الوجود؛ فإن حقيقته أنه في العين، ولا يأتي إلى الذهن، والمفهوم الحاكي عن الوجود كيف له الوجود، وليس هو الوجود؟! فما في الخارج مصداق لموضوع الفلسفة، وبعض المفاهيم ينطبق عليها حد ما في الخارج، كمفهوم الإنسان، الذي يعرف بتعرف ينطبق على أفراده أيضاً، وبهذا تكون العلاقة علاقة الكلي بالفرد.

(والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة) مختلفة، ووجه الاختلاف إما باختلاف الموضوع أو المحمول أو باختلافها معاً، ومع اختلافها (جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض)، فالذي دعا إلى تدوينها وإلى فرزها ضمن علم مستقل هو إنه يترتب عليها غرض يختلف عن الغرض الذي يترتب على غيرها، وهذا الغرض الذي يترتب عليها فقط هو (الذي لأجله دون هذا العلم)، ويترتب على هذا التعريف الذي ذكرناه للمسائل أنه يمكن أن تكون النسبة بين علمين عموماً وخصوصاً من وجه؛ لأنه قد يتفق علمان يترتب على بعض مسائلهما غرضا العلمين، (فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في) غرضين (مهمين)، فإذا كانت المسائل مسائل تحقق غرضاً واحداً تكون بأجمعها في علم، وإذا كانت أخرى تحقق غرضاً آخر تكون بأجمعها علماً آخر، فإذا اتفق أن بعض هاتين المجموعتين تحقق الغرضين معاً؛ فلا يضر هذا في جعل علمين مستقلين، وإن اشترك العلمان في بعض المسائل، فإن جعل العلمين (لأجل كل منهما دون علم على حدة)، وحيث إن

البعض يساهم في تحقيق كل من الغرضين المهمين (فيصير من مسائل العلمين)، فيكون بعض المسائل من مسائل العلمين؛ لأن ما له دخل صار له دخل في غرضين، فالموصول في (مما كان له دخل) في عبارة المصنف رحمته الله وهو (ما) فاعل يصير في قوله: (فيصير من مسائل العلمين)، والمعنى (ما كان له دخل في تحقيق غرضين يصير من مسائل العلمين).

إشكال، ودفع:

(لا يقال: على هذا) وهو إن تمايز العلوم بالغرض يلزمك أنه (يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك) غرضان (مهتان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا) بحيث تكون كل هذه القضايا مساهمة في تحقق الغرضين، و(لا يكاد انفكاكهما) بمعنى أن الغرضين لا ينفكان عن كل المسائل.

(فإنه يقال: مضافاً إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة)، فإن هذا أمر غير واقع، وبعيد أن يتفق مسائل كثيرة في ترتب غرضين، بل هذا ممتنع عادة؛ فأن يتفق أن ألف مسألة يترتب عليها غرضان فقط، ولا تكون هناك مسائل أخرى تساهم في تحقق أحد الغرضين فقط، بحيث يكون أحد العلمين أشمل، أو توجد مسائل بعضها يحقق أحد الغرضين، والبعض يحقق الآخر بحيث تكون النسبة بين العلمين من وجه؛ ممتنع وقوعاً عادة، ووجه الامتناع العادي هو إنه بعد استقرار العلوم المدونة من آلاف السنين لا نجد بينها مثل هذا.

ولو اتفق وجوده فهذا يوجد فيه مانع أو لا يتوفر فيه شرط لتدوين علمين؛ فإن العقلاء يقولون: لا تجعل علمين مستقلين؛ لأن المسائل واحدة، فما الداعي إلى أن يكرر التدوين مرتين؟! ولهذا يقول المصنف رحمته الله: (لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين، وتسميتهما باسمين) إذا كانا يتفقان في جميع المسائل؛ فإن العقلاء لا يجعلون علمين بل علماً واحداً، ويدرس مرة واحدة، ويبين أن الداعي لدراسته غرضان، فتعدد الغرض يدعو إلى فرز المسائل، وجعل علمين، ولكن هذا بشرط أن يكون تعدد العلم حسناً، وأما إذا كان قبيحاً عند العقلاء فلا يدون علماً، (بل) تقتضي الحكمة (تدوين علم واحد، يبحث فيه تارة لكلا المهمين)، والغرضين (وأخرى لأحدهما)، فيقال: إن هذه المسائل يترتب عليها الغرض الأول، ويترتب عليها الغرض الثاني، أو يقال: يترتب عليه أحدهما، وتدرس المسائل طلباً له، (وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل)، فإن المقتضي للتعدد موجود، والشرط متحقق والمانع مفقود، لأنه لا يوجد قبح في تدوين علمين؛ لأن كل واحد يمتاز بمسائل لا بد أن نراعيها في عملية التدوين، ولا يصلح أن نجعلها مع التي لا تحقق الغرض في المجموعة الأخرى في علم واحد، فتُجعل مع التي تشاركها في الغرض - والتي هي أيضاً تشارك في غرض آخر - في علم مستقل، والأمر كذلك في المسائل التي تساهم في تحقيق غرض آخر تجعل مع التي تشترك في تحقيق غرض آخر في علم مستقل، فيجعل علماً، وهذا الفرز حسنه ظاهر، (فإن

حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة، لأجل مهمين؛ مما لا يخفى).

(وقد انقذح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات، ولا المحمولات)؛ لما ذكره من أن بعض العلوم تشترك في بعض مسائلها، وهذا الاشتراك لا يمكن أن نُخرجه إلا إذا بنينا على أن التمايز بالأغراض، وهذا هو الدليل الأول الذي ذكره المصنف على صحة نظريته، وبطلان نظرية التمايز بالموضوع أو بالمحمول.

والدليل الثاني: لا بد أن نقول بأن التمايز بالعرض، (وإلا كان كل باب) مثل باب مباحث الألفاظ، وباب الحجج في علم الأصول، (بل كل مسألة من كل علم)، كمسألة وجوب الصلاة، وحرمة الغيبة في الفقه؛ (علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل)، ففي (التكلم سهواً موجب لسجود السهو) موضوع مستقل لا تجده في سائر مسائل علم الفقه، وهذا يترتب عليه بناء على أن التمايز بالموضوعات أن نجعل هذه المسألة علماً مستقلاً، والأمر كذلك إذا كان التمايز بالمحمولات، فلو بنينا على أن حقيقة الحق تختلف باختلاف الموضوعات - كما هو رأي المحقق الإصفهاني رحمته الله - فتكون قضية (التحجير حق) فيها محمول لا يتكرر في مسائل أخرى مماثلة في المحمول مثل (النفقة حق)، فتكون علماً مستقلاً، وهذا كلام غير مقبول، (فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتهما

سبباً لأن يكون من الواحد).

ولا حاجة إلى أن يكون موضوع العلم متصوراً تفصيلاً وله لفظ موضوع له، بعد أن كان التمايز بالعرض، ولهذا يقول المصنف رحمته: (ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص، واسم مخصوص) فلا نتصوره تصوراً تفصيلاً، فقد يكون موضوع العلم متصوراً تفصيلاً، كما في علم الفلسفة، حيث يوجد تصور تفصيلي؛ لموضوعها لمكان بساطته، وظهوره.

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

وقد لا يكون متصوراً تفصيلاً، كما في علم الأصول، فقد ذكر في تحديده بأنه ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وقولهم: ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي يفيد تصوراً إجمالياً فحسب، ف(ما) الموصول مبهم لا يُعين لي المقصود منه، ولا أعرفه إلا بوجه، وهو إن له أثر الاستنباط، وليس التصور التفصيلي لموضوع العلم ضرورياً؛ لأمرين:

الأول: هو إنه لما كان التمايز بالأغراض فيكفي تصور الغرض من دون حاجة إلى تصور الموضوع التفصيلي، (فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه)، مثل ما يقع في طريق الاستنباط.

الثاني: (بدهاة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً)؛ فإن تصور العلم تفصيلاً ليس له دخل في كون الموضوع موضوعاً، فلا حاجة إلى أن نتصوره

تفصيلاً، ويكفي أن نُعبر عنه إجمالاً؛ لأنه متميز واقعاً.

(وقد انقدح بذلك) أي بأمور ثلاثة، وهي: إن موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، وإن الموضوع متحد مع موضوعات المسائل، وإنه لما كان تمايز العلوم بالأغراض وسبب تدوينها وجمع مسائلها هو الغرض؛ فلا حاجة إلى أن نتصور موضوع العلم بتصور مخصوص، وأن يكون له لفظ مخصوص، بل يكفي التصور الإجمالي، وأي لفظ يدل عليه، وإذا كان أي لفظ يدل عليه، ف أنه يمكن أن نحدد موضوع علم الأصول تحديداً إجمالياً بأن نقول بـ(أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة)، كما هي النظرية الثانية، وهي النظرية المشهورة التي تبناها صاحب القوانين، (بل ولا بما هي هي)، أي: وبوصفها الذاتي من دون أخذ الحجية والدليلية، كما هو مختار صاحب الفصول رحمته.

(وقد انقدح بذلك)، بأن الموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، وأن العارض الذاتي ما لا يكون بواسطة في العروض، وأن الموضوع متحد مع موضوعات المسائل بنحو اتحاد، وأن التمايز بالأغراض، وأنه لا حاجة إلى تصور الموضوع تفصيلاً (أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة)، كما هو المشهور، وصاحب القوانين، (بل ولا بما هي هي)، كما هو مبنى صاحب

الفصول، والدليل على ذلك (ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها)، إذا كان البحث عن أحكام لغير الأدلة الأربعة، (وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها) الاحتمال الأول، وهو السنة الاصطلاحية، و(هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل)؛ فإن العمدة التعارض في غير القطعي صدوراً؛ لندرته، وتعارض القطعيين وإن كان من أحكام السنة الاصطلاحية إلا أنه ليس العمدة في عقد باب التعارض والترجيح في الأصول، وما هو العمدة وهو تعارض الإخبار الظنية حكم للحاكي عن السنة، فتخرج عمدة أبحاث التعارض والتراجيح عن علم الأصول، (بل ومسألة حجية خبر الواحد)؛ لأن البحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثاً عن حكم الأدلة الأربعة، فإنه (لا) بحث (عنها) أي: السنة، (ولا عن سائر الأدلة)، وهي الكتاب، والعقل، والاجماع.

(و) قد تذكر محاولة لدفع المناقشة على الاحتمال الأول، وهي التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته، حيث أفاد (رجوع البحث فيهما) أي: في حجية خبر الواحد وعمدة مسائل باب التعارض (في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجية الخبر - كما أفيد - وبأي الخبرين في باب التعارض؛ فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال)، فيكون البحث في الواقع بحثاً عن أن السنة الاصطلاحية هل تثبت بالخبر، أو بأحد

الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخييراً، ولكن ذكر هذه المحاولة (غير مفيد)؛ فإنه يبقى إشكال خروج المسألتين من علم الأصول؛ (فان البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامة؛ ليس بحثاً عن عوارضه؛ فإنها) أي: العوارض (مفاد كان الناقصة).

(لا يقال) دفاعاً عن الشيخ الأعظم رحمته الله (هذا في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهم في هذه المباحث -) فإن الذي يهمننا في مباحث علم الأصول هو إثبات وجوب الاتباع، والحجية، والتنجيز، والتعذير؛ (فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة).

(فإنه يقال: نعم)، صحيح ما ذكره المدافع من بيان جعل البحث عن أن السنة هل تثبت بخبر الواحد بحثاً بمفاد كان الناقصة، (لكنه) ليس كان الناقصة للسنة، وإنما للحاكي عن السنة، لأن البحث عن الحجية ووجوب الاتباع (مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها؛ فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر، كالسنة المحكية به)، فإنه إذا قلنا إن خبر الواحد حجة فمرد هذا إلى أن الحاكي عن السنة يجب أن يتبع، ويُعمل به، كما يجب اتباع السنة المحكية نفسها، (وهذا) في الواقع حكم لخبر الواحد الحاكي، وليس للمحكي، فهو بالنسبة إلى الحاكي (من عوارضه لا عوارضها) يعني: السنة (كما لا يخفى)؛ إذ قول المعصوم وفعله وتقريره الواقع حجة بحجية العلم، لا الحجية التعبدية.

(وبالجمللة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض)؛ لأنه بحث عن كان التامة (والتعدي وإن كان منها)؛ لأنه بحث عن كان الناقصة (إلا أنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيداً).

الاحتمال الثاني: لو قلنا المراد بالسنة الأعم من قول المعصوم وفعله، وتقريره، ومن الحاكي؛ فإنه لا يرد ما تقدم في الاحتمال السابق؛ إذ على القول بأن المقصود السنة الاصطلاحية يأتي، (وأما إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها) فالإشكال سوف لن يرد بالنحو المتقدم؛ لأن البحث عن حجية خبر الواحد ونحوه بحث عن حكم للحاكي، وهو من موضوع علم الأصول على هذا الاحتمال. نعم، يرد الإشكال من جهة أخرى؛ (لأن البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة) كالبحث عن حجية خبر الواحد، وعمدة مسائل التعارض (بهذا المعنى)، وهو الأعم من المحكي والحاكي؛ (إلا أن البحث في غير واحد من مسائلها) أي: من مسائل علم الأصول المرتبطة بالسنة بالمعنى الثاني؛ سوف تخرج من علم الأصول، (كمباحث الألفاظ)، كصيغة (افعل تدل على الوجوب)، (وجملة من غيرها؛ لا يخص الأدلة) الأربعة، (بل يعم غيرها^(١))، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها)، فإن

(١) فإن ما ذكر في صيغة (افعل) يأتي في مثل دلالة الأمر على وجوب المقدمة، وهو صيغة كان يطرحها المتقدمون، ويأتي أيضاً في الصياغة الحديثة وهي: (هل وجوب شيء يستلزم وجوب المقدمة؟) فإن الحكم بالاستلزام ليس عرضاً للكتاب، والسنة، وإنما للحكم المفاد بها، وهو ثابت حتى للحكم المفاد في غيرهما، والواسطة فيه أعم، وهي الإلزام من كل مولى.

صيغة الأمر يثبت لها المحمول، وهو أنها (تدل على الوجوب) بواسطة أنها أمر وهو أعم، فسواء كان في الكتاب والسنة أم في غيرهما، فيكون حكماً ثابتاً بواسطة أعم، وهو غريب عند مثل صاحب الفصول والقوانين رحمتهما؛ لأن الحكم الذي يثبت بواسطة أعم غريب (كما لا يخفى) على من عرف نظريتهما، ونظرية المشهور.

(ويؤيد ذلك) أي: أن موضوع علم الأصول أعم من الأدلة الأربعة (تعريف) المشهور لعلم (الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) فإن القواعد عنوان عام أشمل من الأدلة الأربعة، (وإن كان الأولى) لأمر ثلاثة (تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة)، لحكم العقل بحجية الظن إذا لم تجعل حرمة الاحتياط شرعاً، (ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول كما هو كذلك)، وأما إذا قيل هي غير أصولية فلا حاجة إلى إضافة قيد (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) لإدخالها.

وقال (في الشبهات الحكمية)، ولم يقل (والموضوعية) أو لم يقال (في الشبهات) دون إضافة (الحكمية)؛ لأنه - كجملة من الأعلام - يذهب إلى أن القاعدة الأصولية لا تجري في الشبهات الموضوعية، فالقواعد الجارية في الموضوعية خارجة عن علم الأصول، وإذا كانت خارجة عن علم الأصول

فلا معنى لأن يُنقض بها على تعريف المشهور، ويضاف قيد لإدخالها؛ فإن الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية ليست أصولية، أو لا محذور في الالتزام بعدم أصوليتها، وهذا بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الحكمية فإنها أصولية؛ إذ الأعلام يبحثونها في علم الأصول ببحوث مطولة، وهي مهمة جداً؛ لأنه في موردها لا بد من الفحص ولا يمكن الانتهاء إلى القواعد قبله، بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، حيث يجوز الرجوع فيها قبل الفحص، ولا يمكن أن يقال إن الأصول الجارية في الشبهات الحكمية خارجة؛ (ضرورة أنه لا وجه للالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات).
وهنا يوجد سؤال ينبغي التأمل فيه على مبنى صاحب الكفاية رحمته، فإنه ذكر في تعريف علم الأصول غرضين:

الغرض الأول: استنباط الأحكام الشرعية.

الغرض الثاني: تحديد الوظيفة العملية.

وقد سبق منه أن العلوم تتمايز بالأغراض، وإذا تعدد الغرض يتعدد العلم فقد يُقال: إنه يلزمه أن يجعل علم الأصول علمين: علم غرضه استنباط الأحكام الشرعية، وتدخل فيه مباحث الألفاظ، وحجية الظن المطلق على الكشف، ونحوها، وعلم آخر يختلف عن العلم الأول، يبحث فيه عن القواعد التي تحدد الوظيفة، ولا يستنبط منها حكم شرعي، ويجعل منها قاعدة البراءة، وحجية الظن المطلق على الحكومة.

ولا بد من ذكر جواب كأن يقال بوجود جامع بين الغرضين كعلاج حيرة المكلف تجاه الوظيفة العملية ببيان الحكم قطعاً أو بدرجة أخرى، أو تحدد الموقف العملي، أو القول بأنه لا مانع من دمج مسائل يختلف الغرض منها إذا كان بين غرضيهما طولية، أو غير ذلك من المقترحات.

وسوف نتعرض - إن شاء الله لبعض الأبحاث التي ترتبط بالأمر الأول الذي ذكره المصنف رحمته الله، كضابطة العرض الذاتي في نظر أصحاب هذا الاصطلاح وهم المناطقة، وتشبيد تحديد موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة والذي ذهب إليه عليه المشهور، وضابطة الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية.

**بحوث
خارج كتاب الكفاية**

تحديد العرض الذاتي في أبحاث المنطقية:

والبحث الأول: الذي نتعرض له هو في تحديد العرض الذاتي عند علماء المنطق، وهم أصحاب الاصطلاح، والكلام في العرض الذاتي عند علماء المنطق سوف يكون ضمن نقاط متتابعة:

النقطة الأولى: هي أن علماء المنطق قاموا بوضع صناعة خاصة؛ لإفادة اليقين الخاص المسمى عندهم باليقين المركب، أي: اليقين الذي فيه يقين بثبوت المحمول للموضوع، ويقين باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، فمتى ما وضع الموضوع يثبت المحمول، ومتى ما رفع الموضوع يرتفع المحمول، وهذه الصناعة التي جعلوها لإفادة اليقين الخاص بهذا المعنى هي صناعة البرهان، وقد ذكر لزوم توفر شروط في البرهان من حيث هيئته، ومن حيث مادته؛ لكي يكون مفيداً لليقين الخاص، ومن شروط مقدمات البرهان ذكرها شرط الذاتية..

وحاصل هذا الشرط: هو إن البرهان لكي يكون مفيداً لليقين الخاص لا بد وأن تكون مقدماته ذاتية، أي: المحمول فيها ذاتي للموضوع، يثبت من ذاته، وجوهره، بحيث إذا وضع الموضوع يثبت المحمول، وإذا ارتفع

الموضوع يرتفع المحمول؛ لأن المحمول من ذات الموضوع، وهو تابع في وجوده وعدمه للموضوع، وبهذا وصل علماء المنطق إلى ذاتية المحمول للموضوع، وهي ذاتية باب البرهان.

وذكر علماء المنطق والفلاسفة أن الذاتية بهذا المعنى تشترط في تحقيق العلوم البرهانية التي يجري فيها البرهان، كعلم الفلسفة، وعلم الرياضيات؛ لأن العلوم البرهانية هي العلوم التي يراد فيها تحصيل اليقين الخاص، ولهذا يشترط فيها الذاتية، والنتيجة هي إن العلوم التي تكون المحمولات فيها ذاتيات بهذا المعنى للموضوعات؛ هي البرهانية، وأما العلوم غير البرهانية وهي العلوم الاعتبارية التي يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها بالاعتبار والمواضعة؛ فلا يجري فيها البرهان؛ لأن البرهان يتوقف على ذاتية المقدمات، ومسائل العلوم الاعتبارية محمولاتها ليست محمولات ذاتية، ففي علم النحو - على سبيل المثال - يقال: (الفاعل مرفوع)، و(مرفوع) ليس أمراً ذاتياً للفاعل بحيث إذا وضع الفاعل فمن ذاته يثبت (مرفوع)، وإذا رفع يرتفع (مرفوع) لارتفاع علته؛ فإنه لا توجد علاقة بين الفاعلية وبين المرفوعية. نعم، المتكلم العربي اعتبر وجود علاقة، باعتبار حكم الرفع للفاعل، ولو تطورت اللغة يمكن أن يكون الرفع ليس حكماً للفاعل؛ لوجود اعتبار آخر، كأن يعتبر النصب - مثلاً - حكماً للفاعل، والأمر كذلك في علم الأصول، فإن جملة من قواعد علم الأصول يكون المحمول فيها ليس ذاتياً للموضوع، وإنما هو ثابت

بالاعتبار، وهذا كما في خبر الواحد حجة؛ فإن الحجية المحمولة هنا على خبر الواحد هي الحجية التابعة لاعتبار المشرع، فليس خبر الواحد حجة، لأنه خبر الواحد، ومن ذاته تثبت له الحجية الاعتبارية بل ثبوت الحجية الاعتبارية له بالفرض والاعتبار.

ومن هنا ذكر علماء المنطق وعلماء الفلسفة أنه ليس من الصحيح البحث في العلوم الاعتبارية عن وجود موضوع يُبحث فيها عن عوارض الذاتية؛ لأنه لا توجد عوارض ذاتية بالمعنى الذي يذكره علماء المنطق وعلماء الفلسفة في ذاتي باب البرهان، فإذا رأينا عالماً أصولياً يبحث في علم الأصول عن موضوع بمعنى ما تكون محمولات مسائل علم الأصول بالنسبة إليه عوارض ذاتية، فإن هذا العالم قد اشتبه عليه الأمر واختلط ولم يُميز بين العوارض الذاتية الموجودة في العلوم البرهانية وبين العوارض الاعتبارية الثابتة في العلوم الاعتبارية.

تعريف ذاتي باب البرهان:

النقطة الثانية: في تعريف ذاتي باب البرهان.

ذكر علماء المنطق في أول الأمر أن ما يصطلح عليه (الذاتي) يشمل أمرين: الأمر الأول: ذاتي باب الكلّيات الخمس، وهو النوع والفصل والجنس. الأمر الثاني: العوارض التي تلحق الموضوع من ذاته وجوهره وحقيقته وإن لم تكن داخلة مقومة ومتقدمة بالتجوهر، وحيث إن الذات هي النوع أو

مقومات النوع وهي الجنس والفصل فالعوارض الذاتية تنحصر في ثلاث أقسام:

القسم الأول: ما يعرض النوع، أي ذات الموضوع لنوعه، كما في الزوجية بالنسبة إلى الأربعة.

القسم الثاني: ما يعرض الموضوع من فصله، كما في التعجب العارض للإنسان بواسطة كونه ناطقاً.

القسم الثالث: ما يعرض الموضوع بواسطة جنسه، كالمشي بالنسبة للإنسان، فإنه يعرض الإنسان بواسطة جسمه، والجسم جنس للإنسان. وهذا الذي ذكرناه هو ما كان عليه المناطقة في أول الأمر، فالذاتي عندهم يشمل ذاتي باب الكلليات الخمس وذاتي باب البرهان، وذاتي باب البرهان هو ما يلحق الموضوع من ذاته وما يلحق الموضوع من ذاته هو ما يلحق بواسطة النوع أو الفصل أو الجنس.

النقطة الثالثة: هي إن أصحاب العلوم بعد ذلك لم يقبلوا القسم الثالث من العوارض الذاتية الذي ذكره قدماء المناطقة، وهو ما يعرض الموضوع بواسطة الجنس، فقبلوا من هذه الأقسام العوارض قسمين فقط:

القسم الأول: ما يعرض النوع أو قل هو ما يعرض جوهر الشيء جوهر الموضوع وذات الموضوع بلا واسطة، واصطلحوا على هذا القسم بالعارض الذاتي الأولي.

القسم الثاني: ما يعرض النوع بواسطة الفصل، وقالوا إن هذا عرض ذاتي إلا أنه ليس أولياً، أي: يعرض النوع من حيث هو نوع. ثم أضافوا قسماً إلى هذين القسمين وجعلوا الأقسام ثلاثة وبهذا وافقوا قدماء المناطق في عدد أقسام العارض الذاتي، إلا أنهم حذفوا قمساً من أقسام قدماء المناطق وأضافوا قسماً آخر، والقسم الثالث الذي أضافوا هو ما يعرض النوع بواسطة أمرٍ خارجي مساو، وذلك كما في الضحك الذي يعرض الإنسان بواسطة التعجب الذي هو أمر خارج عن حقيقة الإنسان، فإن حقيقة الإنسان هي أنه حيوان ناطق، إلا أن التعجب مساو لجميع أفراد الإنسان، لأنه معلول للمناطقية أينما وجدت، فالتعجب خارج مساو وما يعرض بواسطة كالضحك - فإن الإنسان يضحك إذا تعجب - يكون أيضاً عارضاً ذاتياً، وهو إن كان يعرض بواسطة أمر خارجي إلا أن ذلك الخارجي مساو لجوهر الموضوع وهو الإنسان في المثال.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب الإشارات: (إشارة إلى الذاتي بمعنى آخر).

فقال المحقق نصير الدين والملة الطوسي رحمهما الله: (عني - وفي نسخة - يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان، فإن الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والأعراض الذاتية، وهي - على ما رسمه - كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته، فجوهر الموضوع حقيقته سواء كان بسيطاً أو مركباً،

والماهية ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع، فهو إما أن يلحقه لأنه هو وإما أن يلحقه لأمر آخر، وذلك الأمر إما أن يساويه أو يكون أعم منه أو أخص منه، والأول وحده هو العرض الذاتي الأولي وهو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولي^(١) إنما

(١) المقصود أن العرض الذاتي من القسم الثاني إما يعرض بواسطة المساوي الداخلي كالعرض بواسطة الناطق وهو التعجب، أو العارض بواسطة المساوي الخارجي كالضحك العارض بواسطة التعجب.

وفي الحقيقة في أول الأمر كل لازم للماهية هو عارض ذاتي، والبين منها مبادئ البرهان، وغير البين هو مطالب البرهان، واللازم ما يعرض النوع والفصل والجنس، لأن ما يعرض الجنس لازم أيضاً غايته هو عارض أعم، وأما ما يعرض لأمر أخص كالضحك العارض للحيوان بواسطة الناطق فهو غير لازم إذ قد يثبت الحيوان بلا ضحك، كما في غير الإنسان. هذا ما في باب البرهان، حيث إن الغرض الذاتية بمعنى عدم الانفكاك، وأما أصحاب العلوم فهم حيث يفرون من تداخل العلوم، فقد حذفوا العارض للجنس، لأنه يلزم تداخل العلوم، فاشترطوا المساواة، واكتفوا بما فيه واسطة خارجية - كما بينا -.

وهنا أمر يرتبط بالتعاريف، ففي تعريف العرض الذاتي يقال: هو ما يؤخذ الموضوع في حده، فما هو المقصود بالموضوع؟

يوجد احتمالان:

الأول: أن يكون المقصود موضوع العلم، وهذا أمر تام عند أصحاب العلوم، لأن العرض الذي يختص بموضوع العلم هو ما يؤخذ موضوع العلم في حده، فلا يكون عارضاً بأمر أعم أو أخص.

الثاني: أن يكون المقصود موضوع المسألة.

وهنا يقال حيث لكل علم موضوع، وتباين العلوم بالموضوعات، والموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وإذا لاحظنا مسائل العلوم فقد نجد موضوعها ليس هو موضوع العلم بل نوع منه، وهذا يؤدي إلى أن موضوع العلم لا يؤخذ في حد العارض، بل جنس الموضوع المجعل في المسألة هو المأخوذ في حد العارض الموجود فيها، لأن المفروض أن العلم يبحث عن

العوارض الذاتية لموضوع العلم لا المسألة، بينما من مسائل العلم ما يكون الموضوع نوعاً من موضوع العلم فيكون البحث في هذه المسألة عن عارض لموضوع المسألة بواسطة جنسه، وهو موضوع العلم، فيأتي اشكال لزوم أن يكون العارض الموجود في المسألة غريب، لأنه من القسم الذي حذفه أرباب العلوم، لهذا سيكون التقييد بأن العرض الذاتي ما يؤخذ موضوع المسألة في حده سوف يورثنا هذا الإشكال وهو لزوم أن تكون محمولات جملة من المسائل غريبة مع أنها ذاتية بلا شك، وبهذا لا بد من تغيير التعريف هنا:

بيان ذلك:

تقدم أن موضوعات المسائل لها حالات:

- ١- تكون موضوع العلم.
- ٢- أنواعاً لموضوع العلم.
- ٣- عارضاً ذاتياً أولياً.
- ٤- نوعاً من العوارض الذاتية.

وقد قرب بعض شراح المنطق هذا بمثال علم الرياضيات الذي يبحث عن الكم، وهو إما متصل أو منفصل، وهذان نوعان للموضوع، وله عوارض ذاتية مثل المساواة والانقسام، والمسائل تارة يكون موضوعها الكم، وثانية نوعاً منه، كالخط في (الخط مساو)، فإن العارض هنا هو المساواة وهو ذاتي للكم، فإن المساواة يؤخذ في حدها الكم، ولا يؤخذ الخط، وإنما جنسه، فيقال: (هي الاتفاق في الكم)، فهنا وجود عرض ذاتي للخط، ولا يؤخذ الخط في حده بل يؤخذ جنسه، وثالثة يكون الموضوع عارضاً للكم، فإن (الانقسام مقداري وعددي)، كانقسام الخط إلى خطين والعدد إلى عددين، وإذا قيل: (الانقسام مساو) يكون العارض عارضاً ذاتياً معروض الموضوع، ولا يؤخذ الموضوع في حد العارض بل معروض الموضوع فيقال: (المساواة الاتفاق في الكم)، وإذا قيل: (الانقسام المقداري مساو) يكون الموضوع نوعاً من العارض الذاتي للعلم، والمحمول وهو (مساو) نوع آخر، ولا يؤخذ الموضوع في المسألة في حد (مساو) وإنما يؤخذ معروض جنس موضوعه، فإن الانقسام جنس: وله نوعان: (مقداري، وغير مقداري)، والمقداري نوع منه، والذي يعرض الكم هو الانقسام نفسه الذي هو الجنس.

وعليه يكون العرض الذاتي بحسب المسائل ما يؤخذ موضوع العلم في حده، وهو بلحاظ موضوع المسألة ما يؤخذ موضوع المسألة إذا كان الموضوع هو موضوع العلم أو مقوم موضوع العلم المساوي، أو جنس الموضوع إذا كان الموضوع نوعاً من موضوع العلم، أو معروض

الموضوع إذا كان الموضوع عارضاً ذاتياً أولاً لموضوع العلم، أو معروض جنس الموضوع إذا كان موضوع المسألة عارضاً ذاتياً ثانوياً لموضوع العلم، وبهذا يتضح أن مسائل العلم ليس دائماً يكون الموضوع فيها مأخوذاً في حد المحمول.

قال المحقق الطوسي رحمته الله: (فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده إلا أن الإصطلاح يقتضي أن يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى أعم من ذلك والسبب في ذلك أن العلوم متمايزة بحسب تباين - (وفي نسخة تمايز) موضوعاتها - والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على أنواع موضوعه وقد يحمل على أعراض آخر له وقد يحمل على أنواع الأعراض الأخر كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلاثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حد المحمول إلا في الأول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية وحيثما يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه أو ما يقوم موضوعه أو معروضه أو معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه، فإن ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضاً ذاتياً وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه يخص الأول بقيد الأولى لأن ما عداه إنما يلحق الموضوع لأمر غير ما به هو ههنا إذا أريد بالموضوع موضوع القضية أما إذا أريد به موضوع العلم فيكون فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٦٠.

وتوضيح مثال الحاجة نصير الدين رحمته الله ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: موضوع علم الحساب هو العدد، والعدد له أنواع يوجد بها خارجاً، وهي عند المتقدمين تبدأ من (٢) وتتسلسل تصاعداً.

المقدمة الثانية: للعدد أنواع من العوارض، منها:

١- تام وناقص وزائد.

والتام هو كل عدد له أجزاء، وهي الكسور، وإذا كان مجموع الكسور مساوياً يسمى تماماً، مثل (٦)، فإن له سدساً وثلاثاً ونصفاً فقط، وجمعها يساوي (٦).

والناقص ما له كسر أو كسور ينقص مجموعها عنه، مثل (٣) حيث لها ثلث فقط، وهو لا يساويها، ومثلها (٨) و(٥).

والزائد ما له كسور تزيد عليه، مثل (٢٠)، فإن له ربعاً، وهو (٥)، ونصفاً، وهو (١٠)،

يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته إلا أن الأول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة^(١).

والمستفاد من عبارته عليه السلام هو أن العارض الذاتي ثلاثة: الأولي وما يعرض بواسطة مساو داخلي، وما يعرض بواسطة مساو خارجي.

وخمساً، وهو (٤)، وعُشراً، وهو (٢)، والمجموع (٢١)، فهو زائد.

٢- فرد وزوج.

وللزواج والفرد أنواع، وتعرض عليه السلام لتقسيم الزوج، وهو المنقسم إلى متساويين ويبدأ بالعدد (٢) ويتكرر بإضافته، وله أقسام ثلاثة:

١- زوج الزوج، وهو ينقسم إلى عددين متساويين إلى أن ينتهي إلى (١)، مثل (١٦)؛ فإنه ينقسم إلى (٨) و(٨)، وتنقسم (٨) إلى (٤) و(٤)، وتنقسم (٤) إلى (١) و(١).

٢- وزوج الفرد، وهو الذي لا ينقسم أكثر من مرة، ولا ينتهي إلى واحد مثل (١٠).

٣- وزوج الزوج والفرد، وهو الذي ينقسم أكثر من مرة، ولا ينتهي إلى الواحد، مثل (١٢)؛ فهو ينقسم إلى (٦) و(٦)، وتنقسم (٦) إلى (٣) و(٣)، ولا تنقسم (٣) إلى (١) و(١).

المقدمة الثالثة: مسائل علم الحساب مختلفة بالنحو الذي تقدم توضيحه، والحاجة عليه السلام بين ذلك بقوله: (كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلاثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حد المحمول إلا في الأول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه)، فإن عبارته تشتمل على الأمثلة التالية:

١- الثمانية ناقصة، وهنا الموضوع نوع من العدد وهو موضوع العلم، فيؤخذ جنس الموضوع في الحد.

٢- الفرد ناقص، وهنا الموضوع عارض أولي للعدد، وما يؤخذ في حد الموضوع معروض موضوع المسألة.

٣- زوج الزوج ناقص، وهنا الموضوع نوع من العارض الذاتي لموضوع العلم، فيكون المأخوذ في حد المحمول معروض جنس الموضوع.

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٥٨ - ٥٩.

وهنا نواجه سؤالين:

السؤال الأول: لماذا حذف المتأخرون ما يعرض بواسطة الجنس، أي ما يعرض بواسطة داخلية أعم؟

الجواب: السبب هو الفرار من تداخل العلوم، وتبيين هذا في مقدمتين: المقدمة الأولى: هي إن بعض العلوم يوجد بين موضوعاتها عموم وخصوص مطلق، أي الموضوع في أحدها أعم مطلقاً من الموضوع في الآخر، وهذا كما في علم الطب وعلم الطبيعيات، فإن علم الطب يبحث عن البدن من حيث الصحة والمرض، وأما علم الطبيعيات فهو يبحث عن الجسم والجسم أعم من البدن، فبين موضوع علم الطبيعيات وموضوع علم الطب عموم وخصوص مطلق.

المقدمة الثانية: لو كان الحكم الثابت بواسطة الجنس عارضاً ذاتياً للزم أن تكون أحكام علم الطبيعيات - أي العوارض الذاتية للجسم - من أبحاث علم الطب، لأنها عارضة للبدن بواسطة جنسه وهو الجسم، فهي تعرض لموضوع الطب وهو البدن بواسطة داخلية أعم، فتكون جملة من مسائل علم الطبيعيات من مسائل علم الطب، فيتداخل العلمان، وهذا باطل لا يمكن الالتزام به، إذ علم الطب علم مستقل عن علم الطبيعيات، وليست مسائل علم الطبيعيات جزءاً من مسائل علم الطب، ولكي نتخلص من محذور التداخل لا بد أن نقول بأن ما يعرض الموضوع بواسطة داخلية أعم ليس

عرضاً ذاتياً يُبحث عنه في العلم، فالعلم الذي يبحث عن العوارض الذاتية للبدن من حيث الصحة والمرض - وهو علم الطب - لا تعتبر الأحكام التي يبحث عنها علم الطبيعيات من صميم مسأله وإن كانت تعرض على موضوعه بواسطة داخلية أعم، وما ذاك إلا لأن علم الطب يبحث عن خصوص العوارض الذاتية للبدن من حيث الصحة والمرض، وليس من العوارض الذاتية ما يعرض البدن بواسطة داخلية أعم.

السؤال الثاني: لماذا أضاف المناطق ما يعرض بواسطة خارجية مساوية فجعلوه ذاتياً - وحكموا مثلاً بذاتية الضحك للإنسان؛ لأن يعرض بواسطة التعجب الذي وإن كان خارج عن حقيقة الإنسان إلا أنه مساو للإنسان - مع أن الذاتي من اسمه هو ما يعرض الذات أو بواسطة الذاتيات؟

والجواب: إن السبب يكمن في أن من شروط مقدمات البرهان أن تكون المقدمات ذاتية، والذاتية - كما أسلفنا - تعني أن يكون وضع الموضوع كافياً لثبوت المحمول ورفع الموضوع كافياً لانتفاء المحمول، والذاتية بهذا المعنى متوفرة فيما يعرض الموضوع بواسطة خارجية مساوية؛ فإنه إذا كان التعجب معلولاً للناطقية فكلما ثبتت الناطقية - أي: ثبت الإنسان - سوف يثبت التعجب، وكلما انتفت الناطقية سوف ينتفي التعجب، فالتعجب يدور مدار ثبوت الناطقية، فإذا كان للتعجب معلول فسوف يدور المعلول مدار التعجب، فإذا وضعنا التعجب يثبت الضحك، وإذا رفعنا التعجب ينتفي

الضحك، وإذا دار الضحك مدار التعجب الذي يدور مدار الناطقية فسوف يدور الضحك مدار الناطقية وإن كان في البين واسطة وهي التعجب فكلمها وضعنا الناطقية يثبت الضحك، وإذا رفعنا الناطقية ينتفي الضحك، فالشرط الذي جعلنا نشترط الذاتية في العلوم البرهانية متوفر أيضاً فيما يعرض الموضوع بواسطة خارجية مساوية، فلا بد وأن نعمم العرض الذاتي الذي يُبحث عنه في العلوم البرهانية، لما يعرض بواسطة خارجية مساوية، ومن هنا جاء اشتراط المساواة في العرض الذاتي والذي بنى عليه المشهور فيما بيننا في الأبحاث السابقة فإن المشهور على أن العرض الذاتي ما يعرض الذات مباشرة أو بواسطة مساوية سواء كانت الواسطة المساوية داخلية أم خارجية. وعليه، فلا حاجة للتقيد في الذاتية بالعروض على الذات أو بواسطة المقوم المساوي؛ لأن الغرض من اشتراط الذاتية يتحقق مع واسطة الخارج المساوي.

النقطة الرابعة: في تقييم ما انتهى إليه المشهور من اشتراط المساواة في العرض الذاتي، فقد قلنا إن المشهور اشترط أن يكون العرض الذاتي مساوياً إما لعدم وجود واسطة من رأس أو مع وجود واسطة داخلية أو خارجية غير أنها مساوية، وعلى كلام المشهور سوف يكون العرض غير المساوي - سواء كان أعم أم أخص - عارضاً غريباً، وبهذا قال المشهور بكلمة واحدة قاطعة العرض الأخص غريب مطلقاً، غير أن جملة من المحققين المتأخرين - ومنهم

آخوند الفلاسفة الملا صدر^{عليه السلام} ومحقق الأصوليين الإصفهاني^{عليه السلام} - ذهبوا إلى القول بأن العارض الأخص من موضوع العلم قد يكون ذاتياً؛ لأن العارض الأخص ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: العارض الذي يعرض بواسطة أمر أخص بنحو يكون الوصف أولاً وبالذات ثابتاً للواسطة الأخص وثانياً وبالعرض - أي مع وجود حيثية تقييدية - يكون ثابتاً لذي الواسطة، ويمكن أن نمثل للعارض الأخص بما يعرض الإنسان بواسطة كونه عراقياً، ككونه مجاوراً للفرات، فإن وصف مجاور للفرات أخص من الإنسان إذ الإنسان قد يكون مجاوراً للفرات وقد لا يكون، وهذا الوصف لا يعرض الإنسان من ذاته بل يعرضه بواسطة كون الإنسان عراقياً، فإذا تحيَّث الإنسان بحيثية العراقية بأن سكن في العراق يعرضه أنه مجاور للفرات، فهنا يوجد وصف أخص يعرض للإنسان بواسطة عارض هو أمر أخص من الإنسان، فهو قد يعرض الإنسان إذ قد يكون الإنسان عراقياً، وقد لا يعرضه، وذلك فيما إذا لم يكن الإنسان في العراق، ومثل هذا العارض الذي اصطلح عليه بالعارض لأمر أخص يعتبر عارضاً غريباً، فما ذكره المشهور من أن العارض الأخص غريب يصدق في هذا القسم، والملا صدر^{عليه السلام} في أسفاره مثل بما يعرض الوجود فيما إذا تحيَّث بحيثية الجسمية، فقال: إن هذا عارض لأمر أخص وهو الجسمية، فإن الوجود قد يكون جسماً وقد لا يكون، فيكون غريباً عن موضوع الفلسفة الذي هو الوجود من حيث هو وجود.

القسم الثاني: هو العارض الأخص الذي لا يعرض بواسطة أمر أخص وإنما يعرض الذات مباشرة من دون واسطة وهذا كما في الإمكان الذي يعرض الوجود ولكن لا يعرض مطلق الوجود، فإن الوجود الواجبي يستحيل أن تصف بالإمكان، فالإمكان يعرض قسماً من الوجود وهو الوجود الفقري، كما أن الإمكان لا يعرض الوجود بواسطة شيء إذ بناء على أصالة الوجود لا تحقق لشيء في الخارج غير الوجود، فإن الواقعية الخارجية ممتلئة بـ(حق، وخلق، لا ثالث بينهما، ولا ثالث بعدهما)، ولا يوجد شيء وراء الوجود يكون واسطة لاتصاف بعض أفراد الوجود بالإمكان، فالإمكان إذن عارض أخص وهو عارض من دون واسطة أمر أخص.

وقد ذكر الملا صدرا وتبعاً له المحقق الإصفهاني رحمته الله أن هذا القسم من العارض الأخص - خلافاً لما ذكره المشهور من أنه العارض الذاتي -.

والنتيجة: هي إنه في العارض الأخص لا بد من التفصيل، فنجعل قسماً رابعاً للعرض الذاتي، فنقول: إن العرض الذاتي هو ما يعرض النوع وما يعرض بواسطة الفصل، وما يعرض بواسطة أمر خارجي مساو، وما يعرض من دون واسطة ويكون أخص كالإمكان بالنسبة إلى الوجود، وهذا هو القسم الرابع.

فإن قلت: ولكن يرد عليك أنه إذا جعلت العارض الأخص عارضاً ذاتياً ويُبحث عنه في العلم البرهاني، فسوف ينتفي شرط من شروط المقدمات

البرهانية التي تشكل العلوم البرهانية وهو شرط الذاتية الذي يفيد اليقين المركب، فإن المطلوب في العلوم البرهانية - كالفلسفة - تحصيل اليقين بثبوت الموضوع للمحمول واستحالة الانفكاك وهذا إنما يتحقق إذا كانت العلاقة بين المحمول والموضوع علاقة ذاتية. ومعنى الذاتية هو أنه إذا وضع الموضوع يثبت المحمول وإذا ارتفع الموضوع يرتفع المحمول وهذا المعنى من الذاتية الذي أخذ شرطاً في مقدمات البرهان لا يتحقق في المقدمات التي يكون موضوع العلم فيها أعم من المحمول؛ لأنه قد يثبت موضوع العلم ولا يثبت المحمول لأنه أخص، كما في موضوع الفلسفة وهو الوجود بالنسبة إلى الإمكان إذ قد يثبت الوجود ولا يثبت الإمكان كما في الوجود الواجبي، فلا تتحقق الذاتية وهي استحالة الانفكاك؛ إذ في المقدمات التي يكون الموضوع فيها أعم من المحمول يثبت موضوع العلم ومع ذلك لا يثبت المحمول فيتحقق الانفكاك.

وهذا إشكال جعل العلامة الطبطبائي صاحب النهاية رحمته الله يذهب إلى أن كل محمولات الفلسفة التي لا تساوي موضوع الفلسفة - وهو الوجود المطلق - ليست بحددها من الأبحاث الفلسفية، وإنما هي خارجة، وذكر أن جميع مسائل الفلسفة يكون المحمول فيها يساوي الموضوع، وإذا قلت ما تصنع بقضية (الوجود ممكن)، فإنها تُبحث في الفلسفة؟ يُجيبك العلامة رحمته الله بأن هذه ليست قضية فلسفية. نعم، القضية الفلسفية (الوجود ينقسم إلى واجب وممكن)، فإذا أخذنا الإمكان وما يقابله - وهو الوجود - وحملنا الإمكان مع

ما يقابله على الموضوع على نحو القسمة المستوفاة؛ تكون المسألة حينئذٍ مسألة فلسفية، والذي حدا به رحمته إلى أن يقول بهذا الكلام هو الحفاظ على ذاتية مقدمات العلوم البرهانية والتي منها الفلسفة.

قلت: لكي تكون المسألة من مسائل العلم البرهاني لا حاجة إلى أن يكون المحمول فيها مساوياً لموضوع العلم بل يكفي أن يكون المحمول مساوياً لموضوع المسألة والذي هو - كما تقدم في الأبحاث السابقة - قد يكون نفس الموضوع وقد يكون نوعاً من أنواع الموضوع، وقد يكون عارضاً من عوارض الموضوع الذاتية، فإذا كان المحمول مساوياً لنوع من أنواع موضوع العلم فسوف يكون المحمول بلحاظ ذلك الموضوع الذي هو نوع ذاتي ويثبت بثبوتها ويرتفع بارتفاعه، فإذا قلت - مثلاً -: (ما سوى الله غير واجب)، فهنا الموضوع نوع من أنواع الوجود و(غير واجب) بالنسبة إليه ذاتي إذ وضع (ما سوى الله) يترتب عليه وضع (غير واجب)، ورفع (ما سوى الله) يترتب عليه رفع (غير واجب)، فصحيح أن وضع موضوع الفلسفة قد ينفك عنه (غير واجب) إذ قد يكون موضوع الفلسفة متحققاً في الوجود الواجبي، إلا أن هذا لا يضر في ذاتية المحمول لموضوع المسألة والتي بها تكون المسألة من مسائل العلم البرهاني ما دام هنالك تلازم وعدم انفكاك بين المحمول وبين موضوع المسألة، وبهذا ننتهي إلى عدم تقوم العرض الذاتي بكونه مساوياً لموضوع العلم بل يمكن أن يكون مساوياً لموضوع المسألة.

تشبيد رأي المشهور في موضوع علم الأصول:

البحث الثاني: تقدم - سابقاً - أن المشهور ذهب إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة على خلاف بين صاحب القوانين من جهة وبين صاحب الفصول من جهة أخرى، فإن صاحب الفصول ذهب إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بوصفها الذاتي لا بما هي حجج أو بما هي أدلة، بينما ذهب المشهور وصاحب القوانين إلى أن الموضوع هو الأدلة الأربعة بما هي حجج وبما هي أدلة.

وتقدم أن المصنف عليه السلام لم يقبل هذه النظرية وأرود عليها بأن السنة إن كان المقصود منها المعنى الاصطلاحي - وهو قول المعصوم وفعله وتقريره - يلزم خروج خبر الواحد أو عمدة مسائل التعارض من علم الأصول؛ لأن البحث في حجية خبر الواحد بحث عن عارض للحاكي عن السنة وليس بحثاً عن عارض للسنة نفسها، وإن كان المراد الأعم من المعنى الاصطلاحي والحاكي يلزم خروج صغريات مباحث الألفاظ، والتي منها دلالة (صيغة افعال على الوجوب)؛ من أبحاث علم الأصول؛ لأن البحث هنا عن دلالة الصيغة الأعم من الصيغة الواردة في الكتاب والسنة، فيكون البحث عن ما يعرض بواسطة أعم، وهذا من العارض الغريب.

وللسيد الخوئي عليه السلام محاكمة أخرى لقول المشهور وصاحب الفصول، نُبئها

ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن مسائل العلم هي التي يُبحث فيها عن حكم من أحكام موضوع العلم، وهذا ما تقدم بيانه مفصلاً.

المقدمة الثانية: إن كثيراً من مسائل علم الأصول لا يُبحث فيها عن حكم من أحكام الأدلة الأربعة لا بما هي هي، ولا بما هي أدلة وحجج، ومن تلك المسائل المباحث التي تفيد العلم الوجداني بالحكم الشرعي، وهي مباحث الاستلزمات، ففي بحث مقدمة الواجب - على سبيل المثال - نبحت عن أن وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته أم لا؟ والاستلزام ليس وصفاً للأدلة الأربعة بما هي هي، وليس - أيضاً - وصفاً للأدلة الأربعة بما هي حجج، وإنما الاستلزام وصف للحكم الذي تدل عليه هذه الأدلة الأربعة.

والذي نريد أن نذكره هنا - في البحث الثاني وبنحو سريع وموجز - يتلخص في محاولة لطيفة، ذكرها السيد الشهيد الصدر رحمته الله لتشييد رأي المشهور، وقد بين هذه المحاولة الشيخ حسن عبد الساتر في تقريره لدروس السيد الشهيد رحمته الله (١).

وُبيّن المحاولة التشييدية التي ذكرها الشهيد رحمته الله في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في ذكر أمور مهمة يتوقف عليها فهم محاولة السيد الشهيد رحمته الله.

الأمر الأول: هو إن للعلم مرحلتين:

المرحلة الأولى: هي مرحلة الواقع، أي واقع العلم بقطع النظر عن مرحلة

تصور وتدوين مسائل العلم.

(١) بحوث في علم الأصول تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج ١ ص ١٠٩ - ١١٣.

والمرحلة الثانية: هي مرحلة التدوين.

ومسائل العلم قد تختلف في صياغتها باختلاف هاتين المرحلتين، فتكون لها صياغة في الواقع تختلف عن صياغتها في مرحلة التدوين أو في مرحلة التعليم، ونقرب هذا المعنى بعلم الفلسفة، فإن الفلسفة في الواقع موضوعها الوجود، وينبغي أن يكون موضوع جميع مسائل الفلسفة هو الوجود، فيقال: (الوجود أصيل، الوجود واحد، والوجود ينقسم إلى واجب وممكن، الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة، الوجود ينقسم إلى ذهني وخارجي وهكذا)، وإذا جئنا عند مرحلة التدوين نجد أن مسائل الفلسفة لم تدون بنحو يكون موضوع الفلسفة هو الموضوع في جميع المسائل، فإننا نجد في كتب الفلسفة مسائل معنونة بطريقة عكس الحمل، بأن يُجعل الوجود الذي هو موضوع الفلسفة محمولاً، فيقال: (الممكن موجود والذهن موجود وعالم العقول موجود)، وكل هذه المسائل حقها أن يُعكس فيها الأمر بأن يُجعل المحمول هو الموضوع، فيقال: - مثلاً - (الوجود ممكن، والوجود مجرد، الوجود ذهني)، فيجعل الإمكان والتجرد والذهنية محمولات وأحكاماً للوجود لا أن يُجعل الوجود حكماً يُحمل عليها، ففي الفلسفة - إذن - اختلف شكل المسائل الواقعي عن شكلها في مرحلة التدوين.

ويذكر السيد الشهيد عليه السلام أنه إذا قيل: لكل علم موضوع يكون محوراً لمسائل ذلك العلم؛ فينبغي أن يلاحظ هذا الموضوع في مرحلة الواقع لا في

مرحلة التدوين، والغفلة عن ملاحظة الموضوع في مرحلة الواقع جعلت بعض العلماء يلاحظ مرحلة التدوين، فيتوهم أنه لا يوجد موضوع في كل علم؛ وذلك لأنه - مثلاً - لاحظ علم الفقه، فوجد الموضوع فيه تارة يكون أمراً وجودياً (الصلاة واجبة)، وأخرى يكون أمراً عددياً، كما في تروك الإحرام، فإن (ترك التظليل واجب)، كما إن بعض الموضوعات قد يكون من مقولة الوضع، كما (الركوع واجب)، وأخرى يكون من الكيف المسموع، كالجهر في القراءة في صلاة المغرب، ولا يوجد جامع بين الوجود والعدم ولا بين المقولات المتباينة بتمام الذات، ومن هنا انتهى إلى أنه لا يوجد موضوع في كل علم، مع أنه لو لوحظ الفقه في مرحلة الواقع لا في مرحلة التدوين لظفر بوجود موضوع، بمعنى محور تدور عليه مسائل علم الفقه، وهو الحكم الشرعي الذي قد يكون وجوباً ثابتاً في الفعل أو الترك أو في مقولة الوضع أو مقولة الكيف وهكذا.

والنتيجة التي ننتهي إليها من الأمر الأول هي أن العلم قد يُدَوَّن بنحو لا يتطابق مع واقعه، فلا يبرز في مرحلة التدوين الموضوع الذي هو محور مسائل العلم مع أنه موجود.

الأمر الثاني: هو إن المقصود من العروض في قول المناطقة (موضوع العلم هو ما يعرض الشيء من ذاته)؛ ليس ما توهمه بعض علماء الأصول من أن المقصود به الحلول، أي: ما يحل في الموضوع من ذات الموضوع، ويكون قائماً

به قياماً حلولياً، فإن المقصود بالعروض الأعم من القيام الحلولي ومن القيام الصدوري، والذي يعني أن الموضوع من ذاته يكون علة ومنشأً لثبوت الحكم وإن كان الحكم قائماً بغير الموضوع، فإن المقصود بالعوارض توابع الموضوع والتي تكون ناشئة منه ومعلولات له التي تصدر من ذاته، ويمكن أن نُقرب هذه الفكرة بالمثل التالي:

لو فرضنا أن علماً يبحث عن النور فإن تفسير عروض العارض الذاتي بالأعم من القيام الحلولي والقيام الصدوري - أو بحسب تعبير السيد الشهيد تفسير العروض بالأعم من المحليّة والمنشئيّة - سوف يوجب أن تندرج تحت العلم الباحث عن النور المسألتان التاليتان:

المسألة الأولى: النور ظاهر في نفسه، فإن الظهور - الذي هو المحمول - وصف قائم بالنور.

المسألة الثانية: الظلمة منتفية إذا وجد النور، فإن الانتفاء في هذه القضية وإن كان وصفاً للظلمة ولا يحل في النور، وليست علاقة الانتفاء بالنور علاقة المحليّة، إلا أن النور هو منشأً للانتفاء وعلاقة انتفاء الظلمة بالنور علاقة منشئيّة، فانتفاء الظلمة من توابع ومعلولات النور، ويكون البحث عنه مندرجاً ضمن العلم الذي يبحث عن النور، إذ لسنا بحاجة إلى أن نضيق على أنفسنا واسعاً، ونفترض ضرورة أن تكون المحمولات عارضة بمعنى حالة، بل يكفي أن تكون عارضة بمعنى أنها معلولة وناشئة من الموضوع إذ هذا

المقدار يجعل البحث عن المحمولات من توابع البحث عن الموضوع.

الأمر الثالث: تعرض السيد الشهيد عليه السلام في الحلقة الثالثة لموضوع علم الأصول في نظره وفصل كلامه في موضوع علم الأصول في دروسه العليا، وقد ذكر السيد الشهيد أن موضوع علم الأصول هو العناصر المشتركة في الاستنباط الفقهي والذي نتيجته التنجيز أو التعذير.

والسؤال الذي نواجهه: هل هذه العناصر المشتركة التي جعلها السيد الشهيد عليه السلام موضوعاً لعلم الأصول تكون دخيلة في علم الأصول بوجودها الواقعي أو بوجودها الواصل بعد قيام الدليل على حجيتها؟

بعبارة أخرى: قاعدة خبر الواحد التي تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط هل أنها بوجودها الواقعي تشكل عنصراً مشتركاً داخلياً ضمن أبحاث علم الأصول أو بعد قيام الدليل على حجية خبر الواحد، وبعد علمنا بالحجية يكون خبر الواحد عنصراً مشتركاً وموضوعاً وداخلياً ضمن مباحث علم الأصول؟

والجواب: من الواضح أن خبر الواحد إنما يكون عنصراً مشتركاً فيما إذا قام دليل شرعي على حجيته، فإذا وصلت حجيته يكون عنصراً مشتركاً، وإلا فلا يكون عنصراً مشتركاً؛ لأنه لن يساهم في عملية الاستنباط وإفادة التنجيز والتعذير قبل قيام الدليل على حجيته.

المقام الثاني: في تشييد مقالة المشهور، وهي: (إن موضوع علم الأصول

الأدلة الأربعة)، وهنا نأتي عند عنوان البحث الثاني وما تقدم كان مقدمة، وقد ذكر السيد الشهيد عليه السلام: أنه إذا التفتنا إلى الأمور الثلاثة فسوف يتضح لنا أن ما قاله المشهور في موضوع علم الأصول في غاية الوجاهة؛ لأن العناصر المشتركة التي جعلناها موضوعاً لعلم الأصول لا تكون موضوعاً لعلم الأصول إلا إذا وصلت وثبت أنها حجة، ولا تثبت حجيتها إلا بدليل، والدليل لا يخرج عن كونه أحد الأدلة الأربعة (الكتاب أو السنة أو العقل أو الإجماع)، فهناك إذن محور في علم الأصول، وهو علة لإثبات حجية العناصر المشتركة، ونسبة العناصر المشتركة إليه نسبة المعلول إلى العلة؛ لأن العناصر المشتركة لا تكون عناصراً مشتركة معنونة بكونها موضوعاً لعلم الأصول، ومساهمة في عملية الاستنباط إلا إذا ثبتت حجيتها، وحجيتها تؤخذ من الأدلة الأربعة، وحيث تقدم أن موضوع العلم هو المحور في مرحلة الواقع وليس في مرحلة التدوين والذي يكون علة لثبوت الأحكام، فسوف يكون موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة؛ لأنها المحور في الواقع والذي يقتضي ثبوت العناصر المشتركة بمعنى أنه يثبت المحمولات الثابتة لها، لأن الأدلة الأربعة هي التي تُثبت الحجية، والحجية هي المحمولة على العناصر المشتركة، فتكون المحمولات، وهي الحجية في كل مسألة مسألة عارضة للأدلة الأربعة ولكن بمعنى المنشئية لا بمعنى المحلية، فعروضها عروض المعلول على العلة وهذا وإن كان توسعاً في لفظ العروض إلا أن الذي يعيننا

هو وجود محور تدور حوله محمولات المسائل ولو كان المحور علة وليس معروضاً بالمعنى الاصطلاحي.

والحاصل: هو إن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي منشأ وعلّة لإثبات محمولات العناصر المشتركة، والذي يترتب عليه أن تكون العناصر المشتركة موضوعاً لعلم الأصول، وعلم الأصول، وإن كان في مرحلة التدوين قد جعلت فيه العناصر المشتركة موضوعاً له فيقال: (خبر الواحد حجة، والإجماع المنقول حجة، والشهرة حجة)؛ إلا أن مرحلة الواقع يوجد فيها محور هو منشأ لثبوت هذه المحمولات الثابتة للعناصر المشتركة، وهو الأدلة الأربعة.

المقام الثالث: في دفع الإشكالات التي سُجلت على قول المشهور، والإشكالات التي سُجلت على قول المشهور ثلاثة:

الإشكال الأول: لو كان المراد بالسنة السنة الواقعية يلزم خروج مسألة حجية خبر الواحد وعمدة مسائل التعارض من علم الأصول؛ لأن البحث في حجية خبر الواحد عن حكم للحاكي عن السنة وهو خبر الواحد، وليس بحثاً عن السنة، والبحث في عمدة مسائل التعارض عن أي الخبرين تثبت به السنة، فهو بحث عن حكم الحاكي عن السنة أيضاً.

دفع الإشكال: هذا الإشكال سوف يندفع بما ذكره السيد الشهيد عليه السلام.

وجه الاندفاع: هو إن هذا الإشكال مبني على ملاحظة علم الأصول في

مرحلة التدوين وحيث إن عنوان المسألة في مرحلة التدوين هو هل خبر الواحد حجية؟، فالمحمول فيها وصف للموضوع الذي هو خبر الواحد أي الحاكي عن السنة وليس السنة، ومن هنا قال المشكل - وهو الآخوند رحمته الله - إن هذه المسألة لا يُبحث فيها عن عارض ذاتي للسنة الاصطلاحية، فتكون خارجة عن علم الأصول، ولو لاحظ الآخوند رحمته الله مرحلة الواقع لوجد أن البحث في حجية خبر الواحد هو بحث في أنه هل يوجد في الأدلة الأربعة ما يُثبت الحجية لخبر الواحد أم لا؟ فالموضوع هو الأدلة الأربعة ويُبحث عن أنه هل من معلولات الأدلة الأربعة ثبوت الحجية لخبر الواحد أم لا؟ والحجية وإن كانت وصفاً لخبر الواحد - وليست وصفاً للأدلة هنا - إلا أن السنة لما كانت هي العلة فيصدق أن حجية خبر الواحد عارض من عوارض السنة الاصطلاحية بمعنى أن السنة الاصطلاحية منشأ وعلة؛ فإن السيد الشهيد يقصد بالعروض ليس خصوص الحلول بل ما يشمل أيضاً الصدور.

الإشكال الثاني: ما أورده صاحب الكفاية - أيضاً -، وهو إنه لو كان المراد بالسنة الأعم من السنة الاصطلاحية - أي: ما يشمل الحاكي كخبر الواحد - يلزم خروج صغريات مباحث الألفاظ، والوجه هو إن البحث عن هذه الصغريات أعم من الصغريات الواردة في الكتاب والسنة، فيكون البحث فيها عن حكم ثابت للكتاب والسنة بواسطة أعم، والحكم الثابت بواسطة أعم عرض غريب.

دفع الإشكال:

والسيد الشهيد عليه السلام لم يعالج هذا الإشكال صراحة، ولكن يمكن أن نذكر محاولة مبنية على ما ذكره عليه السلام، وذلك بأن نقول: إن العارض هو ما يكون معلولاً للموضوع إما مباشرة أو بالواسطة، والبحث عن دلالة صيغة (افعل) على الوجوب هو في الحقيقة بحث عن حكم ثابت بالأدلة الأربعة، ولكن مع الواسطة إلا أن ثبوته بالأدلة الأربعة على بعض المباني لا على كل المباني، وبيان ذلك هو:

إذا جئنا عند صيغة (افعل) وقلنا هي في اللغة تدل على الطلب فإنه إذا بنينا على رأي المحقق النائيني والسيد الخوئي عليهما السلام، وقلنا بأن استفادة الوجوب من الصيغة بحكم العقل، فسوف يكون استفادة الوجوب - والتي هي المطلوبة في البحث عن دلالة صيغة (افعل) - بحكم العقل، والعقل هو أحد الأدلة الأربعة، فالعقل هو الذي يقول: إذا قال المولى (افعل) يجب عليك أن تفعل، هكذا قد يُقال.

وإذا قلت: يوجد رأي مخالف - وهو رأي المشهور - يرى أن الصيغة هي التي تدل على الوجوب بالوضع أو بمقدمات الحكمة، فلن يكون الوجوب مستفاداً كمدلول لغوي من الأدلة الأربعة بما فيها العقل، فيكون البحث حينئذٍ خارجاً.

فسوف نقول لك: لا يشترط في أصولية المسألة أن تكون أصولية على

جميع المباني بل يكفي على بعض المباني أو قل: يكفي أن تكون أصولية على بعض الأقوال الموجودة فيها؛ فإن هذا المقدار كاف لأن تُبحث في علم الأصول؛ لأنها على هذا القول تعتبر من العوارض الذاتية لموضوع علم الأصول.

نعم، يوجد إشكال آخر وهو أن الوجوب إذا كان حكماً عقلياً فلن يكون حكماً شرعياً، فإذا قيل بأن علم الأصول يبحث عن العناصر المشتركة التي تقع في طريق الاستنباط الحكم الشرعي، بمعنى أنها توصل إلى معرفة الحكم الشرعي؛ فسوف يكون دفع الإشكال الثاني عويصاً حتى على مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي، إلا أن السيد الشهيد عليه السلام ذكر أن المقصود من استنباط الحكم الشرعي ليس خصوص معرفة الحكم الشرعي وإنما المقصود - كما ذكر السيد الخوئي عليه السلام - الإثبات التنجيزي والتعديري، ولا شك في أن حكم العقل بوجوب الصلاة فيما إذا قال المولى (صل) فيه إثبات تنجيزي إذ بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل يتنجز متعلق الطلب، ويستحق المكلف العقاب على تقدير المخالفة.

الإشكال الثالث: ما أورده السيد الخوئي عليه السلام، وهو لزوم خروج مسائل الاستلزمات؛ لأن البحث فيها عن ثبوت الاستلزام، وهو وصف للحكم المستفاد من الأدلة الأربعة، وليس وصفاً للأدلة الأربعة.

والجواب: هو إن الاستلزام وصف للحكم المستفاد من الأدلة الأربعة في

مرحلة التدوين وأما إذا لاحظنا مرحلة الواقع، فسوف نجد أن واقع البحث في علم الأصول هو إن الأدلة الأربعة هل من معلولاتها ولو بواسطة الحكم الذي تدل عليه الملازمة أم لا؟ فالملازمة من معلولات الأدلة الأربعة، ولكن مع الوساطة، وفي مرحلة التدوين وضع علماء الأصول اليد على الوساطة وهي الحكم مباشرة، فقالوا هل الحكم يلزم أم لا؟ بينما حق مرحلة التدوين أن يراعى فيها واقع البحث الأصولي، وهو أن يقال هل الأدلة الأربعة علة للاستلزام بواسطة الحكم أم لا؟

وبهذا انتهى السيد الشهيد^{عليه السلام} إلى أن لرأي المشهور - وهو جعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول - وجاهة، فقال: (يتضح حينئذ أن ما ذكره المتقدمون من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة في غاية الوجاهة... فالعالم الأصولي يبحث عن إثبات هذه الأدلة الأربعة وكيفية التوصل بها إلى القواعد المشتركة في الاستنباط، وهذا معنى أن الأدلة الأربعة هي موضوع علم الأصول... ومن المحتمل قوياً أن أولئك الذين قيدوا وقالوا: بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ إنما كان مقصودهم هذا البيان، يعني الأدلة الأربعة من حيث يتوصل بها إلى مجهول تصديقي شرعي يعني إلى قواعد مشتركة في القياس الفقهي، وهذا أيضاً تنبيه على نقطة صحيحة في نفسها).

ضابطة القاعدة الأصولية:

البحث الثالث: يطرح الأصوليون عادة في بداية أبحاث علم الأصول جملة من الأبحاث غير بيان الموضوع وتعريف العلم، كالبحث عن ضابطة القاعدة، والبحث عن ضابطة الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، والبحث عن ضابطة الفرق بين القاعدة الأصولية والمسألة الأصولية، ثم بمناسبة يبحث ضابطة الفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة الفقهية، وتوسع البحث إلى ضابطة الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي والنظرية الفقهية. وما ستعرض له من هذه البحوث المتعددة خصوص البحث عن ضابطة القاعدة، وضابطة الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، فالكلام يقع في مقامين:

معنى القاعدة:

المقام الأول: في تحديد المراد من القاعدة.

القاعدة في اللغة تطلق على اساس الشيء الذي ينتفي الشيء بانتفائه، قال ابن منظور: والقاعدة اصل الأسس والقواعد الأساس وقواعد البيت أساسه وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾، وفيه: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾. قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تعمده وقواعد الهودج خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج فيها^(١).

(١) لسان العرب: ج ٣ ص ٣٦١.

وأما في الاصطلاح فقد عرفت القاعدة بعدة تعريفات، منها: أن القاعدة أمر كل منطبق على جميع جزئياته تعرف أحكامها منه.

وقد اشترط الشهيد الصدر رحمته في القاعدة - مضافاً إلى الكلية - أن تكون ذات نكتة ثبوتية واحدة بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة، ومن هنا أخرج قاعدة (لا ضرر) عن كونها قاعدة بالمعنى الفني بناء على تفسيرها بالتفسير المشهور، لأنها حينئذ مجموعة من التشريعات العدمية أبرزها الشارع المقدس بلسان واحد.

قال رحمته: ما ليس قاعدة بالمعنى الفني للقاعدة، وذلك كقاعدة (لا ضرر) فإن المعنى الفني للقاعدة يتقوم بأن تكون القاعدة أمراً كلياً ذات نكتة ثبوتية واحدة بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة، فإن كانت القاعدة من المجموعات التشريعية - كحجية خبر الثقة أو قاعدة الضمان باليد - فوحدتها بوحدة الجعل الموجد لها تشريعاً، وإن كانت القاعدة من غير المجموعات - كقاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته - فوحدتها بوحدة تقررها الثبوتية بوصفها حقيقة واحدة ثابتة في نفس الأمر، ومفاد (لا ضرر) ليس إلا مجموعة من التشريعات العدمية جمعت في عبارة واحدة؛ فقصر وجوب الوضوء على غير حالة الضرر وقصر وجوب الصوم على غير حالة الضرر مثلاً؛ ليسا مجعولين بجعل واحد وثابتين بتقرر واحد، بل الأول ثابت بتقييد جعل وجوب الوضوء بغير حالة الضرر والثاني ثابت بتقييد جعل وجوب الصوم بغير حالة

الضرر. غاية الأمر، أن الشارع جمع بين هذه التشريعات العدمية المتعددة بجعلها في مبرز واحد، وفي مثل ذلك لا تصدق القاعدة إذ لا يوجد أمر كلي وحداني يكون دخيلاً في إثبات كل واحد من هذه التشريعات بل هي جميعاً تثبت في عرض واحد بدليل واحد، فهذا من قبيل أن يقال: كل حكم يثبت للرجل في المعاملات فهو ثابت للمرأة؛ فان هذا ليس قاعدة، بل هو تجمع لجعول وأحكام متعددة تحت عنوان ثانوي مشترك وإبرازها بهذا العنوان. وإن شئت قلت: ان القاعدة عنوان ثانوي في (لا ضرر) إن أريد بها نفس اللفظ الصادر من الشارع باعتباره دالاً على تشريعات عدمية كثيرة؛ فيرد على ذلك ان القاعدة أمر كلي وهذا لفظ شخصي. وإن أريد بها مفاد هذا اللفظ فهو معنى كلي ولكن ليست له وحدة ثبوتية وإنما هو مجموعة من الأحكام والجعول المشتركة في عنوان ثانوي عبر عنها به^(١).

وأشكل عليه بعض تلامذته رحمهم الله، بكفاية الوحدة الإثباتية إذ لا دليل على اشتراط أكثر من ذلك في عنوان القاعدة.

ولا يخفى عدم تحقق عنوان القاعدة بالمعنى الفني في (قاعدة لا تعاد) بناء على اعتبار الوحدة الثبوتية؛ لأنها - أي: لا تعاد - أحكام متفرقة أبرزت بلسان واحد ولا يوجد فيها جعل واحد جامع يثبت به الحكم بوجود إعادة الصلاة للإخلال بالركوع وعدم وجوب الإعادة للإخلال بالقراءة مثلاً. نعم، بناء

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٣.

على أن مفاد رواية (لا تعاد) تأسيس قاعدة عامة في كل مركب عبادي يتألف من فرائض وسنن وهي (لا تنقض السنة الفريضة، وإنما تنقض بالفريضة)؛ فسوف تكون قاعدة بالمعنى الفني؛ لأنها حينئذ أمر كلي مجعول بجعل واحد. غير أن الصحيح أنه لا موجب لاشتراط النكته الإثباتية الواحدة في مفهوم القاعدة.

ضابطة الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية:

المقام الثاني: في ضابطة الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية. ذكرت ضوابط متعددة للتفريق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، وسوف نكتفي بعرض بعض أنظار أهل التحقيق في هذا المقام مع التعليق: **الضابط الأول:** أن القاعدة الأصولية توسيطية والقاعدة الفقهية تطبيقية^(١)، ولعل المراد أن القواعد الاصولية تثبت أصل جعل أو سعة أو ضيق جعل، وليست هي جعلاً يطبق على موارد، كما في القواعد الفقهية، وليس المراد من (توسيطية) وقوعها كبرى؛ فإن أصالة الحل - مثلاً - وإن كانت تقع كبرى في قياس (هذا مشكوك الحلية، وكل ما كان مشكوك الحلية فهو حلال، فينتج بهاتين المقدمتين هذا حلية المشكوك) إلا أن ذلك لا يعني كونها مما يستنبط بها الحكم الشرعي، إذ النتيجة - وهي حلية المشكوك المعين - عين مفاد القاعدة، فكأن ذلك القياس قياس لتطبيق الحكم الكلي على مورد من موارد الجزئية

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٠.

وصغرياته. ولم يستنبط من القياس المذكور بواسطة القاعدة حكم آخر غير مفادها. فلا يصدق الاستنباط.

قال السيد الروحاني رحمته الله: وتوهم: أن أصالة الحل تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ويتوصل بواسطتها إليه باعتبار وقوعها في كبرى قياس استنتاج الحكم، فيقال: هذا مشكوك الحلية وكل ما كان مشكوك الحلية فهو حلال، فينتج بهاتين المقدمتين حلية المشكوك ويعرف بها هذا الحكم، ومثل هذا يكفي في كون القاعدة مما يستنبط بها حكم شرعي. مندفع: فإن أصالة الحل وإن كانت كبرى القياس المذكور، إلا أن ذلك لا يعني كونها مما يستنبط بها الحكم الشرعي، إذ النتيجة - وهي حلية المشكوك المعين - عين مفاد القاعدة، فكان ذلك القياس قياساً لتطبيق الحكم الكلي على موارد الجزئية وصغرياته ومنه الصغرى. ولم يستنبط من القياس المذكور بواسطة القاعدة حكم آخر غير مفادها. فلا يصدق الاستنباط^(١).

وقال السيد السيستاني (حفظه الله) - كما في تقرير بحثه - في مقام بيان كيفية إخراج الأعلام لمثل أصالة الصحة عن تعريف علم الأصول: الثاني من المسائل الفقهية: ما كان متعلقاً بالبحث عن الحجية، فيقع الالتباس بينه وبين المسألة الأصولية، كأصالة الصحة في عمل الإنسان نفسه المعبر عنها بقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، وأصالة الصحة في عمل الغير، وأمارية اليد على

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٢٣.

الملكية، وحجية البينة في الموضوعات، فإن البحث في هذه القواعد يدور حول حجيتها في مقام الاستنباط وعدمه فتتداخل مع المسائل الأصولية. إلا أن الأعلام أخرجوها عن حريم علم الأصول بقيد الاستنباط، فقالوا: بأن القاعدة الأصولية هي ما كانت حجة في مقام الاستنباط، والمقصود بالاستنباط التوسيط الإثباتي لإثبات حكم كلي كخبر الثقة، فإنه قاعدة تساهم في استنباط حكم كلي، بينما مفاد هذه القواعد أحكام كلية، ووظيفة الفقيه تجاهها هو التطبيق على موارد الجزئية لا استنباط حكم كلي منها، فلا تقع هذه القواعد حججاً في طريق الاستنباط، وإنما هي حجة في مقام التطبيق على المورد الجزئي، وهذه هي الصفة الغالبة على القواعد الفقهية حتى النوع الأول منها وهو الذي لا يرتبط بالبحث عنه بالبحث عن الحجية^(١).

إذن، القواعد الفقهية تمتاز عن القواعد الأصولية في كونها تطبيقية، ومن هنا قيل في تحديدها: القاعدة بحسب الاصطلاح الفقهي عبارة عن الأصل الكلي الذي ثبت من أدلته الشرعية وينطبق بنفسه على مصاديقه انطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه، كقاعدة الطهارة - مثلاً - فإن هذه القاعدة تنطبق على كل مورد شك في طهارته (المصاديق)، وبما أن التطبيق على المصداق (الشك في طهارة شيء خاص) يكون جزئياً؛ كانت نتيجة القاعدة الفقهية جزئية، بخلاف المسائل الأصولية، فإنها تقع واسطة لاستنباط الأحكام الكلية

(١) الرافد في علم الأصول: ص ١٤١ - ١٤٢.

الفرعية، كاستنباط الوجوب للصلاة بواسطة دلالة الأمر (أقيموا) على الوجوب^(١).

وقد أورد الشهيد الصدر^{عليه السلام} على هذا الضابط إيرادين^(٢):

الأول: عدم اختصاص القواعد الفقهية بالتطبيق، بل منها ما يستنبط منه الحكم بالتوسيط، كقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة.

الثاني: أن التمييز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بالتطبيق نفيًا وإثباتًا؛ يؤدي إلى أن أصولية المسألة كثيراً ما ترتبط بصياغتها وكيفية التعبير عنها، فمسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها تكون أصولية إذا طرحت بصيغة البحث عن الاقتضاء؛ لأن البطلان حينئذ مستنبط عن الاقتضاء وليس تطبيقاً، ولا تكون أصولية إذا طرحت بصيغة البحث عن أن العبادة المنهي عنها باطلة أو لا؟

الضابط الثاني: أن القواعد الفقهية مختصة بالشبهة الموضوعية، بينما القواعد الأصولية جارية في الشبهات الحكمية، قال السيد الخوئي^{عليه السلام}:
والصحيح: أنه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية، فإن قاعدتي: «نفي الضرر والخرج» لا تجريان في موارد الضرر أو الخرج النوعي، وقاعدة «ما يضمن» أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك لاحترام

(١) مئة قاعدة فقهية: ص ٩.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٢.

ماله، فالقواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية لا محالة. وعلى كل حال، فالنتيجة: هي إن القواعد الفقهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها غير داخلية في المسائل الأصولية. وعلى هذا الأساس ينبغي لك أن تميز كل مسألة ترد عليك أنها مسألة أصولية أو قاعدة فقهية^(١).

ويرد على هذا الضابط: جريان بعض القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية كقاعدة الطهارة التي يثبت بها طهارة الكتابي عند الشك في طهارته مع عدم قيام دليل اجتهادي على نجاسته، وكقاعدة ما يضمن والعكس التي تثبت عدم الضمان في الهبة الفاسدة.

الضابط الثالث: الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية: هو أن الأولى تكون مورد النظر من حيث الخصوصيات اللغوية الملحوظة فيها، بخلاف الثانية، فإن النظر فيها إلى المعنى الأعم من ذلك. وبعبارة أخرى: المسائل الأصولية هي الوسطة في الثبوت، والقواعد الفقهية هي الوسطة في العروض؛ ضرورة أن الشهرة الأجنبية عن موضوع المسألة وهو «فعل المكلف» الذي أريد إثبات الوجوب - مثلاً - له، وقاعدة «ما يضمن بصحيحه...» منطبقة على مصاديقها الذاتية، وبعد الانطباق يثبت الحكم قهراً^(٢).

وفيه: أنه لم يبين ضابطة لجعل البحث عن الخصوصيات اللغوية ملاكاً

(١) المحاضرات: ج ١ ص ١٠.

(٢) تحريرات في الاصول: ج ١ ص ٤٠.

للفقهية، مع أنه لا يوجد أي فرق في البحث عن معنى (ظهور الجملة الفعلية المستعملة في الطلب في الوجوب)، ومعنى الضمان في «ما يضمن» أو التقية، أو الفراغ، أو هيئة (ضرار) إذ البحث في خصوصية دال لغوي لبيان مدلوله سواء كان هيئة أم مادة، مع أن بعض القواعد الفقهية قد تكون واسطة في الثبوت، كقاعدة (ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة) التي تشبه قاعدة (ظهور الأمر بشيء في الوجوب)، وأن ما ذكر بعبارة أخرى: فهو ضابط آخر، تقدم.

الضابط الرابع: أن القاعدة الفقهية تطبقها بيد العامي بخلاف القاعد الأصولية فتطبقها بيد المجتهد.

وفيه: عدم كون تطبيق بعض القواعد الفقهية بيد العامي، قال السيد الخوئي رحمته الله: رب مسألة فقهية حالها حال المسألة الأصولية من هذه الجهة: كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناء على دلالة أخبار «من بلغ» عليه، وعدم كونها إرشاداً، ولا دالة على حجية الخبر الضعيف؛ فإنه مما لا يمكن أن يلقي إلى العامي؛ لعدم قدرته على تشخيص موارد من الروايات، وتطبيق أخبار الباب عليها. وكقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونها موافقين للكتاب أو السنة، أو غير مخالفين لهما؛ فإن تشخيص كون الصلح أو الشرط في موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف؛ مما لا يكاد يتيسر للعامي. وكقاعدي: «ما يضمن، وما لا يضمن»، فإن تشخيص موارد هما وتطبيقها عليها لا يمكن لغير المجتهد. إلى

غيرها من القواعد التي لا يقدر العامي على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبق القاعدة عليها. بل رب مسألة فقهية في الشبهات الموضوعية تكون كذلك: كبعض فروع العلم الإجمالي؛ فإن العامي لا يتمكن من تشخيص وظيفته فيه. مثلاً: إذا فرضنا أن المكلف علم إجمالاً بعد الفراغ من صلاتي الظهر والعصر بنقصان ركعة من إحداهما، ولكنه لا يدري أنها من الظهر أو من العصر، ففي هذا الفرع وأشباهه لا يقدر العامي على تعيين وظيفته في مقام العمل، بل عليه المراجعة إلى مقلده، بل الحال في كثير من فروع العلم الإجمالي كذلك^(١).

الضابط الخامس: ومن هنا حاول السيد الروحاني رحمته الله تمييز القواعد الأصولية عن القواعد الفقهية الجارية في الشبهات الحكمية بملاك آخر، وهو كونها رافعة للترديد الحاصل من جهة احتمال الحكم الشرعي، ولا نظر لها إلى الحكم المحتمل، ولا تريد تعيينه، والقاعدة الأصولية قسماً:

١- ما يكون الغرض منه جعل ما يرفع الحيرة، كالأصول العملية، وذلك لأنها تجعل الحكم المماثل أو التنجيز والتعدير.

٢- ما يكون الغرض منه رفع الاحتمال ومنشأ التردد، فيرتفع بتبعه التردد والحيرة، وهذا القسم، إما يرفع وجداناً - كما في الملازمات العقلية - أو تعبداً.

وإذا قلت: كيف لا يكون لها نظر إلى الحكم المحتمل وهي تثبت العلم

به؟!

(١) المحاضرات: ج ١ ص ١٥.

قلت: هي لا تفيد الثبوت، وإنما إثبات العلم، فتكون واسطة في الإثبات. وإما يرفع الاحتمال تعبدًا بناءً على جعل الطريقة وتتميم الكشف. وأما المسألة الفقهية فهي ناظرة إلى تعيين المحتمل وهو الحكم، فلا تكون هي رافعة، وإنما دليلها هو الرافع، فقاعدة ما يضمن والعكس ناظرة إلى الضمان وعدمه، وهو المحتمل، ومدلولها الحكم لا رفع الحيرة والتردد. نعم، دليلها بإثبات الحكم يرفع التردد^(١).

وبهذا لا يكون مجرد كون القاعدة جارية في الحكم الكلي كافيًا في كونها أصولية، فيندفع النقض بالقواعد الفقهية الجارية في الشبهات الحكمية. وأما قاعدة (لا ضرر) فحيث إنها تجري في الحكم الكلي الفرعي تارة وفي المسألة الأصولية أخرى، كجريانها في نفي وجوب الفحص عن المعارض إذا كان مستلزمًا للضرر، فهي قاعدة فقهية باللحاظ الأول، وقاعدة أصولية باللحاظ الثاني إلا إذا قلنا باشتراط الوحدة الثبوتية في القاعدة وفسرنا (لا ضرر) بالتفسير المشهور؛ فإنها حينئذ خارجة عن القواعد الفقهية والأصولية؛ لأنها ليست قاعدة بالمعنى الفني، وعرفت ما فيه.

وقد أورد على نفسه الإشكال بقاعدة الطهارة؛ فإنها تجعل حكمًا ظاهريًا رافعًا للتردد، ولا تنظر إلى الحكم المحتمل، ولا تريد تعيينه، وتخلص بأحد جوابين:

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٢٩.

الأول: إضافة عنصر الاشتراك، كركن في ضابطة القاعدة الأصولية.
الثاني: إضافة عنصر كون القاعدة نظرية، لا واضحة، وقاعدة الطهارة واضحة.

ولا حاجة إلى اشتراط جريان القاعدة الأصولية في الشبهات الحكمية، فهي تجري في الشبهات الموضوعية، وتخرج القواعد الفقهية بالملاك المتقدم.
فإن قلت: ما المقصود بكون القاعدة الأصولية رافعة للحيرة؟ هل مع الواسطة أم مباشرة؟ إذ على الأول يلزم دخول مسائل علم الرجال واللغة والمسائل الفلسفية والمنطقية؛ لأنها ترفع الحيرة بتطبيق مسائل أصولية، ولا تكفي المسائل الأصولية لوحدها في رفع الحيرة بدونها، وعلى الثاني تخرج مسائل أصولية لا ترفع الحيرة إلا بتطبيق كبريات مثل صغيريات قاعدة الإطلاق، كمسألة الصحيح والأعم، وصغيريات التعارض كمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، وصغيريات الظهور، كظهور صيغة (افعل).

قلت: نختار الثاني، وأما خروج مثل الصحيح والأعم والمشتق؛ فلا محذور فيه، وو أما خروج صغيريات الظهور، فممنوع؛ لأن المباشرة متحققة، وحجية الظهور لا تكون واسطة لوضوحها فلا تكون مسألة نظرية أصولية، وأما خروج مثل اجتماع الأمر والنهي، فهذا يتم لو قيل بالامتناع من جهة اجتماع الضدين أو التزاحم فنحتاج إلى ضم كبرى التعارض، والتزاحم، وأما إذا قيل بالجواز مطلقاً، فلا حاجة إلى كبرى، ويكفي في الأصولية المباشرة ولو

على بعض الآراء.

والنتيجة هي: إن ضابطة القاعدة الأصولية:

١- ناظرة إلى رفع التردد

٢- بلا واسطة، ولو على بعض الأقوال.

٣- وتكون نظرية أو مشتركة.

وأشكل عليه، بأن الغرض من بعض القواعد إثبات الحكم نفسه، كاجتماع الأمر والنهي، فإنه على الجواز يثبت الحكم، وإلا يقع التعارض أو التزاحم، غير أن هذا غير وارد عليه، فإن قاعدة الاجتماع تكون أصولية على القول بالجواز مطلقاً، وهي ليست ناظرة إلى الحكم المحتمل، وإنما يشته دليله، ولا مانع من الأخذ بالدليل مع الجواز.

وأضعف منه ما قيل بأنه إذا كان المراد رفع الحيرة من جهتها فقط؛ لزم دخول مسائل الرجال واللغة؛ لأنها ترفع من جهتها؛ فإن صاحب المنتقى رحمته الله يشترط المباشرة، وهذا غير متوفر في هذه القواعد.

نعم، ذكر بعض الأساتذة رحمته الله أن اشتراط رفع الحيرة من جميع الجهات يلزم منه خروج جملة من المسائل الأصولية، فإن من الملاحظ أن الفقيه في مسألة واحدة يطبق عدة قواعد لا شك في أصوليتها.

ويضاف إلى كلامه بأنه إذا كان مقصوده رحمته الله رفع الحيرة بنحو لا حاجة إلى تطبيق مسألة تقع كبرى لها، وهذا معنى المباشرة في كلامه، فتكون القاعدة

دائماً كبرى، فيلاحظ عليه وقوع قواعد أصولية صغرى كقاعدة (ظهور صيغة افعل في الوجوب) الواقعة في الكتاب، وحجية الكتاب مسألة نظرية، على أن البداهة لا يوجب عدم كون المسألة أصولية ما دامت تحقق الغرض، كما أن ما ذكره في وجه إخراج قاعدة الظهارة، وهو وضوحها، لا يأتي في جريانه في الشبهات الحكمية أو احتمال النجاسة الذاتية، فهذه من المسائل النظرية.

الضابط السادس: ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام، وهو أن القاعدة الأصولية ما

توفرت فيها الأمور التالية:

- ١- أن تكون قاعدة لها نكتة ثبوتية واحدة.
 - ٢- ويستنبط منها حكم كلي، فهي توسيطية لا تطبيقية، فلا تكون حكماً واقعياً أو ظاهرياً يحرز به صغرى موضوع الحكم أو متعلقه.
 - ٣- وكونها عنصراً مشتركاً في استنباط الجعل لا إثبات صغرى الدليل، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، فهي إما لا يستنبط منها حكم كلي، أو يستنبط منها بمعنى الإثبات الأعم من التنجيز والتعذير وإثبات الحكم، كقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الارشاد إلى النجاسة أو قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية، ولكنها خاصة بباب دون آخر.
 - ٤- أن تكون خاصة بالاستدلال الفقهي، فتخرج قواعد المنطق العامة.
- كما أن هذا خلاف قواعد علم الرجال، فإنها وإن ساهمت في استنباط الحكم الكلي في جميع أبواب الفقه، إلا أنها تنقح دليلية الدليل لا الحكم الكلي مباشرة.

وقد تقدم أنه يواجه إشكالاً في قاعدة (لا ضرر)، وأجاب بخروجها بالأمر الأول.

نعم، بناء على كفاية الوحدة الإثباتية لا بد من وجه آخر لإخراج (لا ضرر)، وقد ذكر بعض تلامذته أن (لا ضرر) ليست عنصراً مشتركاً؛ لأن موردها خصوص الضرر، فهي بشرط من هذه الجهة، فأخرجها بالأمر الثالث، غير أن هذا يجري في (رفع عن أمتي)، والذي مفاده رفع لزوم الاحتياط؛ فإنه مأخوذ فيه رفع الاحتياط كما أخذ رفع الضرر، ولم يمنعه هذا من أن يكون عنصراً مشتركاً.

كما أورد على ذكر الأمر الرابع أن بعض القواعد الأصولية يستدل بها في غير الفقه، مثل حجية الظهور، وحجية الاطمئنان، ولم يتضح الفرق بين (ما يضمن بصحيحه) الجارية في أكثر من باب من المعاملات، وبين قاعدة البراءة التي تطبق في موارد الشك المختلفة، فلماذا هي استنباطية؟

الضابط السابع: أن القاعدة الأصولية هي التي تفيد تعيين الحجة على الوظيفة الشرعية الكلية والحكم الشرعي الكلي، والقواعد الفقهية ليست كذلك، فـ(لا تعاد) تبين عدم ارتباط السنن بالفرائض مع العذر، و(ما لا يضمن) تثبت الضمان أو تنفيه، ولا تثبت الحجة عليه

وبعبارة أخرى: القاعدة الأصولية: ما تكون حجة لمرحلة الاستنباط بخلاف القاعدة الفقهية التي إما لا ربط بينها وبين البحث عن الحجية كقاعدة

(ما يضمن))، فإن مفاد (ما يضمن): أن صاحب المال لو أقدم على هتك ماله وتسليمه ليد المشتري بالعقد الفاسد، فهل تعد يد المشتري يداً ضمانية بمقتضى قوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» أم لا؟ وليس البحث فيها مرتبطاً بالحجية.

ومثلها قاعدة (لا ضرر) التي يكون مفادها - كما ذهب لذلك الشيخ الأنصاري رحمته - تحديد الأحكام الإسلامية بغير الحكم المتولد من جعله ضرر، ولا ربط لذلك بالحديث عن الحجية. فهذه القواعد فقهيّة لا أصولية، باعتبار أن نتيجة البحث في هذا النوع من القواعد هي تشخيص الوظيفة الشرعية لا تشخيص حجية قانون استدلال^(١).

فإن قلت: بعض القواعد متعلقة بالبحث عن الحجية، كأصالة الصحة في عمل الإنسان نفسه المعبر عنها بقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وحجية البيئة في الموضوعات، فيلزم دخولها في الأصول.

قلت: تمتاز هذه القواعد عن القواعد الأصولية من جهة عدم ثبوت الاستنباط فيها للحكم الكلي بل هي جارية في الأعمال الشخصية والأحكام الجزئية.

فإن قلت: ما تصنع في قاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية، فإنها تلغي احتمال النجاسة؟

(١) الرافد في علم الأصول: ص ١٤١.

قلت: هي تارة يكون مفادها الإجزاء؛ لأنها تحقق الشرط بالتوسعة الظاهرية، فلا تكون لها علاقة بالحجية، وثانية تكون جارية في الشبهات الحكمية وتثبت حكماً ظاهرياً جزئياً، فلا تكون أصولية؛ لعدم اثبات الحكم الكلي، وثالثة تكون مثبتة للحكم الكلي، غير أن هذا جزء ضئيل لا يوجب إدراج القاعدة في الأصول^(١).

وقد يقال: إن تقييد القاعدة بالحجة على الحكم الشرعي إن كان على نحو المباشرة، خرجت القواعد التي تثبت أحكاماً وضعية؛ لعدم المنجزية فيها مباشرة، وكذلك قواعد (اجتماع الأمر والنهي)؛ إذ مفادها لا ينجز، وإنما ينجز الدليل الدال على الوجوب والحرمة بعد ثبوت القاعدة وإن كان ولو بواسطة دخلت مسائل علم النسخ والقواعد الرجالية العامة التي تثبت الوثاقة؛ لأنها تساهم في إفادة حجية الحكم الكلي مع ضم قواعد الأصول.

كما إن إخراج قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية لارتباطها في جزء ضئيل؛ لم يعرف وجهه؛ إذ مع شمول الملاك والضابطة سوف تكون داخلية، وهل يوجد داع لإخراج الاستصحاب الموضوعي لأنه لا يجري في الحكم الكلي؟!

فلعل الأقرب هو المحافظة على كون القاعدة هي ما يستنبط منها الحكم الشرعي، ولو لم يكن الاستنباط حجية، كما إذا كان المستنبط حكم خاص بالمعصوم، وهو عليه السلام يعلمه، غير إن ذكر ضابطة شاملة لجميع قواعد الأصول

(١) مباحث الألفاظ: ج ٣ ص ١٠٥ - ١٠٤.

المتعارفة بحيث تخرج غيرها؛ أمر صعب، وهذا ما جعل بعض الأعلام يخرج قواعد من الأصول، مثل: البراءة والاحتياط والتخيير، والصحيح والأعم والمشتق، وقاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ومباحث الألفاظ^(١)، والاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية، وحجية الظهور، والقطع، والبعض يدخل مسائل، مثل: البحث عن مدلول (ينبغي)، و(لا ينبغي)، و(كتب على)، وقاعدة (مناسبات الحكم للموضوع)، صيغة (فعال)، ومسائل علم الرجال وحجية فتوى الفقيه، بل ذكر أن علم الأصول يبحث عن كل ما له دخل في الاستنباط بمعنى تحديد الحكم أو الموقف العملي منه^(٢)، فيشمل مسائل

(١) حاشية كفاية الأصول: ج ١ ص ١٦.

(٢) ومن القواعد التي لها دخل في الاستنباط، وهي مذكورة في الفقه والأصول، ولم تعنون في الأصول (قاعدة عدم إمكان إنشاء حكيمين طوليين بلسان واحد) فقد تعرض لأعلام لهذه القاعدة في عدة مواضع، نذكر بعضها وكلماتهم فيها ليعلم تأثيرها، والمواقف الأعلام منها، وأدلتهم على ثبوتها أو نفيها:

١- بحث حجية الخبر مع الوساطة.

قال المحقق العراقي على ما في نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٢٤: إنه يتوجه هذا الإشكال إذا كان الحكم المزبور حكماً شخصياً لا نسخياً قابلاً للانحلال، واختصاص كل من الوسائط بشخص من وجوب التصديق غير الشخص المختص بالموضوع الآخر، وإلا فلا مجال لهذه الشبهة؛ لأن الحكم الذي يتولد لأجله فردية خبر المفيد لموضوع العام عبارة عن شخص حكم غير الحكم الذي أريد إثباته لخبر المفيد « والممتنع » كما ذكر في تقرير الشبهة إنما هو شمول الحكم لموضوع توقف فرديته للعام على شمول ذلك الحكم لبعض الأفراد الآخر لا شمول شخص حكم لموضوع يتوقف فرديته على ثبوت شخص حكم آخر متحد معه في السنخ لفرد آخر من العام؛ لأن ذلك أمر ممكن في نفسه، ولا برهان يقتضي امتناعه إلا توهم أن نسبة الإنشاء إلى منشئه في الأحكام التكليفية من قبيل العلة لمعلولاته، فلا يعقل أن يكون لعللة واحدة معاليل متعددة طولية

بنحو يكون بعضها موضوعاً للآخر، لأن المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة وجب أن تكون عرضية لا طولية، لكنه مدفوع بما ذكرناه مراراً من عدم معقولية ذلك في الأحكام التكليفية، وإن شأن الإنشاءات فيها مجرد المبرزية عن الإرادة التي هي روح الحكم ولبه، فلا مانع من إبراز إرادات طولية بنحو يكون بعضها موضوعاً للآخر بإنشاء واحد، فإن الإنشاء الوارد في الخطاب الشخصي « كما يمكن » أن يكون كاشفاً عن الإرادة الشخصية القائمة بموضوع شخصي - كقوله: أكرم زيداً - كذلك يمكن أن يكون كاشفاً ومبرزاً عن نسخها المتحقق في ضمن أفراد عرضية - كقوله أكرم العلماء ﴿وأحل الله البيع﴾ ونحوهما - أو أفراد طولية إما من جهة طولية أحد الفردين للآخر ذاتاً، كقوله: إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور حيث كان وجوب الطهور من جهة معلوليته لوجوب الصلاة في طول وجوبها، وإما من جهة إناطة موضوع بعضها بشمول فرد آخر من الحكم لموضوعه، كما في المقام في قوله: صدق العادل، فأريد من إنشاء وجوب تصديق العادل نسخه المتحقق في ضمن أفراد طولية على النحو الأخير).

وقال السيد الحكيم في حقائق الأصول ج ٢ ص ١٢٣: في المقام الثاني فهو أنه لا مانع من إنشاء أحكام متعددة مترتبة بعضها موضوعاً للآخر بإنشاء واحد وجعلها بجعل واحد كذلك؛ لأن ترتيبها في مقام الثبوت وفي أنفسها لا يقتضي ترتيبها في مقام الإنشاء، فيجوز حينئذ للجاعل أن ينشئ هذه الوجوبات المترتبة بإنشاء واحد، والوجه في ذلك أن الوجوب الذي يكون موضوعاً للآخر ليس موضوعاً له بوجوده الإنشائي الخارجي حتى يتوقف إنشاء وجوب التصديق للخبر الحاكي عن الوساطة على إنشاء أثر الخبر الواسطة ويمتنع انشاؤها بإنشاء واحد بل يكون موضوعاً بوجوده الفرضي، فيرجع لسان دليل الجعل إلى أنه مهما كان لمؤدى الخبر أثر وجب تصديق الخبر، وترتيب ذلك الأثر، وإن كان من سنخ وجوب التصديق، فيثبت لكل خبر هذا الحكم منوطاً بأن يكون لمؤداه أثر وإن كان ذلك الأثر من سنخ هذا الحكم. هذا ملخص ما أفاده بعض مشايخنا المعاصرين زيد تأييده).

٢- بحث التمسك بالعام مع الشبهة الموضوعية للمخصص.

قال في نهاية الأصول ص ٣٣١ بعد أن منع التمسك بالعام مع الشبهة الموضوعية للمخصص: فإن قلت: بعد ما كان الفرد المشكوك فيه مراداً في ضمن العام بالإرادة الاستعمالية نتمسك بالقاعدة العقلانية لإثبات حكمه، فإنهم يحكمون بتطابق الإرادة الجدية للاستعمالية، ما لم يظهر الخلاف.

قلت: إن أردت بما ذكرت إثبات الحكم للفرد المشكوك فيه بما هو مشكوك الحكم حتى يصير

حكماً ظاهرياً، ففيه: أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، فلا يمكن أن يتكفل قوله: أكرم العلماء بوحده لحكمين طوليين. وإن أردت بما ذكرت إثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، لا بما هو مشكوك فيه، بل بما أنه فرد من أفراد العام حتى يكون حكماً واقعياً، ففيه: أن المفروض خروج أفراد المخصص رأساً من حكم العام، لكونه حجة أقوى بالنسبة إلى كل ما هو فرد واقعي للفاقد مثلاً، وبعد ما حصل العلم بمخالفة الإرادة الجدية للاستعمالية في كل ما هو فرد واقعي للمخصص كيف يمكن التمسك بأصالة التطابق في الفرد المشكوك فيه لإثبات حكمه الواقعي؟ فتدبر... وقد تلخص مما ذكرنا: عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص، وإن ما يتوهم من إثبات الحكم للمشكوك فيه بأصالة التطابق بين الإرادتين، أو بالإطلاق الأحوالى فاسد جداً، إذ مقتضى الأول تكفل العموم بوحده لبيان حكمين طوليين: واقعي وظاهري...).

٣- بحث الأجزاء في مورد أصالة الحل والطهارة.

ففي جواهر الأصول قرب السيد الخميني رحمته الله الأجزاء واختاره، ثم صار في صدد عرض إشكالات الميرزا رحمته الله ومناقشتها، ثم نقل الثاني منها ونقل مناقشة لها للمحقق العراقي رحمته الله، فقال فيها في ج ٢ ص ٣٤٧: لا يمكن إنشاء حكمين طوليين في خطاب واحد، كإنشاء الحكم الواقعي وإنشاء الحكم الظاهري بخطاب واحد؛ لاستلزامه التقدّم والتأخر في اللحاظ من حيث الطولية، والتساوي فيه من حيث وحدة الإنشاء، هذا خلف. فإذا امتنع ذلك امتنعت الحكومة المذكورة؛ لأنّ الحكم الظاهري - كالتطهارة الظاهرية - بنفسها موضوع للحكم عليه بالشرطية، فإذا تكفل بإنشائها دليل واحد - ولو بلسان الحكومة - استلزم المحذور.

فأجاب رحمته الله عنه: بأنّ الممتنع إنشاء حكمين طوليين بإنشاء واحد حقيقة، وأما إنشاؤهما بإنشاءين متعدّدين حقيقة متّحدين دليلاً فلا مانع منه ولا محذور فيه. وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ الحكومة المزبورة عبارة عن دليل واحد تكفل بإنشاءين في نفس الواقع، فيرجع حاصله إلى جمع الأمور المتعدّدة في اللفظ الواحد المتكفل بالدلالة عليها، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ سيّما إذا اختلف وجه الدلالة بأن يكون أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام، كما فيما نحن فيه، انتهى.

٤- بحث الاستدلال على الاستصحاب بدليل حلية وطهارة ما لا تعلم حرمة ونجاسته، كرواية عمار (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) (وكل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنه يستفاد منها الحلية والطهارة الواقعتين والظاهريتين والاستصحاب، وخالفه مشهور الأصوليين وذكروا عدة مناقشات لكلامه.

قال الشهيد الصدر في البحوث ج ٦ ص ١٠٢: المناقشة الثالثة - ما أفيد من قبل جملة من

الأعلام من أن الحكم الظاهري باعتباره في طول الحكم الواقعي، فلا يعقل استفادتهما من دليل واحد وجعل واحد، وقد اختلفت كلماتهم في كيفية تقرير هذه الطولية ووجه استحالة الجمع بينهما في خطاب واحد، وبالإمكان تلخيصها ضمن بيانات ثلاثة.

البيان الأول: ما يظهر من عبارات تقرير بحث المحقق النائيني (قده) من أن الحكم الظاهري لكونه منوطاً بالشك في الحكم الواقعي فيكون موضوعه متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين فلو اتحدا في جعل واحد لزم كون المتأخر متقدماً وهو خلف.

وعلق عليه السيد الأستاذ بأنه انما يتم بناء على مسلك صاحب الكفاية (قده) الذي يرى إيجابية المعاني الإنشائية حيث يقال عندئذ يستحيل إيجاد شيئين طوليين بجعل واحد وأما على ما هو الصحيح من أن الإنشاء ليس إلا عبارة عن إبراز الاعتبار النفساني فلا مانع من أن يبرز حكمين طوليين بمرز واحد.

وكل من التعليق والمعلق عليه مما لا يمكن المساعدة عليه. أما التعليق فلأن قوله (كل شيء نظيف أو حلال) تارة يفرض جملة خبرية بمعنى الإخبار عن جعل اخر للطهارة أو الحلية، وأخرى يفرض أنه بنفسه دليل هذا الجعل فعلى التقدير الأول كما يرتفع الإشكال بناء على مسلكه يرتفع على مسلك صاحب الكفاية - أيضاً - وهو تقدير على خلاف ظاهر الخطاب على كل حال. وعلى التقدير الثاني فكما يقال بعدم صحة إيجاد إنشائين طوليين بإيجاد واحد كذلك يقال بعدم صحة إبراز اعتبارين نفسانيين طوليين بإبراز واحد، فإنه نظير استعمال اللفظ في معنيين. وأما المعلق عليه فلان هذه الطولية لا تمتنع عن إمكان جعل الترخيصين الواقعي والظاهري بخطاب واحد، وذلك: أولاً: لأن الحكم الظاهري ليس في طول واقع الحكم الظاهري بل في طول عنوانه، لأن منشأ هذه الطولية أخذ الشك في الواقع في موضوع الظاهر، ومن الواضح ان أخذ الشك في الحكم الواقعي موضوعاً للحكم الظاهري لا يتوقف على فرض وجود الحكم الواقعي بل مجرد لحاظه فلا طولية بين نفس الجعلين.

وثانياً: لو فرضت الطولية بينهما فليس كل طوليين لا يمكن وجودهما بإيجاد واحد، فالكل والاجزاء بينهما طولية رغم أنهما يوجدان بوجود واحد. نعم، لو كان ملاك الطولية العلية والتأثير استحالة وجودهما بإيجاد واحد. هذا كله لو كان المنظور إليه عالم الجعل كما هو الظاهر وأما إذا كان النظر إلى عالم المجمعول اتجه عليه مضافاً إلى ما ذكر: أن غاية ما يلزم في المقام وحدة الجعلين لا المجمعولين، فإن فعالية المجمعول يتبع مرحلة الانحلال وتعدد الموضوع خارجاً سواء كانا طوليين أم لا. البيان الثاني: إن الجعل واحد في المقام وهو إما أن يؤخذ في موضوعه الشك أم لا، فعلى الأول يكون الاستفادة حكماً ظاهرياً فقط، وعلى الثاني يكون واقعياً فحسب، فلا يعقل الجمع بينهما.

في المنطق والفلسفة والكلام واللغة والرجال وعلم النسخ والطبقات. نعم، هو لا يبحث ما بحث في علم آخر، فهو ملاذ ما له دخل في الاستنباط مطلقاً، فيما إذا لم يكن له ملاذ في علم آخر، والمسألة تحتاج إلى تأمل أكثر.

وهذا البيان يكون اعتراضاً جديداً على فرض كون المناقشة الأولى المتقدمة من أن الإطلاق ليس جمعاً للقيود إثباتياً فقط حيث يقال بأننا حتى لو فرضنا الإطلاق جمعاً بين القيود إثباتاً مع ذلك لا يمكن استفادة الحكمين الواقعي والظاهري من الإطلاق؛ لأن الجعل المنكشف ثبوتاً واحد على كل حال وهو إما أن يؤخذ فيه الشك أم لا، ولا شق ثالث وعلى كل منها لا يثبت إلا أحد الحكمين لا كلاهما، وإما إذا فرضت تلك المناقشة ثبوتية أيضاً - كما هو الصحيح - فيرجع هذا البيان إلى تلك المناقشة وإن الجمع بين القيود بالنحو المطلوب في المقام يؤدي إلى تعدد موضوع الجعل ثبوتاً والجمع بين تعدد الموضوع بهذا المعنى ووحدة الجعل والحكم تهافت كما إنها لا ترد هذه المناقشة بناء على التطوير المتقدم منا لكلام صاحب الكفاية (قده)؛ لأن المأخوذ في الجعل الواحد إن لا يكون الشيء خمراً معلوم النجاسة مثلاً، فإذا لم يكن خمراً كانت طهارته واقعية لا ترتفع بالشك، وإن كان خمراً مشكوك النجاسة كانت طهارته ظاهرة.

البيان الثالث: لزوم التهافت بحسب عالم الجعل واللحاظ؛ لأن جعل الحكم الظاهري يستدعي لحاظ الحكم الواقعي مفروغاً عنه ليفرض الشك فيه بينما جعل الحكم الواقعي يستلزم لحاظه غير مفروغ عنه ليوحد بنفس هذا الجعل، فلو أريد استفادة الحكمين من دليل جعل واحد لزم التهافت في كيفية لحاظ الحكم الواقعي حيث لا بد من تصوره في لحاظ واحد بنحوين تارة بما هو شيء لإثبات طهارته واقعاً، وأخرى بما هو مشكوك طهارته الواقعية لإثبات طهارته ظاهراً، وهذا تهافت محال.

وهذا البيان إنما يرد بناء على تقريب صاحب الكفاية (قده) حيث كان يرى شمول الحديث لكل شيء مرتين مرة بعنوان كونه شيئاً لإثبات حكمه الواقعي، وأخرى بعنوان كونه مشكوكاً لإثبات حكمه الظاهري، وأما بناء على التقريب المتقدم منا لتطويع كلامه، فلا يلزم أي تهافت؛ لأن الجعل مقيد بما لا يكون خمراً معلوم النجاسة، وهذا في مورد عدم الخمرية له إطلاق واحد يثبت طهارة واقعية لا غير وفي مورد الخمر المشكوك أيضاً له إطلاق واحد يثبت طهارة ظاهرية لا غير وكونها أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي لا ينبغي توقفها على جعل ذلك الحكم الواقعي بل على لحاظه وتصوره ولو لم يكن مجموعاً أصلاً.

الأمر الثاني في بيان حقيقة الوضع، وعدة مطالب

المطلب الأول: في بيان حقيقة الوضع.

المطلب الثاني: في بيان أقسام الوضع من حيث المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له اللفظ، مع بيان القسم الممكن والواقع من هذه الأقسام.

المطلب الثالث: في تحقيق المعنى الموضوع له الحروف.

المطلب الرابع: في تحقيق المعنى الموضوع له الجمل الإنشائية والخبرية.

المطلب الخامس: في تحقيق الموضوع له أسماء الإشارة والضمائر.

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

الأمر الثاني الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما، ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى. وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التّعيني والتّعيني، كما لا يخفى.

ثم إن الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فيكون الأقسام ثلاثة: وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك؛ فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاص، فانه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلاً، ولو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً. وهذا بخلاف ما في وضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوراً إلا

بوجهه وعنوانه، وهو العام. وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو كان بسبب تصور أمر آخر. ولعل خفاء ذلك على بعض الاعلام وعدم تمييزه بينها، كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع - وهو أن يكون الوضع خاصا مع كون الموضوع له عاماً - مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.

ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كوضع الأعلام. وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس. وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف وما ألحق بها من الأسماء، كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له - كالوضع - عاماً.

والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى، وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً، حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض؛ فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في

تعريفه: بأنه «ما دل على معنى في غيره»، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ اولاً، ولو كان اللاحظ واحداً. إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ؛ بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ، وهو كما ترى، مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات؛ لامتناع صدق الكلي العقلي عليها حيث لا موطن له إلاّ الذهن فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلاّ بالتجريد وإلغاء الخصوصية هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف، إلاّ كلاحظه في نفسه في الاسماء. وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها؛ كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمة (من)، ولفظ الابتداء - مثلاً - إلاّ الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً؛ كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة. وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما، إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره - كما مرت الإشارة إليه غير مرة -.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع. وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوتته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل.

ثم إنه قد انقح مما حققناه: أنه يمكن أن يقال: إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام، وإن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها؛ حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب بها المعنى. والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص، كما لا يخفى.

فدعوى: أن المستعمل فيه مثل (هذا) و(هو) و(إياك) إنما هو المفرد المذكور، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه؛ غير مجازفة.

فتلخص مما حققناه: أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصاً خارجياً، كما في مثل أسماء الإشارة، أو ذهنياً كما في أسماء الأجناس والحروف، ونحوهما، من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف واسماء الأجناس.

ولعمري، هذا واضح، ولذا ليس في كلام القدماء: من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف؛ عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره؛ من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفلة من أن قصد المعنى من لفظه على أنحاء لا يكاد يكون من شؤونه، وأطواره، وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام؛ فانه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق، والتدقيق.

توضيح الأمر الثاني من مقدمة الكتاب:

أقول: وصل بنا الحديث إلى الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها المحقق الخراساني رحمته الله في مقدمة كتاب الكفاية، وفي هذا الأمر يتعرض المصنف لبيان عدة مطالب:

المطلب الأول: في بيان حقيقة الوضع.

المطلب الثاني: في بيان أقسام الوضع من حيث المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له اللفظ، مع بيان القسم الممكن والواقع من هذه الأقسام.

المطلب الثالث: في تحقيق المعنى الموضوع له الحروف.

المطلب الرابع: في تحقيق المعنى الموضوع له الجمل الإنشائية والخبرية.

المطلب الخامس: في تحقيق الموضوع له أسماء الإشارة والضمائر.

وتبعاً للمصنف (شكر الله سعيه) نتحدث في نقاط:

حقيقة الوضع:

النقطة الأولى: في حقيقة الوضع.

والبحث عن حقيقة الوضع بحث واسع جداً، وفيه أقوال ونظريات متعددة، والذي ذهب المصنف رحمته الله إليه من بين هذه النظريات هو إن الوضع

(نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما)، ولكي يتضح هذا التعريف الذي ذكره رحمته أذكر أموراً:

الأمر الأول: هو إن في كون الوضع فعلاً مباشراً للواضع نظريتين:

النظرية الأولى: يرى أصحابها أن الوضع فعل مباشر للواضع، وأصحاب هذه النظرية انقسموا إلى قسمين:

القسم الأول: قالوا بأن حقيقة الوضع هي الاعتبار، إما اعتبار اللفظ على المعنى أو تنزيل اللفظ منزلة المعنى بنحو يوجد المعنى باللفظ ولكن بوجود تنزيلي، أو اعتبار الملازمة بين اللفظ وبين المعنى - على أقوال في حقيقة هذا الاعتبار الذي ادعى أنه الوضع -.

القسم الثاني: قالوا بأن الاعتبار ليس هو حقيقة الوضع، وإنما حقيقته التعهد، وفي التعهد توجد أكثر من صياغة:

منها: أن يكون تعهد الوضع متعلقاً بعدم استعمال اللفظ إلا إذا قصد المعنى الخاص، فالمتعهد وهو الواضع يتعهد أن لا يستعمل لفظة (الكتاب) - مثلاً - إلا إذا قصد المعنى الخاص المعهود.

ومنها: أن الواضع - وهو المتعهد - يتعهد بأنه إذا قصد تفهيم المعنى الخاص فإنه يستعمل اللفظ الخاص، فإذا قصد أن يفهمنا معنى الكتاب فإنه يستخدم لفظ الكتاب.

والتعهد فعل مباشر للمتعهد، كالاختبار.

النظرية الثانية: أن الوضع ليس فعلاً مباشراً للواضع، وإنما هو فعل تسبيبي، فإن الواضع يفعل شيئاً ويقوم بعمل ما، وذلك الشيء يكون سبباً لحصول الوضع.

والذين تبنوا النظرية الثانية انقسموا إلى أقسام، فمنهم الشهيد الصدر رحمته الله، فإنه ذهب إلى أن حقيقة الوضع القرن الأكيد، وهذا يعني أن الواضع الذي وضع اللفظ للمعنى - كما إذا قال الأب: وضعت اسم (علي) لولدي؛ يوجب حصول قرن بين لفظ (علي) ووبين مفهوم ولده، وهذا الاقتران الحاصل من قول: (الأب جعلت اسم (علي) لولدي) هو حقيقة الوضع، فالوضع ليس فعلاً مباشراً، وإنما هو فعل تسبيبي من انتخاب الواضع وإطلاقه أو كثرة الاستعمال.

والأمر كذلك عند من يقول بأن القرن الأكيد ليس هو الوضع بل هو مقدمة لحصول الوضع والذي هو ارتباط أشد من القرن الأكيد حادث بين اللفظ والمعنى وهو أن يرى الذهن وجود هوهوية بين اللفظ والمعنى ويتحول اللفظ إلى ماهية أخرى للمعنى، فإن هذه المرحلة التي عُبر عنها بالهوهوية لا تحدث بمباشرة بقول الواضع: أسميت ولدي (علياً)، وإنما تحصل بعد القرن، والذي هو فعل تسبيبي لعملية الوضع.

ومن العلماء الأعلام الذين اختاروا هذه النظرية - وهي نظرية أن الوضع فعل تسبيبي وليس فعلاً مباشراً للواضع - المصنف صاحب الكفاية رحمته الله فإنه فسر الوضع بأنه اختصاص اللفظ بالمعنى أو حصول الارتباط والعلقة

الوضعية بين اللفظ والمعنى ولم يفسره بأنه تخصيص اللفظ بالمعنى، الذي هو فعل مباشر للواضع.

الأمر الثاني: ما هو الفرق بين الاختصاص الذي جعله صاحب الكفاية رحمته الله

حقيقة الوضع وبين التخصيص؟

الجواب: الفرق بينهما هو الفرق بين المصدر واسم المصدر، فإنه إذا قام شخص بالكسر فإنه يتحقق الكسر والكسر يكون منسوباً إلى فاعله؛ لأنه الفعل الملحوظ انتسابه إلى فاعله، وهو الكاسر، ويتحقق بالكسر الانكسار، والانكسار هو الفعل نفسه، ولكن بما هو ملحوظ في نفسه، كنتيجة للفعل من دون أن يلحظ منسوباً إلى فاعله.

والأمر كذلك في التخصيص والاختصاص فإن التخصيص هو الفعل ولكنه ملحوظ بما هو منتسب إلى الفاعل، وأما الاختصاص فهو النتيجة الملحوظة في نفسها بقطع النظر عن لحاظ وجود فاعل قام بإحداثها بالتخصيص، ولهذا قد يكون الاختصاص ثابتاً من دون أن يكون تخصيصاً؛ لأنه لم يلحظ الاختصاص بما هو منسوب إلى فاعل. نعم، في مورد وجود تخصيص سوف يحدث فعل له لحاظان:

١- لحاظ بما هو صادر من الفاعل فيقال: تخصيص.

٢- لحاظ الفعل في نفسه، كنتيجة فيقال: اختصاص، إلا أن الاختصاص

لا يتوقف على وجود تخصيص من مخصص.

الأمر الثالث: بيّن المصنف رحمته لماذا اختار تعريف الوضع بأنه نحو اختصاص، وانتهى إلى أن الوضع فعل تسبيبي للواضع، وليس فعلاً مباشراً، وبالتالي لماذا لم يقبل نظرية الاعتبار في حقيقة الوضع أو نظرية التعهد، وتبيّن الوجه الذي ذكره المصنف رحمته ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن الوضع كما هو ظاهر بنحو لا يقبل الخلاف ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو الوضع التعييني وهو الذي يحصل من انتخاب اللفظ وتخصيص اللفظ بمعنى من المعاني، كوضع لفظ (علي) للمولود الجديد.

القسم الثاني: هو الوضع التعييني، وهو الذي يحصل من كثرة الاستعمال. المقدمة الثانية: لا يمكن أن نحافظ على انقسام الوضع إلى تعييني وتعييني إلا إذا بنينا على نظرية المصنف رحمته من أن الوضع هو النتيجة الحاصلة من وضع الواضع وليس الفعل المباشر الذي صدر من الواضع؛ لأنه إذا قلنا: بأن الوضع فعل مباشر للواضع، فلا يخلو هذا الفعل المباشر من أحد معنيين:

المعنى الأول: أن يكون اعتبار اللفظ حاكياً للمعنى أو على المعنى أو اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى، أو أي صيغة من صيغ نظرية الاعتبار، وعلى هذا المعنى سوف يكون الوضع فقط تعيينياً؛ لأنه اعتبار اللفظ بأي صيغة، والاعتبار هو الفعل المباشر للواضع وهو التخصيص، وما صدر منه ملحوظ بما هو منتسب إليه، والتخصيص ينحصر في التعيين، فلا يصدق الوضع في

مورد كثرة الاستعمال؛ لأنه لا يوجد فيه اعتبار وتخصيص، وإنما يوجد فيه اختصاص اللفظ بالمعنى.

المعنى الثاني: أن يكون الوضع - على تقدير كونه فعلاً مباشراً - هو التعهد والذي هو الالتزام؛ فإنه في التعهد - كما أسلفنا - يلتزم الواضع مثلاً بأنه إذا قصد المعنى لا يستعمل إلا اللفظ الخاص، أو يتعهد بأنه لا يستعمل اللفظ إلا إذا قصد المعنى الخاص، وعلى هذه النظرية سوف يكون المتعهد هو الواضع؛ لأن كل متعهد يُحقق حقيقة الوضع وحيث إن كل مستعمل يتعهد ويجري على التعهد فسوف يكون كل مستعمل واضعاً، وعليه سوف يتحقق الوضع من أول استعمال، فبمجرد أن يقول الأب لزوجته التي وضعت مولوده الجديد: أعطني ولدي (عليّاً)؛ فسوف يتحقق وضع لفظ (علي) للمولود، فيكون الوضع متحققاً من أول استعمال، فلا يعقل أن يتحقق بكثرة الاستعمال، والذي يسمى بالوضع التعيّن، فعلى نظرية التعهد لا يعقل حصول الوضع بكثرة الاستعمال؛ لأنه يحصل من أول استعمال، فإذا أردنا أن نحافظ على انقسام الوضع إلى تعيّن وتعيّن فلا بد أن نرفض نظرية الاعتبار ونظرية التعهد في حقيقة الوضع؛ لأن هاتين النظريتين تتنافيان مع تقسيم الوضع إلى ذينك القسمين.

ومن هنا اختار المصنف رحمته الله أن حقيقة الوضع فعل تسيبي وهو اختصاص اللفظ بالمعنى والارتباط الحاصل بينهما سواء كان حاصلًا من الاعتبار أو

التعهد بأن يكون هناك تخصيص أم كان حاصلًا بكثرة الاستعمال، فإن كثرة الاستعمال وإن لم يوجد فيها اعتبار فيه تخصيص اللفظ بالمعنى؛ إلا أن النتيجة المترتبة هي اختصاص اللفظ بالمعنى، وبهذا تكون نظرية المصنف هي الأقرب؛ لأنها تنسجم مع تقسيم الوضع إلى تعيني - الذي يوجد فيه تخصيص - وتعيني - الذي لا يوجد فيه تخصيص - وذلك لوجود الاختصاص في هذين القسمين على السواء، وبهذا نعرف أنه لكي يكون لترجيح نظرية المصنف رحمته الله قيمة لا بد أن يكون القول بانقسام الوضع إلى تعيني وتعيني من الوضوح والثبوت بمكان لا يمكن أن يُنكر، فإذا قال قائل: لا يمكن أن رفع اليد عن تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيني فسوف يلزمه ترجيح نظرية المصنف رحمته الله؛ لأن سائر النظريات لا تخرج له هذا التقسيم، ففي فرض عدم وفاء نظرية أخرى بتخرجه.

التقسيم الرباعي للوضع:

النقطة الثانية: في تقسيم الوضع.

وللوضع عدة تقسيمات:

منها: ما تقدم في النقطة الأولى من تقسيم الوضع بلحاظ منشأ حصوله

إلى وضع تعيني ووضع تعيني.

ومنها: التقسيم الذي يتعرض له المصنف رحمته الله ونُبينه هنا، وهو التقسيم

الرباعي الذي لوحظ فيه المعنى المتصور حال الوضع، والمعنى الموضوع له

اللفظ، وأقسام هذا التقسيم الرباعي هي:

- القسم الأول: الوضع العام والموضوع له العام.
- القسم الثاني: الوضع الخاص والموضوع له الخاص.
- القسم الثالث: الوضع العام والموضوع له الخاص.
- القسم الرابع: الوضع الخاص والموضوع له العام.

توضيح الأقسام:

وقبل أن نبيّن ما ذكره المصنف نوضح المراد من قول علماء الأصول (الوضع العام) و(الوضع الخاص) و(الموضوع له عام) و(الموضوع له خاص). فإن المراد من (الوضع) ما يتصوره الذهن حال عملية الوضع، فإن الواضع لكي يضع لفظاً لمعنى لا بد أن يتصور المعنى ويتصور اللفظ، والمعنى الذي يتصوره تارة يكون عاماً وأخرى يكون خاصاً، فإذا كان المعنى الذي تصوره عاماً يُقال: (الوضع عام) - أي تصور الذهن معنى عاماً - وإذا كان المعنى الذي تصوره خاصاً - كزيد - يُقال: (الوضع خاص).

ثم إن الواضع إذا تصور معنى عاماً، كمفهوم الإنسان فتارة يضع اللفظ لنفس المعنى الذي تصوره وهو معنى الإنسان؛ فهنا يكون الموضوع له عاماً، فيتحقق الوضع العام والموضوع له العام؛ لأنه تصور معنى الإنسان ووضع لهذا المعنى لفظ الإنسان، وأخرى لا يضع اللفظ للمعنى العام الذي تصوره وإنما يضع اللفظ لفرد من أفرادها وهنا يكون الموضوع له خاصاً، فيتحقق

الوضع العام والموضوع له الخاص، كما إذا تصور معنى الإنسان وجعله حاكياً عن زيد، ووضع لفظ زيدٍ لزيد من دون أن يستحضر مفهوم زيد التفصيلي وإنما استحضر زيداً بصورة إجمالية وهي صورة الإنسان التي تشمل زيد وتشمل غير زيد، فهنا يكون الوضع عاماً - أي المعنى الذي تصوره الواضع عام - والموضوع له خاصاً - أي: المعنى الذي وضع له اللفظ كلفظ زيد خاص، وهو فرد من أفراد المعنى العام أو مصداق من مصاديق المعنى العام الذي تصوره الذهن في عملية الوضع -.

وبهذا يتضح المراد من الوضع الخاص والموضوع له العام أو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، فإن الواضع في عملية الوضع قد يتصور مفهوماً خاصاً، وإذا تصور المفهوم الخاص قد يضع اللفظ لنفس المعنى الذي تصوره، وهو الخاص، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً، وقد يجعل اللفظ لمعنى عام يشمل المعنى الذي تصوره وغيره بأن تصور - مثلاً - مفهوم زيد فجعل مفهوم زيد حاكياً عن مفهوم الإنسان الذي يشمل زيداً ويشمل غيره، فيضع لفظ الإنسان للمعنى المحكي العام فيتحقق الوضع الخاص والموضوع له العام الذي هو القسم الرابع.

والمصنف رحمته الله تحدث في هذا التقسيم في أمرين:

الأمر الأول: هل كل هذه الأقسام ممكنة أم لا؟

وقد أجاب المحقق الرشتي رحمته الله بإمكان جميع الأقسام وذهب الأخوند رحمته الله

وجملة من الأعلام إلى أن الأقسام الثلاثة الأولى ممكنة والقسم الأخير غير ممكن والأولان إمكانهما واضح ولهذا لم يتجشم أحد من العلماء عناء إثبات الإمكان فيهما. نعم، يوجد بحث في إمكان القسم الثالث والرابع، فقال صاحب الكفاية رحمته الله بإمكان القسم الثالث وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، وعدم إمكان القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام.

فهنا توجد دعويان للمصنف رحمته الله:

الدعوى الأولى: إمكان القسم الثالث، وهو أن يتصور الواضع معنى عاماً مثل الإنسان، ويضع اللفظ لفرد من أفراده أو مصداق من مصاديقه، كوضع لفظ زيد للفرد الخاص.

فإن المصنف رحمته الله ذهب إلى إمكان هذا القسم؛ لأن الواضع في عملية الوضع يحتاج إلى أن يتصور اللفظ ويتصور المعنى، وتصور المعنى الذي يراد أن يجعل له اللفظ ويوضع له اللفظ يكفي فيه التصور الإجمالي، ولا يشترط فيه أن يتصور المعنى بتصور تفصيلي، فإذا أردنا أن نضع لفظاً لهذا المولود الجديد يكفينا أن نتصور هذا المولود الجديد بوجهه، والمقصود من التصور بوجهه هو أن نتصوره بعنوان عام لا يحكيه تفصيلاً بأن يكون حاكياً عن جميع حيثياته، بل يكفي أن يكون حاكياً عنه بحكايته عن حيثية من حيثياته ووجهة من جهاته، فإن هذا المولود عبارة عن إنسانية - وهي الحصة الخاصة من الإنسانية - ومنضمت يُعبر عنها بأمارات التشخيص، ويكفي أن نستحضر هذا المولود في

عملية الوضع بمفهوم الإنسان الذي يحكي حصة الإنسانية الموجودة فيه في الخارج، ولا حاجة إلى أن نستحضر مفهومه الذي يحكي الحصة الخاصة مع المنضات - أي يحكي جميع وجوه هذا المولود -.

وبعبارة أخرى: لأن الخاص - وهو هذا المولود - مصداق للعام، والعام ينطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق؛ فيكفي أن يحضر الخاص بحضور العام في الذهن ولو كان هذا الحضور حضوراً إجمالياً؛ لأن العام لا يحكي الخاص من جميع وجوهه وإنما يحكيه من جهة الحصة الموجودة فيه من العام^(١)، فإن

(١) وهنا يوجد سؤال وهو: إن المفاهيم العامة لا تكون وجهاً للخاص - أي: لا تحكي الخاص بوجه - إلا إذا كان المقصود من الخاص الموجود الخارجي، فإن المولود المتحقق في الخارج هو الذي يحكي مفهوم الإنسان، وحسته من الإنسانية، وأما مفهوم الخاص فهو في الذهن - كمفهوم العام - كيف نفساني لا يشمل على حصة من الإنسان، وبينه وبين مفهوم الإنسان العام تباين، وليس أحدهما وجهاً للآخر، واللفظ لا يوضع للفرد الخارجي وإنما يوضع للمفهوم، فكيف يقال بإمكان استحضار مفهوم الخاص بمفهوم العام الذي يُبينه ولا يحكيه في عالم المفاهيم وليس مُبيناً لوجه من وجوهه؟! فهذا السؤال فيه إشكال على القول بإمكان القسم الثالث.

وبعبارة أخرى: العام يحكي الخاص بمعنى الفرد الخارجي؛ لأن مفهوم الإنسانية يحكي الحصة المتحققة في الخارج من الإنسان، ونحن في الوضع لا نضع اللفظ للفرد الخارجي الذي يكون مفهوم العام حاكياً عنه بوجه، وإنما نضع اللفظ لمفهوم الخاص ومفهوم الخاص ليس إلا مفهوم (المولود) المتحقق في عالم الذهن، ومفهوم الإنسان الذي هو العام مبين لهذا المفهوم في عالم الذهن، وكلاهما كيف نفسي عارض للنفس، ولا يحكي أحدهما الآخر، فكيف جاز للمصنف (قدس سره) أن يقول بإمكانية استحضار مفهوم الخاص الذي وضع له اللفظ بمفهوم العام، فلا يتصور الخاص وإنما يتصور العام ويوضع اللفظ للخاص؟!!

والجواب: ليس المقصود حكاية المفهوم الخاص بالعام، وإنما حضور الخاص بحضور العام، فيكون تصور العام تصوراً للخاص - وهو الفرد - بوجه.

حضور العام في الذهن هو حضور للخاص، أي: إن حضور الإنسانية في الذهن حضور لهذا المولود ولكنه حضور إجمالي بوجه، أي هو حضور له من جهة ما يشتمل عليه معنى هذا المولود - وهو الخاص - من إنسانية.

والنتيجة: هي إن الواضع بإمكانه أن يستحضر الخاص بعنوان عام وهذا المقدار كاف في تصور المعنى اللازم والضروري في عملية الوضع.

الدعوى الثانية: هي استحالة القسم الرابع من أقسام الوضع، وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فإن بعض المحققين - وهو المحقق الرشتي صاحب كتاب البدائع - ذهب إلى إمكان القسم الرابع، ولم يقبل منه صاحب الكفاية ذلك وادعى الاستحالة، فما هو وجه هذه الدعوى؟

الوجه هو أن الخاص واجد لخصه من العام، فإن زيداً - مثلاً - واجد لخصه من الإنسانية، وبالتالي لا يمكن أن يكون حاكياً لتام الإنسانية، وإلا فلو كان حاكياً لتام الإنسانية لم يكن خاصاً فهذا خلف كونه خاصاً.

فزيد واجد لخصه خاصة ولا يحكي تمام الإنسانية الموجودة في جميع

نعم، يوجد اشكال آخر وهو إن الفرد عبارة عن ما به الاشتراك وهو الخصه من العام، وأمارات التشخيص، وليس فقط الخصه، ومفهوم العام لا يحكي المنضات، فلا يكون حضوره حضوراً للخاص، فكيف يوضع اللفظ للخاص بمنضاته مع أنها غير حاضرة ذهنياً؟! وقد تصدى المتأخرون لدفع الإشكال، ومن أمتن ما ذكر أن هذا الإشكال تام لو كان المقصود بالمفهوم العام الذي يكون وجوده وجوداً للخاص هو المفهوم الماهوي مثل الإنسان، كما كنا نمثل في المتن، وأما إذا قصد المفهوم غير الماهوي الذي يصدق على الفرد وأمارات تشخيصه، فإن حضور العام يكون حضوراً لتام جهات الخاص ولكن إجمالاً.

الأفراد، وبالتالي إذا حضر زيد لا تحضر الإنسانية بتمامها، فإذا لم تحضر الإنسانية بتمامها لا يمكن أن يُوضع اللفظ للإنسانية بتمامها، وذلك لما تقدم من أن الوضع - لأي معنى - يتوقف على تصور ذلك المعنى، إما تصوره بذاته أو تصوره إجمالاً، بمعنى تصوره بما يحكيه بتمامه ولكن حكاية إجمالية، وأما إذا كان لا يحكيه بتمامه كما في الخاص الذي لا يحكي العام بتمامه وإنما يحكي حصة خاصة من حصصه؛ فهنا لا يمكن أن يتحقق الوضع.

دعوى تصوير إمكانية القسم الرابع:

فإن قلت: إذا حضر مفهوم زيد في الذهن وحللناه إلى إنسان، ومنضّمات؛ فإنه سوف ينحل إلى مفهوم الإنسانية مع المنضّمات التي هي أمارت التشخص، فحضور مفهوم زيد الذي هو مفهوم خاص ينفعنا في حضور مفهوم الإنسان وذلك لأنه إذا حللنا مفهوم زيد فسوف نظفر بمفهوم الإنسان العام، وعليه يكفي حضور الخاص لكي يحضر العام، وإذا حضر العام يمكن حينئذٍ أن نضع له اللفظ، فيتحقق الوضع الخاص الذي نتصور فيه مفهوماً خاصاً والموضوع له العام، ولعل هذا الكلام الأنيق في ظاهره هو سبب ذهاب المحقق الرشتي رحمته الله إلى القول بإمكان القسم الرابع؛ إذ لعله يقول: إذا تصورنا الخاص فإن العام يأتي إلى الذهن مندمجاً في الخاص، فإذا حلل الذهن الخاص ظفر بالعام.

جواب صاحب الكفاية:

لكن صاحب الكفاية يُجيب: بأن هذا البيان لا ينفع لتخريج إمكان القسم

الرابع؛ لأنه يراد أن يقال في القسم الرابع بكفاية تصور الخاص ولا حاجة إلى تصور العام، فأنا أتصور الخاص ويكون حضور العام بحضور الخاص، فأضع اللفظ للعام، وهذا البيان غاية ما أثبت لنا هو إننا بإمكاننا أن نتصور الخاص ثم بواسطة تصور الخاص نتصور العام فعلاً، فيحضر العام بنفسه، ونضع اللفظ للعام، وهذا ليس من الوضع الخاص والموضوع له العام وإنما من الوضع العام والموضوع له العام، فإن الذهن يتصور المعنى العام لكن بواسطة تحليل الخاص ثم يضع اللفظ للعام، فأبي فرق بين هذا النحو من الوضع وبين أن ينظر الذهن إلى الأفراد في الخارج فينتزع منها ما به الامتياز وما به الاشتراك، ثم يحذف ما به الامتياز ويصل إلى الجهة المشتركة ويضع اللفظ لها؟!!

لا يوجد فرق من جهة أن الذهن تصور المعنى العام ثم وضع اللفظ للمعنى العام، والفرق إنما هو في كيفية التوصل إلى مفهوم العام، ففي النحو الأول بواسطة تقشير الأفراد المتعددة وتجريدها عن ما به الامتياز، وفي النحو الثاني بواسطة تحليل مفهوم فرد واحد، وهذا لا يحدث فرقاً من الجهة المبحوثة؛ إذ تحقق تصور العام فعلاً، وصار مفهوماً حاضراً بنفسه، ثم وضع له اللفظ.

النقطة الثالثة: في تحقيق أي قسم من هذه الأقسام واقع فعلاً، وخرج من الإمكان إلى الوقوع.

ومن الواضح جداً أنه إذا انتهينا إلى استحالة القسم الرابع فلا معنى للحديث عن وقوعه؛ فإنه إذا كان مستحيلاً لا يمكن أن يكون واقعاً، ولهذا ينبغي أن يكون السؤال منصباً على الأقسام الثلاثة الأولى، فهل أن أقسام الوضع الأولى متحققة أم لا؟

ويجب علماء الأصول بأنه - أيضاً - لا ينبغي البحث عن وقوع القسم الأول والثاني؛ لوضوح أن الوضع العام والموضوع له العام واقع في أسماء الأجناس، مثل: الإنسان، الحيوان، السواد، البياض، فإن الوضع هنا وضع عام والموضوع له عام، وكذلك لوضوح الوضع الخاص والموضوع له خاص في أسماء الأعلام الشخصية، فإن في لفظ (زيد) وقع الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً.

إذن، ينبغي أن ينصب البحث فقط في وقوع القسم الثالث، وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، فهل هذا القسم من الوضع متحقق أم لا؟ وذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن المشهور ذهب إلى الوقوع وذلك في الحروف، فإن مشهور علماء الأصول قالوا: إن الحروف - ككلمة (من) - المتصور فيها معنى عام وهو مفهوم الابتداء العام، وأما الموضوع له فهو ليس معنى عاماً - وهو مفهوم الابتداء العام الذي ينطبق على كثيرين - وإنما معنى خاص، وهو الابتداء القائم بالطرفين في قولك - مثلاً -: (سرت من الأحساء إلى القطيف)، فكلمة (من) موضوعة في هذه الجملة لابتداء خاص متقوم بالطرفين وهما

(السير، الأحساء)، بحيث إذا جرد هذا المعنى الخاص من الطرفين ينتفي ولا يكون ثابتاً في جملة أخرى وهي جملة (سرت من كربلاء إلى النجف) مثلاً، ف(من) في الجملة الأولى تختلف عن (من) الموجودة في الجملة الثانية من حيث المعنى، فإن (من) في الجملة الأولى تقوم بطرفين مختلفين عن الطرفين الآخرين الموجودين في الجملة الثانية، وهما (السير، وكربلاء)، وعليه ففي وضع لفظ (من) نتصور معنى عاماً، ولكن لا نضع اللفظ لذلك العام، وإنما نضع اللفظ لمصداقه وفرده، وهو المعنى المتقوم بالطرفين في الجملة الأولى والمعنى المتقوم بطرفين آخرين في الجملة الثانية وهكذا.

فيكون رأي المشهور في المعنى الحرفي هو إن الوضع عام والموضوع له خاص، وبهذا قال المشهور: إن هذا القسم الثالث واقع في الحروف، فإن وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص، والمصنف رحمته الله لم يقبل ذلك من المشهور، ولهذا دخل رحمته الله في تحقيق المعنى الحرفي، ومناسبة الدخول في تحقيق المعنى الحرفي هي البحث عن أن القسم الثالث من أقسام الوضع واقع أم لا؟

النظريات التي ذكرها المصنف في المعنى الحرفي:

وقد عرض المصنف رحمته الله ثلاث نظريات في الحروف:

النظرية الأولى: نظرية المشهور، فإن المشهور يقول: الوضع في الحروف من العام والموضوع له خاص، والمقصود من ذلك أن الواضع - مثلاً - إذا أراد أن يضع كلمة (من) للابتداء، فإنه يتصور معنى عاماً وهو الابتداء ثم يضع

اللفظ لمعنى خاص متقوم بطرفين حقيقته أنه حالة في غيره قائم بغيره، كمعنى (من) في قولك (سرت من الأحساء إلى القطيف) فإن المعنى الموضوع له كلمة (من) في هذه الجملة معنى جزئي، قائم بطرفي هذه القضية وهما السير والأحساء، وهذا المعنى الجزئي يختلف عن معنى (من) في قولك (سرت من كربلاء إلى النجف)؛ فإن معنى (من) في هذه الجملة الثانية معنى جزئي قائم بطرفين يختلفان عن طرفي القضية الأولى - (سرت من الأحساء إلى القطيف) - فمعنى (من) في الجملة الثانية قائم بالسير وكربلاء بحيث إذا ارتفع هذان الطرفان يرتفع معنى (من) ولا يكون باقياً؛ لأنه متقوم بالطرفية، فإن حقيقته وواقعه أنه قائم بالطرفين وحال في شخصهما، فمعنى (من) في الجملة الأولى مصداق من مصاديق الابتداء يختلف عن المصداق الآخر الموجود في الجملة الثانية وليس هو. نعم، كلاهما ينطبق عليه مفهوم الابتداء الاسمي الذي يتصوره الواضع في حالة الوضع ثم يضع كلمة (من) له، ولكن اللفظ لم يُوضع للمفهوم الاسمي الذي تُشكل (من) في الجملة الأولى مصداقاً له، و(من) في الجملة الثانية مصداقاً آخر، فهذا المعنى الكلي صار عنواناً في حالة الوضع وجُعل مرآة ووضع اللفظ للجزئي وهو المصداق الذي يختلف من جملة إلى جملة أخرى بسبب اختلاف أجزاء القضية، كما في المثالين السابقين:

١- (سرت من الأحساء إلى القطيف).

٢- (سرت من كربلاء إلى النجف).

وقد يكون الاختلاف في المصداق بسبب محل وجود القضية، فإن جملة (سرت من الأحساء إلى القطيف) التي في ذهن المتكلم يختلف طرفاها عن طرفي الجملة نفسها إذا كانت في ذهن المخاطب، ف(من) يكون ابتدؤها القائم بالطرفين مصداقاً متقوماً بطرفين مختلفان باختلاف الوجود الذهني، فإذا تصور المخاطب (سرت من الأحساء إلى القطيف) يتحقق مصداق متقوم بطرفين في ذهن المخاطب، وهذان الطرفان غير الطرفين الموجودين في ذهن المتكلم، أو المخاطب الآخر، لتعدد الوجود، وحيث إن حقيقة المعنى الحرفي متقومة بالطرفين، فإذا تعدد الطرفان تعدد، والتعدد تارة بسبب تعدد أجزاء القضية، وثانية بسبب تعدد موطن القضية، وثالثة عند تكرار التصور؛ إذ يتعدد وجود الطرفين في الذهن.

النظرية الثانية: ترى وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له العام، فنحن نتصور معنى عاماً في حال اللفظ وهو مفهوم الابتداء، ثم نضع اللفظ لنفس مفهوم العام الذي ينطبق على كثيرين، فإذا استعمل المتكلم جملة (سرت من الأحساء) واستعمل آخر (سرت من كربلاء) يكون المعنى في القضيتين واحداً، وهو مفهوم الابتداء العام الذي وضعت له كلمة الابتداء أيضاً، غايته هو أنه في مقام الاستعمال فإن المعنى الحرفي لا يستعمل إلا في معنى جزئي، فنحن وضعنا كلمة (من) للابتداء الكلي لكن إذا جئنا في مقام الاستعمال، وقلنا: (سرت من الأحساء)؛ لم نقصد الكلي من كلمة (من) وإنما قصدنا

المعنى الجزئي وهو السير، نظير - مثلاً - أن تكون كلمة الإنسان موضوعة لمفهوم الإنسان الكلي ولكن لا تستعمل أبداً إلا في زيد، فإذا قيل: (جاء الإنسان) يقصد (جاء زيد) وهكذا، فالإنسان دائماً يستعمل في حصة خاصة ضمن هذا الفرد المنضم إلى حصته مجموعة من أمارات التشخيص. وعلى هذه النظرية يكون الاستعمال دائماً مجازياً.

النظرية الثالثة: هي نظرية المصنف رحمته الله، فإنه يرى وضع الحروف، من الوضع العام والموضوع له عام، وفي مقام الاستعمال - أيضاً - يستعمل الحرف في معناه العام، فإذا قلت (سرت من الأحساء) تكون كلمة (من) الموضوعية لمفهوم الابتداء العام - أيضاً - مستعملة في مفهوم الابتداء العام، ولا تختص بفرد خاص من أفراد الابتداء خلافاً للنظرية الثانية.

فهذه النظرية ترى الوضع في الحروف عاماً والموضوع له عاماً خلافاً لنظرية المشهور، وترى المستعمل فيه - أيضاً - عاماً خلافاً للنظرية الثانية التي ترى المستعمل فيه الحروف دائماً جزئياً.

و بعد أن بين المصنف رحمته الله هذه النظريات لم يورد إشكالاً على النظرية الثانية ولعله اعتمد على وضوح بطلان هذه النظرية من جهة أنه لا معنى لأن يضع الواضع لفظة (من) للابتداء العام بنحو لا يستعملها إلا في لفظ خاص من أفراد الابتداء، فإن هذا من الوضع لمعنى مع هجران المعنى في مرحلة الاستعمال، إذ لا يستعمل في معناه الوضعي، وإنما دائماً يستعمل في معنى آخر

على نحو المجاز، وهذا من العبث غير العقلاني، ولهذا لم يتعرض لمناقشتها، ودخل مباشرة في إثبات نظريته في مقابل النظرية المشهورة.

توضيح نظرية المصنف في المعنى الحرفي:

ولكي يتضح مطلب صاحب الكفاية رحمه الله نتحدث في عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: توجد حروف لها أسماء توازيها في اللغة، مثل (من) التي توازيها كلمة (الابتداء)، و(إلى) التي توازيها كلمة (الانتهاء)، وهذه الكلمات التي توازي بعض الحروف وإن كانت توازيها في المعنى إلا أننا نشعر بوجود فرق بين معناها وبين معنى الحروف، هذا الفرق هو الذي جعلنا لا يمكن أن نستخدم الأسماء في موضع الحروف، فإذا قلت: (سرت من الأحساء إلى القطيف) واستعملت كلمة (من) و(إلى)، فإن لكلمة (من) وكلمة (إلى) لهما ما يوازيهما في اللغة وهما الاسمان (الابتداء، والانتهاء)، ونحن نشعر بوجود فرق، وهذا الفرق يجعلنا لا نمكن أن نستعمل الابتداء مكان (من) أو نستعمل الانتهاء مكان (إلى)، فلا يمكن أن نقول: مكان (سرت من الأحساء إلى القطيف): (سير ابتداء أحساء انتهاء قطيف)، فإن إلقاء الألفاظ بهذا النحو لا يفهم معنى مستقلاً مترابطاً وإنما يفهم كلمات متبعثرة من دون ما يربط بين معانيها، فحالة الربط التي توجب أن نتصور معنى واحداً مترابطاً من الجملة يصح السكوت عليه؛ تتحقق باستخدام (من) و(إلى) ولا يتحقق الارتباط بين المفردات وأجزاء الكلام فيما إذا استبدلنا الحروف بكلمات تدل على معاني اسمية توازي تلك الحروف، وهذا الفرق الذي

نُدرکه هو الذي جعل عالم اللغة وعالم الأصول يبحثان عن حقيقة المعنى الحرفي والفرق بينه وبين المعنى الاسمي.

علاقة البحث عن الحروف بالغرض الأصولي:

نعم، الغرض من البحث اللغوي يختلف عن الغرض من البحث الأصولي، فاللغوي يبحث عن معنى كلمة (من) والفرق بينها وبين كلمة الابتداء باعتبار أن غرضه معرفة معاني مفردات اللغة، بينما الأصولي ليس غرضه المعاني الوضعية أو المعاني الاستعملية، وإنما غرضه معرفة القواعد التي بها يستنبط الأحكام الشرعية فلا بد أن يكون بحثه عن الفرق بين معاني الحروف ومعاني الأسماء داخلاً في هذا الغرض، والبحث عن الفرق داخل في هذا الغرض، فإنه إذا قلنا: إن معاني الحروف ليست معاني اسمية فلا تقبل الانطباق على كثيرين، والموضوع عام والموضوع له خاص، بمعنى أن المعنى الحرفي معنى جزئي بالمعنى المنطقي، أي لا يقبل الانطباق على كثيرين، فسوف يكون المعنى الحرفي غير قابل للتقييد، وحيث إن المعنى الحرفي غير القابل للتقييد هو مفاد الحروف ومفاد الهيئات فسوف تكون المعاني المرادة بالحروف والهيئات إذا وقعت متعلقة للأمر؛ مطلقة غير قابلة للتقييد بناء على أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب الإيجاب، فمتى ما استحالة التقييد يتعين الإطلاق، وأما إذا قلنا بأن المعاني الحرفية معاني كلية تنطبق على كثيرين، فيمكن حينئذ أن تُقيد.

إذن، بحث الأصولي عن الفرق بين الحروف وبين الأسماء يرتبط بغرضه إذ فيه اقتناص الثمرة الأصولية ولو على بعض التقديرات، وهو تفسير الجزئية بالمعنى الأصولي، إذ يترتب استحالة التقييد، فيكون البحث عن المعنى الحرفي بحثاً عن معرفة أن المعنى الحرفي هل هو قابل للتقييد أو ليس قابلاً للتقييد.

المقدمة الثانية: ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن المعنى الذي يأتي إلى الذهن من كلمة (من) هو ذات المعنى الذي يأتي إلى الذهن من كلمة الابتداء، فإذا قلت (سرت من الأحساء) فإن ما أفهمه من كلمة (من) هو نفس ما أفهمه فيما إذا تلفظت بكلمة الابتداء من دون وجود أي فرق في ذات المعنى.

نعم، هناك فرق ولكن من جهة عرضية، ليست مقومة لذات المعنى الذي وضعت له لفظة (من)، وذات المعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، وتلك الجهة العرضية هي اللحاظ في مرحلة الاستعمال، فإذا استعملنا كلمة (من)، فنحن لاحظنا الابتداء الذي هو نفس الموضوع له كلمة (الابتداء) ولكن بلحاظ آلي، وأما إذا استعملنا كلمة (الابتداء)، فنحن لاحظنا معنى الابتداء الذي هو بعينه معنى كلمة (من)، ولكن لاحظناه باللحاظ الاستقلالي، فالفرق بين معنى كلمة (من) و(الابتداء) هو الفرق في اللحاظ، وإلا فالمعنى واحد، غايته تارة نلحظه بلحاظ آلي، فنستعمل كلمة (من)، وأخرى نلحظه بلحاظ استقلالي، فنستعمل كلمة (الابتداء).

ولا تقل لي: إذا لاحظت المعنى الأول لحاظاً آلياً وجئت بكلمة (من)

فسوف يكون المعنى المفاد مختلفاً عنه حين لحاظه باللحاظ الاستقلالي فيما إذا جئت بكلمة (الابتداء).

فإننا سنقول لك: إذا كان معنى (من) ملحوظاً باللحاظ الآلي فهو يدل على معنى كلمة (الابتداء) التي لوحظ معناها باللحاظ الاستقلالي؛ لأن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي عرضان غير مقومين لذات المعنى، ألا تجد أن البياض في الخارج معنى واحد، ولكن تارة نلحظه في نفسه - البياض - وأخرى نلحظه قائماً بالجواهر، فهل لحاظ البياض في نفسه يوجب اختلاف حقيقته عما إذا لوحظ قائماً بالجواهر؟

الجواب: كلا، فالبياض هو البياض ووجوده في نفسه عين وجوده في غيره.

فصاحب الكفاية يقول إن معنى (من) هو نفس معنى كلمة الابتداء، والفرق بينهما في اللحاظ، فمعنى (من) لوحظ لحاظاً آلياً أي: بما هو حال في غيره وقائم بالسير والأحساء في قوله (سرت من الأحساء إلى القطيف)، وأما معنى كلمة (الابتداء) فلوحظ لحاظاً مستقلاً، واللحاظ الاستقلالي واللحاظ الآلي - أي لحاظ المعنى تارة في نفسه وأخرى في غيره - لا يُغير ذات المعنى، ولهذا فحقيقة البياض واحدة، ومع ذلك تارة تلحظ في نفسها، وأخرى تلحظ قائمة بالجواهر ولم يوجب تعدد اللحاظ تعدد ذات المعنى في البياض، فالبياض هو البياض غاية تارة عرضه اللحاظ الآلي وأخرى عرضه اللحاظ

الاستقلالي، واختلاف العرض لا يغير ذات المعنى الواحد، وكذلك الأمر في معنى (من) و(الابتداء)، فهو معنى واحد، ووضع اللفظان لهذا المعنى الواحد الفارد، فلا تعدد في ذات المعنى.

نعم، هذا المعنى الواحد تارة يلحظ في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي فيعرضه هذا اللحاظ، وأخرى يلحظ باللحاظ الاستقلالي، فيعرضه هذا اللحاظ وهو عرض مغاير، واختلاف العرض لا يغير ذات الشيء الواحد، فمن حيث ذات المعنى لا فرق، والفرق في اللحاظ، واللحاظ عرض لا يوجب تعدد الحقيقة.

و النتيجة: إن في اللغة حروفاً لها أسماء توازيها، ونحن ندرك الفرق بين معاني الحروف وبين معاني الأسماء، ولهذا لا يصح أن نستخدم ألفاظ الأسماء في مكان ألفاظ الحروف، وهذا الفرق إنما جاء من جهة عرضية خارجة عن ذات المعنى الموضوع له الحروف والموضوع له الأسماء الموازية لها، وتلك الجهة العرضية هي اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي.

المقدمة الثالثة: ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنه إذا كانت الحروف موضوعة لعين المعنى الذي وضعت له الأسماء الموازية لها، فكلمة (من) موضوعة لعين المعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، فوضع (من) سوف يكون كوضع كلمة (الابتداء)، وحيث إن وضع كلمة (الابتداء) هو من الوضع العام والموضوع له العام، فإن كلمة (الابتداء) اسم جنس، والوضع في أسماء

الأجناس من العام، والموضوع له عام؛ فسوف يكون وضع (من) - أيضاً - من الوضع العام والموضوع له العام.

ولا تقل: هو من الوضع العام والموضوع له الخاص كما يقول به المشهور؛ لأنك إذا قلت المعنى الموضوع له اللفظ خاص، فسوف نسألك: كيف صار المعنى خاصاً؟ فإن الفلاسفة يقولون: إن التشخيص بالوجود، فإذا قلنا بأن وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له خاص، فلا بد وأن نفرض أخذ الوجود في المعنى الموضوع له كلمة (من)، فإذا أخذنا الوجود فسوف نسأل ما هو ذلك الوجود المأخوذ؟

وذلك لأن الوجود - كما ذكر الفلاسفة - ينقسم إلى قسمين:

١- وجود ذهني.

٢- وجود خارجي.

والتشخيص بالوجود يعني أن الشيء لكي يكون جزئياً، وإما أن يؤخذ فيه الوجود الذهني أو يؤخذ فيه الوجود الخارجي.

فإذا قيل بأن المعنى الموضوع له الحروف جزئي، وليس كلياً؛ فجزئيته بالوجود وهنا يوجد احتمالان لجزئية وتشخيص المعنى الحرفي:

الاحتمال الأول: أن تكون سبب تشخيصه وجزئيته أنه أخذ فيه الوجود

الخارجي، بمعنى أننا إذا قلنا: (سرت من الأحساء إلى القطيف) فقد أخذ في معنى كلمة (من) وجود نقطة خاصة في الخارج، فالوجود الخارجي لهذه

النقطة مأخوذ في المعنى الذي وضعت له كلمة (من)، ولهذا قال المشهور: إن معنى كلمة (من) معنى جزئي.

الاحتمال الثاني: أن يقال إنه لم يؤخذ الوجود الخارجي، وإنما أخذ الوجود الذهني، والوجود الذهني يعني لحاظ المفهوم، فإن لحاظ المفهوم هو تعبير آخر عن وجود المفهوم في الذهن، فإن معنى وجود الشيء في الخارج يعني تحقق الشيء في الخارج المستقل عن النفس، ومعنى وجود الشيء في الذهن تحقق الشيء في الذهن، وما هو تحقق الشيء في الذهن؟

الجواب: هو عبارة عن لحاظه، فإذا لاحظ الذهن مفهوم الابتداء فإن لحاظه هذا هو تحقق مفهوم الابتداء بالتحقق الذهني، وهو الوجود الذهني للابتداء.

وبعبارة أخرى: لا يكون المعنى جزئياً إلا إذا أخذ فيه الوجود، والوجود فيه احتمالان: وجود خارجي ووجود ذهني، فإذا قيل بجزئية المعنى الحرفي فهل أخذ فيه الوجود الخارجي، أو أخذ الوجود الذهني - وهو لحاظ الحرف لحاظاً آلياً في الذهن وبسبب أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الحرفي صار جزئياً؟ فإذا قيل بالاحتمال الأول - أن سبب كون المعنى الحرفي معنى جزئياً هو إنه أخذ في معناه الوجود الخارجي كأن يؤخذ في (من) وجود نقطة خاصة في الخارج - يرد لزوم أن يكون معنى كلمة (من) جزئياً حقيقياً؛ لأن الوجود الخارجي إذا أخذ في شيء يجعله وجوداً جزئياً حقيقياً، ومن الواضح البين أن

معنى كلمة (من) ليس كذلك، فإنه إذ قال والد لولده: (اذهب من كربلاء إلى النجف)، أليس بإمكان الولد أن يمثل الأمر فيما إذا تحرك من أي نقطة من نقاط كربلاء، فلو تحرك من الحضرة الحسينية المقدسة فإنه يعتبر ممثلاً؛ لأنه تحرك من كربلاء، ولو تحرك من الحضرة العباسية المقدسة فيعتبر ممثلاً أيضاً؛ لأنه تحرك من كربلاء، ولو تحرك من مقام صاحب الزمان (عجل الله فرجه الشريف) فإنه يعتبر ممثلاً كذلك.

إذن، معنى (من) قابل للانطباق على كثيرين، وعلى نقاط متعددة فهو في الواقع ليس جزئياً حقيقياً، ولو كان كذلك لما انطبق على كثيرين، فلا يمكن أن يُقال بأن المعنى المأخوذ في (من)، والذي جعل معنى (من) جزئياً هو الوجود الخارجي؛ لأنه إذا قيل ذلك فسيلزم أن يكون معنى (من) جزئياً حقيقياً لا يقبل الانطباق على كثيرين، مع أنه يقبل الانطباق كذلك.

وبعض العلماء حاول أن يوجه كلام المشهور، بأن مراده من كون وضع الحروف من العام والموضوع له خاص، ليس أخذ الوجود الخارجي حتى تشكل عليهم بأنه يلزم عدم انطباقه على كثيرين مع كونه ينطبق على كثيرين، بل مرادهم بالجزئي هو الجزئي الإضافي، وقد مرّ في المنطق أن الجزئي تارة يكون حقيقياً وأخرى إضافياً، والجزئي الإضافي جزئي بالإضافة إلى معنى أعم منه، وهو في نفسه كلي، وليس جزئياً، هذا مراد المشهور.

وفيه: أنه إذا كان مرادهم من الموضوع له الخاص أي: الجزئي الإضافي،

وهو في نفسه عام؛ فصار هذا رجوع إلى نظرية صاحب الكفاية عليه السلام في وضع الحروف، لأن الموضوع له سوف يكون عاماً في نفسه، فيكون الوضع من العام والموضوع له العام، غايته هم يصطلحون عليه بالجزئي والخاص، ويقصدون بالجزئي الإضافي، والبحث ليس في الاصطلاح، فما ذكر في الحقيقة ليس توجيهاً، وإنما اعتراف بالإشكال، فإنهم إذا قصدوا من الموضوع له الجزئي بالمعنى الحقيقي، وهو الذي يكون بأخذ الوجود الخارجي على هذا الاحتمال، فيرد عليهم أن المعنى الحرفي ليس كذلك، بل هو كلي يقبل الانطباق على كثيرين، هذا هو إشكال صاحب الكفاية عليه السلام الذي ذكره في الكتاب.

ويوجد إشكال آخر، وهو: لو كان الوجود الخارجي مأخوذاً في معنى الحروف يلزم عدم إمكانية انطباق الحروف على المعاني الذهنية التي لم يؤخذ فيها الوجود الخارجي، فإنه تارة يتحرك الولد في الخارج فعلاً من الأحساء إلى القطيف، فأقول (سار الولد من الأحساء)، وهنا استخدمنا (من) في مقام الحكاية عن خروج تحقق في الخارج.

وأخرى نكون في مقام التمثيل والشرح حيث نريد أن نبين الفرق بين ما ينقذح في ذهن المخاطب من (سرت من الأحساء) وأن فيه ترابطاً، وقول: معنى (سرت من الأحساء) معنى مترابط بخلاف (سير أحساء) فإنه معنى غير مترابط، فهنا في جملة (سرت من الأحساء) لسنا في مقام الحكاية عن شيء خارجي، ولا نتحدث عن الوجود الخارجي، وإنما في مقام الحديث عن

اختلاف المعنى المنقذ في الذهن، فجملة (سرت من الأحساء) لا نحكي بها عن فرد خارجي، وربما لا يكون فرد متحقق في الخارج - أصلاً -، كما في الفرق بين جملة (سار زيد من الشمس من إلى المريح) وبين جملة (سير زيد ابتداء شمس انتهاء مريح)، ففي هذه الجملة التي تكون في مقام بيان الفرق بين ما ينقذ في الذهن؛ لم يؤخذ الوجود الخارجي جزءاً، ومع ذلك لا نشعر بتجاوز ووجود مجاز في استخدام الحروف في هذه الجملة، ومثل هذا إذا قلت: (سار الذهن من المبادئ إلى المطالب)، فإن سير الفكر سير ذهني لا خارجي، وهذا يعني أن الحروف لم توضع للموجودات الخارجية وإلا لكان استعمالها في الوجودات الذهنية استعمالاً مجازياً، فعدم الشعور بالمجازية دليل على بطلان احتمال أن يكون الحرف جزئياً بمعنى أخذ الوجود الخارجي فيه، ووجه عدم أخذه أننا لا نشعر بالمجازية فيما إذا استعملنا الحروف ولم نقصد الوجود الخارجي، وإنما قصدنا الوجودات الذهنية.

وإن قيل بالاحتمال الثاني - وهو أن يكون مراد المشهور جزئية المعنى الحرفي بسبب أخذ الوجود الذهني^(١) - فهذا الاحتمال كسابقه احتمال باطل؛

(١) وتقدم توضيح أخذ الوجود الذهني، فقد ذكرنا أن المقصود منه أخذ اللحاظ، وإذا سألت: ما هو اللحاظ المتحقق في المعنى الحرفي؟

كان الجواب: هو اللحاظ الآلي، بينما المأخوذ في الأسماء اللحاظ الاستقلالي، فيكون الاحتمال الثاني هو أن يكون مراد المشهور هو إن معنى الحروف معنى خاص؛ لأنه أخذ فيه اللحاظ الآلي، فما ذكر صاحب الكفاية^{رحمته} في المقدمة الثانية من أنه أمر عرضي خارج عن حريم وذات المعنى

لأنه يرد عليه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: إن القول بأخذ اللحاظ الآلي في المعنى الموضوع له الحروف يلزم منه تعلق اللحاظ باللحاظ، وتعلق اللحاظ باللحاظ مستحيل؛ لأنه من تعلق الوجود بالوجود، وتعلق الوجود بالوجود مستحيل. إذن، القول بأخذ اللحاظ الآلي في معنى الحروف مستحيل، وحتى يتضح هذا الكلام أذكر أمرين:

الأمر الأول: هو إن هنالك مرحلتين مختلفتين، وينبغي أن نفرق بينهما. المرحلة الأولى: هي مرحلة الوضع، وفي مرحلة الوضع لا بد من تصور المعنى، فإن الواضع يتصور المعنى، ثم يضع له الكلمة التي يريد أن يضعها سواء كانت اسماً أم حرفاً أم فعلاً.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الاستعمال، وهذه المرحلة مرحلة متأخرة عن الوضع، فإن المتكلم إذا استعمل كلمة، فإنه يستعمل هذه الكلمة في طول الوضع، فلا بد من وضع حتى في الاستعمال المجازي، إذ لا بد من وضع الكلمة لمعنى يكون مناسباً للمعنى المجازي، وبمقتضى المناسبة الموجودة بين

الموضوع له الحروف، يقول المشهور على هذا الاحتمال: هو مأخوذ في ذات المعنى الحرفي، ولأنه مأخوذ في ذات المعنى الحرفي صار المعنى الحرفي معنى جزئياً، فالمعنى الحرفي جزئي بسبب الوجود الذهني، والمقصود بالوجود الذهني لحاظ معنى الحرف لحاظاً آلياً، فالمعنى الحرفي موضوع للابتداء في كلمة (من) - مثلاً - مع لحاظ هذا الابتداء باللحاظ الآلي، فالابتداء واللحاظ الآلي يشكلان ما وضعت له كلمة (من)، وبهذا صار معنى كلمة (من) جزئياً.

المعنى الحقيقي للكلمة والمعنى المجازي؛ يصح الاستعمال المجازي، وإلا لو لم يكن هنالك وضع بأن كانت الكلمة مهملة فلا يكون الاستعمال صحيحاً، ففي الاستعمال لا بد من فرض وجود وضع سابق، وأما السبق فهل هو زمني أو سبق رتبي فهذه مسألة أخرى وللحديث فيها مقام آخر.

إذن، فمرحلة الاستعمال متأخرة عن الوضع، فلا بد من وجود وضع ثم يصح الاستعمال، وفي الاستعمال - أيضاً - يوجد تصور للمعنى، فإن المتكلم إذا أراد يفهم المخاطب بأنه (سار من النجف إلى كربلاء)؛ يتصور معنى السير من النجف إلى كربلاء ثم يقول: (سرت من النجف إلى كربلاء). والخلاصة: توجد مرحلتان: مرحلة وضع ومرحلة استعمال، ومرحلة الوضع متقدمة، ومرحلة الاستعمال متأخرة، وفي المرحلتين نتصور المعنى.

الأمر الثاني: اللحاظ الذهني - كما قلنا سابقاً - هو عبارة عن الوجود الذهني، فإن لحاظ الذهن لمعنى كلمة (من) مثلاً، هو تعبير آخر عن وجود معنى كلمة (من) في الذهن، وهذا يعني أنه كما لا يمكن أن يتعلق الوجود بالموجود الخارجي، فكذلك لا يمكن أن يتعلق اللحاظ الذهني الملحوظ في الذهن؛ لأن تعلق اللحاظ الذهني بالملاحظ في الذهن معناه تعلق الوجود الذهني بالموجود في الذهن؛ لأن اللحاظ هو الوجود الذهني، فإذا كان ملحوظاً في الذهن فهذا يعني أنه متصور وموجود ذهنياً، فلا يمكن أن نلحظه ونتصوره، وهو ملحوظ ومتصور؛ لأن هذا يعني أنه يتعلق به الوجود الذهني

وهو موجود في الذهن، وهذا مستحيل، إذ لا فرق بين الموجود في الخارج والموجود في الذهن من جهة أنه بعد وجوده لا يقبل الوجود، لأن إذا كان ملحوظاً فهو موجود في الذهن فكيف وهو موجود في الذهن يتعلق به الوجود الذهني؟! إن الموجود لا يقبل الوجود، ونظير أن نجعل موجوداً في الخارج موجوداً فيه فنثبت الخارجية للخارجي، والذهن من هذه الجهة كالخارج، بل الذهن جزء من الخارجية المطلقة، كما هو مبين في علم الفلسفة، فمحدور تحصيل الحاصل وارد في الذهن كما هو وارد في الخارج.

إذا اتضح هذان الأمران نقول: إذا قلنا بأن المعنى الذي وضعت له كلمة (من) هو ذات الابتداء من دون أخذ قيد اللحاظ وهو الوجود الذهني؛ فلنواجه مشكلة في مقام الاستعمال؛ لأننا في مقام الاستعمال الذي نحتاج فيه إلى تصور، وهو متأخر عن الوضع؛ سوف نتصور فقط ذات المعنى الذي وضعت له كلمة (من) وليس من الذات اللحاظ الآلي والوجود الذهني، فلا يلزم تعلق اللحاظ بالملحوظ والوجود الذهني بالموجود ذهنياً، فهنا لا يوجد محدود.

وبعبارة ثانية: في مرحلة الاستعمال سوف نتصور المعنى وهو ذات المعنى من دون قيد اللحاظ؛ إذ لم يؤخذ فيه الوجود الذهني وأنه متحقق في الذهن، فلا يلزم تعلق اللحاظ باللحاظ ولا يلزم أن نتصور المتصور ولا يلزم أن يتعلق الوجود بالوجود. وأما إذا قلنا: بأن كلمة (من) أخذ في معناها اللحاظ،

ومعنى (من) ليس ذات الابتداء بل الابتداء الملحوظ، فإذا قلنا في مقام الاستعمال لا بد من تصور المعنى فسوف نلاحظ المعنى الذي فيه اللحاظ مأخوذ، أو قل: المعنى الملحوظ والمتصور والموجود بالوجود الذهني، وهذا معناه أن يتعلق اللحاظ باللحاظ، فيتعلق الوجود الذهني بالموجود الذهني وهذا مستحيل.

إذن، فلا يمكن القول بأن اللحاظ الآلي جزء من المعنى الحرفي، وإلا يلزم من ذلك أن يتعلق اللحاظ باللحاظ، وبناء على أن المعنى الحرفي صار جزئياً بسبب أخذ اللحاظ الآلي فيه فسوف يتعلق اللحاظ باللحاظ.

الاشكال الثاني: لو كان اللحاظ الآلي داخلاً في معنى الحروف للزم أن يكون معنى الحروف معنى ذهنياً لا يقبل الانطباق على الخارج، ووجه الملازمة بين أخذ اللحاظ في معنى الحروف وعدم انطباق معنى الحروف على الخارج هو: إنه إذا كان معنى (من) ابتداء مع اللحاظ الآلي الذي هو الوجود الذهني، فسوف يكون معنى (من) ذهنياً؛ لأن ما جزؤه الوجود الذهني لا يكون خارجياً؛ لأن جزؤه وهو الوجود الذهني غير متحقق في الخارج، إذ لا يمكن أن يتحقق الكل في عالم لا توجد فيه تمام أجزائه، فلو أخذنا اللحاظ الآلي الذي هو ذهني في معنى الحروف يلزم عدم إمكانية انطباق الحروف على الخارج، وهذا اللازم واضح الفساد؛ لأنه إذا قلنا: لا تنطبق معاني الحروف على الخارج فمعناه أنه إذا قال المولى: (سر من النجف إلى كربلاء)، لا يمكن

أن نمثل؛ لأننا إذا أدركنا الامتثال فإننا نمثل يكون امتثالنا في الخارج، حيث نتحرك من النجف إلى كربلاء، وهذا الفعل الخارجي لا ينطبق عليه مفاد (من)؛ لأن مفاد (من) مفاد ذهني، والذي جئنا به ليس الخروج من النجف ذهنياً وإنما خارجاً، ففعلنا لا يمكن أن يكون امتثالاً لقول المولى (سر من النجف إلى كربلاء) إلا إذا جردنا معنى (من) من هذا القيد الذهني، فاستعملت (سر من النجف إلى كربلاء) في ذات الابتداء من دون أخذ قيد اللحاظ الذهني.

ولا يمكن أن يقال بأن كلمة (من) تنطبق لأننا نجرد في مقام الاستعمال كلمة (من) من اللحاظ الذهني؛ لأن هذا يجعل استعمال كلمة (من) في: (سر من النجف إلى كربلاء) مجازياً؛ لأنه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فإن اللفظ وضع للابتداء لكن مع اللحاظ الذهني، بينما المستعمل استعمالها في ذات الابتداء فقط، وهذا استعمال للفظ في غير ما وضع له وهو المجاز، ومن الواضح البين أننا لا نشعر بتجاوز وعناية في قول المولى: (سر من النجف إلى كربلاء)، ونجد أن اللفظ بها له من معنى حقيقي يقبل الانطباق على الخارج، وهذا ما يجعل الامتثال ممكناً.

الإشكال الثالث: لقد ذهب المشهور إلى أن المعنى الحرفي جزئي؛ لأنه أخذ فيه اللحاظ الآلي، ولأنه أخذ فيه اللحاظ الآلي يكون المعنى جزئياً ويتنفي بانتفاء الطرفين، ولا يقبل الانطباق على كثيرين، فبسبب الجزئية أخذ اللحاظ

الآلي فيه، والسؤال: لماذا لا يقال - أيضاً - بأن المعنى الاسمي جزئي بسبب أخذ اللحاظ الاستقلالي؟ إذ ما الفرق بين الحروف وبين الأسماء حتى تجعل الحروف معاني جزئية بأخذ اللحاظ الآلي، ولكن لا تجعل الأسماء الموازية لها مثل كلمة (الابتداء) الموازية لـ(من) جزئية، ويقال الموضوع فيها خاص^(١)؟! فإذا كان لحاظ الحروف باللحاظ الآلي في مقام الاستعمال يجعلها جزئية، فليكن أيضاً لحاظ الأسماء في مقام الاستعمال باللحاظ الاستقلالي يجعلها جزئية فيكون الوضع حتى في الأسماء من الوضع العام والموضوع له الخاص، والتفريق لا وجه له. إذن، بعد هذه الإشكالات الثلاثة لابد أن نقول بأن الموضوع له كلمة (من) ذات المعنى الموضوع له كلمة (الابتداء)، فالكلمتان موضوعتان لمعنى واحد فارد، وليس اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي إلا عارضاً، ومن حيث ذات المعنى لا فرق.

المقدمة الرابعة: أورد على ما ذكره صاحب الكفاية في المعنى الحرفي مجموعة من الإشكالات، وبعض تلك الإشكالات جاءت من المحققين المتأخرين عن صاحب الكفاية، وبعضها كان موجوداً في زمان صاحب الكفاية، وهذا يظهر من اشكال أورده عليه السلام على نفسه، ولعل هذا الإشكال لعلم كان قبله، فقد قيل إن هذه النظرية من مختارات صاحب الكفاية عليه السلام ليست من

(١) وأيضاً يقال: وزان الأسماء كوزان الحروف، فإن كان اللحاظ الآلي مأخوذاً في الحروف فليؤخذ في الأسماء، فيأتي الإشكال الثاني، وهو عدم الانطباق، والأول وهو تعلق اللحاظ باللحاظ، ولا بد من بيان فارق يعطي الأسماء مزية بنحو يقال إنها تختص بوضعها لذات المعنى.

إبداعاته، وقد ذهب إليها الشهيد وصاحب الكافية صفي الدين محمد بن الحسن الاسترآبادي رحمتهما، وحاصل الإشكال: لو كان الموضوع له الحروف نفس المعنى الموضوع له الأسماء لجاز استعمال الحروف في موضع الأسماء ولجاز استعمال الأسماء في موضع الحروف، ولكن لا يجوز استعمال الأسماء في موضع الحروف ولا العكس؛ فإنه لا يجوز في (سرت من الأحساء إلى القطيف) أن أقول: (سير أنا ابتداء أحساء انتهاء قطيف)؛ فإنه لا يصح ذلك بحسب محاورات اللغة العربية، وعدم الصحة كاشف عن أن المعنى الموضوع له الحروف يختلف عن المعنى الموضوع له الأسماء، ولو كان الموضوع له واحداً لكان يجوز استعمال أحد اللفظين موضع الآخر؛ لأنها مترادفان، ويصح استعمال المترادف في موضوع الآخر.

إذن، عدم صحة استعمال الأسماء في موضع الحروف الموازية لها بحسب المعنى؛ دليل على اختلاف المعنى الموضوع له الحروف والاسماء.

وأجاب عنه صاحب الكافية رحمتهما بقوله: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

وقد ذكر الأعلام احتمالات ثلاثة في مقصود صاحب الكفاية من هذه العبارة:

احتمالات ثلاثة في مراد المصنف:

الاحتمال الأول: هو الذي ذكره الميرزا النائيني والمحقق الإصفهاني رحمهما الله وهو إن صاحب الكفاية يريد أن يقول: إنما لا يجوز استعمال الأسماء في موضع الحروف لأن الواضع - يعرب بن قحطان أو العرب فيما بينهم - لما وضع الأسماء لنفس المعاني التي وضع لها الحروف، ووضع الحروف لنفس المعاني التي وضع لها الأسماء اشترط شرطاً على المستعملين، فكأنه قال: يا معاشر المستعملين لألفاظ اللغة وضعت الحروف لنفس المعاني التي وضعت لها الأسماء، ولكن أشترط عليكم أن لا تستعملوا الحروف إلا إذا لاحظتم المعنى باللاحظ الآلي، وأن لا تستعملوا الأسماء إلا إذا لاحظتم المعنى باللاحظ الاستقلالي، وبسبب هذا الشرط لا يصح استعمال الأسماء في موضع الحروف؛ لأن هذا الاستعمال فيه مخالفة للشرط، وعدم وفاء بهذا الالتزام.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته الله ^(١) بأنه إذا استعملنا الأسماء في موضع الحروف يكون الاستعمال خطأ غير صحيح، لا أنه يكون صحيحاً ولكن يكون فيه مخالفة لشرط الواضع، فإن الواضع إذا شرط شرطاً في مقام الاستعمال إما أن يكون مولى شرعياً يجب أن يطاع أو لا، وعلى كلا التقديرين

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٥.

لا يلزم أن يكون الاستعمال خطأ، غاية ما يترتب مخالفة شرط الواضع، فإن كان الواضع مولى حقيقياً كما لو قلنا أن الواضع هو الله تبارك وتعالى فيترتب على ذلك إثم وذنوب، وإذا لم يكن مولى حقيقياً لا يترتب إثم ولا ذنب، وأما أنه يترتب على ذلك خطأ الاستعمال فهذا أمر لا نتعقله.

كما إننا نجد عدم صحة استعمال الأسماء في موضع الحروف حتى مجازاً، وهذا لا يمكن أن يُخرج بهذا التخريج وهو إن الواضع اشترط على المستعمل شرطاً في مقام الاستعمال أن لا يستعمل الحرف إلا إذا لاحظ المعنى باللحاظ الآلي ولا يستعمل الاسم إلا إذا لاحظته باللحاظ الاستقلالي، فإذا كان المعنى هو المعنى، فاستعمال اللفظ الحرفي في موضع الاسمي أو العكس ينبغي أن يكون صحيحاً، ولو مجازاً.

وفرض المجاز غير معقول؛ لأن المفروض أن اللفظ استعمل في نفس المعنى الموضوع له، غير أنه نحن نلاحظ عدم صحة الاستعمال، ولو مجازاً، وهذا يكشف عن أن المعنى الموضوع له الحروف يختلف ذاتاً وسنخاً عن الموضوع له الأسماء، ولهذا لا يصح أن يستعمل هذا في موضع ذاك ولو مجازاً، وهذا الذي نشعر به وندركه بالوجدان لا يمكن أن يُخرج بوجود شرط نظير الشرط الموجود في المعاملات.

الاحتمال الثاني: ما ذكره السيد الروحاني صاحب المنتقى رحمته احتمالاً ثانياً

لمراد صاحب الكفاية^(١)، وأيضاً ذكره السيد الشهيد^(٢)، وحاصله: إن مراد صاحب الكفاية^(١) هو إن واضع الحروف وضع الحروف لنفس معاني الأسماء ولكن هذا الوضع مقيد باللحاظ الآلي، ووضع الأسماء لمعاني الحروف ولكن هذا الوضع مقيد باللحاظ الاستقلالي، فالمعنى الموضوع له واحد، ولكن الوضع متعدد، فيوجد للحروف وضع متحقق فيما إذا لوحظ المعنى باللحاظ الآلي فقط، ويوجد للأسماء وضع متحقق فيما إذا لوحظ المعنى باللحاظ الاستقلالي فقط، بحيث يكون اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي ليس قيدياً في المعنى الموضوع له، وإنما قيد في الوضع نفسه، فالعلاقة الوضعية الموجودة بين كلمة (من) ومعناها الذي هو الابتداء متحققة فيما إذا تحقق اللحاظ الآلي بحيث يكون اللحاظ الآلي قيدياً في تحقق هذه العلاقة الوضعية، وكذلك وضع كلمة الابتداء التي هي اسم لمعنى (من) مقيد باللحاظ الاستقلالي فيكون اللحاظ الاستقلالي قيدياً في العلاقة الوضعية نفسها، وهذا نظير أن يولد لشخص ولد واحد فتطلق عليه اسم (محمد) ولكن في النهار، فيكون اسم (محمد) موضوعاً له في النهار، ويطلق عليه اسم (علي) ولكن في الليل، فهنا سيكون معنى (محمد وعلي) واحداً وهو الولد؛ إذ لا يعدده الليل والنهار، ولكن له اسم في النهار، واسم آخر في الليل، فمن حيث المعنى

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٩٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٣٥.

الموضوع له اللفظ واحد، ولكن الوضع قد تعدد، فلو أطلقنا على المولود (علي) في النهار نكون قد استعملنا لفظ (علي) فيما وضع له ولكن بدون وضع؛ لأن استعمالنا لـ(علي) في النهار بلا وضع؛ لأن وضع كلمة (علي) مقيد بالليل، فإذا استعملناه في النهار يكون استعمالاً بلا علقه وضعية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كلمة (محمد)، فإنه إذا استعملناها في الليل فقد استعملناها في المعنى الذي وضع له معنى (علي) وهو معناها الوضعي، ولكن بدون وضع؛ لأن وضع كلمة (محمد) مقيد بالنهار، وقد استعملناها في الليل.

وكلمة (من) والابتداء، ككلمة (محمد) و(علي) في المثال، فإن كلمة (من) موضوعة لنفس المعنى الذي وضع له الاسم (الابتداء)، ولكن وضعه مقيد باللحظ الآلي وكلمة الابتداء التي هي الاسم موضوعة لمعنى كلمة (من)، ولكن الوضع مقيد باللحظ الاستقلالي، بحيث إذا استعملت (من) في الابتداء مع اللحظ الاستقلالي يكون استعمالها في المعنى الذي وضعت له ولكن من دون وضع؛ لأن شرط وضع كلمة (من) اللحظ الآلي، وهو مفقود، وإذا استعملت (الابتداء) في معنى (من) مع اللحظ الآلي يكون استعمالها في معناها الذي وضعت له، ولكن من دون وضع؛ لأن وضع كلمة (الابتداء) مقيد باللحظ الاستقلالي وهو مفقود، وهذا هو السبب الذي يجعل استعمال كلمة (ابتداء) في موضوع (من) خطأ؛ لأنه استعمال بلا وضع، وليس سبب خطأ الاستعمال شرط تعبدي - نظير الشرط الموجود في

المعاملات - حتى يُشكل بأن غاية ما يترتب مخالفة الوضع بينما نحن نجد أن الاستعمال فيه نفسه خطأً، فصاحب الكفاية يقول إن الوضع مقيد باللحاظ الآلي في الحروف ومقيد باللحاظ الاستقلالي في الأسماء وإذا استعملنا الأسماء في موضع الحروف فنحن في الواقع استعملنا كلمة مهملة بلا وضع، واستعمال الكلمة المهملة التي لم توضع من الاستعمال الخطأ، وهذا هو وجه إدراكنا للخطأ في استعمال الأسماء في موضع الحروف ولو مجازاً؛ لأنه في المجاز يوجد وضع، غايته أن المعنى الموضوع له اللفظ لا بد من وجود مناسبة بينه وبين المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بلا وضع، فالمناسبة تصحح استعمال اللفظ في غير ما وضع له ويتحقق المعنى المجازي، فلا بد أن يوجد لفظ موضوع لمعنى مناسب، وفي استعمال الأسماء في موضع الحروف لا يوجد وضع فلا يصح الاستعمال لا حقيقة ولا مجازاً.

الاحتمال الثالث: - هو ما ذكره السيد المرحوم صاحب المنتقى^(١) -

وحتى يتضح أذكر مقدمة:

أقسام القيود:

تنقسم القيود عند علماء الأصول إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القيد الذي يكون هو والتقيد به داخلان في الحصة، ومثال

ذلك: الركوع في الصلاة، فإن المولى تبارك وتعالى لم يأمر بطبيعي الصلاة، وإنما

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٩١.

أمر بالصلاة المتقيّدة بالركوع، وأيضاً الركوع داخل في الصلاة، فإن حقيقة الصلاة عبارة عن تكبيرة وقراءة وركوع وسجود... إلى آخر الأجزاء، فهنا القيد - وهو الركوع - والتقيّد به داخلان في الصلاة، فالمطلوب ثلاثة أمور مجموعة: الحصة والقيد والتقيّد، وهذا القيد يُصطلح عليه بالجزء، فإذا قيل: هذا جزء، فيقصد به القيد الذي أخذ هو مع تقيده في الحصة المأمور بها شرعاً.

القسم الثاني: هي القيود التي أخذ التقيّد بها، وأما هي فلم تؤخذ فيه، نظير الطهارة في الصلاة؛ فإن الصلاة المأمور بها ليس طبيعي الصلاة من دون طهارة، فهي متقيّدة بالوضوء، ولكن هل الوضوء جزء من الصلاة أو شرط خارج عن الصلاة؟

الجواب: هو شرط خارج عن الصلاة، فهنا القيد خارج، ولكن التقيّد به داخل، ويصطلح على هذا القسم من القيود بالشرط، فالفرق بين الشرط وبين الجزء أن الجزء يكون داخلياً في المأمور به قيدياً وتقيدياً، وأما الشرط فالتقيّد به فقط داخل دون القيد.

القسم الثالث: ما يكون التقيّد والقيد غير داخلين في الحصة، ومع ذلك يوجب التحصيل، ولكي يتضح هذا القسم أذكر مثالين:

المثال الأول: الرواية الشريفة التي بين فيها رسول الله ﷺ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بالمدلول الالتزامي ببيان ما يقوم به، وعينه بعنوان (خاصف النعل)، «إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِهِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ»، قال: فقام أبو

بكر، وعمرُ فقال: «لا، ولكنَّه خاصِفُ النعلِ»، وعليٌّ يَخْصِفُ نَعْلَهُ^(١).

وروي الترمذي عن ربعي بن حراش في خبر: إن النبي ﷺ قال يوم الحديبية لسهيل بن عمرو وقد سأله رد جماعة فروا إلى رسول الله ﷺ: يا معشر قريش لتنتهن أو ليعثن الله عليكم من يضرب رقابكم [بالسيف] على الدين، قد امتحن الله قلبه على الإيمان. قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال: هو خاصف النعل، وكان قد أعطى علياً ﷺ نعله يَخْصِفُها^(٢).

وهذا نظير أن يقول ﷺ سيكون إمام حق بعدي يقاتل على دين الله فيقال له ﷺ: من هو يا رسول الله؟ فيقول: (خاصف النعل)، فيخرج الصحابة من عنده ﷺ فيرون أمير المؤمنين علياً ﷺ يَخْصِفُ نعله ﷺ، فإن (خاصف النعل) قيد جاء به رسول الله ﷺ، ولكن هذا القيد ليس داخلاً في موضوع الإمامة، وليس التقيد به داخلاً في موضوع الإمامة، وإنما هو عنوان مشير أراد به النبي ﷺ أن يُحدد أمير المؤمنين علياً ﷺ، فيبين أن الإمام هو ذاك المقارن لخاصف النعل من دون أن يدخل (خاصف النعل) والتقيد بخاصف النعل في موضوع الإمامة، فليس الإمام أمير المؤمنين زائداً خصف النعل أو التقيد بخاصف النعل، فهو الإمام سواء خصف النعل أم لم يَخْصِفْ، فليس هذا دخيلاً ولا

(١) الراوي: أبو سعيد الخدري، المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج المسند، الصفحة أو الرقم: ١١٢٨٩، خلاصة حكم المحدث: صحيح، التخريج: أخرجه النسائي في (السنن الكبرى) (٨٥٤١)، وأحمد (١١٢٨٩).

(٢) صحيح الترمذي: ج ٥ ص ٦٣٤.

التقييد به دخيلاً في ثبوت الحكم، وهو الإمامة.

المثال الثاني: - وهو المثال الذي يذكره السيد الروحاني عليه السلام: لو قلت: (الإنسان نوع)، ففي الواقع يوجد قيد لثبوت النوعية للإنسان، وذلك القيد هو الوجود الذهني؛ فإن الإنسان في الخارج لا يكون كلياً، وإذا لم يكن كلياً لا يكون نوعاً؛ لأن النوع هو الكلي الذي يُقال على الأفراد المشتركة في الحقيقة، فيوجد قيد، وهو قيد اللحاظ الذهني ولكن هذا القيد - وهو الوجود الذهني - لم يؤخذ في الإنسان، فلو أن الوجود - ولو كان ذهنياً - أخذ في الإنسان لثبت جزئية الإنسان؛ لأن الوجود الذهني كالوجود الخارجي يوجب تشخيص الموجود، فليس الوجود الذهني ولحاظه قيداً داخلياً في الموضوع، ولا التقييد به داخلياً، وإلا لكان جزءاً غايته أنه جزئي بالوجود الذهني لا بالوجود الخارجي. نعم، هذا الحكم ثابت له حال كونه موجود في الذهن من دون أخذ الوجود الذهني على نحو القضية الحينية، والذي يُرشدك إلى صحة هذا المعنى هو أن الإنسان الذي نقول عنه نوع يحمل على الأفراد الخارجية، بينما لو كان مقيداً باللحاظ الذهني لكان ذهنياً لا يصدق على الخارج، فاللحاظ الذهني موجود والحكم لا يثبت إلا للإنسان الملحوظ باللحاظ الذهني، ولكن من دون أخذ قيد الوجود الذهني أو التقييد بالوجود الذهني.

وهذا القسم من القيود هو الذي يعبر عنه المحقق العراقي عليه السلام بالحصّة التوأم، أي الحصّة المقارنة للقيود من دون أخذ القيد والتقييد.

وإذا اتضح هذا المعنى وصارت هذه المقدمة جلية نأتى عند الاحتمال الثالث في كلام صاحب الكفاية رحمته الله وهو أن يقال: الحروف موضوعة لنفس المعاني التي وضعت لها الأسماء، ولكن وضعت لتلك المعاني حال استعمال هذه الحروف في معناها الملحوظ باللحاظ الآلي، بحيث يكون اللحاظ الآلي هو الحال المقارن لوضع الحروف لهذه المعاني من دون أن يكون في اللحاظ الآلي داخلاً في الموضوع له، وأيضاً - من دون أن يكون داخلاً في الوضع، فالوضع مطلق والموضوع له مطلق، ولكن هذا الوضع مقترن باللحاظ الآلي من دون أخذ اللحاظ الآلي، ويجري هذا الكلام في الأسماء، وبناء على هذا التفسير سوف يكون الوضع - في الحروف والأسماء - متحداً من حيث المعنى، فيوجد وضع تحقق في ظرف اللحاظ الآلي ووضع تحقق في ظرف اللحاظ الاستقلالي، وليس الوضع الأول مقيداً باللحاظ الآلي وكذلك الثاني ليس مقيداً باللحاظ الاستقلالي، فكما أن المعنى الموضوع له مطلق فكذلك الوضع مطلق.

نعم، يوجد قيد لكنه غير داخل في الوضع وغير داخل في المعنى الموضوع له وإنما هو مقارن، فوضعت الحروف لذات المعنى ولكن حال اللحاظ الآلي ووضعت الأسماء لذات الأسماء ولكن حال اللحاظ الاستقلالي، وبعبارة أخرى: في حال اللحاظ الآلي يوضع لفظ (من) لذات الملحوظ بدون أخذ اللحاظ، وفي حال اللحاظ الاستقلالي يوضع لفظ (الابتداء) لذات الملحوظ دون اللحاظ.

التأمل في هذا الاحتمال:

لو كان هذا الاحتمال هو مراد صاحب الكفاية رحمته فهو لا يدفع الإشكال؛ لأنه إذا كان وضع كلمة (من) غير مقيد باللحاظ الآلي وكذلك معناها؛ فإنه سوف يصح استعمال (من) في موضع الاسم، وكذلك إذا كان وضع كلمة (الابتداء) مطلقاً غير مقيد باللحاظ الاستقلالي ومعناها - أيضاً - مطلقاً غير مقيد باللحاظ الاستقلالي؛ فسوف يصح استعماله في موضع الحرف، فيما الذي يوجب خطأ استعمال الاسم في موضع الحرف حينئذٍ؟ إن استعمال الاسم في موضع الحرف صار استعمالاً في المعنى وفق الوضع اللغوي، لإطلاق الوضع وعدم تخصيصه باللحاظ الاستقلالي، وهذا يوجب الحكم بصحته

فالإشكال يندفع فيما إذا كان مراده رحمته الاحتمال الثاني فقط، مضافاً إلى أنه مبتلى بإشكال في نفسه، وهو:

هل يمكن أن نتعقل الحصة التوأم أو القسم الثالث من القيود في المفاهيم الذهنية؟

قد يقال: بلحاظ ما في الخارج نتعقل ذلك، كما في مثال (خاصف النعل)؛ فإن أمير المؤمنين عليه السلام له حقيقة خارجية بقطع النظر عن (خصف النعل)، ولحاظ خصف النعل يُتعقل أن يؤخذ مجرد مقارن وعنوان مشير، ولكن هل يمكن ذلك في المعاني الذهنية، مثل: معنى كلمة (من) و(الابتداء) فنقول: إن

هذا المعنى أو وضعه - الذي هو أمر اعتباري قائم بنفس المعبر بناء على نظرية الاعتبار - مقيد، وأخذ فيه قيد، ولكنه غير والتقيد غير داخلين؟

الجواب: لا يعقل؛ لأنه في المفهوم إذا لم يدخل القيد والتقيد فيه يكون الموجود الطبيعية المطلقة، ولا يوجد حصة، فلا يثبت التحصص، والقضية الحينية بحسب الحقيقة ترجع إلى التقيد، فلا معنى لثبوت لحكم في ظرف وحين بنحو لا يثبت في غيره، ومع ذلك يكون الحكم مطلقاً، فتأمل.

بيان الموضوع له الجمل الإنشائية، والخبرية:

النقطة الرابعة من النقاط التي تعرّض لها صاحب الكفاية في الأمر الثاني من أمور مقدمته، في بيان الفرق بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية، والكلام في هذه النقطة يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: هي إن الجمل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١- الجملة المختصة بالإخبار، نظير: (زيد قائم).
- ٢- الجملة المختصة بالإنشاء، نظير الجملة الطلبية أو الاستفهامية، كجملة: (صل) أو (هل زيد عالم؟).

٣- الجمل التي تستعمل في الإخبار تارة، وفي الإنشاء أخرى، نظير (بعت) التي تستعمل في مقام الإخبار ووفي إنشاء التمليك.

والسؤال الذي نواجهه في هذه الجهة هو: ما هو محل البحث في هذه النقطة عند صاحب الكفاية رحمته؟ هل هو خصوص القسم الثالث، فيكون

المصنف في مقام بيان الفرق بين (بعت) الخبرية، و(بعت) الإنشائية في المعنى؟
أم هو ناظر إلى الأعم وهو بيان المعنى ولو في المختصة؟

بعض شراح الكفاية كالشيخ محمد طاهر آل الشيخ رضي الله عنه في كتاب
بداية الوصول^(١) ذهب إلى الأول، وظاهر عبارة صاحب الكفاية - وهو ما
ذكره بعض المحققين الثاني -، فقد قال رحمه الله: ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في
الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت
معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوتته، وإن اتفقا فيما
استعملا فيه، فتأمل.

فلم يقيد المصنف رحمه الله محل البحث بخصوص الجمل المشتركة. نعم، جعل
المعنى واحداً، كما هو غير بعيد عند المصنف رحمه الله يقرب إرادة خصوص الجمل
المشتركة.

الجهة الثانية: يتعرض الأعلام عند بيان معاني الجمل الخبرية والإنشائية
لأمرين:

- ١- تحديد معنى الإنشاء، والذي عبر عنه بالإيجاد.
- ٢- تحديد المعنى الوضعي للجمل الإنشائية وبيان الفرق بينه وبين معنى
الخبرية.

(١) بداية الوصول في كفاية الأصول: ج ١ ص ٣٦.

ولا بد من التفريق بين هذين الأمرين، ولهذا يقع الكلام هنا مختصراً^(١) فيها ضمن مقامين.

معنى الإنشائية:

المقام الأول: في تحديد المراد من الإنشاء والإخبار، فإذا قيل جملة إنشائية فهذا يعني أن فيها إنشاء، فما هو المقصود من هذا الإنشاء؟ وإذا قيل جملة خبرية فهذا يعني أن فيها إخباراً، فما هو المقصود من هذا الإخبار؟ وتوجد نظريات أربع:

النظرية الأولى: نظرية المشهور وهي ترى أن الإخبار هو الحكاية عن ثبوت النسبة، وأما الإنشاء فهو ليس الحكاية، وإنما هو إيجاد المعنى وتحقيق المعنى بنحو يكون اللفظ في الجمل الإنشائية سبباً والمعنى مسبباً، فعلاقة الجملة الإنشائية بمعناها ليس علاقة الحكاية، وإنما علاقة السبب بالمسبب والموجد بالموجد. نعم، الذي يوجد بالإنشاء ليس مجرد الفرض والاعتبار، وإنما الأمر الاعتباري في وعاء الاعتبار العقلاني.

الإشكال على النظرية الأولى:

وأشكل على هذه النظرية بعدة إشكالات منها: أن الأمر العقلاني لا يوجد باللفظ وإنما يوجد باعتبار عقلائي في مرحلة متأخرة عن استعمال

(١) وسوف يأتي التعرض للبحث بنحو أشمل في البحوث الخارجة عن الكفاية إن شاء الله.

الجملة الإنشائية في معناها، مع توفر شروط اعتبارها العقلاء في تحقق الأمر العقلاني.

النظرية الثانية: - ما اختاره صاحب الكفاية رحمته الله - علاقة الجملة الإنشائية بالمعنى - كما ذكر المشهور- علاقة الإيجاد، وهو الإنشاء، ولكن ليس إيجاد الأمر الاعتباري في وعاء الاعتبار العقلاني، وإنما في نفس الأمر، فكأن هنالك اعتباراً يوجد بالجملة الإنشائية في عالم الاعتبار الخاص، ثم بعد ذلك إذا وجد العقلاء أن هذا المعبر واجد لشروط اعتبارهم فإنهم يمضونه ويعتبرون المعبر العقلاني، فإذا قال المتكلم: (بعث) في مقام الإنشاء، فهو يوجد تمليكاً ولكن هذا التمليك ليس موجوداً في وعاء الاعتبار وإنما في عالم نفس الأمر والواقع الاعتباري لهذا الاعتبار، فإذا لاحظ العقلاء أن هذا الاعتبار البيعي مطابق لاعتبارهم العقلاني القانوني في باب البيع فإنهم يمضون هذا الاعتبار، فينطبق هذا الأمر الاعتباري بالصيغة العقلانية.

وكأن صاحب الكفاية أراد أن يتخلص من الإشكال الوارد على نظرية المشهور وفي نفس الوقت يحافظ على إيجاديّة الجمل الإنشائية وأن علاقتها بالمعنى ليست كعلاقة الجمل الخبرية فصار إلى هذه النظرية، فقال: إن المعبر في الإنشاء الذي يوجد باللفظ ليس الأمر العقلاني وإنما الاعتبار في نفس الأمر، وهو فعل مستعمل الجملة لا العقلاء.

الإشكال على النظرية الثانية:

وأورد على هذه النظرية أن اللفظ لا يوجد الأمر الاعتباري وإنما الأمر الاعتباري - سواء كان شخصياً أم قانونياً - يوجد باعتبار المعبر، فكما أن الموجود الخارجي لا يوجد باللفظ في الوعاء الخارجي، فكذلك الأمر الاعتباري لا يوجد باللفظ في وعاء الاعتبار، وإنما يوجد بالفرض والاعتبار، فإذا اعتبر المعبر الملكية لزيد توجد الملكية في وعاء الاعتبار لا أن اللفظ هو يُحقق الملكية في وعاء الاعتبار.

والتلفظ قد يؤخذ في موضوع الأمر الاعتباري، كما إذا اعتبر العقلاء في البيع أن يقول البائع للمشتري: (بعتك)، ضمن شروط خاصة، فكلمة (بع) تؤخذ موضوعاً لاعتبار الملكية في المعبر العقلاني، وكذلك في مورد الاعتبار الشخصي إذا قال المتكلم للمشتري في مقام إنشاء البيع: (بعتك الدار) فهو في الواقع لا يحقق ملكية المشتري بكلمة (بع) وإنما هو أوجد في نظره ما يراه شرطاً وموضوعاً في اعتبار الملكية، فكأنه يقول اعتباري الشخصي للملكية ليس مطلقاً، وإنما بعد أن أقول (بع)، فبعث استخدمت في معناها في مقام إنشاء الملكية، وأما الملكية فهي لا توجد بنفس هذا الاستعمال، وإنما بالاعتبار الذي أخذت في اللفظ.

ومن هنا رفع جملة من الأعلام اليد عن نظرية المشهور ولو بعد تطويرها

من صاحب الكفاية رحمته الله.

النظرية الثالثة: ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله^(١) من أن المقصود بالإخبار الموجود في الجمل الخبرية هو قصد الحكاية، فالجملة الخبرية إنما سميت خبرية لأنها موضوعة لقصد الحكاية، فالألفاظ موضوعة للقصد، وفي الإخبار إبراز الحكاية، فالجمل الخبرية موضوعة لقصد الحكاية، وأما الجملة الإنشائية فهي موضوعة لإبراز أمر آخر غير قصد الحكاية، كإبراز جعل الفعل في عهدة المكلف فيما إذا قال المولى لعبده: (أمرك أن تحضر لي ماءً)، فإن هذه الجملة لا يقصد منها الحكاية، وإنما هي تبرز قصد المولى لجعل الفعل في عهدة المكلف، وكذلك إذا قال البائع: (بعتك الكتاب)، فإنه لا يقصد الإخبار عن بيع الكتاب، ولا يريد أن يبرز قصد الإخبار، وإنما يريد أن يبرز قصد إيجاد البيع، فالجمل سواء كانت خبرية أم كانت إنشائية فإن دلالتها على معانيها بنحو واحد وهو إبراز الأمر النفسي، والأمر النفسي تارة يكون بقصد الحكاية وأخرى يكون قصد أمر آخر.

مناقشة هذه النظرية الثالثة:

وقد أورد على هذه النظرية بعض تلامذة السيد الخوئي رحمته الله إشكالين:
 الإشكال الأول: هو إن هذه النظرية مبنية على نظرية التعهد في حقيقة الوضع، فإن هذه النظرية تفرّق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية في نفس المعنى الموضوع له الجملتان، فتقول الجملة الخبرية موضوعة لقصد الحكاية

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨٨.

بينما تلك موضوعة لقصد إبراز أمر آخر غير الحكاية، فتفرّق بين المعنى الذي وضعت له الجملتان وتجعل نفس المدلول التصديقي قصد الحكاية أو قصد إبراز أمر آخر هو المعنى الذي وضعت له الجملة، وهذا يتناسب مع نظرية التعهد في الوضع التي ترى أن علاقة الألفاظ بالمعاني علاقة قصدية تصديقية لا تصورية.

وأما إذا بنينا على أن العلاقة بين الألفاظ والمعاني علاقة تصورية والألفاظ طرّاً لا تدل على وجود الإرادة في نفس المتكلم وإنما تدل على صور، والمستمع إذا سمع الألفاظ لا ينتقل إلى وجود قصد في نفس المتكلم وإنما ينتقل إلى صور ومعاني، كما هو المناسب لنظرية الاعتبار أو نظرية القرن الأكيد التي يبني عليها السيد الشهيد عليه السلام، فإن هذه النظرية لن تكون نظرية صحيحة، وحيث إن جملة من تلامذة السيد الخوئي عليه السلام لا يقبلون نظرية التعهد فمن الطبيعي جداً أن يرفضوا نظريته في الفرق بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية، كما يرفضها غيرهم ممن لا يقبل نظرية التعهد في الوضع.

الإشكال الثاني: هو بمثابة داعم ومؤيد ومعمق للإشكال الأول، وحاصله: إن السيد الخوئي عليه السلام فرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية في مقام القصد مع أننا بالوجدان ندرك الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية حتى لو صدرتا من نائم لا قصد له، فإن النائم إذا قال وهو نائم: (أمرك أن تفعل) أو (بعث كتابي) ندرك إنشائية هاتين الجملتين، ونفرق بينهما

وبين الجمل الخبرية التي تصدر منه حال النوم مع أنه لا قصد له، وإدراك الفرق حتى فيما يصدر من الفاقد للقصد دليل على أن الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية ليس في مرحلة المدلول التصديقي وإنما في مرحلة سابقة وهي مرحلة دلالة هاتين الجملتين على المفهوم؛ فإن المفهوم الذي تدل عليه الجملة الخبرية يختلف عن المفهوم الذي ينقذح في الذهن فيما إذا استعملنا الجملة الإنشائية، وبالتالي ينبغي أن نبحث عن الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية ونحدد المراد بإنشائية الجملة الإنشائية وخبرية الجمل الخبرية في مرحلة سابقة على مرحلة الإرادة ومرحلة القصد.

النظرية الرابعة: ما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر^{عليه السلام}، فهو يرى أن الجملتين الخبرية والإنشائية موضوعتان للنسبة التصورية لا لقصد الحكاية^(١) وقصد إبراز أمر آخر غير الحكاية، فإن القصد لا دخل له في إنشائية الجمل الإنشائية وخبرية الجمل الخبرية؛ فإن الجملتين وضعتا لمعنى تصوري وهي النسبة التصورية، فإذا قال المتكلم (بعث) في مقام الإخبار، فهذه الجملة تدل على النسبة الصدورية، أي نسبة صدور البيع من البائع، وكذلك إذا قال: (بعث) في مقام الإنشاء؛ فإن هذه الجملة تدل على النسبة الصدورية.

نعم، النسبة الصدورية التي تدل على الجملة الخبرية نظر إليها على أنها أمر ناجز متحقق وأمر مفروغ عمه لا يراد تحقيقه، فإنه إذا تحقق البيع سابقاً وقلت

(١) على تفصيل يأتي في بحث صيغة (افعل)، ولكن بمستوى الحلقة الثالثة ذكر ما في الأصل.

مخبراً عن تحققه (بعت كتابي) فأنت استخدمت جملة (بعت) لإفادة صدور البيع، وهذه الإفادة ليست على نحو إفادة الأسماء لمعانيها؛ لأن هيئة الجمل معانيها معاني حرفية، فهذه الإفادة إفادة لمعنى نسبي، وهي النسبة الصدورية، أي نسبة صدور البيع منك، وقد نظرت إلى هذه النسبة على أنها أمر ناجز متحقق سابقاً، وتريد إحداث النسبة بهذه النظرة الذهنية غير المقومة للمفهوم في ذهن المخاطب، وأما إذا قلت: (بعت كتابي) وأنت تريد أن تحقق التملك للمخاطب؛ فقد استخدمت (بعت) أيضاً في النسبة الصدورية، لكن هذه النسبة الصدورية ليس منظوراً إليها على أنها أمر متحقق كما الجملة الخبرية، وإنما منظور إليها على أنها ستتحقق، وأنها واقعة في طور التحقيق والإيجاد.

وهذا ما يعبر الشهيد الصدر رحمته الله عنه بالإجادية التصورية، فهو يقبل أن الجمل الإنشائية تشتمل على إيجابية، ولكن إيجابية تصورية، وليست إيجابية تصديقية كما عليه المشهور وصاحب الكفاية، فالمشهور وصاحب الكفاية يقولان الجمل الإنشائية فيها إيجابية بمعنى أنها تحقق معناها غايته أنها تحققه في عالم نفس الأمر أو الاعتبار العقلائي.

وبهذا نكون قد انتهينا من الحديث في المقام الأول، وهو المقام المتكفل ببيان المقصود بالإيجاد والإنشاء والمقصود بالإخبار.

تحديد ما وضعت له الجمل الخبرية، والإنشائية:

المقام الثاني: في تحديد ما وضعت له الجمل الخبرية والجمل الإنشائية

بعد أن عرفنا معنى الإنشاء والإخبار، فنحن نواجه سؤالاً يرتبط بمعنى الجمل الخبرية والإنشائية، وهو هل الإنشاء والإخبار مأخوذان في المعنى الموضوع له الجمل؟ فهل الجمل الإنشائية موضوعة لمعنى مع أخذ الإنشاء؟ أم أن الإنشاء خارج عن المعنى الذي وضعت له الجمل الإنشائية؟ وكذلك الكلام في معنى الجمل الخبرية، فهل الإخبار داخل ومقوم للمعنى أم الإخبار خارج عن المعنى الذي وضعت له الجمل الإخبارية؟

وفي هذا المقام نتحدث عن نظرية صاحب الكفاية رحمته الله فإنه رحمته الله لم يتحدث عن المقام الأول هنا وسوف يتعرض له في بحث الطلب والإرادة، وتحدث هنا في المقام الثاني: فما هو المعنى الذي وضعت له الجمل الخبرية والإنشائية؟ وما هو الفرق بين هذين المعنيين؟ وهل أخذ فيهما الإنشاء والإخبار، بنحو يكون الفرق في المعنى الموضوع له الجمل أم لا بنحو يكون الفرق في الإنشاء والإخبار خارجاً عن حريم المعنى الوضعي؟

وهذا ما نبينه - إن شاء الله - في الجهة الثالثة من جهات النقطة الرابعة.

بيان نظرية المصنف رحمته الله:

الجهة الثالثة: في بيان نظرية صاحب الكفاية في الفرق بين المعنيين، وحاصل نظريته هو: إنه لا يبعد أن الجمل الخبرية والجمل الإنشائية موضوعة لمعنى واحد، والفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية ليس في ذات المعنى الذي وضعت له هذه الجمل، وإنما في جهة عرضية ترتبط بمقام الاستعمال،

فكما أنه لا فرق بين معنى الحروف والأسماء، ولا يوجد اختلاف ذاتي بين المعنى الموضوع له الحروف والمعنى الموضوع للأسماء وإنما الفرق في اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، وهذان اللحاظان ليسا جزءاً من الموضوع له الحروف أو الأسماء وإنما هما عرضان يعرضان في مقام الاستعمال؛ فكذلك في المقام فإن الجملة الخبرية موضوعة لنفس ما وضعت له الجملة الإنشائية، فلا فرق بين (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية من حيث المعنى الذي وضع له اللفظ، فكلتاهما وضعتا للنسبة الصدورية أو لإفادة ثبوت النسبة، وإنما الفرق بينهما في مقام الاستعمال، فالمتكلم إذا كان الداعي من استعماله لجملة (بعت) الإخبار فالجملة الخبرية، وأما إذا كان الداعي قصد الإيجاد وتحقيق الأمر الاعتباري في نفس الأمر؛ فالجملة تكون إنشائية.

تأملات فيما ذكره المصنف رحمته الله:

ثم قال المصنف: (فتأمل) وامتثالاً لطلبه رحمته الله نقول: إن مقتضى التأمل أن نذكر بعض الأمور:

الأمر الأول: قلنا فيما سبق إنه يحتمل في مراد المصنف احتمالان:

الاحتمال الأول: ما ذكره بعض الشراح من أنه ناظر إلى الجمل المشتركة التي تستعمل تارة في مقام الإخبار وأخرى في مقام الإنشاء، كـ(بعت).

الاحتمال الثاني: أن يكون ناظراً إلى الأعم، فيشمل الجمل المتمحضة في الإخبار والجمل المتمحضة في الإنشاء.

وإذا كان نظره ﷺ إلى الجمل المشتركة فقط، فهنا قد يقال: يمكن أن نظفر بفرق بين وضع الحروف والأسماء وبين وضع الجمل الإنشائية والجمل الخبرية، وهو إن الوضع متعدد، فكما يقال إن الوضع لكلمة (من) يختلف عن الوضع لكلمة الابتداء وإن اتفقا في المعنى؛ فكذلك يقال في (بعت) الخبرية والإنشائية.

ولكن هذا غير مقبول، لأن الوضع هنا للفظ واحد في معنى واحد، وليس كما في الحروف حيث كان اللفظ متعددًا؛ فإن لفظ (بعت) الإخبارية موضوعه بوضع واحد للنسبة الصدورية مثلاً، وكذلك (بعت) الخبرية المتحدة لفظاً موضوعه لذات المعنى، غايته في مقام الاستعمال تارة يستعمل اللفظ بداعي الإخبار وأخرى بداعي الإنشاء، فلا يعقل هنا أن يفرض لفظين موضوعين بوضعين.

غير أنه تأتي الاحتمالات الثلاثة المتقدمة في كلام صاحب الكفاية ﷺ، حيث يحتمل التعدد لاشتراط الواضع أو أخذ اللحاظ قيماً في العلة الوضعية أو كون الموضوع له الحصة التوأم.

ولا يتصور هنا الأشكال الذي سجل على كلام صاحب الكفاية ﷺ، وهو أنه إذا كان المعنى واحداً، فلماذا لا يصح استعمال الحروف في موضع الأسماء؟ بأن يقال هنا: لا يصح استعمال الجملة الخبرية في موضع الجملة الإنشائية؛ لأننا سنقول إنه لا يعقل الاستعمال، فمن حيث اللفظ يوجد اتحاد، وبمجرد

أن يكون الداعي هو الإخبار تتحقق الخبرية، وإذا كان الداعي الإنشاء تتحقق الإنشائية، فلا تكون جملة إنشائية مستعملة في حال كون هو الداعي الإخبار. وأما إذا بنينا على الاحتمال الثاني، وقلنا إن نظر صاحب الكفاية رحمته الله إلى الأعم من الجمل المشتركة، فالجملة المتمحضة في الإنشاء موضوعة للمعنى الذي وضعت له الجملة الخبرية التي لا تستعمل الجملة الإنشائية في معناها، فحينئذ سوف نواجه الإشكال الذي واجهناه في بحث المعنى الحرفي، فإنه سوف يقال له: إذا كانت جملة (زيد عالم) موضوعة لنفس معنى جملة (هل زيد عالم) مثلاً؛ لكان يجوز استعمال الثانية مكانها، مع أنه لا يجوز.

فيكون صاحب الكفاية رحمته الله بحاجة إلى الاحتمالات الثلاثة السابقة، بأن يقال: اشترط واضع اللفظ أن لا تستعمل إلا في مقام الإنشاء ولهذا لا يصح استعمالها في مقام الإخبار، أو العلة الوضعية بين هيئة الجملة الخبرية وبين المعنى إنما تحققت فيما إذا قصد الإخبار فقط وفي الإنشائية إذا قصد الإنشاء، أو نطبق فرضية الحصة التأم.

الأمر الثاني: اختلاف تعبير صاحب الكفاية رحمته الله في نحو دخالة الإخبار والإنشاء في الجمل الخبرية والإنشائية؛ عن تعبيره في نحو دخالة اللحاظ الآلي والاستقلالي في الحروف والأسماء، ففي الحروف والأسماء فذهب إلى استحالة أخذ اللحاظ الآلي واللقاط الاستقلالي في المعنى الذي وضع له الألفاظ، لأن أول محذور أورده هو لزوم تعلق الوجود بالموجود، وهو مستحيل، وأما هنا

فلم يقل بالاستحالة، وإنما عبر بقوله: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف...) فنفي البعد عن أن يكون الاختلاف في الجمل الخبرية والإنشائية، كالاختلاف بين الحروف والأسماء الموازية لها، ولم يُعَيِّنِه، ولو كان يرى استحالة دخالة قصد الإخبار وقصد الإنشاء في معنيي الجمل الخبرية والإنشائية لقال بضرس قاطع بأن معنى الجمل الخبرية ومعنى الجمل الإنشائية واحد من جهة عدم دخول قصد الإخبار وقصد الإنشاء لاستحالة الدخول، ولكنه لم يُعبر عن ذلك على نحو الجزم، وهذا يعني أنه ﷺ لا يرى استحالة أن يكون الفرق بينهما بدخالة قصد الإخبار وقصد الإنشاء، لكن أن يكون المعنى واحداً والفرق بينهما في داعي الاستعمال في مقام الاستعمال غير بعيد، وهو الأرجح، وبهذا يتضح وجود خلل في عبارة بعض الشُّراح، حيث فسر رأي المصنف بأنه يرى استحالة أخذ قصد الإخبار في المعنى الذي وضعت له الجملة الخبرية، لأنه يلزم محذور تقدم المتأخر وتأخر المتقدم وهو محال، وإذا سألت: كيف يلزم من أخذ قصد الإخبار في مدلول الجملة الخبرية تقدم المتأخر وتأخر المتقدم؟

كان الجواب: باعتبار أن قصد الإخبار هو داعي الاستعمال، فإذا قال المتكلم: (بعت) في مقام الإخبار، فإن غرضه وداعيه هو قصد الإخبار، فإذا كان هو داعياً متعلقاً بالاستعمال، لأن الاستعمال تحقق لأجله، فسوف يكون قصد الإخبار متأخراً عن الاستعمال، لأنه متعلق بالاستعمال ويكون الاستعمال متقدماً، والاستعمال متأخر عن المعنى وعن وضع الجملة له؛ لأنه

في الاستعمال لا بد من لحظ المعنى الذي وضعت له الجملة ثم يستعمل اللفظ مرآة وحاكياً للمعنى، فأولاً يوجد وضع ثم بعد ذلك يوجد استعمال، فالاستعمال متأخر عن الوضع، والوضع - كما مرّ مراراً - متأخر عن المعنى الذي وضع اللفظ؛ لأنه أولاً يتصور المعنى ثم يضع له اللفظ، إذن المعنى الذي وضع له اللفظ متقدم بمرحلتين على قصد الإخبار فكيف يكون قصد الإخبار داخلاً في المعنى الذي وضع له اللفظ؟! إنه يلزم أن يكون المتأخر بمرحلتين متقدماً، وهذا مستحيل.

وفي مقام التعليق على ما ذكره هذا العَلَم نقول: ما هو غرضه من ذكر استحالة أخذ قصد الحكاية في المعنى الذي وضعت له الجملة الخبرية؟ هل يريد أن يقول هذا هو مطلب صاحب الكفاية؟ إن كان يريد أن يقول ذلك فيرد عليه أنه خلاف ظاهر العبارة، فصاحب الكفاية لو كان يريد أن يقول باستحالة أخذ قصد الحكاية في الجملة الخبرية لما عبّر بتعبير (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك)، فإن ظاهر هذه العبارة أنه يرجح عدم أخذ قصد الحكاية لا أنه يجزم ويرى الاستحالة.

وأما إذا كان هذا العَلَم يفهم من كلام صاحب الكفاية عدم الاستحالة، ولكن هو يريد أن يُشكل على كلام صاحب الكفاية، أو يريد أن يُبين مطلباً له هو، ولكن حيث إنه في مقام شرح الكفاية وقع توهم منا فتصورنا أنه في مقام شرح عبارة صاحب الكفاية؛ فيلاحظ عليه أنه لا توجد استحالة في أخذ قصد

الإخبار فيما وضعت له الجملة الخبرية؛ لأن صاحب هذا البيان افترض في البداية أن قصد الإخبار داع، ثم بعد ذلك قال حيث إن قصد الإخبار سيكون متأخراً بمرحلتين؛ لأنه داع فلا يمكن أن يكون مأخوذاً في المعنى الذي وضع له.

ونحن لا نسلم له بأن قصد الإخبار داع، فقصد الإخبار هو المعنى الذي وضعت له الجملة الخبرية والمستعمل إذا استعمل (بعت) في معناها وهو قصد الإخبار؛ لا يكون داعيه قصد الإخبار حتى يلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وإنما غرضه وداعيه هو التفهيم، أي أن يفهم الطرف المقابل أنه يقصد الإخبار، والتفهم سوف يكون غرضاً متعلقاً بالاستعمال، ومتأخراً، ولكنه ليس جزءاً من المعنى الموضوع له فلا يكون متقدماً.

الأمر الثالث: في عبارة صاحب الكفاية مساححة؛ فإنه يرى أن المعنى المستعمل فيه الجمل الخبرية والإنشائية واحد، وإنما الفرق في الداعي، لكنه قال: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه) فعبر به (في حكاية)، وهذا التعبير ليس دقيقاً، فإنها إذا كانت مستعملة في حكاية معناها تكون موضوعاً للحكاية، وفي الجملة الإنشائية قال: (والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته)، فإنها إذا كانت مستعملة في قصد التحقق إذن سيكون قصد الإنشاء داخلياً في المعنى الذي وضعت له الجملة، وكان من الأنسب أن يُعبر

بالتعبير التالي: (فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل لحكاية...) فتكون الحكاية غرضاً وداعياً، وليس مستعملاً فيه اللفظ، فاللفظ مستعمل في معنى واحد في الجملة الخبرية وفي الجملة الإنشائية. نعم، يختلف ما وقع الاستعمال لأجله، ففي الجملة الإنشائية الاستعمال لأجل قصد الإنشاء وقصد تحقيق المعنى، بينما في الجملة الخبرية لقصد الحكاية، وداعي الاستعمال لا يُعبر عنه بـ (في) وإنما الذي يُعبر عنه بـ (في) هو المعنى المستعمل فيه.

في ما وضع له الضمائر، وأسماء الإشارة:

النقطة الخامسة: في تحديد ما وضعت له أسماء الإشارة والضمائر، وحتى يتضح مطلب المصنف رحمه الله، نتحدث في مقدمات:

المقدمة الأولى: أسماء الإشارة طراً تشتمل على خصوصية الإشارة، كما في (هذا) و(ذاك)...، وأما الضمائر فبعضها يشتمل على خصوصية الإشارة، كما في ضمير المفرد الغائب (هو) وبعضها يشتمل على خصوصية أخرى مثل خصوصية التخاطب، كضمير المخاطب (إياك، إياكم).

المقدمة الثانية: خصوصية الإشارة والتخاطب تُوجبان التشخص، والجزئية، والخصوصية، لأن الكلي الذي لا تشخص له لا يقبل الإشارة ولا يقبل التخاطب، فما يقبل الإشارة هو الفرد الخاص المتشخص، إذن خصوصية الإشارة والتخاطب تستدعيان التخصيص.

المقدمة الثالثة: إذا قلنا بأن خصوصية الإشارة وخصوصية التخاطب

داخلتان في المعنى الذي وضعت له أسماء الإشارة والضمائر، فهذا سوف يجعل وضع هذه الأسماء من الوضع العام والموضوع له الخاص، وأما إذا قلنا بأن خصوصية الإشارة والتخاطب ليستا جزأين من المعنى الذي وضعت له هذه الأسماء فحينئذٍ يفتح المجال لأن نقول إن الوضع في أسماء الإشارة والضمائر من الوضع العام والموضوع له العام، والوجه في ذلك هو إن المعنى المتصور حال الوضع في (هذا) و(هو)؛ ليس كل فرد فرد، كيف؟! والأفراد لا تحصى، فالمتصور لا محالة مفهوم كلي كمفهوم المشار إليه أو المخاطب، فيكون الوضع عاماً، وأما الموضوع له، فإذا كانت خصوصية التخاطب والإشارة داخلتين فيه فيكون خاصاً وإلا يكون عاماً.

المقدمة الرابعة: ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنه يمكن أن يقول الأصولي - وكذلك اللغوي - بأن خصوصية الإشارة وخصوصية التخاطب داخلتان في المعنى الذي وضعت له أسماء الإشارة والضمائر ولا يلزم من ذلك محذور عقلي، كما يمكن أن يقول: هاتان الخصوصيتان خارجتان ولا يلزم أن يكون مجازاً، وقد ذكر رحمته الله أن ما وضعت له أسماء الإشارة هو المعنى من دون أخذ خصوصية الإشارة وكذلك وضعت الضمائر من دون أخذ خصوصية التخاطب أو خصوصية الإشارة، وذكر أن إمكانية قول هذا تستفاد من مما حققه سابقاً، فلفظ (هذا) مثلاً موضوع للمفرد المذكر وهو ما تدل عليه (المفرد المذكر)، وإمكانية أن يقال بوحدة المعنى تستفاد من التحقيقات السابقة.

فإن القول بوحدة المعنى يواجه إشكالاً، وجواب الإشكال يُعرف مما سبق أيضاً، فإنه قد يُشكل بأنه كيف يقال بأن معنى كلمة (هذا) هو معنى المفرد المذكر مع أننا إذا سمعنا كلمة المفرد المذكر لا يأتي إلى ذهننا معنى الإشارة ومعنى المشار إليه، بينما إذا سمعنا كلمة (هذا) يأتي معنى الإشارة وينقدح معنى مشار إليه وهذا ندركه بالوجدان، وما ندركه بالوجدان يتنافى مع هذا القول.

والجواب: نسلّم بأنه عند سماع كلمة (هذا) يتبادر إلى الذهن معنى الإشارة والمعنى المشار إليه، ولكن هذا ليس من جهة أخذ الإشارة في المعنى الذي وضعت له كلمة (هذا) وإنما هو من جهة الاستعمال، فكما في الحروف يتبادر إلى الذهن الآلية وفي الأسماء يتبادر الاستقلالية، ومع - تقدم فيما سبق - أن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي خارجان عن حريم المعنى الذي وضعت له الحروف والأسماء الموازية لها، بل يستحيل دخالة هذين اللحاظين فيما وضع له، وكذلك في المقام نقول إن خصوصية الإشارة والتخاطب خارجتان عما وضعت له أسماء الإشارة والضمائر وإنما تستفاد خصوصية الإشارة من مقام الاستعمال كما تستفاد خصوصية الآلية والاستقلالية هناك في بحث المعنى الحرفي؛ من مقام الاستعمال.

ولكن المصنف رحمته الله هنا يرى أن من الممكن أن تكون خصوصية الإشارة والتخاطب داخلتين في المعنى الموضوع له أسماء الإشارة والضمائر، فيكون

الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فيها، ومن الممكن أن لا تكونا داخلتين، فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً فيهما، فيكون مفاد (هذا) أو (هو) مفاد المفرد المذكور، وليس في هذا مجازفة.

وإذا سألت: إذا لم تكن خصوصية الإشارة والتخاطب داخلتين في المعنى، فلماذا نستفيد الخصوصيةين عند سماع اللفظ، فإننا إذا سمعنا (هذا) لا نفهم الفرد المذكور العام، بل فرداً خاصاً؟

والجواب: لأخذ الخصوصيةين في مقام الاستعمال، لا في المعنى الموضوع له اللفظ.

وإذا سألت: كيف تستفاد خصوصية الإشارة من مقام الاستعمال؟ كان الجواب هو: أنه يوجد احتمالان في كيفية استفادة الإشارة من مقام استعمال من مثل كلمة (هذا)، و(هؤلاء)، و(هو):

الاحتمال الأول: ما ذكره بعض الشُّراح من أنه في مقام استعمال كلمة (هذا) في معناها - وهو المفرد المذكور - كثر الإتيان بإشارة خارجية مقارناً لاستعمال (هذا) في معناه، فإنه إذا قال المتكلم: (هذا الكتاب) أو (هذا الإنسان) يرفع يده عادة، ويشير إلى المعنى، فبسبب كثرة الإشارة الخارجية صار لكلمة (هذا) دلالة على الإشارة، ولكن هذه الإشارة إشارة من مقام الاستعمال وليست من جهة وضع اللفظ لها.

الاحتمال الثاني: ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية رحمته الله وهو: إذا قال

المتكلم (هذا) فهو في الواقع عنده قصدان:

القصد الأول: استعمال (هذا) في معناه، وهو المفرد المذكور.

القصد الثاني: وهو أن يشير إلى المعنى بلفظ (هذا) نفسه، فلفظ (هذا) من جهة ينقلنا إلى المعنى، ويدل على المفرد المذكور، ومن جهة أخرى هو إشارة إلى الفرد الخارجي المتشخص، فالتكلم تارة يشير بإصبعه إلى الجالس أمامه ويقول إنساناً، وتارة يشير باللفظ فيقول: (هذا إنسان)، فلفظ (هذا) من جهة دال باعتبار أنه وضع للمفرد المذكور، ومن جهة أخرى هو إشارة خارجية حسية تُدرك بحاسة السمع، وهذا هو السبب الذي يجعلنا إذا سمعنا كلمة (هذا) يأتي إلى أذهاننا مفهوم الإشارة؛ لأن نفس اللفظ هو إشارة إلى المعنى.

أسئلة تأملية:

ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن من الممكن أن يكون ما وضعت له (هذا) و(هو) واحداً، وما يدل عليه اللفظان هو ما يدل عليه لفظ (الفرد المذكور)، وهنا نواجه أسئلة للتأمل:

السؤال الأول: هل المفرد المذكور معرفة أم نكرة^(١)؟

ولا شك إنه نكرة، لا يدل على التمييز والتعيين وإنما هو منتشر في جنسه ينطبق على هذا الفرد وذلك الفرد من دون تعيين فهو نكرة، وأما (هذا) و(هو) فهما معرفة؛ فإن علماء اللغة يُقسمون الاسم إلى نكرة وإلى معرفة ثم

(١) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١ ص ٣٩

يقسمون المعرفة إلى أقسام ويذكرون منها الضمائر وأسماء الإشارة وعد بعض النحاة الضمائر أعرف المعارف، فكيف يكون (هو) موضوعاً للمفرد المذكور الذي هو نكرة مع أنه معرفة بل أعرف المعارف، وفي المعرفة يوجد تمييز ويوجد تعيين؟!!

هذا سؤال ينبغي أن يذكر عليه جواب، فإما أن يخالف صاحب الكفاية علماء اللغة فيقول بأن أسماء الإشارة والضمائر ليست من المعارف ويريح نفسه، أو يقول هي معارف، فإذا كانت معارف ينبغي أن يُبين لنا لماذا هي معارف مع أن معنى (هذا) و(هو) معنى المفرد المذكور نفسه، وهو نكرة؟!!

السؤال الثاني: ذكر صاحب الكفاية أن كلمة (هذا) موضوعه لمعنى المفرد المذكور، أي: موضوعه لمعنى عام، فالوضع فيها عام والموضوع له عام، وفي استفادة الخصوصية ذكر أنها مستفادة من مقام الاستعمال؛ باعتبار وجود إشارة إلى معناها، فصار معناها متعيناً.

والسؤال هو: كيف يقبل المعنى العام الذي وضعت له أسماء الإشارة التشخيص بالإشارة، مع أن المعنى العام لا يقبل الإشارة، فكيف وقعت الإشارة عليه، وشخصته؛ فإن الإشارة فرع خصوصية المعنى ولهذا قال المصنف رحمته: (فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى التشخيص أو معه)، فكيف ذهب إلى إمكان أن يكون معنى عاماً، ويقبل الإشارة ويتشخص بها؟!

السؤال الثالث: إذا كان معنى (هو) و(هذا) هو الفرد المذكور، فلماذا لا يصح استعمال أحدهما في مكان الآخر، فلا يتحقق المعنى المرجو من (هذا زيد) بقولنا: (الفرد المذكور زيد)؟

والجواب: هو أن يقول بأخذ الإشارة، كشرط من الواضع أو قيد في العلقة الوضعية أو على نحو الحصاة التوأم، وأخذ عدم الإشارة كذلك في (الفرد المذكور).

ولكن الوجدان يمنع دلالة (هذا) على الفرد المذكور، فلا ترادف بينهما.

توضيح عبارة الكتاب:

حقيقة الوضع:

قال المصنف رحمته: (الأمر الثاني): وهو في عدة مطالب، والمطالب خمسة: بيان حقيقة الوضع، وبيان أقسام الوضع من حيث المعنى المتصور حال الوضع والمعنى الموضوع له اللفظ، وبيان الممكن والواقع من هذه الأقسام، وتحقيق المعنى الموضوع له الحروف، والجمل الإنشائية والخبرية وأسماء الإشارة والضمائر، وأول هذه المطالب هو (الوضع) والصحيح أن يقال في تعريفه: (هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما)، فليس هو التخصيص الذي هو فعل مباشر للواضع بل الاختصاص الذي هو فعل تسبيبي (ناشئ) هذا الاختصاص (من تخصيصه به تارة) كما في الاعتبار (ومن كثرة استعماله فيه أخرى) كما إذا لم يوجد واضح قام بتخصيص اللفظ للمعنى،

وإنما كثر استعمال الناس اللفظ في المعنى فنتج من ذلك اختصاص اللفظ بالمعنى (وبهذا المعنى صح تقسيمه) أي: تقسيم الوضع (إلى التعيني والتعيني، كما لا يخفى) إذ لو فسر الوضع بأنه اعتبار أو تعهد فسوف لن ينقسم إلى تعيني وتعيني، وإنما سوف ينحصر في التعيني بناء على الاعتبار، ويحصل بالاستعمال الأول بناء على التعهد، فلا يتحقق هذا الانقسام، مع أن هذا الانقسام واضح لا ينبغي الخلاف فيه.

أقسام الوضع الأربعة:

ثم إن الملحوظ حال الوضع: إما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة) إذا يتصور معنى عام كتصور الإنسان، فيوضع اللفظ للإنسان، فهذا هو الوضع العام والموضوع له العام (و) وقد لا يوضع لنفس الإنسان وإنما (لأفراده ومصاديقه أخرى)، وهذا الوضع العام والموضوع له الخاص، (وإما يكون معنى) المتصور حال الوضع (خاصاً، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام) فهنا أمران:

الأمر الأول: هو إن من أقسام الوضع ما يكون المتصور فيه جزئياً، وهذا يوجد فيه احتمالان: أن يكون الموضوع له جزئي أو أن يكون عاماً. والأمر الثاني: هو استحالة أن يكون الموضوع له عاماً ما دام المتصور جزئياً، فلا (يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام).

إمكان القسيم الثالث دون الرابع:

(فتكون الأقسام) الممكنة (ثلاثة، وذلك) لإمكان أن يكون المعنى المتصور عاماً والموضوع له خاصاً، وعدم إمكانية أن يكون المعنى المتصور خاصاً والموضوع له عاماً، فأما وجه الدعوى الأولى فـ(لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك) أي: بما هو عام؛ (فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه) فإذا كان العام بالنسبة إليه وجهاً من وجوهه، فمعرفة العام معرفة للخاص بوجه من وجوهه، أي: بمعرفة إجمالية للخاص، وهذا البيان لا يأتي في تصور المفهوم الخاص للوضع للعام؛ إذ المصحح لكفاية العام هو أن الخاص يحضر به، وهذا (بخلاف الخاص) فإنه لا يحضر به العام؛ (فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد) فإن مفهوم زيد إنما يحكي حصة خاصة من العام ولا يحكي العام ولا يحكي الحصص الأخرى الموجودة في خالد وفي عمرو وهند، (فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها)، أي: لسائر الأفراد (أصلاً، ولو بوجهه) فأصلاً لا يكون تصور الخاص تصوراً للعام ولو بوجهه.

(نعم)، يمكن إذا تصورنا الخاص وحللناه أن نتصور مفهوم العام لكن لا يحقق لنا الوضع الخاص والموضوع له العام وإنما يحقق الوضع العام والموضوع له العام، فما يقال من أن الخاص (ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ)؛ غير نافع؛ لأنه هنا تصور الذهن العام، (فيكون

الوضع عامًّا، كما كان الموضوع له عامًّا، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوراً بنفسها، وإنما بالعام، فهو ليس حاضراً (إلا بوجهه وعنوانه، وهو العام، وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو كان بسبب تصور أمر آخر).

فهذا الوجه يثبت فرقاً بين أن نتصور العام بتصور الخاص ونضع اللفظ للعام، وبين أن يأتي العام بنفسه بعد تحليل الخاص ونضع اللفظ له، ولا يثبت الفرق من جهة نوع قسم الوضع.

تحقيق المعنى الحرفي:

(ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كوضع الأعلام، وكذلك الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء)، كالضمائر وأسماء الإشارة، هذه نظرية المشهور التي تقول إن الوضع في الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص، (كما توهم أيضاً) نظرية ثانية، وهي (أن المستعمل فيه) وهو المعنى الذي يراد من اللفظ حال الاستعمال (فيها) أي: الحروف (خاص)، فيكون الوضع ليس خاصًّا، وإنما عامًّا، ولكن دائماً المستعمل فيه غير هذا المعنى الذي وضعت له الحروف والذي هو معنى عام، وإنما هو فرد من المعنى العام وهو خاص، مثل

أن توضع لفظة الإنسان العام التي تشمل زيد وغيره، ولكن لا تستخدم إلا في زيد (مع كون الموضوع له كالوضع) وهو المعنى المتصور حال الوضع (عاماً)، فالموضوع له معنى عام وهو المتصور حال الوضع، ولكن المستعمل فيه دائماً خاص، ومقام الاستعمال يختلف عن مقام الوضع؛ لأن مقام الاستعمال متأخر عن مقام الوضع، كما سوف يأتي الحديث فيه مفصلاً - إن شاء الله -، وهنا يراد أن يقال: بأن الموضوع له في مقام الوضع عام، والمستعمل فيه اللفظ في مقام الاستعمال دائماً خاص.

(والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء) فكما أن في كلمة (الابتداء) الوضع عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام؛ كذلك في كلمة (من)؛ لأنه إذا قلنا إن معنى كلمة (من) معنى جزئي، فلا بد أن نفرض أننا أخذنا الوجود في المعنى؛ لأن الجزئية والتشخص بالوجود، وحيث إن الوجود إما خارجي أو ذهني فيحتمل في الوجود المأخوذ احتمالان؛ إذ يحتمل أن يكون خارجياً، ويحتمل أن يكون ذهنياً وكلاهما باطل، (و) إن سألت عن وجه بطلان الاحتمال الأول ف(ذلك لأن الخصوصية المتوهمة) والتي أوجبت الجزئية والخصوصية (إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً) وهي الخصوصية المأخوذة الخارجية والتي توجب أن يكون المعنى جزئياً حقيقياً لا يقبل الانطباق على كثيرين في الخارج (فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون

المستعمل فيه فيها) في الحروف (كذلك، بل كلياً) كما في مثال (سر من كربلاء إلى النجف) فإن مفاد (من) هو ابتداء السير من كربلاء وهذا ينطبق على كثيرين، إذ ينطبق على التحرك من العتبة الحسينية المقدسة، وينطبق على التحرك من العتبة العباسية المقدسة، وينطبق على التحرك من مقام صاحب الزمان عليه السلام، (ولذا التجأ بعض الفحول) - وهو صاحب الفصول - وحاول أن يوجه عبارة المشهور، وقال أن مرادهم من الجزئي ليس الجزئي الحقيقي الذي أخذ فيه الوجود الخارجي وإنما الإضافي، واضطراره (إلى جعله) أي: جعل خصوصية المعنى (جزئياً إضافياً، وهو كما ترى)^(١) من عدم الفائدة في

(١) وبيان آخر لما تقدم مع بعض التوضيحات نقول: إن رأي صاحب الكفاية يشتمل على: المقدمة الأولى: هي إن هنالك ظاهرة لغوية لاحظها علماء اللغة، وعلماء الأصول، وهي إن هنالك مجموعة من الحروف ويوجد بإزائها أسماء توازيها في المعنى، مع وجود فرق، وهو إنه لا يمكن أن نستعمل الأسماء مكان الحروف أو العكس؛ حيث لوحظت الحروف لحاظاً آلياً وبها هي حالة في غيرها ولوحظت الأسماء لحاظاً استقلالياً.

المقدمة الثانية: هي إن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي اللذين بهما تميزت الحروف عن الأسماء وتميزت الأسماء عن الحروف؛ ليسا مقومين لذات المعنى الموضوع له الحروف والموضوع له الأسماء، وإنما هما عرضان يعرضان المعنى في مقام الاستعمال، ولا يوجبان تعدد وتميز معاني الحروف والأسماء الموازية لها، فإن معنى (من) هو عين وذات معنى الابتداء، وإن لوحظ الأول - وهو معنى (من) - لحاظاً آلياً والثاني - وهو معنى كلمة الابتداء - لحاظاً استقلالياً، إلا أن هذين اللحاظين خارجان عن حريم المعنى الموضوع له اللفظ ولا يوجبان تعدد وامتياز معنوي الكلمتين، وهذا نظير لحاظ العرض - كمثال - فإن البياض حقيقة واحدة، ولكن أنت تارة تلحظه في نفسه، فتقول مثلاً: البياض يُغايِر الجوهر، وأخرى تلحظه قائماً بالجوهر وحالاً في الجوهر، ولا تلحظه مستقلاً، ومع اختلاف لحاظ البياض يبقى البياض هو البياض لا تتحول حقيقته، فوجوده في نفسه عين وجوده في الجوهر، وكذلك الحال في معنى (الابتداء) ومعنى

(من)، فكلاهما موضوع لمعنى واحد، وهذا المعنى الواحد تارة في مقام الاستعمال يلحظه المتكلم لحاظاً آلياً، فيُعبّر عنه بـ(من)، وأخرى يلاحظه لحاظاً استقلالياً، فيُعبّر عنه بكلمة (الابتداء).

المقدمة الثالثة: هي إن صاحب الكفاية رحمته قال: إذا كان معنى (من) هو عين معنى الابتداء والفرق بينهما ليس في ذات المعنى وإنما في عرض يعرض على المعنى وهو اللحاظ الآلي واللاحظ الاستقلالي؛ فإن معنى الحروف سوف يكون عاماً كمعنى الأسماء التي توازيها، فالوضع في الحروف كالوضع في الأسماء من الوضع العام والموضوع له العام، وقول المشهور: إن وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ غير صحيح؛ لأن المشهور جعل المعنى الموضوع له جزئياً، وقد مرّ في الفلسفة على طلابها أن الجزئية إنما هي بالوجود، فإن التشخيص بالوجود، وإذا كان المعنى الذي وضع له الحروف جزئياً، فهذا يعني أننا أخذنا في معنى الحروف الوجود وإلا لما كان جزئياً، وإذا كنا أخذنا في معنى الحروف الوجود فهنا يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أخذ فيه الوجود الخارجي، فإن (من) في قولك: (سرت من الأحساء) أخذ فيها وجود نقطة في الخارج، أي: أخذ الوجود الخارجي لتلك النقطة، ووضعها من الوضع العام والموضوع له الخاص.

وهذا الاحتمال باطل؛ لأن الكلمات موضوعة للمعاني، وليست موضوعة للموجوات الخارجية؛ فإن أهل اللغة يريدون من وضع ألفاظ لغتهم تفهيم المعاني، فيكون اللفظ بالوضع سبباً لتصور المعنى، وليست الكلمات موضوعة لتحقيق الوجودات الخارجية، ولهذا نجد أن بعض الكلمات لا مصداق لها في الخارج بل يستحيل أن يكون لها مصداق في الخارج مثل (شريك الباري)، والقول بأن معاني الحروف أخذ فيها الوجود الخارجي غير صحيح.

وقد أورد صاحب الكفاية رحمته على هذا القول أنه يلزم منه أن يكون معنى الحروف جزئياً حقيقياً؛ إذ أخذ الوجود الخارجي في معانيها يعني أنه متشخص بالوجود الخارجي فيكون جزئياً حقيقياً لا يقبل الانطباق على كثيرين مع وضوح أن معنى الحروف يقبل الانطباق على كثيرين، ومثلنا لهذا بانطباق (من كربلاء المقدسة) على مصاديق كثيرة..

فإن قلت: - كما في كلمات صاحب الفصول - ليس مرادهم بخصوصية المعنى الجزئي الحقيقي حتى يشكل عليهم بلزوم عدم انطباق معنى الحرف على كثيرين، وإنما مرادهم الجزئي الإضافي، وهو - كما ذكر في المنطق - كلي في نفسه، ولكن بالنسبة إلى كلي أشمل يُعبّر عنه بالجزئي الإضافي، ويُعبّر عنه بالخاص.

قلت: إذا كان هذا مرادهم فهذا يعني أنهم يقولون بأن الوضع في الحروف من الوضع العام،

دفع الإشكال؛ لأن هذا يجعل الوضع من العام والموضوع له العام بحسب الدقة.

(وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً) وهذا هو الاحتمال الثاني، وهو أن يكون سبب جزئية المعنى الحرفي أخذ اللحاظ، وهو باطل (حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً، إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر)، فيكون ما يوجب كونه جزئياً هو أخذ اللحاظ الآلي أي: لحاظ معنى (من) حالة قائمة بالغير (ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض)، فكما أننا نلاحظ العرض بما هو حالة قائمة بالجواهر كذلك معنى (من) في الذهن، نلاحظه بما هو حالة قائمة بالسير والنجف في قولنا: (سرت من النجف)، (فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو) المعنى الحرفي (لا يكون في الذهن إلا في

والموضوع له عام؛ لأن الجزئي الإضافي في نفسه كلي عام وليس خاصاً، ومجرد التعبير عنه بأنه خاص مع إرادة الجزئي الإضافي لا يمنع من أن نُعبر عنه بأنه عام، لأنه في نفسه عام، فيكون الاختلاف لفظياً، مع أن المشهور خلافه خلاف معنوي، فهو يريد أن يقول بأن وضع الحروف يختلف عن وضع الأسماء الموازية لها، فإن وضع الأسماء من الوضع العام والموضوع له العام بينما وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص، وقد جعل القسم الثالث من أقسام الوضع المخالف للقسم الثاني واقعاً في الحروف، وتمسك بخصوصية الطرفين في المعنى الحرفي وانتفائه بانتفائها، وهذا يعني أنه يرى أن وضع الحروف يختلف عن وضع الأسماء وهذا التوجيه - الذي ذكره صاحب الفصول - خلاف ما يظهر من كلماتهم؛ لأنه من جعل وضع الحروف من العام والموضوع له عام بحسب الحقيقة ولكن غيّر التعبير، فبدل أن يُعبر بالعام عُبر بالخاص وقصد من ذلك الجزئي الإضافي وهو العام.

الاحتمال الثاني: أن يؤخذ اللحاظ الذي هو من سنخ الموجودات الذهنية، وهنا تأتي المحاذير

الثلاثة.

مفهوم آخر) وهو مفهوم الطرفين كـ (السير، والنجف) في المثال (ولذا قيل في تعريفه) يعني الحرف (بأنه ما دل على معنى في غيره) أي أخذ فيه اللحاظ الآلي، ولكن هذا باطل، (ف) إن (المعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً) ولا ينطبق على كثيرين (بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً) وهذا معنى جزئيته (ولو كان اللاهظ واحداً) فإذا لاحظ شخص واحد كلمة (من) في جملة (سرت من النجف) لاحظ معنى هذه الكلمة قائماً بالسير من النجف ويكون واقع المعنى الذهني هذا اللحاظ، فإذا كرر التصور في يوم آخر - مثلاً - يتعدد حينئذٍ الوجود، فيكون الأول جزئياً لا ينطبق على الثاني؛ لأنه موجود بوجود آخر، (إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه)؛ لإشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول منها: هو أنه لا بد من تجرد المعنى من اللحاظ، (وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ)؛ حيث في مرحلة الاستعمال المتأخرة على مرحلة الوضع لا بد من تصور المعنى (بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ)، فيلزم تصور المتصور (وهو كما ترى) من الباطل؛ إذ يلزم تعلق الوجود بالوجود وهو من تحصيل الحاصل، هذا (مع) ورود الإشكال الثاني، وهو (إنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات)، فلا يمكن أن يكون سيرنا من النجف إلى كربلاء مثلاً للأمر الاستحبابي بالسير إلى كربلاء في مثل (سر من مكانك إلى كربلاء)؛ لأن معنى

(من) أو (إلى) أخذ فيه قيد ذهني لا ينطبق على ما في الخارج وما قمنا به له ليس ذهنياً، ولا يقبل من أحد القول بالصدق (لامتناع صدق الكلي العقلي عليها؛ حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد، وإلغاء الخصوصية) بأن تجرّد المعنى الحرفي من اللحاظ، وهذا يجعل الحرف مستعملاً في غير المعنى الذي وضع له وليس (هذا) كل ما في هذا الكلام من محذور إذ (مع) هذين الاشكالين يرد إشكال ثالث وهو (أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء) فما الفرق بين الحروف والأسماء؟! فكما أن الملحوظ في الحروف يوجد فيه اللحاظ الآلي كذلك الملحوظ في الأسماء يوجد فيه اللحاظ الاستقلالي، فكما يجعل اللحاظ الآلي في مقام الاستعمال في الحروف من المعنى الوضعي، فليجعل اللحاظ الاستقلالي في الأسماء من المعنى الموضوع له، فيكون معنى جزئياً فهذا، (و) عليه (كما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها) أي الأسماء (كذلك ذاك اللحاظ) الآلي (في الحروف) ينبغي أن لا يجعل جزءاً من المعنى الوضعي، ولا ينبغي التفريق مع استواء الحالين (كما لا يخفى. وبالجملة: ليس المعنى في كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا الابتداء)، وهو ذات الابتداء من دون أخذ قيد اللحاظ الآلي (فكما لا يعتبر في معناه) أي الاسم (لحاظه في نفسه ومستقلاً، كذلك لا يعتبر في معناها) أي الحروف (لحاظه في غيرها وآلة، وكما لا يكون لحاظه) الاستقلالي (فيه موجباً لجزئيته) أي: الاسم (فليكن

كذلك فيها) أي: الحروف.

(إن قلت: على هذا) الذي ذكرته من وحدة المعنى الموضوع له الحروف والأسماء؛ (لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى)؛ إذ الموضوع له ذات المعنى بلا أخذ ما يميز وهو اللحاظ الآلي والاستقلالي، (ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر^(١)،

(١) وبيان غير المتقدم: أورد صاحب الكفاية^{رحمته} على نفسه إشكالاً حاصله: إن صاحب الكفاية ذهب إلى عدم وجود فرق بين المعنى الموضوع له الحروف، والمعنى الموضوع له الأسماء، فكلمة (من) موضوعة للمعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، والفرق الموجود بين الكلمتين ليس في ذات المعنى الموضوع له اللفظان، وإنما هو في جهة عرضية تعرض ذلك المعنى في مقام الاستعمال وهي اللحاظ الآلي في الحروف واللقاظ الاستقلالي في الأسماء، ولحاظ الشيء خارج عن ذات الشيء، وتعدد اللحاظ في الشيء لا يوجب أن يتعدد، ألا ترى أن البياض حقيقة واحدة، مع أنه تارة يُلحظ في نفسه وأخرى يُلحظ حالة في الجوهر، واختلاف لحاظه لا يوجب تعدد حقيقته، وكذلك الأمر في معنى الحروف والأسماء الموازية لها.

وإذا كان الأمر كذلك جاز استعمال الأسماء في موقع الحروف؛ لأن الأسماء مرادفة للحروف، ويجوز استعمال اللفظ المرادف في موضع مرادفه، مع أننا نجد عدم جواز ذلك، فإنه لا يجوز أن نستعمل الأسماء في موضع الحروف، وعدم صحة الاستعمال دليل على أن المعنى الموضوع له الحروف يختلف عن المعنى الموضوع له الأسماء، ولهذا لم يصح استعمال هذا مكان ذلك، هذا هو الإشكال، وبينه^{رحمته} بقوله: (إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعات لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح).

وأجاب^{رحمته} بقوله: (الفرق بينها إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث [إنه] وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجبا

وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح؛ إذ لا يصح أن يقال مكان (سرت من الأحساء): سرت ابتداء الأحساء.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع^(١)، فالمعنى

لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته، ومقوماته.

(١) في الجواب - كما تقدم - احتمالات ثلاثة نبينها بعبارة أخرى:

الاحتمال الأول: هو الاحتمال الذي فهمه المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني (رحمهما الله)، وهو إن صاحب الكفاية يريد أن يقول:

صحيح أن الحروف موضوعة لنفس المعاني التي وضعت لها الأسماء إلا أن الواضع اشترط على مستعملي الحروف والأسماء أن لا يستعملوا الحروف إلا إذا لاحظوا المعنى باللاحظ الآلي وأن لا يستعملوا الأسماء إلا إذا لاحظوا المعنى باللاحظ الاستقلالي وهذا الشرط هو سبب عدم صحة استعمال الأسماء في موضع الحروف، وإذا كان مراد صاحب الكفاية هذا الاحتمال فالإشكال عليه واضح، ولهذا أورد عليه الميرزا النائيني بأن الشرط لا يُخرج لنا عدم صحة الاستعمال، فنحن نجد أن استعمال الأسماء في موضع الحروف استعمال غير صحيح لا على نحو الاستعمال الحقيقي ولا على نحو الاستعمال المجازي، فكيف يمكن أن نُخرج هذا الخطأ بمجرد اشتراط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا إلا إذا لاحظوا اللاحظ الآلي أو اللاحظ الاستقلالي؟! فإن مخالفة شرط الواضع غاية ما يترتب عليها حرمة تكليفية فيما إذا كان مولى ويجب على المستعملين طاعته، فهذا الاحتمال لا ينفع لدفع غائلة الإشكال ونحتاج إلى احتمال آخر.

الاحتمال الثاني: - وهو الذي ذكره صاحب المنتقى رحمته الله كأحد احتمالات ثلاثة وذهب الشهيد الصدر إلى أنه هو مراد صاحب الكفاية - هو أن يكون مراد صاحب الكفاية أن عدم صحة استعمال الأسماء مكان الحروف هو تعدد الوضع بنحو يكون استعمال الحروف في موضع الاسم استعمال للفظ فيما وضع له لكن بدون وضع، وكذلك استعمال الأسماء في موضع الحروف استعمال للفظ فيما وضع له ولكن بدون وضع.

وإن كان واحداً إلا أن الوضع تعدد في كل لفظ؛ (حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه) وهذا إما شرط أو قيد في العلاقة الوضعية أو

وكيف يكون ذلك؟

الجواب: يكون ذلك فيما إذا كانت العلاقة الوضعية وذات الوضع مقيدة في الحروف باللحاظ الآلي ومقيدة في الأسماء باللحاظ الاستقلالي، فالمعنى الموضوع له فيها مطلق، وذات المعنى لم يُقيد باللحاظ الآلي وباللحاظ الاستقلالي، وإنما الذي قيد بهذين اللحاظين نفس الوضع، فالعلاقة الوضعية تحققت بين كلمة (من) ومعنى كلمة (الابتداء) في ظل اللحاظ الآلي، وكلمة (الابتداء) تحقق الوضع بينها وبين معنى كلمة (من)، ولكن في ظل اللحاظ الاستقلالي، ففي ظل اللحاظ الاستقلالي لا يوجد لفظ موضوع لمعنى كلمة من إلا لفظ الابتداء وفي ظل اللحاظ الآلي لا يوجد لفظ موضوع لكلمة الابتداء إلا كلمة (من).

وهذا نظير أن يكون عند شخص ولد فيقول: وضعت له في النهار اسم (محمد) ووضعت له في الليل اسم (علي)، فاللفظان وضعا معنى واحد وهو الولد، ولكن وضعهما متعدد، فهناك وضع مقيد بالنهار وهو (محمد)، ووضع مقيد بالليل وهو (علي)، وتعدد هذا الوضع يوجب أن يكون اسم (علي) ليس موضوعاً للولد في النهار، فإذا ناديت الولد وقلت: (يا علي) نهاراً؛ فأنت استعملت اللفظ في المعنى الذي وضع له نفسه، ولكن بدون وضع، وكذلك لو استخدمت اسم (محمد) في الليل؛ فإنك استخدمت اللفظ فيما وضع له، ولكن من دون وضع.

والأمر كذلك فيما إذا استخدمت الاسم في موضوع الحرف، أي: استخدمت الاسم من دون اللحاظ الاستقلالي، فإنك وإن استخدمت اللفظ فيما وضع له، ولكن بلا وضع؛ لأنه قُيد الوضع باللحاظ الاستقلالي، وأنت لم تلحظ المعنى باللحاظ الاستقلالي، وهذا هو الذي يُخرج لنا خطأ استعمال الأسماء في موضع الحروف؛ لأن هذا الاستعمال غير خاضع للوضع اللغوي؛ فإن استعمال (الابتداء) في موضع (من) استعمال بلا وضع في اللغة العربية، ولهذا يكون استعمالاً غير صحيح، وبهذا يندفع إشكال المحقق النائيني؛ لأن المحقق النائيني كان يتصور أن مراد صاحب الكفاية هو اشتراط بالمعنى الموجود في باب المعاملات والذي هو التزام في التزام، فقال: إن مخالفة هذا الالتزام لا يترتب عليها إلا حرمة تكليفية فيما إذا كان الواضع هو الله تبارك وتعالى ولا يُخرج لنا خطأ الاستعمال.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون التخصيص على نحو الحصة التوأم، وعرفت ما فيه.

غير ذلك مما يوجب كون اللفظ غير موضوع بدون اللحاظ الاستقلالي (و) لفظ (الحرف) كذلك، حيث وضع (ليراد منه معناه لا كذلك)، أي: مستقلاً (بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع)؛ لأنه من الاستعمال بلا وضع فلا يصح حقيقة ولا مجازاً؛ إذ لا بد فيه من مناسبة في المعنى الوضعي، (وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته)، وإلا تأتي المحاذير الثلاثة المتقدمة.

وعليه يمكن تخريج عدم صحة استعمال الأسماء مكان الحروف أو العكس من دون أن نقول بتغاير المعنى الموضوع له باللحاظ الذي اتضح أن أخذه في المعنى الوضعي باطل.

الفرق بين الجمل الإنشائية، والخبرية:

(ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك)، أي: كلاهما موضوع لمعنى واحد كما تقدم في الحروف والأسماء، فإن المعنى الموضوع له واحد، والفرق في مقام الاستعمال من جهة عرضية ليست ذاتية مقومة للمعنى الذي وضعت له الجملتان الخبرية والإنشائية، (فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه) من الخارج أو الذهن، (و) يكون (الإنشاء) موضوعاً (ليستعمل في قصد تحققه وثبوتته)، وهذا داع

للاستعمال، وليس مقوماً للمعنى الذي وضعت له الجمل الإنشائية، (وإن اتفقا فيما استعمالاً فيه، فتأمل).

معنى أسماء الإشارة، والضمير:

(ثم إنه قد انقذ مما حققناه) في المعنى الحر في والأسماء الموازية، والفرق بين الجمل الإنشائية والخبرية، من وحدة المعنى، وكون الفرق في مقام الاستعمال (أنه يمكن) وليس لازماً لاستحالة غيره (أن يقال: إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام) وهو في مثل (هذا) ما يدل عليه لفظ (الفرد المذكر) بلا فرق في ذات المعنى الموضوع له، (وأن تشخصه) الذي ندركه عند سماع اللفظ لم يحصل لأخذ خصوصية الإشارة في المعنى الموضوع له، (إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها) بنحو تكون الإشارة خارجة عن المعنى وإنما شرط في الوضع أو قيد في العلة الوضعية أو بها يتخصص المعنى بدون أخذ الإشارة والتقيد بها، (وكذا بعض الضمائر) مثل (هو)؛ فإن فيه خصوصية الإشارة، مثل اسم إشارة، (وبعضها ليخاطب به المعنى) مثل (إياك)، (والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكر) إذا قلنا إن هذه الأسماء موضوعة لنفس معنى المفرد المذكر، (و) دعوى أن (تشخصه) أي: المعنى (إنما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب) بأن تحقق التشخص بالإشارة المقارنة لاستعمال اللفظ

والتي قد تكون برفع اليد ونحو ذلك، وقد تكون (ب) استعمال (هذه الألفاظ) مشيراً (إليه) أي: المعنى وهو المفرد المذكر (فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه) فدعوى أن (هذا) - مثلاً - مستعمل في المفرد المذكر والتشخص جاء من الإشارة إلى المعنى (غير مجازفة)، فلو قالها عالم لا يلام، وقوله لا ينافي جلالة قدره ورسوخ علمه في التحقيق والتدقيق.

(فتلخص مما حققناه: أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه)، فقد يكون عاماً، ويحصل التشخص من أمر مقارن للاستعمال، نظير ما تقدم في الحروف حيث يوجد اللحاظ الآلي، واللحاظ الآلي وجود، يتشخص به معنى كلمة (من) لكن هذا التشخص جاء في مرحلة الاستعمال، ولا ينافي أن ما وضع له اللفظ عام، وأن وضع (من) من الوضع العام والموضوع له عام، والأمر كذلك في أسماء الإشارة، فإن خصوصية الإشارة جاءت من مقام الاستعمال، وهذا لا ينافي أن يكون معنى (هذا) في نفسه عاماً، وأن الوضع فيها من الوضع العام والموضوع له العام، ويكون المستعمل فيه عاماً، ولكن يستفاد التشخص من مقارن في مقام الاستعمال، (سواء كان تشخصاً خارجياً - كما في مثل أسماء الإشارة) حيث تحصل الإشارة إلى خارجي بإشارة خارجية - (أو ذهنياً - كما في أسماء الأجناس) المتشخصة باللحاظ الاستقلالي في الذهن، (والحروف) المتشخصة باللحاظ الآلي في الذهن (ونحوهما)، كالجمل الخبرية المتشخصة بقصد

الإخبار، والجمل الإنشائية المتشخصة ذهنًا بقصد الحكاية (من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ولعمري هذا واضح، ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحرف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم) حاصل من جهتين: الأولى: توهم (كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه)، ولتصوره أن اللحاظ الآلي جزء من معنى الحروف توهم أن المعنى الموضوع له خاصاً، وهذا توهم في غير محله وإلا ينبغي أن يقول بأن اللحاظ الاستقلالي جزء من معاني الأسماء، فالصحيح أن اللحاظ الآلي والاستقلالي خارجان عن المعنى الوضعي والمستعمل فيه اللفظ بل هما أمران استعماليان مقارنة لاستعمال اللفظ في معناه الوضعي العام.

(و) الثانية: (الغفلة من أن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه) سواء كان آلة أم مستقلاً أم إخباراً أو إنشاءً (لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره) فهو ليس دخيلاً في المعنى الموضوع له (وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك) في الموضوع له الأسماء، فيكون اللحاظ الاستقلالي جزءاً من المعنى الموضوع له فيكون المعنى خاصاً، (فتأمل في المقام؛ فإنه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق) عصمنا الله وإياكم وأرانا الأشياء في الواقع كما هي.

ببحث خارج الكتاب حول الإخبار والإنشاء

بيان ما ذكره الأعلام المتأخرون عن صاحب الكفاية

في ضوء أبحاث الشهيد الصدر رحمته الله

والكلام يقع في جهات:

الفرق بين هيئات الجمل التامة، والناقصة:

الجهة الأولى: في الفرق بين معنى الجملة التامة والجملة الناقصة، فإنه إذا قال المولى تبارك وتعالى: (صلوا) فإن قوله يشتمل على جملة تامة إنشائية، وقد ذكر علماء الأدب أن معنى تمامية الجملة هو صحة السكوت أو قل إفادة الجملة لمعنى لا ينتظر بعده بياناً لشيء يُتممه، ومن هنا لا يبقى المستمع يترقب شيئاً؛ لأن المعنى قد تم، ولم يذكر علماء الأدب شيئاً زائداً عن هذا المعنى، فالجملة التامة هي الجملة التي يصح السكوت عليها، والجملة الناقصة هي التي لا يصح السكوت عليها.

و اهتم علماءنا الأصوليون (شكر الله سعيهم) اهتماماً بالغاً بالبحث عن الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة، ولم يكن اهتمامهم استطرادياً أو من باب الكلام يجز الكلام، وإنما لوجود غرض أصولي وفقهي، كما ذكر المحقق العراقي رحمته الله في المقالات وفي تقارير أبحاثه، ولا نريد هنا أن ندخل في الثمرة الأصولية والفقهية التي ذكرها المحقق العراقي؛ فإن غرضنا هو استعراض بعض الأبحاث بطريقة سريعة ومختصرة.

وقد ذكر علماء الأصول في مقام التفريق بين الجملة التامة والجملة الناقصة ثلاث نظريات، وغرضهم من هذه النظريات هو تخريج الفرق الذي نجده بين مثل جملة (زيد عالم) وجملة الإضافة كما في: (علم زيد)، أو الموصوف والوصف، كما في (زيد العالم) أو حرف الاستفهام الداخلة على مفرد كما في (هل زيد)، فإننا نجد فرقاً في وجود معنى تام يصح السكوت عليه في (زيد عالم)، وعدم وجود ذلك في سائر الأمثلة.

نظرية المحقق العراقي رحمته الله:

النظرية الأولى: للمحقق العراقي رحمته الله، فقد أفاد رحمته الله أمرين:

الأمر الأول: هو إن هنالك فرقاً بين معنى الجملة التامة ومعنى الجملة الناقصة، ففي جملة المبتدأ والخبر (زيد عالم) ما وضعت له الجملة هو إيقاع وإيجاد وتحقيق النسبة، بينما الموضوع له في الجملة الناقصة، كجملة (زيد العالم) - هو النسبة الواقعة والثابتة والمتحققة، وكما هو كثير في عبارات المحقق العراقي رحمته الله يوجد نوع من الغموض وعدم الوضوح في مراده رحمته الله من وضع الجملة التامة لإيقاع النسبة، والجملة الناقصة للنسبة الواقعة.

الأمر الثاني: إن الجملة التامة تدل على وجود النسبة في الخارج، فتدل على وجود طرفيها - أيضاً - في الخارج، ففي جملة (زيد عالم) نستفيد نسبة ثبوت العلم لزيد الموجود والمتحقق؛ لأن مفاد هذه الجملة هو النسبة المتحققة في الخارج؛ ولهذا لا يدخل حرف السلب فلا يقال: (زيد عالم ولا موجود)؛ لأن

في هذا تناقضاً، فإن مفاد (زيد عالم) هو ثبوت النسبة في الخارج، فلا بد أن يكون زيد ثابتاً في الخارج، وإذا قيل (لا موجود) فإنه يلزم التنافي، بينما في الجملة الناقصة لا توجد دلالة على الثبوت في الخارج، وإنما تدل الجملة الناقصة على ثبوت شيء لماهية من دون أخذ الوجود في الخارج، ولهذا يصح دخول حرف السلب على الجملة الناقصة فيقال: (زيد العالم لا موجود أو غير موجود).

وقد رتب المحقق عليه السلام على هذا الفرق - أخذ الثبوت في الخارج في الجملة التامة دون الناقصة - ما أشرنا إليه من وجود ثمرة فقهية وثمره أصولية^(١). وقد فهم بعض الأعلام من كلام المحقق العراقي عليه السلام أنه يريد أن يقول: إن الموضوع له في الجملة التامة هو إثبات النسبة المتحققة في الخارج أو إيقاع النسبة، بينما في الجملة الناقصة الموضوع له هو ثبوت ووقوع النسبة. ولهذا أشكل عليه بأنه لا فرق بين الإيقاع والوقوع والإثبات والثبوت إلا

(١) حيث فرق بين مفاد (إذا كان الماء كراً اعتصم) فقال هنا يكون المأخذ قيداً مفاداً بعبارة (كان الماء كراً) وهو جملة تامة، وإذا كان جملة تامة يكون المأخوذ في طرف الموضوع اتصف الماء الموجود بالكرية، فأخذت الكرية قيداً بعد تحقق الماء، وبين جملة (الماء الكر معتصم)، فقال: إن القيد قد بين بجملة ناقصة وهو (الماء الكر) فيدل على أخذ قيد في ماهية الماء وإن لم توجد، فقيد تحقق الماء خارجاً غير مأخوذ، وأراد بعد هذا أن يفرق في جريان استصحاب العدم الأزلي بين الموردين، وذلك في مورد الأوصاف التي تكون مع الموجود من أول آتات تحققه، فهل يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي إذا لم يمكن استصحاب العدم الثابت له بعد وجوده، فنستصحب مثلاً عدم كون الماء كراً؟

بالاعتبار؛ لأن الإيجاد هو الوجود، والنسبة الواقعة إيقاع النسبة، والنسبة الثابتة إثبات النسبة؛ إذ لا فرق بين الإيقاع والوقوع إلا الفرق بين المصدر واسمه، وهذا فرق اعتباري وليس فرقاً حقيقياً، وعليه فلو كان الموضوع له هو المعنى التصوري للنسبة، وفي (زيد عالم) و(زيد العالم) الموضوع له معنى واحد وهو إيقاع النسبة أو النسبة الواقعة- إذ لا فرق بينهما إلا بالاعتبار- فسوف يبقى السؤال عن الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة الذي صحح السكوت في الجملة التامة دون الجملة الناقصة؛ قائماً؛ إذ ما الفرق بين معنى الجملتين؟! إذ كلتاها موضوعة لنسبة تصورية غايته الجملة التامة موضوعة لهذه النسبة إذا لوحظت بالمعنى المصدرى للإيقاع، والجملة الناقصة - أيضاً - موضوعة لهذه الجملة ولكن إذا لوحظت بمعنى اسم المصدر وهو الوقوع، فلماذا يصح السكوت لإفادة معنى تام في إحدى الجملتين دون الجملة الأخرى^(١)؟!

وأشكل عليه أيضاً عليه السلام في قوله بأن الجملة التامة كجملة (زيد عالم) حيث إنها موضوعة لإفادة النسبة الثابتة في الخارج؛ لا يدخل عليها حرف السلب؛ فقد قيل له: إن الجملة التامة يدخل عليها حرف السلب؛ فإنك تقول (زيد عالم)، وتقول (ليس زيد عالماً) وهذا يدل على أن هيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة لم يؤخذ فيها التحقق في الوجود وإنما هي موضوعة لذات النسبة التي

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٨٦.

تعني هذا ذاك وأن بينهما اتحاداً وتصادقاً من دون أخذ قيد الوجود والثبوت في الموضوع، ولهذا يجوز أن يدخل حرف السلب على هذه النسبة، فينفي تحققها وينفي وجودها.

على أنه إذا كان مراد المحقق العراقي رحمته الله من وضع الجملة التامة للنسبة المتحققة في الخارج أخذ الوجود الخارجي في المعنى الذي وضع له اللفظ؛ فهذا واضح البطلان؛ فإن الألفاظ موضوعة لذات المعاني من دون أخذ قيد الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني.

وإذا كان مراده أخذ مفهوم الوجود التصوري وجعل هذا المفهوم هو الفارق بين الجملة التامة والجملة الناقصة؛ فإنه يرد عليه رحمته الله: أن الجملة الناقصة قد يؤخذ فيها مفهوم الوجود، ومع ذلك تبقى ناقصة ولا تكون تامة يصح السكوت عليها، وهذا كما في (زيد العالم) فإنه يمكن أن يُقال فيها: (زيد الموجود له العلم) أو (زيد الموجود العالم)، فيؤخذ مفهوم الوجود ومع ذلك لا يصح السكوت على هذه الجملة.

إذن، النظرية التي ذكرها المحقق العراقي ليست نظرية وافية لتخريج الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة.

نظرية السيد الخوئي رحمته الله:

النظرية الثانية: هي نظرية السيد الخوئي رحمته الله، فإنه اختار في حقيقة الوضع نظرية التعهد، ولنظرية التعهد صياغات متعددة، ومن الصياغات أن

الشخص يتعهد بأن لا يستخدم اللفظ إلا إذا أراد المعنى الخاص، فلا يستخدم لفظ الكتاب إلا إذا قصد معناه، ومن الصياغات أن الشخص يتعهد ويلتزم بأنه إذا أراد المعنى الخاص فإنه يستخدم اللفظ المعين كلفظ الكتاب، وبأي صيغة صورنا نظرية التعهد في حقيقة الوضع فإنه إذا بنينا عليها فسوف نقول بأن المعنى الوضعي في عملية الوضع ليس معنى تصورياً، وإنما هو معنى تصديقي، أي شيء موجود متحقق، وهو القصد والإرادة، فإذا كانت حقيقة الوضع التعهد فهذا يعني أن الواضع تعهد أنه إذا قصد المعنى فإنه يستخدم اللفظ أو لا يستخدم اللفظ إلا إذا قصد هذا المعنى فيكون المدلول هو القصد، والقصد أمر وجودي متحقق ولهذا يُعبر عنه بأنه مدول تصديقي.

وبناء على هذه النظرية ذكر السيد الخوئي رحمته الله أن الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة هو إن الجملة التامة موضوعة لقصد الإخبار في الجملة الخبرية أو قصد إبراز الاعتبار النفسي - وهو الإنشاء - في الجمل الإنشائية، فلأنه يوجد قصد إخبار ويوجد قصد إنشاء تتحقق التامة ويصح السكوت على الجمل الخبرية التامة والجمل الإنشائية التامة.

وأما في الجملة الناقصة فلا يوجد قصد إخبار ولا يوجد قصد إنشاء، وإنما يوجد قصد إخطار فقط، فمن حيث المدلول التصوري لا فرق بين جملة (زيد عالم) وجملة (زيد العالم)، وإنما الفرق فيما يتعلق بهذا المعنى التصوري الذي ليس المعنى الوضعي، فإن الذي يتعلق في جملة (زيد عالم) هو قصد

الإخبار، بينما الذي يتعلق في جملة (زيد العالم) هو قصد الإخطار.

وأشكل على هذه النظرية بعدة إشكالات، وأذكر إشكالين منها:

الإشكال الأول: هو إن هذه النظرية مبنية على نظرية التعهد في حقيقة الوضع فيأتي عليها ما يأتي من إشكالات على نظرية التعهد، فإذا كنا نقبل هذه الإشكالات الواردة على نظرية التعهد، ونقول بأن المعنى الوضعي ليس معنى تصديقياً، وهو القصد وإنما هو معنى تصوري، والجمل التامة والجمل الناقصة موضوعة للنسب التصورية؛ فلا بد أن نبحث عن الفرق بين الجمل التامة والجمل الناقصة في المدلول والمعنى التصوري؛ لأنه هو المعنى الوضعي، ونحن ندرك الفرق بين جملة (زيد عالم) وجملة (زيد العالم) في مرحلة سابقة على مرحلة المدلول التصديقي وهو القصد، فإننا لو سمعنا جملة (زيد عالم) وجملة (زيد العالم) ولو من اصطكاك حجرين حيث لا يوجد قصد ندرك وجود فرق بين معنييهما، وهذا يدل على أن الفرق لا يرتبط بمرحلة القصد وإنما هو ثابت في مرحلة المعنى التصوري الذي يتعلق به القصد.

الإشكال الثاني: هو إن السيد الخوئي رحمته الله ذكر أن المدلول الوضعي للجملة الخبرية التامة هو قصد الحكاية ولوجود هذا القصد تمتاز الجملة الخبرية التامة عن الجملة الناقصة، ويلاحظ عليه أن الجملة الخبرية التامة قد تنفك عن قصد الحكاية ومع ذلك تبقى تامة وتمتاز عن الجملة الناقصة، وذلك كما في جملة (أخبرني أن زيداً عالم)، فإن هذه الجملة تشتمل على كلمة (أخبرني) وهو الجزء

الأول وهنا توجد هيئة طلبية، وهذه الهيئة الطلبية متعلقة بالإخبار فإن المتكلم يريد أن يُخَبَّرَ، وإذا قلت يريد أن يُخَبَّرَ عن أي شيء؟

كان الجواب: عن الجزء الثاني في القضية وهو (أن زيدا عالم)، وهذا الجزء جملة تامة هيئتها هيئة تامة ولكن لم يُقصد بها الإخبار؛ فإن المتكلم ليس في مقام الإخبار، وإنما هو في مقام الطلب، فمع أنه لا يوجد قصد للإخبار إلا أننا نُدرك أن هذه الجملة جملة تامة وتمتاز عن الجملة الناقصة وهي جملة (زيد العالم) وهذا يعني أن قصد الإخبار ليس أمراً وضعياً يقوم المعنى الوضعي، وإنما هو مدلول سياقي يُعلم من ظاهر حال المتكلم، فإن المتكلم إذا تكلم بجملة خبرية فظاهر حاله أنه يقصد الإخبار أو يقصد الحكاية، وإذا كان قصد الإخبار ليس هو المعنى الوضعي فلا بد أن لا نبحث عن الفرق بين الجملة التامة في مدلولها وبين الجملة الناقصة؛ في قصد الحكاية.

نظرية السيد الشهيد الصدر رحمته الله:

النظرية الثالثة: وهي نظرية السيد الشهيد الصدر رحمته الله، وقبل أن نُبيِّن هذه النظرية نذكر ثلاث مقدمات:

وضع الهيئات للنسب:

المقدمة الأولى: إن النسب هي التي وضعت لها الحروف وهيئات الجمل التامة والناقصة، وذلك بيان أن في الجمل يوجد ما يدل على الربط، فإذا قلنا:

(سار زيد من الأحساء)، فإنه يوجد في هذه الجملة - التي هي جملة خبرية تامة فعلية - ما يدل على الربط بين مفهوم (السير، وذات ثبت لها السير، وزيد، والأحساء)، وليس ما يدل على هذا الربط المفهوم الذي وضع له لفظ (السير، وذات ثبت لها السير، وزيد، والأحساء)؛ لأن هذا المفهوم مفهوم مستقل يُبين غيره ويختلف عنه؛ فإن بين مفهوم السير والذات وزيد والأحساء مغايرة، وكل مفهوم يُغايِر المفهوم الآخر، ولا يمكن أن يُقال إن هذا الربط مفاد بالمعنى الذي وضعت له كلمة (الربط، أو الابتداء، أو الصدور)، فإننا نستفيد من (سار) صدور السير من ذات إلا أن ما يربط ليس هو المعنى الذي وضع لفظ (الصدور) له؛ لأن هذا المعنى - كمعنى الربط والابتداء - أيضاً معنى مستقل يُبين (السير، وذات ثبت لها السير، وزيد، والأحساء).

وعليه فلا بد أن نقول: يوجد في جملة (سار زيد من الأحساء) ما يدل على الربط وراء الألفاظ التي تدل على المعاني المستقلة أو قل المعاني الاسمية، وذلك الدال يدل على الربط الذي ببركته استفدنا الربط العارض على (السير، وذات ثبت لها السير، وزيد، والأحساء)، وحيث إن كل ما بالعرض لابد أن يرجع إلى ما بالذات؛ فلا بد أن يكون الربط لمدلول ما يدل على الربط ذاتياً، وما يدل على الربط بنظر جملة من علماء الأصول - ومنهم السيد الشهيد الصدر رحمته الله والذي نحن في مقام بيان نظريته - هو الهيئات والحروف؛ فإن الهيئات والحروف موضوعة لإفادة معان ذاتها الربط وتلك المعاني هي التي

تفيد الربط في الجمل كجملة (سار زيد من الأحساء)، فإن في هذه الجملة يوجد (سار)، وفيها هيئة الفعل الماضي، وهذه الهيئة تربط بين مدول المادة، وهو السير، وبين ذات مبهمه، فهي تدل على نسبة بين السير وهذه الذات المبهمه، ثم تأتي هيئة (سار زيد) - وهي بنظر السيد الشهيد رحمته الله - تدل على أن الذات التي ربطت هيئة الفعل الماضي بينها وبين السير - الذي هو مدلول المادة - هي (زيد)، فالذي صدر منه السير هو (زيد)، ثم تأتي (من) لتربط السير الصادر من زيد بالأحساء ف(من) تفيد نسبة ابتدائية، ومفاد هذه الجملة ككل (سار زيد من الأحساء) هو إن السير صدر من زيد وكان ابتداءه من مدينة الأحساء.

إذن، فهناك شيء يدل على الربط العارض على أجزاء الجملة والربط فيه لا بد أن يكون ذاتياً، ولا يمكن أن يكون هذا الربط بلا دال، وإلا لم نفهم الربط في الجمل المترابطة، وذلك الدال ليس هو الألفاظ الموضوعه لمعان اسمية مستقلة، فلا بد أن يكون هو الهيئات، والحروف.

والنتيجة: إذا قلنا بأن الوضع علاقة تصورية بين اللفظ والمعنى - وهذا مبنى السيد الشهيد رحمته الله - فلا بد أن يقال بوضع الهيئات والحروف للنسب، والمقصود بالوضع للنسب أي: الوضع لمفاهيم النسب التي هي عين الربط بين المفاهيم الاسمية، ولا فرق في الهيئات الموضوعه للنسب بين هيئات الجمل وبين هيئات الأفراد، كهيئة الفعل أو اسم الفاعل، كما لا فرق في هيئات

الجملة بين الجملة التامة والجملة الناقصة^(١).

انقسام النسب إلى الخارجية، والذهنية:

المقدمة الثانية: هي إن النسب التي وضعت لها هيئات الجملة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: النسب الخارجية، والمقصود بالخارجية تلك النسب التي لا توجد بين شيئين أو أشياء إلا في عالم الخارج، ولا توجد في عالم الذهن، وهذا كما في النسبة الموجودة بين النار والموقد، فإنك إذا قلت: (النار في الموقد) فإنك تُخبر عن نسبة خارجية قائمة بالنار والموقد وهي نسبة الظرفية، وتريد أن تفيد أن النار مطروفة في الموقد، والموقد ظرف للنار، وهذه النسبة التي أخبرت عنها لا وجود لها في الذهن، بل يستحيل أن تنتقل من الوجود الخارجي إلى الوجود الذهني؛ لأن مفهوم الموقد ليس ظرفاً لمفهوم النار ومفهوم النار ليس في الذهن مطروفاً لمفهوم الموقد، فإن مفهوم النار ومفهوم الموقد كلاهما عرض يعرض الذهن، وليس نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الظرف إلى المظروف.

وهنا يأتي هذا السؤال: ما هو - إذن - الموجود في الذهن عندما نتصور النار في الموقد ونقول: (النار في الموقد)، فلا إشكال بأن النار في الموقد متصور، وهنالك نسبة نتصورها في عالم الذهن، فكيف يقال بأن نسبة النار

(١) غير أن الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة، وسوف يأتي معنى الوضع لها، وأنه في الحقيقة يعني الوضع لمفهوم أفرادي.

والموقد لا وجود لها في عالم الذهن؟ فإن لم يكن لها وجود في عالم الذهن فما النسبة الموجودة في ذهننا؟

يجيب السيد الشهيد عليه السلام بأن الموجود في الذهن في الحقيقة مفهوم واحد وهو مفهوم الحصة الخاصة من النار، وهي النار المطروفة بالموقد، فإن الذي نتصور من النار في الموقد هو مفهوم أفرادي، وهو النار المطروفة.

نعم، الذهن بعد أن يتصل بالخارج ويرى النار متحققة في الموقد؛ يقوم بانتزاع مفهوم واحد وهو مفهوم النار المطروفة، ثم يحلل هذا المفهوم، فيظفر بثلاثة مفاهيم، (مفهوم النار، ومفهوم الموقد، ومفهوم النسبة بين النار والموقد)، فبعد عملية التحليل توجد نسبة في الذهن، وهذه النسبة هي التي تحقق الربط في جملة: (النار في الموقد)، وإذا تأملنا في هذه النسبة الذهنية نجد أنها مغايرة للنسبة الخارجية، فإن النسبة الخارجية - التي هي منشأ لانتزاع المفهوم الواحد - هي نسبة الظرفية، ولا يعقل أن تأتي هذه النسبة إلى الذهن، وتكون بين مفهوم النار ومفهوم الموقد، إذن فما في الذهن نسبة أخرى يجعلها الذهن حاكية عن النسبة الموجودة في الخارج، فيشكل جملة تامة بهذه النسبة الذهنية الموجودة، ولكن بعد التحليل.

وبهذا انتهى الشهيد عليه السلام إلى وجود نسبة تحليلية، ومراده من النسبة التحليلية هو تلك النسبة التي يظفر بها الذهن بعد تحليل المفهوم الواحد الذي ينتزع من النسب الخارجية التي لا تأتي إلى الذهن، فتكون النسبة التحليلية -

بحسب تعبيره نسبة - اندماجية، أي: هي مندججة مع الطرفين في مفهوم واحد، وتتحول إلى نسبة ذهنية موجودة حاكية عن النسبة الخارجية بعد عملية التحليل^(١).

القسم الثاني: النسب الموجودة حقيقة في عالم الذهن، ولها أمثلة كثيرة، ومنها النسبة المفادة بحرف العطف، فإنك إذا قلت: (جاء زيد وعمرو) فإننا نستفيد من حرف العطف - وهو (الواو) - نسبة العطف، إلا أن هذه النسبة لا تحقق لها في الخارج؛ إذ لا يوجد في الخارج إلا زيد وعمرو ومجيء زيد ومجيء عمرو، ولا يوجد شيء خامس نسميه نسبة المعية أو نسبة العطف؛ فإن نسبة العطف نسبة ذهنية تنتزع من إدراك تحقق مجيء زيد وتحقيق مجيء عمرو.

والأمر كذلك في هيئة الهلية البسيطة التي يكون المحمول فيها وجود الموضوع، كما في (زيد موجود) فإن هذه الهيئة موضوعة لنسبة، ولنسبتها النسبة الصدقيّة أو النسبة التصادقيّة أو النسبة الاتحاديّة، إلا أن هذه النسبة ليست موجودة في الخارج؛ إذ لا توجد النسبة بين زيد وبين وجوده في الخارج؛ لأن وجوده عين ذاته فلا يوجد اثنيّة في عالم العين، والنسبة لا يمكن أن توجد إلا إذا وجد طرفان، ولهذا ذكر المحققون أن الوجود الرابط لا يعقل أن يكون في العين بين الماهية وبين وجودها؛ لأنه لا توجد اثنيّة بين الماهية

(١) وهنا أتبه على أمر سوف نُبيّنهُ - إن شاء الله - وهو إن الخارجية في قولنا: (النسبة الخارجية) ليس المقصود أنها متحققة في الوجود الخارجي في مقابل الذهني؛ إذ قد تكون نسبة خارجية، ولكنها في الذهن، فالذهن له مراتب وبعض مراتبه خارج بالنسبة إلى البعض الآخر.

وبين وجودها، وما في الخارج شيء واحد. نعم، في عالم الذهن يوجد رابط، ويوجد نسبة؛ لوجود تكثر في المفاهيم ذهنياً.

وبهذا يتضح أن النسبة تارة تكون خارجية لا تأتي حقيقة إلى الذهن، وأخرى تكون ذهنية لا توجد حقيقة في الخارج، والنسبة الخارجية حيث إنها لا تأتي إلى الذهن، فما يأتي إلى الذهن منها مفهوم أفرادي يُخلله الذهن إلى طرفين أو أكثر، ونسبة، والنسبة التحليلية ليست هي النسبة الخارجية، وإنما هي حاكية مشيرة إلى النسبة الخارجية.

المقدمة الثالثة: النسب التحليلية التي يظفر بها الذهن من تحليل المفهوم

الواحد الذي ينتزعه من وجود النسبة الخارجية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: النسب التي تحكي نسباً خارجية؛ لأنها منتزعة من نسب

خارجية متحققة في الخارج، كما في مثال (النار في الموقد)، فإن مفهوم النار المظروفة بالموقد يحكي الوجود الخارجي للنار، ويُبيّن أن نحو وجود النار في الخارج هو أنه مظروف بالموقد، فإذا حُل هذا المفهوم الواحد فسوف نظفر بعد تحليله بنسبة تحليلية تحكي النسبة الخارجية، وإن لم تكن هي مماثلة للنسبة الخارجية.

القسم الثاني: النسب التحليلية التي تنتزع من نسب ذهنية ولا تنتزع من

نسب خارجية، وهذا كما في نسبة جملة (زيد عالم) التي هي جملة خبرية اسمية، فإن النسبة المفادة بهيئة (زيد عالم) نسبة ذهنية لا وجود لها في الخارج؛ لأن

النسبة في هذه القضية تربط بين (زيد) وبين (عالم)، وإذا جئنا عند (عالم) الذي هو الطرف الثاني فسوف نقول: إنه ذات ثبت لها العلم؛ فإن مفهوم المشتق (عالم) هو الذات التي ثبت لها العلم، فإذا كان مفهوم (عالم) هو ذات ثبت لها العلم، وكان في الخارج يوجد اتحاد بين زيد وبين الذات التي ثبت لها العلم؛ لأن العلم ثابت له، فسوف يكون هناك وحدة بين الطرفين في عالم الخارج؛ فإن زيداً والذات التي ثبت لها العلم موجودان بوجود واحد، فإذا كانا موجودين بوجود واحد فلا يعقل وجود النسبة بينهما.

إذن، النسبة التي وضعت لها الجملة الخبرية الاسمية ليست متحققة، ونسبة الصدق أو التصادق أو النسبة الصدقية والاتحادية لا وجود لها في الخارج، لكي يكون محكياً بمعنى أنه ما بإزاء المفهوم، فإن كان لهذه النسبة وجود فهو في عالم الذهن.

ولعل الأمر أوضح في مثال (زيد موجود) فإن (موجود) هو الذات التي ثبت لها الوجود، والذات الموجودة هي موجودة بعين وجود زيد ومتحققة بتحقق زيد نفسه ولا توجد اثينية في الخارج، فلا يمكن أن تكون هنالك نسبة بينهما في الخارج فتكون النسبة نسبة ذهنية فقط، فالنسبة - إذن - في جملة (زيد عالم)، و(زيد موجود) نسبة ذهنية لا خارجية، ومع ذلك فالذهن عنده قدرة على أن يأتي عند هذه النسبة الذهنية فينتزع منها مفهوماً واحداً وهو - مثلاً - (زيد العالم) أو (زيد الموجود)، فيحول الخبر في جملة (زيد عالم) إلى وصف

فيقول: (زيد العالم)، ولهذا قال علماء اللغة: (الإخبار بعد العلم بها أوصاف)، فإذا ظفر الذهن بهذا المفهوم الواحد فلوجود قدرة تمكنه أن يُحلل هذا المفهوم الواحد إلى أجزاء ثلاثة (زيد والعلم والنسبة الموجودة بين زيد والعلم)، فيظفر بنسبة، وهذه النسبة نسبة تحليلية؛ لأن الذهن وصل إليها بعد تحليل المفهوم الواحد الذي هو منتزع من نسبة ذهنية وليس من نسبة خارجية؛ لأنه منتزع من جملة (زيد عالم) ومفهوم (زيد عالم) هو ثبوت نسبة ذهنية بين زيد وبين عالم وهي نسبة الاتحاد أو النسبة الصديقة.

وبهذا يقول السيد الشهيد رحمته الله إن النسبة التحليلية قد تكون منتزعة من نسبة خارجية وقد تكون منتزعة من نسبة ذهنية.

والخلاصة التي تنتهي إليها من هذه المقدمات الثلاث هي إن هيئات الجمل موضوعة للنسب، والنسب تارة تكون خارجية وأخرى ذهنية، والخارجية هي التي لا تأتي إلى الذهن، والذهنية هي التي تكون موجودة في عالم الذهن، والنسبة سواء كانت خارجية أم كانت ذهنية يمكن أن ينتزع منها مفهوم واحد يكون قابلاً للتحليل وبعد التحليل نظفر بنسبة تحليلية، فإذا اتضح هذا نأتي عند نظرية الشهيد الصدر رحمته الله في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة:

فقد أفاد رحمته الله أن الفرق يكمن في أن الجملة التامة موضوعة للنسبة الذهنية التي هي نسبة واقعية توجد في عالم الذهن كمفهوم ثالث وراء مفهوم الطرفين

وتقوم بعملية الربط الذهني بين الطرفين، ولأن الجملة التامة موضوعة للنسبة الذهنية التي هي متحققة بالفعل ويوجد لها طرفان تربط بينهما؛ يحسن السكوت عليها بعد إلقائها ولا يترقب المتكلم زيادة بيان؛ لأنه تحقق مفهوم بينهما ربط، وهذا كما في جملة (زيد عالم)؛ فإنه وجد مفهوم (زيد) ووجد مفهوم (عالم) ووجد مفهوم النسبة كمفهوم ثالث أفاد اتحاد (عالم) مع (زيد) في الوعاء المنظور إليه على إنه وعاء الاتحاد.

والأمر كذلك فيما إذا قلنا: (هل زيد عالم؟)، فإن هذه الجملة الإنشائية توجد فيها نسبة ذهنية تربط بين المستعلم - أو السائل - وبين المدخول (هل) فتصور أن السائل أفاد النسبة الاستفهامية^(١) الواقعة بينه وبين المدخول، والمدخول (زيد عالم)، وبهذا تحقق عندنا ربط إنشائي بين السائل وبين المدخول وهو مفاد الجملة التامة (زيد عالم) و(هل) التي تفيد هذا الربط، فهي تُفيد أن المدخول منظور إليه في عالم الاستفهام فيوجد ربط بينه وبين السائل، ولكن في عالم الاستفهام، وكذلك الحال في (ليت زيدا عالم)، فإن (ليت) تربط بين من يتمنى - أو من يرجو - وبين المدخول وتُفيد أن المدخول منظور إليه في عالم التمني أو في عالم الترجي، فتحقق ربطاً بين مفهومين مستقلين فيكون الكلام مفيداً لمعنى تام يحسن السكوت بعده.

وأما الجمل الناقصة فهي ليست موضوعة لنسب ذهنية تتحقق في الذهن

(١) نذكر هذا للتقريب، وسوف يأتي بيان مدلول أداة السؤال عند الشهيد رحمته الله.

كمفهوم ثالث وراء الطرفين، وإنما هي موضوعة لنسب تحليلية حيث إنها تدل على مفهوم واحد فلا يصح السكوت عليه بل لا بد أن يضم إليه مفهوم آخر مع ربط حتى يتحقق مفاد تام، وهذا ما يجعل المستمع ينتظر إذا قال المتكلم: (هل زيد) أو قال: (زيد العالم) أو قال: (علم زيد)؛ فإن الهيئات الموجودة في هذه التراكيب موضوعة لنسب ناقصة، أي: موضوعة لنسب تحليلية تأتي إلى الذهن كمفهوم واحد، والذهن عنده قدرة على تحليله إلى ثلاثة أجزاء، فإنه إذا قيل (زيد العالم) يُتصور مفهوم واحد وهو زيد المتصف بالعلم ولا يتصور أكثر من مفهوم ويكون بينهما ربط، وكذلك في (هل زيد) فإن المتصور مفهوم واحد وهو زيد المنظور إليه في عالم الاستفهام ولا يوجد ما يربط بين كون زيد منظوراً إليه في عالم الاستفهام في نظر السائل وبين شيء آخر وهو مثلاً أنه عالم أو أنه جاهل فلا يتحقق المعنى التام الذي يحسن السكوت عليه.

وعلى هذا يتضح أن قول المولى: (صل) جملة تامة؛ لأن حقيقة هذه الجملة هي: (صل أنت)، فهي تتكون من هيئة (افعل) الدالة في نظر السيد الشهيد عليه السلام على النسبة الإرسالية أو النسبة الطليية وهذه النسبة تربط بين مفاد المادة وهو الصلاة في (صل) وبين ذات مبهمه مأمورة، فهناك صلاة مرتبطة بذات، ويوجد هيئة الجملة بأكملها وهي (صل أنت)، وهي موضوعة لنسبة تربط بين صلاة الذات وبين (أنت) التي تدل على معنى اسمي وهو الفاعل للصلاة، فهئية (صل أنت) أو ما يقوم مقامها ك (صل) موضوعة للربط بين

مفهومين وهي تأتي إلى الذهن، فهي نسبة ذهنية وتكون رابطة بين مفاد (صل) - أي: المفاد الأفرادي المتحقق بتعلق هيئة (افعل) بمادة الصلاة، فإن الذي نتحصل عليه من (صل)، هو فقط تحقق النسبة الإرسالية لذاتٍ، فتأتي (صل أنت) لكي تربط بين الذات - وبين المخاطب وهو (أنت)، فإذا لاحظنا هيئة (صل أنت) نظفر بمعنى تام، فالموضوع له نسبة تامة ذهنية، وأما إذا لاحظنا هيئة (افعل) فقط، فإننا نظفر بنسبة ناقصة، أي نسبة تحليلية اندماجية تربط بين ذات مبهمة وبين المادة، فمفاد هذه النسبة نسبة إرسالية بين الصلاة وبين ذات مبهمة وهذا معنى أفرادي لا يصح السكوت عليه.

نعم، بعد التحليل الذهني يتحول إلى أجزاء ثلاثة، أما قبل التحليل فليس إلا مفهوم واحد، فما تلقىه هيئة (افعل) المتعلقة بمادة معنى أفرادي، ولا بد من انضمام معنى أفرادي آخر مع وجود رابط يربط بين المفادين الأفراديين، وهذا الرابط هو المفاد بهيئة الجملة الطلبية.

هذا ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة، وبهذا نكون قد انتهينا من الجهة الأولى.

الفرق بين الجملة الإخبارية والإنشائية:

والجهة الثانية: في تقسيم الجملة التامة إلى جملة تامة إخبارية وجملة تامة إنشائية. والجملة الإخبارية هي التي تقبل الحكم بالصدق والخطأ بخلاف الإنشائية، وللإنشائية أقسام متعددة، منها جملة الطلب والاستفهام والتمني

والترجي، وغير ذلك من الجمل الإنشائية، فما هو الفرق بين معنى هيئة الجمل الإخبارية وبين معنى هيئة الجمل الإنشائية؟

تقدم قريباً في الأبحاث السابقة بيان رأي المصنف - المحقق الخراساني رحمته الله - فقد قال رحمته الله: (أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج) إلى أن يقول: (وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجودة لمعانيها في نفس الأمر) وما ذكره رحمته الله في هذه العبارة في وضع هيئات الجمل الخبرية؛ هو المشهور، فإن المشهور يرى وضع الجمل الخبرية للنسبة، وقد ذكرنا سابقاً أن في وضع الجملة الخبرية للنسبة احتمالين:

الاحتمال الأول: هو الوضع لمعنى النسبة بقطع النظر عن الوجود الخارجي أو الوجود الذهني، فجملة (زيد عالم) - على سبيل المثال - موضوعة لنسبة التصادق أو نسبة الاتحاد والتي تعني أن المحمول متحد في الموضوع أو واقع المحمول هو الموضوع أو أن الحدث الذي يتكفل بيانه المحمول هو متحقق في الموضوع، على ما سوف يأتي - إن شاء الله - تفصيله عندما نتعرض لرأي السيد الشهيد رحمته الله فيما وضعت له الجمل الخبرية.

نعم، نسبة: أن المحمول هو الموضوع لوحظ فيها وجود اتحاد في عالم ما، فمعنى (زيد عالم) أن بينهما وحدة في عالم منظور إلا أنه لم يؤخذ في المعنى الوجود الخارجي أو الوجود الذهني، وإنما يُعلم من المتكلم أنه يقصد من

الوعاء الذي يتحد فيه المحمول والموضوع؛ عالم الخارج أو عالم الذهن؛ من خلال قرائن حالية أو قرائن سياقية أو لفظية.

الاحتمال الثاني: أن يكون الموضوع له النسبة الثابتة في الوجود الخارجي أو الثابتة في الوجود الذهني، وقلنا سابقاً إن هذا المعنى يظهر من عبارة صاحب الكفاية رحمته الله حيث إنه عبّر بهذا التعبير: (فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج)، فالذي يظهر من عبارته، هو إن الوعاء الخارجي أو الوعاء الذهني مأخوذ في المعنى الذي وضعت له الجمل الخبرية.

وأما ما ذكره رحمته الله في مفاد الجمل الإنشائية فهو - أيضاً - ما عليه المشهور، فقد أفاد رحمته الله أن علاقة الجمل الإنشائية بمعانيها هي علاقة الإنشاء الذي فُسر عند المشهور بالإيجاد، بمعنى أن الجمل الإنشائية توجد المعاني، وليس فقط تخطر. نعم، هي توجد معانيها فيخطر المعنى بعد وجوده؛ لأن الذهن يتصور المعنى بعد أن يتحقق فليس مدلولها إخطار المعنى، وإنما مدلولها إيجاد المعنى والإخطار يحصل بانتزاع المفهوم من ذلك المعنى الذي وجد باللفظ.

الفرق بين رأي المصنف والمشهور في الجمل الإنشائية:

نعم، اختلف المصنف عن المشهور في جهة، وتلك الجهة بينها بقوله: (في نفس الأمر)، فإن المشهور يرى اللفظ موجداً للمعنى في وعاء الاعتبار العقلاني، بينما يرى المصنف الجملة الإنشائية موجدة للمعنى في نفس الأمر،

وعالم نفس الأمر هو وعاء الأمور التي لا واقع لها وراء فرض الفارض واعتبار المعبر، أي وعاء الأمور الاعتبارية التي تتحقق بالاعتبار، ولكن من دون أن يكون لها ما يازاء في الوجود الخارجي، وإذا كانت حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى الاعتباري فيمكن بالإنشاء أن توجد بعض المعاني الحقيقية، ولكن بوجود إنشائي ومن ذلك الطلب الذي هو عند المصنف الإرادة والتي هي في العبد: الشوق الأكيد، فإن الشوق الأكيد أمر حقيقي موجود في صقع النفس إلا أنه يمكن أن يوجد بوجود إنشائي، وكذلك الأمر في التمني والترجي، والوجود الإنشائي قد يكون له أثر في وعاء الاعتبار العقلاني وقد لا يكون له أثر.

وهذه جهة يمتاز فيها رأي المصنف رحمته عن رأي المشهور؛ فإن المشهور يقول دائماً بوجود الإنشاء أمر عقلائي وله آثار عقلائية، بينما المصنف يقول ليس دائماً الذي يوجد بالإنشاء يكون له وجود في وعاء الاعتبار العقلاني، وتترتب عليه أحكام عقلائية، فقد يكون اعتباراً شخصياً لا يوجد اعتبار يماثله في وعاء الاعتبار العقلاني.

ونحن في الأبحاث السابقة - في أكثر من موضع - قلنا إنه توجد بعض الإشكالات التي ترد على رأي المشهور ولا ترد على رأي المصنف رحمته، وهذه الإشكالات هي التي جعلت المصنف لا يختار رأي المشهور في معنى إيجادية الجمل الإنشائية، فهو لا يقول بأن الجمل الإنشائية جمل تسبيبه لتتحقق

الاعتبار العقلاني، وإنما هي توجد باعتبار في نفس الأمر، فهي اعتبار شخصي يرتبط بنفس المعبر قد يكون موضوعاً لاعتبار عقلائي وقد لا يكون. وهنا أذكر بعض الإشكالات التي ترد على رأي المشهور، ولا ترد على رأي المصنف:

الإشكال الأول: لا شك في أن بعض الجمل الإنشائية لا يوجد بسببها شيء في وعاء الاعتبار العقلاني، كجملة التمني أو الترجي أو الاستفهام، فإذا قال شخص: (ألا ليت الشباب يعود يوماً)، لا يوجد شيء في وعاء الاعتبار العقلاني، فهذه الجملة لا تسبب حدوث اعتبار عقلائي، مع أنها جملة إنشائية، فكيف يمكن أن نفسر الإنشائية بما يوجد الاعتبار العقلائي؟! فإنه يلزم أن لا تكون هذه الجملة إنشائية مع أنها إنشائية!

نعم، بعض الجمل الإنشائية تُوجد شيئاً في وعاء الاعتبار العقلاني وهي جمل العقود والإيقاعات مثل (بعتُ) أو (أنت طالق)، لكن ليس كل الجمل توجد اعتباراً عقلائياً، وبالتالي لا يمكن أن تُفسر الإنشائية الموجودة في كل الجمل الإنشائية بأنها إيجاد الاعتبار العقلائي، وهذا الإشكال لا يأتي على رأي المصنف - لكنه يأتي على رأي المشهور-.

الإشكال الثاني: هو إن المشهور يرى أن اللفظ سبب في إيجاد الاعتبار العقلاني، وهذا غير صحيح؛ فإن الاعتبار العقلائي يوجد باعتبار العقلاء ولا يوجد باستعمال الشخص لكلمة (بعت) في مقام إنشاء البيع أو (أنت

طالق) في مقام إنشاء الطلاق، فإن العقلاء هم الذي يتعبرون المعتبر العقلائي ويجعلون موضوعه أن يقول الشخص (بعت) أو (أنت طالق) والأمر كذلك بالنسبة للاعتبار الشرعي، فإن الشارع المقدس هو الذي يعتبر نفوذ البيع ويجعل موضوعه أن يستخدم المتكلم صيغة (بعت)، فليس الاعتبار ينوجد باستعمال المتكلم للفظ، وبالتالي لا يمكن أن نقول: معنى إنشائية (بعت) إنها توجد الاعتبار العقلائي، وهذا الإشكال أيضاً - لا يأتي على رأي المصنف؛ لأن المصنف لا يقول إن اللفظ يوجد الاعتبار العقلائي؛ فالاعتبار العقلائي يوجد بيد العقلاء. نعم، يأتي إشكال آخر شبيه بهذا الإشكال وهو إن هذا الإشكال الذي أورد على المشهور يمكن أن يُنقل من الاعتبار العقلائي إلى الاعتبار الشخصي الذي يعتقد صاحب الكفاية بأنه ينوجد باللفظ، فإن صاحب الكفاية يقول: جملة (بعت) إيجادية بمعنى أنها توجد البيع الإنشائي في نفس الأمر.

وهنا يُقال لصاحب الكفاية: إن الاعتبار الإنشائي يوجد بالاعتبار، وليس اللفظ إلا مُبرز لهذا الاعتبار، فما أورد على المشهور يمكن أيضاً أن يورد به على صاحب الكفاية.

وبهذا يكون الإشكال الثاني ليس وارداً على رأي المشهور فقط، وإنما هو وارد حتى على رأي صاحب الكفاية، فإن كان صاحب الكفاية أختار نظريته فراراً من الإشكال الثاني فإن نظريته لا تحقق له هذا الفرار.

إذن، رأي صاحب الكفاية يختلف عن رأي المشهور وتوجد بعض الإشكالات - وليكن الإشكال الأول - التي تسجل على رأي المشهور ولا ترد على صاحب الكفاية، ولكي يتضح لنا بنحو أجلى وأوضح الفرق بين رأي المصنف رحمته الله ورأي المشهور؛ أنقل بعض الفوارق التي ذكرها سيد المنتقى رحمته الله (١) فقد أفاد وجود ثلاثة فوارق بين رأي صاحب الكفاية وبين المشهور:

الفارق الأول: إمكان التعليق القهري على رأي المشهور دون رأي صاحب الكفاية، فإن من المسائل المبحوثة في العقود ومنها البيع؛ مسألة صحة العقد مع التعليق، فلو أن شخصاً أنشأ البيع معلقاً، فقال: بعثك إذا قدم الحاج، فهل هذا البيع صحيح أم لا؟ قيل إنه يوجد إجماع على فساد البيع بالتعليق، ثم قيل: القدر المتيقن من هذا الإجماع - لأنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن - هو ما إذا كان التعليق على أمر غير قهري كما في مسألة قدوم الحاج أو هطول المطر في يوم الجمعة ونحو ذلك، وأما إذا كان قهرياً بمعنى أنه لا بد أن يتحقق في العقد، وهو مما ينبنى عليه مفهوم العقد أو تنبني عليه صحة العقد؛ فالتعليق ليس مبطلاً وهذا كما إذا باع الفضولي وقال بعثك إن كان المالك راضياً، فإن رضا المالك مأخوذاً في صحة العقد، ففي هذا المورد لا يضر التعليق.

والسؤال: هل التعليق على رضا المالك - كما مثلنا - من التعليق على أمر

قهري أم لا؟

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٣١ وفي غيرها.

وجواب هذا السؤال يختلف باختلاف مبنى المشهور عن مبنى صاحب الكفاية، فإذا بنينا على مبنى المشهور فسوف يُقال: إن المشهور يرى أن معنى إنشائية (بعت) التي تلفظ بها الفضولي؛ هو أنها توجد البيع العقلاني في وعاء الاعتبار العقلاني، وحيث إن العقلاء يشترطون رضا المالك فلا يمكن أن تكون (بعت) إنشائية وموجدة لمعناها وهو الاعتبار العقلاني إلا مع وجود رضا المالك، فالتعليق على رضا المالك من التعليق على الأمر القهري، وأما إذا بنينا على رأي صاحب الكفاية الذي يقول إن (بعت) لا توجد الاعتبار العقلاني المقيد برضا المالك، وإنما توجد اعتباراً شخصياً في نفس الأمر؛ فلن يكون التعليق على رضا المالك من التعليق على الأمر القهري؛ لأن معنى إنشائية (بعت) أنها توجد هذا الاعتبار الشخصي، والاعتبار الشخصي ليس مقيداً برضا المالك. نعم، مع انضمام رضا المالك يتحقق الاعتبار العقلاني، فيكون البيع عند العقلاء صحيحاً، ومع عدم انضمامه لا يترتب الاعتبار العقلاني فلا يكون هذا البيع عندهم نافذاً، فانضمام الرضا يؤثر في تحقق الصحة عند العقلاء، إلا أن عدم الانضمام لا يوجب أن تكون (بعت) غير إنشائية، بل هي إنشائية بلحاظ الاعتبار الشخصي الذي يعتقد صاحب الكفاية بأن الجمل الإنشائية تجده.

الفارق الثاني: لو باع زيد الكتاب، ثم كرر عملية البيع إما على نفس المشتري - بأن باع على عمرو، ثم بعد أن قال عمرو: (قبلت) قال له مرة

أخرى بعتك الكتاب - أو أنشأ البيع مرة أخرى على غيره، فهنا هل يتكرر الإنشاء أم لا؟

أفاد سيد المنتقى رحمته الله أنه على رأي المشهور لا يتكرر الإنشاء؛ لأن الإنشاء أوجد اعتبار العقلاء في البيع الأول، فإذا قال البائع مرة أخرى: (بعتك الكتاب) لن يوجد اعتباراً عقلائياً آخر فلا يتحقق إنشاء آخر؛ لأن الإنشاء إيجاد الاعتبار العقلائي ولم يتحقق إيجاد اعتبار عقلائي مرة أخرى، وأما إذا بنينا على رأي المصنف رحمته الله وقلنا بأن الإنشاء هو إيجاد اعتبار شخصي في عالم نفس الأمر؛ فسوف يتكرر الإنشاء؛ لأنه لما قال (بعتك الكتاب) تحقق إنشاء شخصي، أي وجد معتبر شخصي، فلما قال مرة أخرى (بعتك الكتاب)؛ فصحيح لم يتحقق اعتبار عقلائي آخر إلا أنه تحقق اعتبار شخصي آخر.

الفارق الثالث: لو قال زيد (بع) وهو يعلم بطلان البيع عند العقلاء، كما لو قلنا أن مفهوم البيع العقلائي يتقوم بأن لا تكون المعاملة معاملة سفهية، أو قلنا بأن صحة البيع عندهم تختص بالبيع العقلائي ولا تشمل البيع السفهي، فجاء زيد وباع داره الذي يساوي مليون ريال بنصف ريال، فقال: (بعتك الدار بنصف ريال) هل يتحقق الإنشاء أم لا؟

أفاد سيد المنتقى رحمته الله أنه إذا بنينا على رأي المشهور لا يتحقق الإنشاء؛ لأن الإنشاء إيجاد الاعتبار العقلائي، وهنا لا يوجد اعتبار عقلائي، وعلى رأي صاحب الكفاية يتحقق الإنشاء؛ لأن الذي ينوجد بـ(بع) إنشاء شخصي في

عالم نفس الأمر لا علاقة له بإنشاء العقلاء، ولكنه قد يكون موضوعاً لإنشاء العقلاء، إلا أنه قد لا يكون موضوعاً لإنشاء العقلاء، كما في موردنا، فهنا تحقق الإنشاء ويصدق على (بعت) أنها إنشائية وإن لم يتحقق الاعتبار العقلائي.

إذن، هنالك فرق بين رأي صاحب الكفاية وبين رأي المشهور في علاقة الجمل الإنشائية بالمعنى، وقلنا إن بعض الإشكالات تأتي على رأي المشهور ولا تأتي على رأي صاحب الكفاية، واتضح أيضاً أن بعض الإشكالات تأتي على الرأيين معاً، كما إنه توجد بعض المناقشات التي أثرت حول رأي صاحب الكفاية.

ومن الإشكالات التي تأتي على رأي صاحب الكفاية هو إن صاحب الكفاية عليه السلام قال بإيجاد الوجود الإنشائي بالجمل الإنشائية وهذا يلزم منه تعلق الإنشاء بالمنشأ، وهو من تعلق الوجود بالوجود، وهو باطل، وبيان ذلك:

هو إن صاحب الكفاية يرى أن اللفظ في الجمل الإنشائية يوجد فرداً إنشائياً، ففي صيغة الأمر - مثلاً - يكون اللفظ موجوداً للطلب الإنشائي أي: الطلب المقيد بقيد كونه إنشائياً، ويلزم من ذلك أن يكون الإنشاء بصيغة الأمر متعلقاً بالفرد الإنشائي فيتعلق الإنشاء بها هو منشأ، وهذا من تعلق جعل الوجود بما هو موجود وهو مستحيل، إذ جعل الوجود لا يتعلق بالماهية الموجودة بقيد الوجود؛ لأن هذا من تحصيل الحاصل، وكذلك الإنشاء لا

يتعلق بما هو منشأ بقاء الإنشاء؛ لأنه من تحصيل الحاصل، وعليه لا بد أن يُقال إن الإنشاء إيجاد لشيء غير إنشائي لا أنه إيجاد لأمر إنشائي.

ولهذا قيل في مقام بيان كلام صاحب الكفاية بنحو لا يرد عليه هذا الإشكال: إن مراد صاحب الكفاية رحمته هو إن صيغة (افعل) - مثلاً - توجد الطلب ذات الطلب من دون قيد الإنشائية. نعم، الإنشاء يتحقق بقصد الإيجاد وقصد الإيجاد ليس جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ، وإنما هو قيد في العلاقة الوضعية بين الجمل الإنشائية الطلبية التي استخدمت فيها هيئة (افعل) وبين معناها وهو الطلب المتعلق بشيء ما، وهذا نظير ما تقدم من المصنف رحمته من عدم أخذ اللحاظ الاستقلالي والآلي في المعاني الأسمية والمعاني الحرفية الموازية لها، فإن صاحب الكفاية رحمته قال إن ما وضعت له كلمة (الابتداء) هو ما وضعت له كلمة (من) من دون أخذ اللحاظ الاستقلالي والآلي في المعنى الموضوع له اللفظ.

نعم، الواضع لما وضع كلمة الابتداء للمعنى اشترط أن يكون المعنى الموضوع له كلمة (الابتداء) لوحظ باللحاظ الاستقلالي في مقام الاستعمال، واشترط أن يكون المعنى الذي وضعت له كلمة (من) لوحظ باللحاظ الآلي أو الحالي - أي: إذا لوحظ بما هو حالة في غيره - في مقام الاستعمال، والأمر كذلك في الجمل الإنشائية التي هي موضوعة للمعنى الاسمي الذي يوجد بإزائه أسماء موضوعة لذلك المعنى، كما في (افعل) الموضوع للطلب ويوجد

بإزائها اسم (الطلب) الموضوع لنفس المعنى، فإن الهيئة موضوعة لذات المعنى ولكن بشرط أن يُقصد بالهيئة الإنشاء، وأما كلمة الطلب فهي موضوعة لذات المعنى ولكن إذا لم يُقصد بها الإنشاء، بحيث يكون عدم القصد أو قصد الإخطار قيماً في العلاقة الوضعية، وليس جزءاً من المعنى الموضوع له، وعلى هذا يكون معنى كلمة الطلب هو معنى صيغة (افعل) ولا فرق بين الكلمتين في المعنى الموضوع له فإنه واحد^(١).

وهذا الكلام وإن ذكر توجيهاً لمطلب صاحب الكفاية إلا أنه يواجه إشكالاً قوياً، وهو إنه يؤدي إلى أن المولى إذا خاطب العبد وقال له: (صل) يكون مفاد الهيئة هو الطلب، وهو المعنى الذي وضعت له كلمة الطلب،

(١) وهذا التوجيه الذي ذكره بعض الأعلام هو الموافق لقول المصنف رحمته الله في ذيل تحقيق معنى الحروف: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعمالاً فيه فتأمل).

وإذا كان نظره إلى جميع الجمل الإنشائية حتى المتمحضة في الإنشاء مثل جملة الطلب - تكون الإيجادية بالقصد والجملة موضوعة لمعنى تخطره في الذهن، كما في الجملة الخبرية، وقد يأتي الإشكال في مرحلة القصد؛ إذ يقال قصد الإنشاء إذا كان محققاً للوجود الإنشائي بقيد الإنشاء فيلزم تعلق الإنشاء بالمشأ، غير أن الأشكال من أساسه غير وارد، وهو نظير ما طرحه بعض المشككين في تعلق الجمل الإلهي بالممكنات، فقد قال: إن الجمل إما أن يتعلق بالمعدوم فيلزم اجتماع النقيضين أو بالموجود فيلزم تحصيل الحاصل، ودفع بالتعلق بالضرورة، ولكن الصحيح هو تعلق الجمل بالمعدوم لينوجد في غير ظرف اتصافه بالعدم، والأمر كذلك في الإنشاء فإنه على رأي الآخوند رحمته الله فرض واعتبار، وما ينوجد هو الاعتبار المعدوم ولكن في غير آن وظرف عدمه وإنما الآن والظرف الذي يليه، ويكون إنشائياً بالإنشاء، لا أنه كذلك قبل يلزم تعلق الإنشاء بالمشأ.

وحيث إن مادة الصلاة في (صل) موضوعة لمعنى اسمي، والمخاطب وهو العبد (أنت) - أيضاً - معنى اسمي؛ فيكون مفاد (صل) هو (طلب، صلاة، أنت)، وهذا مفاد غير مترابط، مع أننا نُدرك من عبارة (صل) معاني مترابطة، فلا بد من وجود دال يدل على الربط في (صل)، ومن الواضح أنه ليس معنى الصلاة الذي هو المعنى الذي وضعت له مادة الصلاة، وليس معنى أنت، فلا يبقى إلا صيغة (افعل)، فلا بد أن يقال بأن هذه الصيغة موضوعة لمعنى رابطي ونسبي، وإلا لن تكون عبارة (صل) دالة على الترابط.

وهذا ما جعل جملة من الأعلام يُخالفون صاحب الكفاية رحمته الله، ويذهبون إلى أن الجمل الإنشائية - ومنها الجملة الطلبية - تشتمل على ما يدل على الربط، وليس مفاد الجملة الطلبية كـ(صل) معاني اسمية من دون أن يكون بينها ما يدل على الربط، فقبل الحديث عن قصد الإيجاد نحن ندرک في مرحلة المدلول التصوري أن في الجملة ما يدل على النسبة وما يدل على الربط، فلا بد أن نتعرف على الدال الذي يدل على الربط وهو مدول الهيئات الأفرادية كصيغة (افعل) ومدلول الهيئات المركبة كهيئة جملة الاستفهام أو جملة التمني أو جملة الترجي.

ومن المحققين الذين ذهبوا إلى وضع الهيئات للنسب الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، ونحن نريد أن نقف عند ما ذكره رحمته الله؛ لما فيه من ظرافة ولطافة حيث انتهى السيد الشهيد رحمته الله إلى وضع الهيئات للنسب على تفصيل سوف نُبينه، وإن شاء الله يكون البيان بنحو مختصر وواضح من دون تعقيد، فقد أفاد الشهيد رحمته الله:

نظرية الشهيد الصدر في معاني هيئات الجمل:

أن الجملة التامة إما أن تكون خبرية وإما أن تكون إنشائية، وأفاد أن الجمل التامة الخبرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أقسام الجمل الخبرية:

القسم الأول: هو الجمل الاسمية، كما في (زيد عالم).

وذكره أن هذا القسم من الجمل الخبرية موضوع للنسبة الذهنية، وقد تقدم المقصود من النسبة الذهنية، والنسبة الذهنية في الجملة الخبرية الاسمية هي نسبة التصادق أو النسبة الصدقية بمعنى أن المحمول هو الموضوع ويصدقان على شيء واحد في وعاء ما، ففي جملة (زيد عالم) لا يوجد في الخارج (زيد) ووجود آخر يختلف عن وجود (زيد) وهو وجود (العالم) - وهو الذات التي ثبت لها العلم - بل الموجود في الخارج شيء واحد هو (زيد) وهو الذات التي ثبت لها العلم، وعلى هذا تكون النسبة الموجودة في جملة (زيد عالم) نسبة ذهنية لا نسبة خارجية، وإذا كانت نسبة ذهنية تكون نسبة تامة تحكي ما هو موجود في الخارج ومفادها إن المحمول هو الموضوع، بمعنى أن محكي المحمول في الخارج يتحد ويصدق على محكي الموضوع، فهما شيء واحد في الوعاء الملحوظ وهو الخارج، والأمر كذلك في جملة (الإنسان نوع)، فإن النسبة الموجودة هنا تحكي مصباً واحداً في وعاء الذهن فالملاحظ هنا وعاء الذهن؛ لأنه لا وجود للنوعية في الخارج ولو كان المتكلم يقصد المصّب الواحد في عالم

الذهن لكانت جملة خاطئة، وكذلك الأمر في (الإنسان ممكن)؛ فإن هذه الجملة موضوعية لنسبة صدقية تعني أن هذا ذاك والملاحظ هنا وعاء نفس الأمر، والذي هو عند الشهيد - كما تقدم - لوح أوسع من لوح الوجود، وهذه النسبة الصدقية التي وضعت لها هيئة الجملة الخبرية التامة الاسمية يُنظر إليها بنظرة تصويرية على أنها أمر متحقق ومفروغ عنه، والمتكلم إذا كان قاصداً في كلامه الإخبار فإنه يُجبر عن هذه النسبة وهو ينظر إليها على أنها متحققة ومفروغ من تحققها في وعاء ما كوعاء الخارج أو الذهن أو نفس الأمر، ويريد أن ينقل هذه النسبة بهذا اللحاظ الذهني التصوري إلى ذهن المخاطب، وهذا لا يعني أن الجملة موضوعية للنسبة مع قصد نقل هذا التصور وهو قصد الإخبار؛ فإن العلاقة بين هيئة الجملة وبين المعنى علاقة تصويرية لا علاقة تصديقية، وقصد الإخبار لم يؤخذ في المعنى الموضوع له هيئات الجمل، فالجمل موضوعية لذات النسبة غايتها في الجملة الخبرية الاسمية الهيئة موضوعية للنسبة التصادقية التي لوحظت في الذهن بلحاظ خاص، وذلك اللحاظ هو أن النسبة أمر مفروغ عنه ومتحقق لا أنه يراد تحقيقه.

وهنا ننبه على أمر وهو إن لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه ليس أمراً ينضم إلى صورة النسبة بحيث تكون هيئة الجملة موضوعية لصورة النسبة بقيد لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه؛ بل لحاظ النسبة بهذا اللحاظ كيفية في لحاظ النسبة، فإن الذهن قادر على أن يلحظ النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه،

وهو بعدُ لم يتحقق، وقادر - أيضاً - على أن يلحظ النسبة بعينها على أنها أمر مفروغ منه وقد تحقق، وهيئة الجملة الخبرية الاسمية موضوعة لمفهوم النسبة الملحوظة بهذا اللحاظ.

القسم الثاني: الجملة الخبرية الفعلية، كما في (ذهب زيد).

وهنا أفاد السيد الشهيد رحمته الله أن الموضوع له - أيضاً - النسبة الصدقية أو التصادقية ولكن الربط هنا الذي تُحدثه النسبة التي وضعت لها هيئة الجملة الفعلية؛ ليس بين اسم واسم، كما في (زيد عالم)، وإنما بين هيئة ناقصة في طرف وبين اسم، فإن كلمة (ذهب) في (ذهب زيد) تتكون من هيئة، وهي هيئة الفعل الماضي وهذه الهيئة موضوعة لنسبة ناقصة، وقد تقدم فيما سبق شرح معنى النسبة الناقصة عند الشهيد الصدر رحمته الله، وقلنا إن النسبة الناقصة هي النسبة التحليلية التي تأتي في الذهن كمفهوم واحد مع طرفيها والذهن يقوم بتحليل ذلك المفهوم الواحد إلى مفهومين ونسبة رابطة بينهما، والأمر كذلك في كلمة (ذهب)؛ فإن ما يأتي إلى الذهن عند تصورها هو (ذهابٌ لذات ما)، والذهن يُجَلِّل هذا المفهوم الواحد إلى (ذهاب، وذات، ونسبة بينهما تربط وتفيد صدور الذهاب من تلك الذات)، ثم يأتي الجزء الثاني في الجملة وهو الفاعل (زيد)، ف(ذهب) - والتي مفادها (ذهاب - وهو مفاد الهيئة - وذات ما، ونسبة، وهذه الأطراف الثلاثة تأتي كمفهوم واحد) - ينضم مفهوم (زيد) الفاعل إليها في (ذهب زيد)، وتكون هيئة الجملة التامة بعد الانضمام مفيدة

لنسبة تصادقية تربط بين المفهوم الواحد المقاد من (ذهب) وبين (زيد) لتكون النتيجة هي: إن الذات التي صدر منها الذهاب في (ذهب) هي (زيد) بمعنى أن الحدث الصادر من ذات هو صادر من ذات تشكل مع (زيد) وجوداً واحداً في الخارج؛ فإن الحدث صادر من ذات، وتلك الذات هي (زيد)، والنتيجة هي إن (زيد) صدر منه الحدث وهو الذهاب.

وما ذكره ﷺ صار محل تأمل عند بعض طلابه؛ وذلك لأن ما ذكره السيد الشهيد هو إن هيئة (ذهب زيد) مفادها أن الذات الذاهبة أو الذات التي صدر منها الذهاب هي (زيد)، وهذا يفترض أننا نعلم بصدور ذهاب من ذات، والمتكلم بجملة (ذهب زيد) يريد أن يُخبرنا بوجود تصادق ووحدة في وعاء الخارج بين الذات التي صدر منها الذهاب وبين (زيد)، وهذا خلاف المفهوم من إخبار المخبر بـ(ذهب زيد)؛ فإن الذي نفهم منه هو صدور الذهاب من (زيد) لا أن الذات التي صدر منها الذهاب هي (زيد).

ولهذا ينبغي أن يُذكر تفسير آخر لهيئة الجملة الخبرية الفعلية ولا بد أن يُعطى لهذه الهيئة مفاد مختلف يتلاءم مع وجداننا، وهو غير المقاد الذي ذكره ﷺ ^(١).

(١) كأن يقال: إن مفاد هيئة الفعل في (ذهب) الربط بين الحدث - وهو الذهاب - وبين الزمان الماضي أو المفروغية من التحقق من دون أخذ (ذات ما)، وتكون هيئة الجملة التامة (ذهب زيد) تفيد أن الذهاب الماضي صدر من زيد، وعلى هذا يكون معنى النسبة الصديقية أن واقع الحدث المفروغ عنه عارض لزيد ويتحد معه اتحاد العرض بمعرّوضه؛ فإن هذا التحليل يتلاءم مع كون جملة (ذهب زيد) إخباراً عن صدور الذهاب عنه.

وكيف كان فإن السيد الشهيد عليه السلام ذهب إلى أن الجملة الفعلية كالجملة الاسمية موضوعة للنسبة التصادقية أو النسبة الصدقية، ولكن مع وجود فارق، ففي الجملة الاسمية يكون معنى التصادق هو إن المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد، وأما في الجملة الخبرية الفعلية فمعنى التصادق هو انطباقها على مركز واحد، وبحسب تعبير التقرير هو (انطباقها على مركز واحد مركب من العرض، ومحله)^(١)، ومقصوده عليه السلام في جملة (ذهب زيد) هو: إننا نلاحظ الذهاب الذي هو صادر من (ذات ما) ولا نلاحظ (زيد) فانياً في الذهاب، وإنما نلاحظ (زيد) فانياً في معروض الذهاب - الذي صدر منه الذهاب - وهو (الذات).

القسم الثالث: الجمل الخبرية المركبة، وهي الجملة التي تكون اسمية، فيوجد فيها مبتدأ إلا أن الخبر جملة فعلية - كما في: (زيد ذهب أبوه) أو جملة اسمية، كما في: (زيد أبوه عالم).

وأفاد السيد الشهيد عليه السلام في هذا القسم بأن الجملة - أيضاً - موضوعة للنسبة التصادقية أو الصدقية ولكن النسبة هنا نسبة بين (زيد)، وبين مفاد جملة، وهو جملة (أبوه عالم) أو (ذهب أبوه)، ويكون مفاد التصادق هنا مختلفاً عن مفاد التصادق المتقدم في القسمين السابقين^(٢)؛ وذلك لأن مفاد التصادق هنا هو إن

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٧٢.

(٢) الجملة الخبرية الاسمية البسيطة، والجملة الخبرية الفعلية.

النسبة التامة الموجودة في (أبوه عالم) أو (ذهب أبوه) تصدق في الموضوع وهو (زيد)، ف(زيد) شيء يصدق في النسبة التصادقية الموجودة في (أبوه عالم) أو (ذهب أبوه) فيكون المعنى هو إن الموضوع وهو (زيد) تحققت فيه النسبة المفادة بهيئة المحمول.

هذا ما يرتبط بالجملة الاسمية والجملة الفعلية والجملة المركبة من مبتدأ ومن خبر .. إما جملة فعلية وإما جملة اسمية، أي: هذا ما يرتبط بمفاد الجملة الخبرية بأقسامها الثلاثة.

مفاد الجمل التامة الإنشائية عند الشهيد الصدر:

أما ما ذكره رحمته الله في مفاد الجمل الإنشائية وما وضعت له هيئات الجمل التامة التي لا تقبل الاتصاف بالصحة والخطأ أو الصدق والكذب، كما في الجملة الطلبية أو جملة التمني أو الجملة المستعملة في مقام الإنشاء وإن كانت قابلة للاستعمال في مقام الإخبار، كما في (بعتك) الإنشائية التي لا يراد فيها الإخبار عن تحقق البيع، وإنما يراد بها إنشاء البيع؛ فقد تحدث السيد الشهيد رحمته الله في مفاد الجمل الإنشائية في مقامين:

معنى الإنشائية، والإيجادية:

المقام الأول: في بيان معنى الإنشاء والذي يُعبر عنه بالإيجاد والذي يُميز الجمل الإنشائية عن الجمل الخبرية، فهل الإنشاء ينحصر في قصد الإبراز؟ وبحسب تعبير السيد الخوئي رحمته الله الإبراز بغير قصد الإخبار، فإن السيد الخوئي رحمته الله

ذهب إلى أن إيجادية اللفظ للمعنى بالنحو الذي يذكره المشهور فهو مجرد لفظ لا معنى له، وليس الإنشاء إلا قصد إبراز ما في النفس والذي يكون غير متعلق بالإخبار، كأن يكون متعلقاً بالتمني أو بالتمليك، أو غير ذلك من الأمور التي تختلف عن الإخبار، فإذا وجد قصد إبراز أمر غير الإخبار يتحقق الإنشاء.

فهل الإنشاء الموجود في الجمل الإنشائية ينحصر بهذا المعنى؟ أم ينحصر الإنشاء بقصد الإيجاد باللفظ - ولو كان هذا القصد قيداً في مرحلة الاستعمال وليس معنى وضعياً - كما هو رأي صاحب الكفاية رحمته الله حيث قيل إنه يرى أن إيجادية الجمل الإنشائية بمعنى أخذ قصد الإيجاد باللفظ في مرحلة الاستعمال كقيد في العلة الوضعية في تمام الجمل الإنشائية فهناك معنى للجمله يختلف عن قصد الإيجاد - كما أن هنالك معنى في الجملة الخبرية يختلف عن قصد الإخبار وقصد الإيجاد أو الإنشاء من القيود التي أخذت في العلة الوضعية وهما يتحققان في مرحلة الاستعمال؟ أم يمكن أن نُصور إيجادية وإنشائية تختلف عن هذين المعنيين، وهما:

١- قصد إبراز أمر غير الإخبار.

٢- قصد الإيجاد باللفظ؟

وهذان المعنيان أمران تصديقيان يوجدان في الخارج في نفس المتكلم، وذلك المعنى الثالث هو أن يُقال: بأن هنالك إيجادية تصورية تتناسب مع كون المعنى الموضوع له اللفظ معنى تصورياً لا معنى تصديقياً، وهو الموافق لنظرية

السيد الشهيد عليه السلام في حقيقة الوضع.

وفي مقام الجواب على هذا السؤال ذكر السيد الشهيد عليه السلام عدة أمور:

الأمر الأول: هو إن الميرزا النائيني عليه السلام ذكر أن الحروف معان إيجادية، واحتمل في قوله أكثر من احتمال، والشهيد الصدر عليه السلام يرى أن الأنسب حمل قول الميرزا عليه السلام على أن الحروف توجد واقع الربط في معاني الجملة، فإذا قال المتكلم: (سرت من الأحساء)، فإن كلمة (من) تُحدث في ذهن المخاطب واقع الربط بين السير والأحساء ولا تُحدث مفهوماً إخطارياً فحسب، كما في كلمة السير وكلمة الأحساء؛ إذ لو كانت تُحدث معنى إخطارياً اسمياً ليس ذاته الربط لما تحقق الترابط في جملة (سرت من الأحساء). وإذا قيل: بأن الجمل الإنشائية توجد المعنى، فلا ينبغي أن يكون المقصود الإيجادية بهذا المعنى الذي حمل السيد الشهيد عليه السلام كلام الميرزا النائيني عليه السلام عليه؛ لأن إنشائية الجمل الإنشائية تميز الجمل الإنشائية عن الجمل الخبرية، فلا بد أن تُفسر الإنشائية بمعنى لا يوجد في الجمل الخبرية، وكون الجمل الإنشائية موضوعة لواقع الربط الذي هو المعنى الحرفي بأن تكون تُحدث واقع النسبة في عالم الذهن؛ ليس أمراً مختصاً بالجمل الإنشائية بل هو موجود - أيضاً - في الجمل الخبرية، فإن الجمل الخبرية توجد فيها هيئة، والهيئة - كما تقدم سابقاً - موضوعة للنسبة التي عبر عنها السيد الشهيد بالنسبة الصديقة أو التصاديقية، وهذه النسبة هي واقع وحقيقة الربط، فما يحدث في الذهن عند سماع هيئة الجملة الخبرية شيء

ذاته الربط، وحقيقته الربط، فالإيجادية بهذا المعنى الذي يحمل عليه كلام الميرزا النائيني متوفرة في الجمل الخبرية، كما أنها متوفرة في الجمل الإنشائية، فلا يمكن أن نفسر إنشائية الجمل الإنشائية بها.

المعاني المختلفة في الإنشاء، والإيجاد:

الأمر الثاني: في معنى إنشائية وإيجادية الجمل الإنشائية ذكرت عدة معان، ونذكر هذه المعاني بنحو سريع:

إيجادية المشهور:

المعنى الأول: هو ما ذكره المشهور - وتقدم بيانه - وهو إن علاقة الجمل الإنشائية بالمعنى علاقة إيجاد لا علاقة إخبار، فكلمة (الطلب) التي هي اسم تُخطر مفهوم الطلب، ولا توجد (الطلب) وتحققه، وأما صيغة (افعل) الواقعة في الجملة الطلبية الإنشائية فهي توجد المعنى لا أنها تُحدث صورة فحسب بل تُعطي المعنى وجوداً، فيتحقق للطلب فرد متصف بالوجود.

والسيد الشهيد رحمته الله لم يقبل هذا المعنى من الإيجادية والإنشاء وأشكل عليه بما ذكره غيره - منهم أستاذه السيد الخوئي رحمته الله - وحاصل الإشكال: هو أنه إذا قيل بأن الجمل الإنشائية توجد المعنى، فما هو المقصود من إيجاد الجملة الإنشائية للمعنى؛ إذ يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود إيجاد الجملة الإنشائية للوجود الاعتباري للمعنى، بأن تكون جملة (ألا ليت الشباب يعود يوماً) - مثلاً -

موجدة للتمني الاعتباري، وهنا سوف نقول: إن التمني الاعتباري الذي ينوجد باللفظ إما أن يكون هو الاعتبار الشخصي أو يكون الاعتبار العقلاني؛ إذ ما يوجد المتكلم بقوله: (ألا ليت الشباب...) إما يكون تمنياً شخصياً أو جده المتكلم في عالم نفس الأمر - كما يقول صاحب الكفاية - أو يكون تمنياً عقلائياً أو جده المتكلم في وعاء الاعتبار العقلاني، وعلى كلا التقديرين لا يعقل أن يكون اللفظ موجداً للتمني الاعتباري؛ لأن التمني الاعتباري اعتبار والاعتبار يوجد بفرض الفارض؛ فإن علته إما الشخص في الاعتبار الشخصي أو العقلاء في الاعتبار العقلاني، وليس اللفظ هو الذي يوجد الاعتبار، وذكر بعض علماء الأصول أنه: إذا قال المتكلم (بعث) فإن المتكلم يرى نفسه هو الذي باع، فهناك شيء صدر منه، وبالتالي لا معنى للقول بأن ما ينوجد باللفظ هو الاعتبار العقلاني، وهذا إشكال على رأي المشهور، فيتعين أن يكون المنوجد بناءً على المعنى الأول للإنشاء الاعتبار الشخصي، إلا أنه إذا جئنا عند الاعتبار الشخصي نجد أن علته هي اعتبار الشخص وليس اللفظ؛ إذ اللفظ ليس علة من علل المعتبر، فالمعتبر يتحقق باعتبار الشخص المعتبر في نفسه قبل أن يتكلم، فلا يمكن أن نقول: بأن اللفظ هو الذي يوجد التمني الاعتباري.

الاحتمال الثاني: هو أن يُقال بأن اللفظ لا يوجد الوجود الاعتباري كالتمني الاعتباري، وإنما يوجد المعنى الحقيقي، أي: التمني الحقيقي الموجود

في صقع النفس، وهذا الاحتمال باطل، بل لعله أوضح بطلاناً من الاحتمال السابق؛ فإننا بالوجدان ندرك أن عندنا حالة التمني قبل أن نقول (ألا ليت الشباب...)، فليس قولنا هذا موجداً لما في صقع أنفسنا؛ إذ يكون متحققاً قبل أن نتلفظ، كما إن الأمور الواقعية والحقيقية عللها علل واقعية حقيقية مختلفة عن التلفظ إذ بالتلفظ لا يوجد أمراً حقيقياً في الخارج، بل بالتلفظ يوجد اللفظ، وهو كيف مسموع، وهذا الكيف المسموع ليس من علل حالة التمني التي هي كيف نفساني، أو حالة إرادة التعلم أو حالة الرجاء ونحو ذلك من المعاني التي تكون ثابتة في النفس عند استخدام الجمل الإنشائية، فحالة التمني وحالة الرجاء - مثلاً - لها عللها الخارجية التي تؤثر في النفس، كإدراك ما في المرجو من كمال يفتقده الراجي، فتحصل عنده حالة الرجاء، أو إدراك ما في المتمنى من كمال لا يمكن أن يتحصل المتمنى عليه، فتحصل عنده حالة التمني وغير ذلك، على أنه لا يعقل أن تكون جملة التمني موجدة للمعنى الحقيقي دون أن تكون موضوعة لمعنى معين يوجب أن تكون هناك علاقة بين الجملة وبين المعنى الحقيقي الذي تُحدثه؛ إذ لو لم تكن جملة (ألا ليت الشباب...) موضوعة لمعنى لم يكن وجه لكونها محدثة للتمني الحقيقي المتعلق بعود الشباب دون غيرها من الجمل الموضوعة والمهملة، كجملة (زيد عالم) أو (ديز ملاع)، فلا بد على رأي المشهور من القول بأن جملة التمني موضوعة لمعنى، ولهذا توجد التمني الحقيقي ويتعين أن يكون ذلك المعنى هو التمني

الحقيقي، إذ ما هو الوجه لكونها موجدة للتمني الحقيقي دون سواء إلا أن تكون هذه الجملة قد خصصت بالوضع للتمني الحقيقي، فلأنها موضوعة للتمني الحقيقي صارت موجدة للتمني الحقيقي، وهذا ما يلزم منه أن تكون هيئة جملة التمني - وكذلك هيئات سائر الجمل الإنشائية إذا كانت موجدة للمعنى الحقيقي - موضوعة للمعاني الحقيقية، وهي المعاني الموجودة، فيكون اللفظ موضوعاً للوجود، وهذا باطل؛ لما حُقق في بحث الوضع من أن الألفاظ موضوعة للمعاني من دون أخذ قيد الوجود الخارجي أو الوجود الذهني.

والنتيجة: هي إن هذا المعنى من الإنشائية والإيجادية ليس معنى مستقيماً، فلا ينبغي أن نفسر إنشائية الجمل الإنشائية به، بل حال الجمل الإنشائية كحال الجمل الخبرية لا توجد المعاني، وإنما هي توجب حدوث المعنى في الذهن.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في الإنشاء:

المعنى الثاني: ما يظهر من كلام المحقق الإصفهاني رحمته الله (١) وهو إن معنى الإنشاء عدم قصد الحكاية، فتمتاز الجملة الخبرية عن الإنشائية في وجود قصد الحكاية، فتكون النسبة بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية نسبة الأكثر إلى الأقل، والأكثر هو الجملة الخبرية؛ لأن فيها قصد الحكاية والأقل الجملة الإنشائية؛ حيث لا يوجد فيها قصد الحكاية.

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ١١٣.

وبيان ذلك: هو إن المحقق الإصفهاني رحمته الله يرى أن حقيقة الوضع اعتبار اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، فلفظ (افعل) - على سبيل المثال - وجود تنزيلي للمعنى وهو النسبة الإرسالية أو الطلبية - مثلاً - والمقصود من كونه وجوداً تنزلياً للمعنى هو إن المعبر وهو الواضع - يعتبر اللفظ - وهو صيغة (افعل) - وجوداً للمعنى وهو النسبة الطلبية - مثلاً - فإذا تلفظ اللفظ بصيغة (افعل) يكون قد أوجد بالتلفظ النسبة الإرسالية ولكن بوجود تنزيلي لا بوجود حقيقي، فيكون الموجود وجوداً بالذات للفظ ووجوداً للمعنى بالعرض، والاعتبار - الذي حقيقته جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى - موجود في جميع الجمل، سواء كانت الجمل خبرية أم إنشائية.

نعم، تزيد الجمل الخبرية بوجود قصد الحكاية فيها، فالجملة الخبرية علاوة على اعتبارها وتنزيل اللفظ فيها منزلة المعنى يوجد فيها قصد الحكاية، وأما الجمل الإنشائية فيوجد فيها تنزيل - حيث اعتبر اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى - ولكن لا يوجد فيها قصد الحكاية والإخبار، فيتحقق فيها الإيجاد بالمعنى المحفوظ في الوضع فقط.

إشكالات السيد الشهيد على المحقق الأصفهاني:

وأشكل السيد الشهيد رحمته الله على ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله بأنه توجد في الجملة الإنشائية جهتان، ولا بد من ملاحظة تمامية كلام المحقق الإصفهاني وعدم تماميته في هاتين الجهتين:

الجهة الأولى: جهة القصد، فإن المتكلم الملتفت والهادف يوجد عنده قصد من تلفظه بالجملة، فهل في مرتبة هذا القصد تماز الجملة الخبرية عن الإنشائية بوجود قصد الحكاية في الجملة الخبرية وعدم وجود قصدها في الجملة الإنشائية بنحو تكون النسبة بين الجملة الخبرية والإنشائية نسبة الأكثر إلى الأقل؟

ويجب السيد الشهيد: بأن ما ذكره المحقق الإصفهاني ليس تاماً في مرتبة القصد؛ لأنه كما يوجد في الجمل الخبرية قصد الحكاية وهو يميز الجمل الخبرية عن الجمل الإنشائية في مرتبة القصد؛ يوجد - أيضاً - في الجمل الإنشائية قصد آخر وهو يميز الجملة الإنشائية عن الجملة الخبرية، وهو قصد الإيجاد؛ فإن من قال (بعث) في مقام الإنشاء وإن لم يقصد الحكاية، إلا أنه قصد إيجاد التملك والنقل، وهذا القصد لا يوجد في (بعث) الخبرية.

الجهة الثانية: جهة المدلول التصوري الذي وضعت له الجملة، وهنا لا بد أن لا ندخل قصد الحكاية؛ لأن قصد الحكاية ليس مدلولاً وضعياً على التحقيق؛ فإن الجملة سواء كانت خبرية أم كانت إنشائية موضوعاً لمعنى النسبة، فلا بد أن نلاحظ الفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية.

وبعبارة أخرى: لا بد وأن نلاحظ معنى إنشائية الجملة الإنشائية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي؛ إذ الجملة الإنشائية بإنشائيتها تختلف عن الجملة الخبرية بقطع النظر عن مرحلة القصد، ولهذا ينبغي أن نبحث عن

الفرق في الرتبة السابقة على رتبة القصد والتي هي رتبة المعنى الوضعي والمدلول التصوري، والمحقق الإصفيهاني لم يبحث في هذه الرتبة، وإنما انتقل إلى رتبة متأخرة لا ترتبط بالمعنى الوضعي للجمل الإنشائية وهي رتبة القصد، ولهذا لا يمكن أن نقبل المعنى الثاني في إنشائية الجمل الإنشائية الذي ذكره المحقق الإصفيهاني رحمته الله.

الإيجادية بمعنى كون استعمال اللفظ مصداقاً لمفهوم حقيقي:

المعنى الثالث: هو إن المقصود بالإنشاء هو الإيجاد، والمقصود بالإيجاد هو أن اللفظ إذا تلفظ به المتكلم يكون وجوده وجوداً لحقيقة واقعية على نحو الحقيقية لا على نحو التنزيل والادعاء؛ لأنه ينطبق على اللفظ عنوان حقيقي واقعي، فاستعمال اللفظ نفسه يكون منطبقاً لمعنى حقيقي ويوجد ذلك المعنى الحقيقي بوجوده، وهذا نظير أن ينوجد فرد في الخارج من الإنسان، فإنه سوف يكون منطبقاً لمفهوم الإنسان الكلي، ويكون الفرد تحقيقاً حقيقياً للإنسان، لأن الطبيعة تنوجد بوجود فرد من أفرادها.

ومن حقل أن تسأل: كيف يكون وجود اللفظ وجوداً حقيقياً لمعنى من المعاني؟ إن الذي يتعقل هو إن وجود اللفظ يكون وجوداً حقيقياً للكيف الملفوظ؛ باعتبار أن اللفظ فرد من أفراد الكيف الملفوظ، كما أن المولود الجديد من الإنسان فرد من أفراد الطبيعة الإنسانية، وهذا المعنى من الواضح أنه ليس هو المعنى المقصود من الإنشائية والإيجادية بالمعنى الثاني، ولو كان هو

المقصود لكان هذا خارجاً عن معنى الإنشائية المميزة للجمل الإنشائية؛ لأن كون التلفظ مصداقاً للكيف الملفوظ متحقق حتى في الجمل الخبرية وفي المفردات؛ إذ كل لفظٍ هو فرد من أفراد الكيف الملفوظ.

وبالتالي يبقى السؤال قائماً: ما المقصود من كون التلفظ يُحقق عنواناً حقيقياً؟ وذلك العنوان الحقيقي هو المعنى؟، وقريب من هذا السؤال ما طرحه المحقق العراقي رحمته الله، وهو كيف يكون اللفظ موجباً لخطور وجود المعنى الحقيقي؛ لأن الوجود الخارجي لا يحضر في الذهن؟

ويجب السيد الشهيد رحمته الله بجواب نبيته من خلال المثال التالي:

إذا قال المولى لغلامه أو الأب لولده: (افعل كذا)، فإن صاحب المعنى الثالث في حقيقة الإنشاء يقول: إن المولى أو الأب بقوله (افعل) يحقق الطلب؛ لأن حقيقة الطلب هي السعي نحو المقصود، والسعي له مصاديق؛ إذ قد يتحقق السعي بفعل، كما إذا قام الشخص هو بنفسه وأحضر لنفسه ماءً، وقد يتحقق بالإشارة، كما إذا أشار المولى لغلامه بأن يحضر الماء، وقد يتحقق السعي بالقول، فإن من قال لغلامه: (أحضر ماءً)، أو قال لولده: (أحضر طعاماً)، فقد سعى نحو تحصيل الماء أو الطعام ولكن بتوجيه أمر إلى غيره، فتوجيه الأمر بالقول مصداق لمفهوم حقيقي، وهو الطلب، والطلب هو المعنى الذي وضعت له صيغة (افعل)، وهي تحقق الطلب؛ لأنها مصداق حقيقي للسعي نحو المطلوب.

وتوجد إشكالات على هذا المعنى:

الإشكال الأول: ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام من أن هذا المعنى من الإنشاء والإيجاد معنى صحيح في نفسه غير أنه لا يمكن أن يُجعل المائز بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية بنحو يكون مائزاً مطلقاً في جميع الجمل الإنشائية وجميع الجمل الخبرية، والسر في ذلك هو إن هذا المعنى من الإيجاد والإنشاء موجود في بعض الجمل الإنشائية فقط^(١)، وليس موجوداً في كل جملة إنشائية، وبالتالي لا يمكن أن يقال: هو الإنشائية المتحققة في جميع الجمل الإنشائية، والذي امتازت به الجمل الإنشائية بأجمعها عن الجمل الخبرية، فمثلاً في لفظ (البيع) يكون لفظ (بعث) المستجمع لجميع الشروط المعتبرة عند العقلاء؛ موجوداً للبيع العقلائي حقيقة، حيث تكون الجملة موضوعة لحكم شرعي أو عقلائي، وكذلك في الطلب - كما تقدم في التمثيل بها - فإنه يكون اللفظ بوجوده موجوداً للمعنى الحقيقي للطلب حيث يكون المدلول الجدي مصداقاً للمدلول التصوري تكويناً، غير أن هذا يتفق في مثل (بعث) الإنشائية وصيغة (افعل)، وليس مطرداً في جميع الجمل الإنشائية، ففي جملة التمني، كما إذا قال المتكلم: (ألا ليت الشباب يعود يوماً) لا يوجد تمن يصدق وينطبق على جملة التمني حقيقة بحيث يكون وجود الجملة فرداً لذلك العنوان أو مصداقاً له، وإنما الموجود حالة التمني النفسية القائمة بنفس المتلفظ، وهي موجودة قبل

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٢.

التلفظ، وليس التلفظ محققاً لها أو محققاً لتمكن آخر في النفس.

الإشكال الثاني: وهو إن صدق عنوان الطلب على صيغة (افعل)، وبالتالي وجود طلب حقيقي بوجود فرد من أفرادها؛ وإن كان مقبولاً وصحيحاً إلا أن هذا غير المعنى الذي وضعت له صيغة (افعل)، فإن صيغة (أفعل) موضوعة لمعنى وهو الطلب والذي يكون طلباً من الغير وصادراً من العالي فهذا هو المعنى، وهو غير كون اللفظ مصداقاً لمفهوم السعي العام الذي يكون متحققاً في قول المتكلم (افعل) بفعله؛ فإن التلفظ فعل صادر من المتلفظ، فالمعنى هو الطلب المتوجه إلى الغير والمنطبق هو مفهوم الطلب العام المساوق والمساوي لمفهوم السعي، وليس انطباق مفهوم الطلب العام على صيغة (افعل) إلا بسبب أن صيغة (افعل) موضوعة للطلب، فصارت تدل على الطلب من الغير، فكونها موضوعة للطلب سبب وعلّة لانطباق مفهوم الطلب على صيغة (افعل) وانطباق مفهوم الطلب على صيغة (افعل) معلول مسبب ومتأخر، والمتقدم غير المتأخر، والحديث في معاني الجمل الإنشائية وكون هذه المعاني معاني تُنشأ؛ يرتبط بالمرحلة المتقدمة وهي المعنى الموضوع له اللفظ، بينما المعنى الثالث للإنشائية - الذي هو انطباق مفهوم الطلب على الصيغة - يرتبط بالمرحلة المتأخرة، ونحن ندرك الفرق بين الجمل الإنشائية والإخبارية في المرحلة المتقدمة قبل أن نأتي إلى انطباق مفهوم الطلب الحقيقي على استعمال صيغة (افعل) الذي يرتبط بمرحلة الاستعمال، فما هو حقيقة هذا الفرق

الحاصل بكون الجملة الإنشائية إنشائية في المرحلة المتقدمة؟

الإشكال الثالث: إن هذا المعنى من الإيجادية موجود حتى في الجمل الخبرية، فإن من يقول: (زيد عالم) لا يصدق قبل أن يتلفظ أنه أخبر؛ لأن الإخبار يتقوم بأمرين: قصد الإخبار والإبراز، ووجود لفظ يدل على الإخبار، فقبل التلفظ لا يوجد إخبار، وبعد التلفظ يصدق عنوان الإخبار، فالجملة الخبرية أصبحت إيجادية وإنشائية بالمعنى الثالث، فلا يمكن أن نجعل المعنى الثالث هو المائز بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية؛ لانحفاظ هذا المعنى في جميع الجمل التامة على حد سواء.

رأي الشهيد الصدر، وهو الإيجادية التصورية:

المعنى الرابع: وهو الذي ذكره السيد الشهيد عليه السلام، وحاصل هذا المعنى: هو إن إنشائية الجمل الإنشائية ليست بمعنى إيجاد المعنى باللفظ سواء كان إيجاداً اعتبارياً - كما بنى عليه المشهور - أم إيجاداً حقيقياً - كما ذكر في المعنى الثالث للإنشاء -، كما أن الإنشائية ليست بمعنى قصد الإنشاء والذي هو لا يرتبط بالمدلول الوضعي، وإنما هي إنشائية تصورية ترتبط بالمدلول الوضعي الذي وضعت له هيئات الجمل وهو مفهوم النسبة وصورة النسبة الذهنية، وبهذا أراد السيد الشهيد عليه السلام أن يحافظ على أن المعنى الوضعي للألفاظ بما فيها هيئات الجمل الإنشائية؛ معنى تصوري، وأن يجعل الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية في هذا المعنى التصوري، والذي هو يتناغم مع ما نجده بالوجدان

من وجود فرق بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية في مرحلة المدلول الوضعي بقطع النظر عن مرحلة القصد، وحاصل ما ذكره في بيان هذا المعنى هو:

إن الجمل الإنشائية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو ما يكون المقصود فيه بالإنشائية وضع الجملة للنسبة التصورية ولكن منظور إلى النسبة التصورية على أنها أمر غير ناجز، وليس مفروغاً عنه وقد تحقق، وإنما منظور إليه في وعاء إرادة التحقق أو قل: منظور إليه على أنه في طور أن يُحقق سواء أريد أن يحقق جداً أم لا، وهذا كما في الهازل فإن الهازل إذا قال: (بعت) الإنشائية ينظر إلى هيئة هذه الجملة على أنها مفيدة لنسبة منظور إليها على أنها في طور أن تُحقق وليست أمراً مفروغاً عنه، فهو ينظر إلى مفاد هذه الجملة - وهو النسبة - على أنه في طور أن يحقق وليس أمراً مفروغاً منه وإن كان لا يريد التحقيق جداً، فاستعماله في مقام الهزل لا ينافي أن يكون قد نظر إلى المعنى بهذه النظرة الخاصة، ولاحظ المعنى بهذا اللحاظ الخاص، وكون النسبة في طور أن تُحقق، ولحافظها على أنها أمر يراد أن يحقق وليس أمراً مفروغاً عنه؛ ليس أمراً ينضم إلى صورة ومفهوم النسبة في الذهن بحيث تكون هيئة الجملة موضوعاً للنسبة مع هذا اللحاظ، فهذا اللحاظ مجرد لحاظ ذهني أو قل مجرد كيفية للحاظ الذهني، فإن الذهن قادر على أن يلحظ النسبة الموجودة فيه بكيفية أنها ناجزة ومتحققة ولا يراد تحقيقها، فيقول

اللاحظ: (بعت) في مقام الإخبار، وهنا تتحقق (بعت) الخبرية، كما أنه قادر على أن يلاحظ هذه النسبة على أنها في طور أن تحقق، وليست ناجزة ومتحققة، فيقول (بعت) الإنشائية، وفي كلتا الحالتين - حالة لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ منه وحالة النظر إلى النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه - لم ينضم شيء إلى مفهوم النسبة بحيث صار الموضوع له نسبة مع لحاظ بل الموضوع له ذات الملحوظ وهو النسبة إلا أن كيفية هذا اللحاظ اختلفت من نسبة إلى نسبة وبهذا اختلف المعنى الموضوع له في هيئات الجمل الخبرية والجمل الإنشائية، فسبب الاختلاف هو إن اللحاظ الذهني صار قيداً في القرن الذي هو الوضع للنسبة، فالمفهوم الذي هو في ذاته مفهوم واحد تارة يلحظ بلحاظ أنه ناجز، فيوضع له هيئة الجملة الخبرية، وأخرى يلحظ بأنه يراد تحقيقه، فتوضع له هيئة الجملة الإنشائية، فيكون حينئذ المفهوم التصوري الذي وقع الاقتران بينه وبين اللفظ، خاصاً، وهو الصورة مع لحاظ وذلك اللحاظ تارة لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه، وأخرى لحاظ النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه.

وذكر السيد الشهيد عليه السلام أن هذا القسم من الجمل الإنشائية والتي تكون موضوعاً لنسبة منظور إليها على أنها يراد تحقيقها؛ هي الجمل التي يوجد فيها شيء يراد تحقيقه، كما في العقود والإيقاعات، فإن الفرق بين (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية هو إن (بعت) الخبرية موضوعاً لنسبة منظور إليها على أنها أمر متحقق وفارغ من حيث تحقيقه، وأما (بعت) الإنشائية فهي موضوعاً

لنسبة منظور إليها على أنها يراد تحقيقها أو قل في طور التحقيق، وهذا اللحاظ لحاظ تصوري وليس لحاظاً تصديقياً، كما إنه ليس هو الموجد للاعتبار العقلاني أو الاعتبار الشخصي أو الاعتبار الشرعي، فهو مجرد مفهوم تصوري، وهو مفهوم النسبة الملحوظ على أنه يراد تحقيقه، وتدل الجملة عليه دلالة إخطارية، وتوجد الجملة الإنشائية واقع هذه النسبة المنظور إليها بهذه النظرة، ثم إذا تحقق استعمال الجملة الإنشائية يعتبر العقلاء اعتبارهم، أو يعتبر الشارع المقدس اعتباره، فليست الجملة هي الموجدة للمعنى لكي تفسر إنشائيتها بالإيجاد بل هي مجرد مخرطة للمعنى إلا أن ذلك المعنى الإنشائي بمعنى أنه منظور إليه على أنه يراد تحقيقه، ففي مثل (بعت) التي يراد فيها تحقيق شيء يمكن أن نذكر التعريف الذي ذكر في القسم الأول من أقسام الجمل الإنشائية حيث يُقال: (بعت) وضعت لنسبة منظور إليها على أنها يراد تحقيقها، وهذا يجري في جميع جمل العقود والإيقاعات حيث إنه يراد بهذه الجمل التسبب إلى تحقيق اعتبار عقلائي أو اعتبار شرعي، فتكون النسب الموجودة فيها ملحوظة بهذا اللحاظ.

القسم الثاني: الجمل الإنشائية التي لا يوجد شيء يراد تحقيقه، وإنما اللفظ فيها مجرد مُبرز، وهنا لا يمكن أن تُفسر إنشائية وإيجادية الجمل الإنشائية بالتفسير الذي ذكر في القسم الأول؛ لأنه لا يوجد شيء يراد تحقيقه حتى يُقال إن الجملة وضعت للنسبة المنظور إليها على أنها في طور التحقيق والإيجاد،

وهذا كما في جملة التمني، فإنه إذا قال القائل: (ألا ليت الشباب يعود يوماً) لا يوجد شيء يراد تحقيقه بجملة التمني؛ فإن حقيقة التمني أمر نفسي، وجملة (ألا ليت الشباب) مجرد مُبرز لذلك الأمر النفسي، فلا معنى لأن يقال إن هذه الجملة موضوعة لنسبة منظور إليها على أنها أمر يراد تحقيقه؛ فإنه لا يوجد أمر يراد تحقيقه.

وبهذا أنهى السيد الشهيد عليه السلام كلامه في معنى إنشائية الجمل الإنشائية حيث أفاد^(١) أن القسم الأول من القضايا الإنشائية يكون معنى إنشائته الوضع لنسبة منظور إليها على أنها يراد تحقيقها، وهذا المعنى لا يجري في القسم الثاني، وأما ما هو المقصود من إنشائية القسم الثاني فهذا لم يذكره صراحة في هذا الموضع وإنما قال عليه السلام: (وهذه الموجدية معنى صحيح معقول يمكن التمييز به بين الإخبار والإنشاء في الموارد التي يترتب فيها للإنشاء موجدية لمصداق معناها، ولكنها غير متصورة في الموارد التي لا يترتب فيها للإنشاء موجدية لمصداق معناها، كما في جمل التمني والترجي؛ فإن النسبة التي تعبر عن التمني أو الترجي بنحو المعنى الحرفي إنما يترقب أن يكون لها مصداق ثابت في نفس المتمني والمترجي، ولا معنى لافتراض مصداق لها بنفس الكلام).

ففي حالة التمني توجد حالة حقيقية واقعية موجودة في صقع نفس المتمني، ولا يراد إيجاد هذا المعنى الموجود باللفظ، واللفظ ليس إلا مبرز، فلا

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٤.

معنى للقول بأن اللفظ موضوع لنسبة منظور إليها على أنه يراد تحقيقها؛ إذ لا يوجد شيء يراد تحقيقه وراء حالة التمني الخاصة الموجودة في النفس.

وإذا قيل: يراد تحقيق حالة تمن أخرى واقعية من خلال الإتيان بالتلفظ.

فالجواب: هو إن هذا واضح البطلان؛ فإنه إذا تمنى الشخص - مثلاً - أن يعود شاباً، وقال (ألا ليت الشباب يعود يوماً)؛ لا يحدث تمن آخر، وهذا أمر وجداني، كما أنه لا معنى لأن يقال بإمكانية تطبيق المعنى الثالث - المتقدم في معنى الإنشائية هنا - بأن يقال إذا قال المتكلم: (ألا ليت الشباب) يكون تلفظه وجوداً إنشائياً للتمني، فينطبق مفهوم التمني على نفس التلفظ؛ فإن هذا المعنى في نفسه غير مستقيم؛ لأن التمني الإنشائية ليس تمنياً حقيقياً ينطبق عليه مفهوم التمني الحقيقي بل هو استعمال جملة التمني في مقام التمني، والإتيان بـ(ألا ليت الشباب) منظور إلى مدلولها على أنه في وعاء خاص يسمى بوعاء التمني، وهذا ليس مصداقاً لمفهوم التمني لكي يقال جملة: (ألا ليت الشباب) موضوعاً لنسبة منظور إليها على أنها تحقق هذا المصداق، ففي جملة التمني يوجد تمن حقيقي في النفس، والتلفظ ليس إلا الإتيان بجملة منظور إلى هيئتها على أنها في وعاء خاص، يسمى وعاء التمني، وهذا معنى أنها إنشائية، ولهذا قال عليه السلام: (ودعوى: أن التمني الإنشائي يكون مصداقاً كذلك مجرد كلام؛ لأن التمني الإنشائي عبارة أخرى عن استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمني وهذا ليس مصداقاً للتمني لينظر إلى المدلول التصوري) وهو نسبة جملة التمني

(بما هو فان في مصداق يحصل بنفس هذا الكلام)، فلا يمكن أن يدعى أن التلفظ يحقق مصداقاً لمفهوم التمني، هذا ما ذكره رحمته الله، ولم يظهر منه جلياً أنه ذكر معنى إنشائية القسم الثاني للجمل الإنشائية، كجملة التمني، والترجي، وجملة النداء وجملة الاستفهام، والجملة الطلبية.

وكما ذكرنا فقد بين الشهيد بعد ذلك أن النظرة التصادقية - والتي هي لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه في الجمل الخبرية - وكذلك النظرة الإنشائية - بمعنى النظر إلى النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه أو هي في طور أن تُحقق - ليستاً أمراً ينضم إلى المفهوم بحيث يكون معنى مركباً من أمرين، بل النظرة التصادقية أو النظرة الإنشائية كيفيتان للحاظ المفهوم.

نعم، اللفظ وضع للمفهوم الملحوظ بهذا اللحاظ بنحو تكون العلة الوضعية التي تحصل بالقرن الأكيد ترتبط في مقام الوضع والمرحلة التصورية بالمفهوم الملحوظ بالنظرة التصادقية أو النظرة الإنشائية، فيكون التقيد باللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري قبل مرحلة الاستعمال، خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية من أن النظر الآلية والنظرة الاستقلالية أو قصد الإخبار وقصد الحكاية؛ من شؤون مرحلة الاستعمال ويتقيد الوضع بهذه الشروط المأخوذة في مرحلة الاستعمال، ولا يمكن أخذهما في المعنى الموضوع له^(١)، فإن السيد الشهيد رحمته الله خلافاً له يقول بإمكان

(١) لما ذكره صاحب الكفاية من لزوم محاذير ثلاثة: أولها لزوم تعلق اللحاظ باللحاظ في مرحلة الاستعمال.

أن نُقيد المعنى التصوري الوضعي في مرحلة الوضع، بأن نقول: إن العلاقة الوضعية الحاصلة بالقرن الأكيد حصلت بين الصورة الذهنية وبين اللفظ، مع وجود اللحاظ الخبري وهو النظر إلى النسبة على أنها أمر ناجز، أو وجود اللحاظ الإنشائي وهو النظر إلى النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه؛ لأن هذه النظرة تصورية، والتصوير الذي يوضع له اللفظ قد لا يكون مقيداً بخصوصية تصويرية فيكون عاماً من جهتها، وقد يكون مقيداً، لهذا قال ﷺ: (والتحقيق... أن حقيقة الوضع - كما أوضحناه - إيجاد تلازم تصوّري بين اللفظ والمعنى على أساس القرن المؤكد بينهما، فما هو طرف الملازمة أولاً وبالذات نفس الصورة الذهنية للمعنى، وذات المعنى نفسه طرف للملازمة بالعرض بلحاظ كون الصورة وجوداً ذهنياً له).

ومقصوده ﷺ إن اللفظ يوضع أولاً وبالذات للصورة، وهو المفهوم الذهني الذي تنقدح عند سماع اللفظ، ولكن حيث إن هذه الصورة تحكي ذات المعنى، فصورة الكتاب تحكي ذات الكتاب بقطع النظر عن أخذ الوجود الذهني الذي هو الصورة - وهو المعنى الملحوظ - أو الوجود الخارجي الذي هو الفرد في الخارج؛ فيكون اللفظ موضوعاً ثانياً وبالعرض للمعنى، فإذا جاء مفهوم اللفظ يأتي إلى الذهن صورة المعنى وذات المعنى المحكي بالصورة، فيكون اللفظ دالاً على ذات المعنى، لهذا يقول (فالموضوع له بمعنى ما جعل لازماً لتصوّر اللفظ ينطبق أولاً وبالذات على نفس الصورة، وثانياً وبالعرض

على ذات المعنى، فهناك موضوع له بالذات، وموضوع له بالعرض).
وهنا يطرح رحمته سؤالاً يريد أن يجيب عنه، وما ذكره قبل ذلك مقدمة للجواب على هذا السؤال، والسؤال هو: هل يمكن أن يكون لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه مأخوذاً في مرحلة المدلول التصوري الذي هو المدلول الوضعي؟ والأمر كذلك في لحاظ النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه بالنسبة إلى الجمل الإنشائية؟ أو اللحاظ الآلي بالنسبة إلى الحروف؟ واللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى الأسماء؟

ويجيب الشهيد رحمته بأنه ممكن، ولا محذور؛ إذ من يقول بوجود محذور لا بد وأن يحدد مراده من المعنى الوضعي الذي لا يمكن أخذ اللحاظ فيه، ولهذا يقول رحمته فإن أريد من عدم أخذ خصوصيات الصورة من الاستقلالية والآلية ونحو فنائها في معنونها في الموضوع له؛ عدم أخذها في الموضوع له بالعرض فهذا واضح؛ لأن أخذها فيه يلزم منه التهافت، وكون الصورة دخيلة في ذيها أو تعدد الصور الذهنية)، أي: إذا قيل لحاظ الآلية في الحروف أو اللحاظ الاستقلالي في الأسماء أو لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه في هيئات الجمل الخبرية؛ ليست مأخوذة في الموضوع له بالعرض - وهو ذات المعنى - فهذا الكلام صحيح؛ لأن الحديث عن ذات المعنى من دون أخذ قيد الوجود الذهني الذي هو اللحاظ، فلو قيل بأن اللحاظ مأخوذ يلزم الخلف - فما فرض معنى جعل صورة بأخذ اللحاظ أو يلزم أن يكون محكي الصورة هو

الصورة نفسها فيتحد الحاكي والمحكي، وإذا قيل بالتعدد يلزم تتعدد الصورة الذهنية، فيكون اللفظ موضوعاً لصورة وهذه الصورة تحكي صورة، بينما الحديث ليس عن صورتين وإنما صورة ومعنى يكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى ثانياً وبالعرض؛ باعتبار أن اللفظ وضع للصورة الحاكية عن ذلك المعنى، وهنالك فرق بين معنى الكتاب في ذاته بقطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي وبين الصورة، (وإن أريد من ذلك عدم أخذ تلك الخصوصيات في الموضوع له بالذات فليس بصحيح؛ إذ لا مانع من أن يحدد طرف الملازمة بالذات بصورة ذهنية ذات خصوصيات معينة فيقرن اللفظ بها؛ لكي يكون تعدده سبباً لوجود تلك الصورة بتلك الخصوصيات في الذهن ولا يلزم من ذلك أيّ تهافت أو محذور. ونفس الشيء يقال عن أخذها في المستعمل فيه)، فإذا كان القول بعدم أخذ لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه أو على أنه أمر يراد تحقيقه في الموضوع له عدم أخذ النسبة في الصورة التي وضع لها اللفظ، ولهذا يُقال هذا اللحاظ متأخر عن مرحلة الوضع ويرتبط بمرحلة الاستعمال، فهنا يُقال لا مانع من أخذ اللحاظ في مرحلة الموضوع له التي عبّر عنها بمرحلة الوضع؛ لأن مرحلة الوضع مرحلة تصورية وهذا اللحاظ أيضاً لحاظ تصوري، فيمكن أن يكون لفظ الجملة موضوعاً للمعنى التصوري الذي أخذ فيه لحاظ النسبة على أنها أمر مفروغ عنه أو أخذ فيه لحاظ النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه، فأبي محذور في أن يتحقق القرن بين هيئة (بعت) وبين

لحاظ النسبة على أنها يراد تحقيقها؟! بحيث إذا استعلمت هيئة (بعت) الإنشائية ينقدح في ذهن المستمع النسبة الخاصة وهي الملحوظة بالنظرة الإنشائية، أي ملحوظة بما هي يراد تحقيقها، والمستعمل يلحظ المعنى ويتصوره وليس إلا ذات الصورة المتصورة بكيفية خاصة، ولا يحتاج إلى تصور التصور، ولهذا يقول عليه السلام: (ونفس الشيء يقال عن أخذها في المستعمل فيه).

هذا ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام في بحث معاني الإنشائية، وبالتحديد في المعنى الرابع الذي ذكر معقوليته، وأنهى البحث، ولهذا قلنا: لا يظهر منه جلياً ذكر معنى إنشائية القسم الثاني من الجمل الإنشائية، إلا أن بعض تلامذته عليه السلام تعرض لإنشائية الجملة الإنشائية من القسم الثاني، وذكر كلاماً، وقال: لعل مفاد هذا الكلام يستفاد من كلام السيد الشهيد عليه السلام الذي يأتي في المقام الثاني - وهو المقام المخصص لتحديد المعنى الذي وضعت له الجمل الإنشائية - وحاصل ما ذكره هذا العلم عليه السلام هو: إن الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية هو إن في الجمل الخبرية كجملة (زيد عالم) يوجد تعامل خاص مع النسبة، وهو جعل مفهوم منطبق على آخر أو جعل مفهوم وعاءً وظرفاً لتحقيق مفهوم آخر - بالنحو الذي تقدم تفصيله -، ويراد من وضع الجملة الخبرية إيجاد هذا التعامل الخاص الموجود في الذهن، ونقله بالاستعمال من المتكلم إلى ذهن المستمع، وأما في الجمل الإنشائية فيوجد تعامل من نوع آخر، ويراد نقله

إلى ذهن المستمع والمخاطب، وهذا التعامل موجود في جمل الاستفهام والترجي والتمني والطلب، كما هو موجود في (بعت) الإنشائية، غايته أنه في (بعت) الإنشائية ينظر إلى النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه بإبراز اللفظ، بينما في جملة التمني أو جملة الترجي أو الاستفهام أو الطلب؛ يُنظر إلى النسبة الموجودة في الجملة، ولكن بنظرة أخرى غير نظرة أنه يراد تحقيقها أو هي في طور التحقيق، وأيضاً هي غير النظرة التصادقية - وهي النظر إلى النسبة على أنها أمر ناجز والتي هي موجودة في الجمل الخبرية -، ففي جملة الطلب مثلاً، يُنظر إلى النسبة التي وضعت لها هيئة (افعل) الواقعة في الجملة الطلبية - والتي هي رابطة بين مادة الفعل وبين المأمور وهو الفاعل - بنظرة دفعية إرسالية وبعثية، أي: على أنها في وعاء الدفع والتحريك أو يراد بها أن تكون دافعة ومحركة للمأمور بحيث يراد من خلال استعمال صيغة (افعل) أن تنتقل هذه النظرة من ذهن المتكلم إلى ذهن المخاطب حتى ينظر المخاطب إلى هذه النسبة على أنها دافعة له ومحركة له نحو تحقيق المادة، وفي جملة النداء إذا قال المتكلم: (يا رجل) تفيد أداة النداء حالاً خاصة غير الحكاية، وهي حالة الإلفات أو التنبيه، ويراد نقل هذه الحالة بالهيئة الحاصلة من دخول أداة النداء إلى المخاطب؛ لكي يلتفت ويتنبه، وفي الترجي والتمني توجد نظرة أخرى، وهي نظرة الترجي والتمني، أي: تلاحظ النسبة في (ألا ليت الشباب يعود يوماً) - مثلاً والتي هي بين المتكلم وبين متعلق التمني - على أنها في وعاء التمني،

ويراد إفادة هذا المعنى في ذهن المستمع بحيث ينقدح في ذهنه أن بين المتلفظ بجملة التمني ومتعلق التمني نسبة منظوراً إليها في وعاء التمني، وأن المدخول أمر يرغب فيه إلا أنه لا يمكن تحقيقه، وبهذا ذكر لنا هذا العلم ﷺ معنى لإنشائية الجمل الإنشائية من القسم الثاني، فإن المقصود بالإنشائية هنا - أيضاً - لحاظ النسبة لحاظاً تصورياً، ولكن ليس لحاظ النسبة باللحاظ التصادقي ولا بلحاظ أنه يراد أن يحقق وإنما لحاظ النسبة في وعاء خاص، كوعاء الاستفهام في الجمل الاستفهامية أو وعاء الترجي في جملة الترجي أو وعاء الإلفات والتبويه في جملة النداء، وهذا المعنى الذي ذكره هذا العلم كما يمكن أن يستفاد من كلام السيد الشهيد في المقام الثاني الآتي إن شاء الله - كما ذكر هذا العلم - فأيضاً يمكن أن يستفاد من كلام السيد الشهيد في المقام الأول، فإن السيد الشهيد ﷺ قال: (لأنَّ التمنيَّ الإنشائيَّ عبارة أخرى عن استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمني^(١))، وقوله: (استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمني) هو تعبير آخر عن التمني الإنشائي، فإنشائية جملة التمني ليس إلا استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمني، ومعنى (في مقام التمني) أن النسبة منظور إليها في وعاء التمني، وهذا محتمل جداً من قوله: (استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمني)، وهذا هو المعنى الذي ذكره أحد أعلام تلامذته، وقال: لعله يظهر من كلام السيد الشهيد في المقام الثاني، فيكون بهذا

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٤.

التفسير المذكوراً هنا - أيضاً -، ولكن بهذه العبارة المختصرة؛ إذ يستفاد منها أن التمنيّ الإنشائي ليس إلا استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمنيّ، وأن استعمال الجملة الإنشائية في مقام التمنيّ هو النظر إلى النسبة التي وضعت لها جملة التمنيّ؛ على رأيه على أنها في وعاء التمنيّ.

هذا تمام الكلام في المقام الأول الذي خصصه السيد الشهيد لبيان معنى الإنشائية.

تحديد ما وضعت له الهيئات القائمة بالإنشائية:

المقام الثاني: في معنى كل جملة من الجمل الإنشائية، أي تحديد المفاد الذي وضعت له هيئة كل جملة جملة من الجمل الإنشائية.

وفي هذا المقام قسم السيد الشهيد رحمته الله الجمل الإنشائية إلى قسمين:

الجمل المتمحضة في الإنشاء:

القسم الأول: هي الجمل المتمحضة في الإنشاء، وهي الجمل التي لا تستعمل في الإخبار أبداً، مثل الجملة الطلبية، وجملة التمنيّ والترجّي، وجملة الاستفهام، والنداء؛ فإن هذه الجمل لا تستعمل في مقام الإخبار، وإنما تستعمل في مقام الإنشاء فقط، وهنا ذكر السيد الشهيد رحمته الله عدة محتملات في المعنى الذي وضعت له هيئات هذا القسم من الجمل الإنشائية، وهو في الحقيقة أراد أن يُبين لنا معاني هذه الجمل التي تميزت عن معاني الأسماء الموازية لمعاني الهيئات الموجودة فيها، فإن جملة: (هل زيد عالم؟) تفيد

الاستفهام، ولكن معناها غير معنى كلمة (الاستفهام) التي هي اسم، وكذلك جملة: (ألا ليت الشباب يعود يوماً) تفيد التمني، ولكن معناها يختلف عن معنى كلمة (التمني) التي هي معنى اسمي، وهكذا في جميع الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء والمعاني الموازية لها التي جعلت لها الأسماء، فإننا نجد وجود اشتراك حيث إن جملة: (ألا ليت الشباب) تشترك مع (التمني) الذي هو مفهوم اسمي، وهذا الاشتراك لا نجده بين جملة (هل زيد عالم؟) وبين مفاد كلمة (التمني)؛ إلا أنه من جهة أخرى يوجد افتراق؛ حيث ندرك أن هنالك فرقاً بين هيئة (ألا ليت الشباب) وبين (التمني)، فما هو هذا الفرق؟

والمحتملات التي ذكرها السيد الشهيد عليه السلام هي:

المحتمل الأول: أن يقال بعدم وجود فرق في المعنى الموضوع له هيئة الجمل المتمحضة في الإنشاء وبين المعنى الذي وضعت له الأسماء الموازية لها، فهية جملة الاستفهام موضوعة لنفس معنى كلمة (الاستفهام). نعم، الفرق يكمن في علاقة اللفظ بالمعنى، فجملة: (هل زيد عالم؟) توجد المعنى ولهذا تكون هذه الجملة ذات مفاد تام؛ لأنها تفيد وجود المعنى، وأما كلمة (الاستفهام)، فهي تخطر المعنى فقط، ولهذا تكون ناقصة لا يصح السكوت عليها.

وقد تقدم سابقاً مناقشة هذا المحتمل.

المحتمل الثاني: أن يُقال بنظرية التعهد في وضع الألفاظ للمعاني ويفرق

بين الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء وبين الأسماء الموازية لها في القصد والإرادة، بأن يُقال في هيئة (هل زيد عالم؟) - مثلاً - إن الموضوع له قصد إبراز ما في النفس من أمر يختلف عن الإخبار، وهو (الاستفهام) في المثال، وأما كلمة (الاستفهام)، فهي موضوعة لقصد الإخطار. وتقدم النقاش في هذا الاحتمال - أيضاً -.

المحتمل الثالث: ما ذكر المحقق الإصفهاني رحمته الله، وهو إن الفرق بين الموضوع له هيئة جملة (هل زيد عالم؟) - مثلاً - والموضوع له كلمة (الاستفهام)؛ هو أن الجملة موضوعة لـ (نسبة الاستفهامية)؛ لأن معنى الجملة معنى حرفي، فتكون هيئة الجملة موضوعة لمعنى حرفي وهو الاستفهام الملحوظ حالة في غيره، بينما معنى كلمة (الاستفهام) معنى اسمي مستقل، وليس معنى رابطاً، وهذا الفرق يأتي من اختلاف لحاظ الذهن للمعنى؛ فإن الذهن إذا لاحظ معنى معيناً مثل (الاستفهام)، فتارة ينتزع من هذا المعنى معنى اسمياً مستقلاً، وأخرى ينتزع معنى حرفياً رابطاً، وقائماً بأكثر من طرف، والمعنى الاسمي وضعت له الأسماء، والمعنى الحرفي وضعت له هيئات الجمل والحروف، وهذا يجري في الطلب والتمني والترجي وسائر المفاهيم التي وضعت لها أسماء، وأيضاً - وضعت لها هيئات الجمل المتمحضة في الإنشاء، فإذا حللنا معنى أي جملة من الجمل الإنشائية المتمحضة كجملة الاستفهام: (هل زيد عالم؟)؛ نجد أن هنالك أداة، وهي (هل)، وهي موضوعة لنسبة

استفهامية، وقد نظفر بشيء آخر غير الأداة، كهيئة (افعل) في جملة (صل)، إلا أن المثال الذي نطبق عليه نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله هنا هو (هل زيد عالم؟)، وتوجد فيه أداة، موضوعة لنسبة استفهامية بين المستفهم - وهو المتكلم - وبين مدخول الأداة وهي هيئة جملة (زيد عالم).

والخلاصة هي إن المحقق الإصفهاني رحمته الله يرى وضع هيئة الجملة المتمحضة في الإنشاء لنسبة قد تكون استفهامية، أو طلبية أو نسبة ترجّح أونسبة تمنّ، ونحو ذلك من النسب التي هي معان للجمل الإنشائية المتمحضة بالإنشاء.

المحتمل الرابع: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله في المقالات وهو شبيه بما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله ولكن مع اختلاف، فقد قال المحقق الإصفهاني بوضع جملة الاستفهام - مثلاً - للنسبة الاستفهامية، فعبر بتعبير (النسبة الاستفهامية)، بينما المحقق العراقي عبّر بتعبير نسبة الاستفهام، فقال: إن هيئة جملة الاستفهام موضوعة لنسبة الاستفهام، وهنا أمور تُبيّنُها للوقوف على الفرق الدقيق بين نظرية المحقق الإصفهاني والمحقق العراقي رحمتهما:

الأمر الأول: هو إن الميرزا هاشم الآملي رحمته الله (١)، قرّر مطلب المحقق

(١) بدائع الأفكار: ج ١ ص ٢١٠، وجاء في نهاية الأفكار للشيخ محمد تقي البروجردي رحمته الله في تقرير كلامه: «أما ما كان منها متمحضاً في الاخبارية والإنشائية كقولك (زيد قائم) المتمحض في الاخبارية، وقولك: (اضرب) المتمحض في الإنشائية فالفرق بينها واضح، باعتبار حكاية النسبة الإيقاعية في الأول عن نسبة ثابتة خارجية تطابقها تارة ولا تطابقها أخرى بخلافه في الثاني فإنه لا يكون فيه محكي تحكي عنه النسبة الإيقاعية للذهنية كي تطابقه تارة ولا تطابقه أخرى بل لا تكون

العراقي رحمته الله مستخدماً نفس التعبير الذي استخدمه المحقق الإصفهاني، فقال: إن جملة الاستفهام موضوعة للنسبة الاستفهامية، ولم يقل موضوعة لنسبة الاستفهام - كما عبّر المحقق العراقي نفسه في المقالات -، والشهيد الصدر رحمته الله ^(١) لم يرتض تقرير بدائع الأفكار؛ لأنه مخالف لما كتبه المحقق العراقي نفسه، وأما سيد المنتقى رحمته الله فهو - أيضاً - لم يقبل تقرير بدائع الأفكار، ولكنه ذكر وجهاً لطيفاً ^(٢) في رفض ما ذكره الميرزا هاشم الآملي، وهو إن جعل هيئة جملة الاستفهام موضوعة للنسبة الاستفهامية مخالف لمعنى هيئات الجمل عند المحقق العراقي رحمته الله، وأيضاً مخالف لما ذكره المحقق العراقي في معنى الحروف، فإن المحقق العراقي قسم الوجود إلى أقسام:

القسم الأول: الوجود الجوهرى

الجملة فيه إلا مشتملة على نسبة إيقاعية إرسالية بين المبدأ والفاعل من دون مدخلة فيه لقصد الجدبة والهزلية كما هو كذلك في الإخبار أيضاً؛ لأن هذه الأمور إنما كانت من دواعي الإخبار والإنشاء؛ فإنه كما يخبر أو ينشأ هزلاً؛ يخبر وينشأ جدّاً أيضاً، فلا يكون حينئذ من مقوماتها كما هو واضح. ومن ذلك ظهر أيضاً عدم دلالة الهيئة في مثل (اضرب) في فرض الجدل بالإرسال على الطلب الحقيقي الذي هو عين الإرادة، أو ما ينتزع عن مقام إظهارها كالإيجاب والالتزام والتحرك إلا على نحو الالتزام دون المطابقة، من جهة أن مفاد الهيئة - كما عرفت - عبارة عن النسبة الإيقاعية الإرسالية بين المبدأ والفاعل وحينئذ فدلالته على الطلب إنما هو باعتبار كون هذه النسبة من شؤون الطلب ولازمه كما هو واضح. وسيجىء لذلك مزيد بيان في محله إن شاء الله. وكيف كان فهذا كله في الجمل المتمحضة في الإخبارية والانشائية. ج ١ ص ٥٦ - ٥٧.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٧.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٩٤.

القسم الثاني: وجود العرض غير النسبي: مثل: الكم والكيف.

القسم الثالث: وجود الأعراض النسبية: مثل الأين، والمتى.

القسم الرابع: وجود النسب، وهي الروابط.

وقال بوضع الأسماء للجواهر وللمعاني العرضية غير النسبية مثل الكم وقال بوضع الحروف للمعاني العرضية النسبية وقال بوضع الهيئات المركبة أو هيئات المشتقات للنسب^(١)، وعلى هذا تكون النسبة الاستفهامية التي هي الوجود العرضي النسبي للاستفهام موضوعاً لها الحروف ومن الحروف أداة الاستفهام (هل)، وأما هيئة الجملة الاستفهامية فهي موضوعة لذات النسبة التي طرفها الاستفهام، أي التي توجد بين (هل) - وهي موضوعة للاستفهام النسبي - وجملة (زيد عالم)، فتربط بين الاستفهام النسبي - الذي هو عرض للمستفهم -، وبين مدلول الجملة وهو (زيد عالم)، وهذا المعنى الذي ذكره السيد الروحاني رحمته الله ذكره بعض تلاميذ الشهيد الصدر في التعليق على إشكال الشهيد الصدر على كلام المحقق العراقي.

الأمر الثاني: هو إن الشهيد الصدر رحمته الله^(٢) فهم أن المحقق العراقي يرى وضع هيئة الجملة للنسبة بلا استفهام، ولهذا أورد عليه أنه يأتي عليه إشكال لا يأتي على ما ذكره المحقق الإصفهاني، فإن المحقق الإصفهاني قال بوضع هيئة

(١) بدائع الأفكار: ج ١ ص ٤٩.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٧.

الجملة الاستفهامية للنسبة الاستفهامية، فتكون هذه الهيئة دالة على الاستفهام، وأما المحقق العراقي فقال: هي موضوعة للنسبة والاستفهام طرف للنسبة، وهذا مثل وضع هيئة (زيد عالم)، فإن (زيد عالم) لم توضع للاستفهام وإنما هي وضعت لنسبة تربط بين (زيد) وبين (عالم)، والأمر كذلك ينبغي أن يقال بناء على نظرية المحقق العراقي في (هل زيد عالم؟)، فإن هيئة هذه الجملة موضوعة للنسبة ولم يؤخذ فيها الاستفهام فهي موضوعة لنسبة تربط بين الطرفين.

وهذا يأتي فيه سؤال: وهو إنه إذا كان هيئة جملة الاستفهام موضوعة للنسبة فقط من دون أخذ الاستفهام، والاستفهام ليس إلا طرفاً في هذه النسبة، فما هو الدال على الاستفهام في جملة (هل زيد عالم)؟ إن ما ذكره المحقق العراقي يلزم منه أن يكون مفاد الجملة ناقصاً؛ لأنه يوجد هيئة، وتدل على الربط بين طرفين ويوجد طرف، وهو (زيد عالم) ولا يوجد طرف آخر، لا يوجد في الجملة دال يدل عليه وهو الاستفهام، وبهذا سجل عليه الشهيد أنه إذا قال بوضع الهيئة للنسبة فقط لا للنسبة الاستفهامية كما يقول المحقق الإصفهاني؛ يلزم أن تكون جملة (هل زيد عالم؟) تدل على نسبة ولا يوجد فيها دال على الاستفهام، فلا تتحقق نسبة الاستفهام التي طرفها الاستفهام؛ لأنه لا يوجد في الجملة دال على الاستفهام.

قال رحمته الله: «ولا شك في وهن الوجه السابق في مقابل هذا الوجه؛ لأن مقتضى

الوجه السابق - الذي هو ظاهر المقالات - أن تكون الجملة الاستفهامية على مستوى مدلولها اللفظي ناقصة؛ لعدم وجود دال على أحد طرفي النسبة وهو الاستفهام؛ لأنَّ الأداة أو الهيئة باعتبارها حرفاً متمحضة في الدلالة على النسبة، ومجرد القرينة العقلية الحاكمة بتقوم النسبة بطرفين لا يوجب تميم المدلول بما هو مدلول الجملة، وإلا لأمكن أن يصبح قولنا «زيد في» جملة تامة بضم القرينة المذكورة ومثل هذا البيان لا يرد على ما أفاده المحقق الإصفهاني كما هو واضح».

وهذا الإشكال الذي ذكره السيد الشهيد يتضح جوابه مما ذكره سيد المنتقى رحمته الله، فإن المحقق العراقي يلتزم بوجود أمور ثلاثة في جملة (هل زيد عالم؟):

١- أداة الاستفهام، وهي (هل)، وهي موضوعة لعرض وهو الاستفهام النسبي.

٢- جملة (زيد عالم)، وهي مدخول أداة الاستفهام، وهي موضوعة لنسبة طرفاها: (زيد)، و(عالم).

٣- هيئة الجملة الكبرى، وهي جملة (هل زيد عالم؟)، وهي موضوعة لنسبة تربط بين الاستفهام المفاد بالأداة - وهو الاستفهام النسبي - وبين المدخول وهو (زيد عالم).

فلا يوجد نقص على مبنى المحقق العراقي رحمته الله في هذه الجملة، وعلى هذا

يكون الفرق بين المحقق الإصفهاني وبين المحقق العراقي في أن المحقق الإصفهاني يقول بأن هيئة الجملة الاستفهامية هي تدل على الاستفهام؛ لأنها موضوعة لمعنى ذاته الربط، وهو الربط الاستفهامي.

وأما المحقق العراقي فيقول بأن الهيئة لا تدل على الاستفهام؛ لأنها موضوعة للنسبة فقط، والاستفهام يستفاد من الأداة، وهي (هل)، وبهذا يكون المحقق الإصفهاني مدعواً للبحث عن مفاد الأداة، وهو (هل)، فهل هي موضوعة لمعنى أم ليست موضوعة لمعنى؟ وإذا كانت موضوعة لمعنى فما هو المعنى الذي وضعت له؟ بنحو صار طرفاً للنسبة الاستفهامية؟ وهذه جهة ملاحظة تأتي في كلام المحقق الإصفهاني ولا تأتي في كلام المحقق العراقي.

إذن، قد يُقال: إن ما ذكره المحقق العراقي من هذه الجهة أوجه؛ لأنه يرى الاستفهام مفاد بـ(هل) وهيئة الجملة تدل على النسبة والرابطة بين مفاد (هل) ومدخول الأداة، بينما المحقق الإصفهاني يرى هيئة الجملة موضوعة للنسبة الاستفهامية، إذن لأي شيء وضعت (هل)؟ فهذا ما يحتاج فيه المحقق الإصفهاني إلى أن يُتمم نظريته.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني والعراقي رحمهما:

الأمر الثالث: وهو ما ذكره السيد الشهيد رحمته في تقييم المحتمل الثالث والرابع أي ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته والمحقق العراقي رحمته، فإنه سواء قلنا بنظرية المحقق الإصفهاني رحمته وهو إن هيئة جملة الاستفهام موضوعة للنسبة

الاستفهامية أم قلنا بنظرية المحقق العراقي رحمته الله وهو إن جملة الاستفهام موضوعة لنسبة الاستفهام؛ فهل ما ذكره العلمان تام في نفسه أم لا؟
وهنا ألفت إلى أمر، وهو: إن العلمين يتفقان على وضع هيئة الإنشائية المتمحضة في الإنشاء للنسبة، فهي كالجملية الخبرية موضوعة للنسبة، وليست علاقتها بالمعنى علاقة إيجاد، بل علاقتها بالمعنى علاقة إخطار.

نعم، ما يخطر في الذهن ليس مفهوم النسبة الذي يحكي النسبة وإنما واقع النسبة، وبهذا يكون العلمان مدعويين لبيان معنى الإنشائية في الجمل الإنشائية فإنهما بنيا على أن الجمل الإنشائية كالجمل الخبرية موضوعة للنسبة، فما معنى أنها إنشائية إذاً؟

وبعبارة أخرى: ما معنى الإنشائية الثابتة فيها والتي تتميز بها هذه الجمل عن الجمل الخبرية؟ وللعلمين رحمته الله أن يرجعا إلى المقام الأول من البحث حيث ذكرت هناك معاني لإيجادية وإنشائية الجمل الإنشائية فيختاران معنى من هذه المعاني أو يبدعان معنى جديداً.

ولكن هل القول بوضع هيئة الجمل الإنشائية المتمحضة للنسبة - كالقول بوضع جملة الاستفهام للنسبة الاستفهامية أو بتعبير المحقق العراقي لنسبة الاستفهام - صحيح أم لا؟

وأجاب السيد الشهيد رحمته الله بأنه غير صحيح؛ وذلك لبرهان نوضحه ضمن

مقدمات:

المقدمة الأولى: تقدم سابقاً أن هنالك فرقا بين النسبة التامة والنسبة الناقصة، فإن النسبة التامة هي النسبة الذهنية التي تتحقق في الذهن كطرف ثالث، كما في جملة (زيد عالم)، فإنه يوجد في الذهن مفهوم (زيد)، ومفهوم (عالم)، ومفهوم ثالث قائم بهما وهو مفهوم الربط بينهما، وأما النسبة الناقصة فهي النسبة التحليلية التي تأتي إلى الذهن مندججة في مفهوم واحد، وبالتحليل الذهني يتحول المفهوم الواحد إلى ثلاثة مفاهيم وأحدها مفهوم النسبة، فنظفر بمفهوم النسبة بعد التحليل، وهذا كما في (علم زيد) أو (زيد العالم) وتقدم فيما سبق تفصيل الكلام في هذا.

المقدمة الثانية: إذا لاحظنا الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء نجدها تحكي نسباً خارجية لا تأتي إلى الذهن، وهذا كما في الاستفهام فإن إرادة الفهم أمر نفسي خارجي والنسبة بين المستفهم وبين الاستفهام أو بين إرادة الاستفهام وبين المستفهم عنه نسبة خارجية حقيقية وإن كانت في أفق نفس المستفهم، ولا تأتي إلى الذهن؛ فإن مفهوم المستفهم في الذهن لا يريد الفهم فلا يوجد بين المفهومين الذهنيين نسبة استفهام أو النسبة الاستفهامية، والأمر كذلك في التمني والترجي، فتكون النسبة المفادة بهيئة الجملة الإنشائية المتمحضة في الإنشاء نسبة ناقصة تحليلية، لما تقدم سابقاً من أن النسبة الخارجية التي لا تأتي إلى الذهن هي في الحقيقة نسب تحليلية تأتي إلى الذهن كمفهوم واحد، والذهن يقوم بعملية التحليل ثم يظفر بثلاثة أطراف أحدها النسبة.

المقدمة الثالثة: إذا كانت النسبة بين المستفهم ومدخول أداة الاستفهام نسبة تحليلية أو النسبة بين المتمني وبين مدخول أداة التمني نسبة تحليلية فهذا يعني أن نسبة الجمل الإنشائية التامة المتمحضة في الإنشاء - كجملة الاستفهام والترجي والطلب - نسبة ناقصة فتكون الهيئة موضوعة لنسبة ناقصة لا لنسبة تامة، فالذهن يتصور مفهوماً واحداً في الحقيقة ويُحلله إلى ثلاثة مفاهيم، ففي جملة (هل زيد عالم؟) يأتي إلى الذهن استفهام عن زيد عالم، والذهن يُحلله إلى ثلاثة أجزاء: إلى المستفهم مع استفهامه وزيد العالم - الذي هو مدخول أداة الاستفهام - ونسبة بين المستفهم وبين (زيد عالم) أو بين الاستفهام وبين (زيد عالم).

وقد بين الشهيد هذا بقوله: وعلى أي حال فإنه يرد على كل من فرضية المحقق العراقي وفرضية المحقق الإصفهاني: أن النسبة التي تفرض بين مفاد الجملة التامة المدخولة لأداة الاستفهام وبين الاستفهام أو المستفهم؛ إما أن تكون نسبة تامة واقعية في الذهن أو ناقصة تحليلية.. والأول غير معقول؛ لأن ضابط النسبة التامة - كما برهنا عليه سابقاً - أن يكون موطنها الأصلي الذهن، ولهذا أثبتنا أن النسب الخارجية الأولية لا يمكن أن ترد إلى الذهن إلا ناقصة، ومرادنا بالنسب الخارجية كل ما كان خارج الذهن بوصفه وعاء للتصور واللحاظ سواء كان موجوداً في عالم المادة أو في عالم النفس. وعليه فلا يمكن أن تكون النسبة الاستفهامية تامة؛ لأنها ثابتة خارج الذهن ولو كان هو عالم

النفس الذي هو موطن الاستفهام^(١).

المقدمة الرابعة: إذا كان مفهوم (هل زيد عالم؟) الذي يأتي إلى الذهن مفهوماً واحداً يجلله الذهن ويظفر حينئذٍ بالنسبة ويتحقق مفهوم تام - وإلا فهو في نفسه حصة خاصة مقيدة - فكما كنا نقول إن مفهوم (النار في الموقد) توجد فيه نسبة غير متحققة في الذهن وإنما حقيقتها في الخارج فما ينتزعه الذهن مفهوم أفرادي خاص وهو (نار الموقد) أو (النار التي في الموقد)، والذهن يُحلل هذا المفهوم الواحد ويجعله مفاهيم ثلاثة؛ فإن الأمر كذلك في نسبة الاستفهام الخارجية التي لا تكون بين المفاهيم؛ فإن الاستفهام قائم بالمستفهم خارجاً، وهو إرادة الفهم ومتعلق إرادة الفهم أمران خارجيان وليسا موجودين في الذهن فيكون المفاد مفاداً أفرادياً، وحينئذٍ يأتي السؤال التالي:

إذا كان مفهوم (هل زيد عالم؟) مفهوماً أفرادياً يجلله الذهن فما هو المقصود بالمقيّد والمحصّص، والمقيّد والمحصّص في جملة (هل زيد عالم؟)؛ فإننا في جملة (النار في الموقد) ننتزع مفهوماً واحداً وهو النار الخاصة، وإذا حللنا هذا المفهوم وظفرنا بـ(النار في الموقد) وتحققت نسبة تحليلية؛ يكون في جملة (النار في الموقد) كلمة (في) هي المفيدة للتخصيص والتقييد، فما هو الذي يقوم بالعمل الذي قامت به (في) - وهو التخصيص والتقييد - في جملة (هل زيد عالم؟)

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

يوجد احتمالان، كلاهما باطل:

الاحتمال الأول: أن يُقال إن مفاد أداة الاستفهام وهي (هل) هو الذي يتقيد ويكون مفاد هيئة المدخول وهو (زيد عالم) هو المُقَيِّد والمخصَّص، وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد جملة (هل زيد عالم؟) هو (استفهام زيد عالم)؛ لأن الاستفهام قد يكون مطلقاً، وقد يكون مقيداً، وبحسب الاحتمال الأول يكون المتكلم قام بعملية تخصيص الاستفهام وأفاد حصة منه في جملة (هل زيد عالم؟)، فهو لا يريد إفادة الاستفهام العام وإنما يريد إفادة حصة، وأفاد هذه الحصة بتقيد الاستفهام الذي هو مدلول الأداة (هل) بهيئة المدخول، فتكون النتيجة (استفهام زيد عالم).

وهذا الاحتمال باطل؛ لأن (استفهام زيد عالم) مفهوم ناقص غير تام ولا يصح السكوت عليه، بينما مفاد جملة (هل زيد عالم؟) مفاد تام يصح السكوت عليه، فلا يمكن أن نقول: بأن هيئة (هل زيد عالم؟) التي هي هيئة ناقصة تحليلية؛ موضوعة لإفادة النسبة ويكون تقيدها بمفاد جملة المدخول (هل زيد عالم؟) فإنه لا بد أن نقول إنها موضوعة لنسبة ناقصة، وإذا كانت موضوعة لنسبة ناقصة فلا بد أن نقول بوجود مُقَيِّد، ولا يمكن أن نجعل المقيد النسبة التامة في جملة (زيد عالم)؛ لأن هذا سوف يجعل مفاد القضية الكبرى (هل زيد عالم) مفاداً أفرادياً وهو (استفهام زيد عالم) وهذا المفاد ناقص لا يحسن السكوت عليه بينما الجملة الكبرى تامة ويحسن السكوت عليها.

وبعبارة أخرى: إذا جاء إلى الذهن مفهوم واحد وحلله الذهن إلى ثلاثة أطراف - وهو الاستفهام والنسبة الموجودة في المدخول والتقييد بهذه النسبة - وفرض أن النسبة مقيدة فسيكون النتيجة هي إفادة مفهوم الاستفهام الخاص. الاحتمال الثاني: أن نعكس الأمر، فنقول بأن هيئة جملة (زيد عالم) - وهي المدخول - تتقيّد وتخصّص بمدلول أداة الاستفهام، فيكون المعنى (زيد عالم المستفهم عنه)؛ فإن هذا المعنى فيه اندك لمعنى اسمي - وهو الاستفهام - في نسبة ذهنية تامة؛ لأن جملة (زيد عالم) تحتوي على نسبة ذهنية في معنى أفرادي، فيحصل من تقييد هيئة المدخول بالاستفهام المفاد هيئة الجملة الاستفهامية الموضوعية لجملة ناقصة تحليلية؛ مفهوم واحد.

وهذا الاحتمال باطل أيضاً والوجه في ذلك هو إن نسبة هيئة (زيد عالم) نسبة تامة؛ لأنها نسبة تصادقية ذهنية ولا وجود لها في الخارج إذ لا يوجد في الخارج نسبة بين زيد وبين الذات العاملة التي هي ذات زيد؛ إذ لا نسبة بين الشيء وبين ذاته، وهذا يعني أن جملة (زيد عالم) إذا تصورها الذهن يأتي مفادها ثلاثة أطراف لا طرف واحد يقوم الذهن بتحليله إلى ثلاثة أطراف، فيكون مفادها (زيد وعالم ونسبة مختلفة عن مفهوم زيد وعالم وإنما تربط بينهما)، وعليه كيف يكون مفهوم جملة الاستفهام الكبرى والذي هو مفهوم واحد يندك فيه مفهوم الاستفهام في النسبة الموجودة في المدخول وهو مفهوم جملة (زيد عالم) الذي هو مفهوم تام ويوجب أن يتحول إلى مفهوم أفرادي؟! إن هذا غير معقول.

على أنه قد يُقال: إنه يأتي ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في إبطال الاحتمال الأول؛ فإن تقييد (زيد عالم) بالاستفهام بمفاد الهيئة الناقصة يوجب أن يكون المفاد هو (زيد عالم المستفهم عنه) وهذا مفهوم غير تام لا يحسن السكوت عليه بينما مفاد (هل زيد عالم؟) يحسن السكوت عليه، فلا بد من ذكر صيغة يُقبل فيها أن تندك نسبة الجملة الاستفهامية في مفاد جملة (زيد عالم) مع الحفاظ على تمامية جملة (زيد عالم) وأنها يصح السكوت عليها حتى بعد التقييد.

والنتيجة: إنه لا يمكن أن نقول: بأن الجملة المتمحضة في الإنشاء مثل الاستفهام موضوعة للنسبة سواء قلنا نسبة استفهام أم قلنا نسبة الاستفهام؛ لأن هذا سوف يؤدي إلى أن مفاد الجملة نسبة ناقصة، وهذا خلاف ما ندرکه بالوجدان من أن مفاد جملة الاستفهام ونحوها مفاد تام يحسن السكوت عليه. ويقول السيد الشهيد رحمته الله: والثاني غير معقول؛ لأنَّ طرفي النسبة التحليلية مع نفس النسبة يوجدان بوجود ذهني واحد تنحل ماهيته إلى أجزاء ثلاثة - كما تقدّم البرهان عليه - وهو المقيّد أو الحصّة وأجزاؤه التحليلية الثلاثة عبارة عن ذات المقيّد والقيّد والتقييد. وحينئذٍ إمّا أن يفرض أن النسبة الموجودة بين (زيد) و(عالم) في مثل «زيد عالم» هو المقيّد والطرف الآخر - الذي هو معنى اسمي - كالاستفهام أو المستفهم هو القيد أو يفرض العكس. والأول غير صحيح، لأن هذا الوجود الوجداني المعبر عنه بالمقيّد أو الحصّة إن كان وجوداً

رابطياً واندكاكياً فلا يمكن أن يكون المفهوم الاسمي جزءاً من ماهيته؛ هذا، مضافاً إلى أن مجرد تقييد النسبة الخبرية التامة بالاستفهام بنحو المعنى الحرفي أو الاسمي لماذا يخرجها عن صلاحيتها للحكاية مع وضوح عدم صلاحية الجملة الاستفهامية للحكاية بها عن النسبة التي يدلّ عليها مدخول الأداة. والثاني يستلزم كون «هل زيد عالم؟» كلاماً ناقصاً لا يصحّ السكوت عليه، لأنّ النسبة التامة الموجودة فيه صارت قيماً تخصيصياً لعنوان الاستفهام أو المستفهم والمقيد هو الاستفهام أو المستفهم فيكون بحاجة إلى أن يقع طرفاً لنسبة تامة حتى يكون هو مع الطرف الآخر والنسبة بينهما كلاماً تاماً^(١).

نظرية السيد الشهيد رحمته الله:

من هنا اختار السيد الشهيد رحمته الله نظرية جديدة خالف فيها مشهور العلماء الذين قالوا بوضع هيئات الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء للنسبة كالنسبة الطليبية أو النسبة الاستفهامية أو النسبة التمنيّة ونحو ذلك، وحاصل النظرية التي اختارها رحمته الله:

هو إن جملة (زيد عالم) توجد فيها نسبة تصادقية أو صدقية - كما تقدم عندما تحدثنا عن معاني الجمل الخبرية -، فإذا أدخلنا عليها أداة الاستفهام وقلنا: (هل زيد عالم) أو أدخلنا أداة التمنيّ أو الترجّي فقلنا: (ليت زيداً عالم) أو (ليت الجدار يتحرك)؛ ففي الحقيقة لا يكون دخول هذه الأدوات مفيداً

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٨.

لنسبة مغايرة للنسبة التصادقية أو الصدقية الموجودة في جملة (زيد عالم)، ففي جملة (هل زيد عالم) لا توجد نسبتان: نسبة لـ (زيد عالم) ونسبة أخرى للجملة الكبرى (هل زيد عالم؟) ولو كانت توجد نسبة أخرى وضعت هيئة جملة الاستفهام لها لكانت هذه النسبة الدخالة على هيئة (زيد عالم)، وهذا يؤدي إلى تحويلها إلى مفاد ناقص بالبرهان الذي تقدم ضمن المقدمات السابقة مع أن المفاد مفاد تام، فالصحيح أن يُقال لا توجد نسبة وضعت لها هيئة جملة الاستفهام، فإن الموجود فقط نسبة واحدة وهي نسبة المدخول ودخول الأداة مثل (هل) أو (ليت) يُفيد خصوصية في كيفية لحاظ هذه النسبة الواحدة الموجودة، وبيان ذلك:

هو إن النسبة التصادقية الموجودة في (زيد عالم)، كما تحتاج إلى وجود طرفيها - وهما (زيد) و(عالم) - كذلك تحتاج إلى وجود أمر ثالث وهو وعاء وظرف التصادق والاتحاد الموجود بين (زيد) وبين (عالم) وهذا الأمر الثالث - وهو الظرف والوعاء - هو الذي يُرى فيه (العالم) صادقاً على (زيد) أو يرى فيه حدث (ذهب أبوه) واقعاً في (زيد) في جملة (زيد ذهب أبوه)، وقد يكون هذا الوعاء الوجود الخارجي، كما في (زيد يأكل)، وقد يكون الوجود الذهني، كما في (الإنسان كلي)، وقد يكون عالم نفس الأمر، كما في (الإنسان ممكن)، وقد يكون بحسب ادعاء المتكلم، كما إذا كان المتكلم مشتبهاً فقال (زيد عالم)، ولم يكن (زيد) في الواقع عالماً، والذهن البشري بما أودع الله فيه من قدرات كما

يستطيع أن يلحظ النسبة التصادقية في وعاء الخارج أو في وعاء الذهن أو وعاء نفس الأمر؛ بإمكانه أن يلحظ النسبة التصادقية في وعاء الاستفهام أو وعاء التمني أو وعاء الترجي أو في وعاء الطلب، ويكون دخول الأداة - كما في (هل) - أو دخول الهيئة - كما في هيئة الطلب - لإفادة أن المتكلم لاحظ مفاد الهيئة وهو النسبة التامة التصادقية في وعاء خاص كوعاء الاستفهام أو وعاء الطلب، وهذا معنى أن الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء إنشائية، فإن معنى إنشائيتها هو إنها لم تلحظ النسبة فيها على أنه أمر مفروغ منه، كما في الجمل الخبرية، وإنما لوحظت في وعاء الاستفهام، ويراد من استعمال أداة الاستفهام نقل هذا اللحاظ من ذهن المتكلم إلى ذهن المستمع، وذلك لكي يكون المستمع - وهو المستفهم منه مثلاً - بانتقال لحاظ النسبة في وعاء الاستفهام مندفعاً نحو الإفهام، فالنسبة لوحظت في وعاء الاستفهام وأريد نقل هذا اللحاظ إلى من يستفهم منه لكي يلتفت المستفهم منه إلى أن هذه النسبة لوحظت بما هي دافعة ومحركة نحو إفادة العلم، ويكون هذا مقتضياً لأن يقوم بعملية الإفادة، والأمر كذلك في هيئة الجملة الطلبية التي استعمل فيها صيغة (افعل)، فإن صيغة (افعل) موضوعة لنسبة، وهذه النسبة قائمة بين مدلول المادة وبين الفاعل، وهو المأمور ففي (صل) توجد نسبة بين الصلاة وبين المخاطب وهو المكلف، ودخول هيئة (افعل) لإفادة أن المتكلم لاحظ النسبة في وعاء الطلب فهو لاحظ هذه النسبة إلا أنه لم يلحظ هذه النسبة على أنها أمر ناجز، وإلا لجا بصيغة الفعل الماضي،

وإنما لاحظها في وعاء الطلب وأراد باستعمال صيغة (افعل) أن ينقل مفهوم النسبة بما هي ملحوظة في وعاء الطلب، فالنسبة ملحوظة بما هي دافعة ومحركة؛ لأنها ملحوظة في وعاء الطلب ووعاء التحريك والبعث ويراد من المستمع أن يتصور النسبة بهذا اللحاظ لكي يكون تصوره دافعاً له ومحركاً له نحو الامتثال والإتيان بالصلاة.

وبهذا جاء السيد الشهيد عليه السلام بمبنى جديد خالف فيه مشهور العلماء حيث جعل الهيئات المتمحضة في الإنشاء غير موضوعة لنسب، وإنما لإفادة أن النسب لوحظت في وعاء خاص ولم تلاحظ على أنها أمر ناجز.

قال الشهيد عليه السلام: وحلّ هذا الإشكال بنحو يتّضح به مفاد الجملة الاستفهامية وأضرابها: أن مفاد الأداة أو الهيئة المتحصلة من دخولها على الجملة المستفهم عنها ليس نسبة مغايرة للنسبة التصادقية المدلول عليها بجملة «زيد عالم» التي دخلت عليها الأداة - كما افترض ذلك في كلا الوجهين - بل مفاد الأداة أو الهيئة الحاصلة بها متمم لنفس هذه النسبة. وتوضيح ذلك: إنّ النسبة بين «زيد» و«عالم» ليس لها ركنان فحسب بل لا بدّ من ركن ثالث لهما لا محالة؛ فإنّ النسبة التصادقية لا معنى لها إلا بلحاظ وعاء يكون فيه التصادق أي: إنّ الذهن يتصوّر «زيد» و«عالم» متصادقين على شيء في عالم من العوالم خارج الذهن، وهذا العالم في الجملة الخبرية هو عالم التحقق والثبوت ويدلّ عليه تجرد الجملة عن الأداة في لغة العرب ولعله يوجد بإزائه دال مستقلّ في بعض

اللغات الأخرى، وفي جملة الاستفهام هو عالم الاستفهام أو السؤال ويدلّ عليه أداة الاستفهام وفي جملة التمنيّ عالم التمنيّ ويدلّ عليه أداة التمنيّ وهكذا ويكون المعنى في الجملة الأولى تصادق المفهومين في وعاء التحقق وفي الثانية تصادقهما في وعاء الاستفهام وفي الثالثة في وعاء التمنيّ وهكذا وليس المقصود من هذا الطرف الثالث وجود مفهوم اسمي ثالث للنسبة التصادقية على حدّ مفهوم «زيد» و«عالم» بل وجود ركن ثالث لقوام النسبة التصادقية فإنّهما بحاجة إلى وعاء يصدق بلحاظه المفهومان. وإن شئت قلت: إنّ النسبة التصادقية بين مفهومين لها حصص عديدة، إحداهما: النسبة التصادقية بلحاظ وعاء التحقق. والأخرى: التصادق في عالم السؤال والاستفهام. والثالثة: في عالم التمنيّ وهكذا. وتعيين إحدى هذه الحصص يكون بالأداة الداخلة على الجملة أو بمجرّدها عن كلّ أداة كما في الجملة الخبرية.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الفرق بين الجملة المختصة بالإنشاء والجملة الخبرية ينشأ من المدلول التصوّري؛ لأنّها تختلف عن الجمل الخبرية في الوعاء الملحوظ فيه تصادق المفهومين المقومّ لكيفية النسبة التصادقية وما مضى ممّا من أنّ معنى «زيد عالم» محفوظ سواء دخل عليه الاستفهام أم لا لكون الدلالة بنحو تعدد الدال والمدلول؛ كان مع غضّ النظر عن الوعاء. وعلى هذا يكون الجواب عليه بنعم بمنزلة تكرار المعنى من جميع الجهات إلا من جهة الوعاء فهو موضوع لتبديل وعاء نفس هذه النسبة من الاستفهام إلى التحقق وربما

يرجع كلام المحقق العراقي رحمته الله لباً إلى ما حققناه حيث إنّه جعل مدلول الأداة نسبة الاستفهام لا النسبة الاستفهامية فليس هناك نسبة جديدة تقتضيها الأداة مع مفهوم الاستفهام الاسمي بل هي نفس النسبة التصادقية تلحظ ببركة الأداة في عالم الاستفهام. ونفس الشيء يقال أيضاً عن الجملة الطلبية المختصة بالطلب من قبيل الجملة الفعلية المتقومة بفعل الأمر^(١).

الجملة الإنشائية غير المتمحضّة في الإنشاء:

القسم الثاني من الجمل الإنشائية: وهي الجمل الإنشائية غير المتمحضّة في الإنشاء، أو التي تستعمل في مقام الإنشاء تارة وفي مقام الإخبار أخرى، أو بحسب تعبير السيد الشهيد رحمته الله: هي الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، سواء كانت جملاً فعلية أم كانت اسمية.

ومثال الفعلية: جملة (يُعيد) أو (بعث)؛ فإنّ الجملتين فعليتان تستخدمان تارة في الإخبار وأخرى في الإنشاء، كما إذا أريد من (يُعيد) إنشاء وجوب الإعادة، وهذا فيما إذا سئل الإمام عليه السلام عن شخص أدخل في صلاته، فقال عليه السلام: (يُعيد)، كما في رواية فضالة عن العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يشك في الفجر؟ قال: يعيد، قلت: والمغرب؟ قال: نعم والوتر والجمعة من غير أن أسأله»^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٨ ص ٢٣١.

وكذلك الأمر في (بعث)، فإنها قد تستعمل في مقام الإخبار عن صدور البيع، وقد تستعمل في مقام إنشاء التملك بعوض.

ومثال الاسمية: جملة (أنت طالق)، فإن هذه جملة اسمية قد يقصد بها الإخبار، وقد يؤتى بها بقصد إنشاء بينونة والطلاق فتكون جملة اسمية انشائية، وقد بحث السيد الشهيد رحمته الله هذا القسم من الجمل الإنشائية في نقطتين:

النقطة الأولى: في بيان أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء هل يختلف فيها المعنى المستعمل فيه هيئة الجملة فيما إذا استعملت الجملة في مقام الإخبار عن المعنى المستعمل فيه فيما إذا استعملت الجملة في مقام الإنشاء؟ أم أن المعنى المستعمل فيه واحد؟ وهل هنالك فرق بين المعنى الموضوع له جملة (بعث) الخبرية وبين المعنى الموضوع له (بعث) الإنشائية أم لا؟ وذكر السيد الشهيد رحمته الله ثلاثة احتمالات:

المحتمل الأول: أن يُقال بمسلك السيد الخوئي رحمته الله في حقيقة الوضع وهو التعهد، فيكون المعنى الوضعي معنى تصديقياً، وهو القصد، فإن السيد الخوئي رحمته الله يرى وضع الجمل الخبرية لإبراز قصد الحكاية أو لإبراز قصد الإخبار، ويرى الجمل الإنشائية موضوعاً لإبراز شيء آخر في النفس غير قصد الإخبار، وعلى هذا المسلك لا بد من القول باختلاف المعنى المستعمل فيه هيئة جملة (يُعيد) الخبرية عن المعنى المستعمل فيه هيئة جملة (يُعيد) الإنشائية،

وكذلك الأمر في (بعت) و(أنت طالق)؛ لأنه في مقام الإخبار، وقصد الحكاية، وأما في مقام الإنشاء فقد قصد إبراز أمر آخر غير قصد الإخبار، فالمستعمل فيه مختلف وحيث إن كل مستعمل واضح، فسوف يكون الموضوع له في (بعت) الخبرية يختلف عن الموضوع له في (بعت) الإنشائية، أو يلتزم المجاز بأن تكون موضوعة لقصد الإخبار وتستعمل في قصد غيره بادعاء أنه من المعنى المجازي، وحينئذٍ نكون بين خيارين:

الخيار الأول: أن يُقال بالاشتراك اللفظي بين (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية، وكذلك الأمر في جميع الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، والمقصود هنا بالاشتراك غير الاشتراك المصطلح الذي يتعدد فيه الوضع عند السيد الخوئي رحمته الله؛ لأن هذا غير معقول عنده، فإن السيد الخوئي رحمته الله ذكر في بحث الاشتراك أن الاشتراك بمعنى تعدد الوضع غير معقول على مسلك التعهد؛ لأن المتكلم يلتزم ويتعهد بأنه يستعمل خصوص اللفظ إذا أراد المعنى، فإذا التزم وتعهد بأن يستعمل اللفظ إذا أراد معنى آخر فسيكون منافياً للتعهد الأول، ولكي يتوصل إلى نتيجة الاشتراك المعروف الذي يتعدد فيه الوضع يمكن أن يتعهد الواضع بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: أن يتعهد بأنه يستخدم اللفظ إذا أراد أحد المعنيين فيكون تعهد واحد أنتج نتيجة الاشتراك حيث يكون للتعهد أن يستخدم اللفظ في المعنى الأول وفي المعنى الثاني، ولا يخالف تعهده.

والطريقة الثانية: أن يتعهد بأن يستعمل اللفظ في المعنى الأول وإذا لم يستعمله في المعنى الأول يستعمله في المعنى الثاني فيكون المعنى الثاني بدلاً عن المعنى الأول، وتكون النتيجة حينئذٍ نتيجة الاشتراك من دون أن يتعدد الوضع.

الخيار الثاني: أن يلتزم بالمجاز، بأن يقال (بعت) موضوع لقصد الحكاية واستعمالها في إبراز شيء آخر غير قصد الحكاية على نحو المجاز.

إذن، على نظرية التعهد لا بد من الالتزام باختلاف المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، فنكون بين القول بالاشتراك أو القول بالاستعمال المجازي.

المحتمل الثاني: أن يُقال بأن المدلول الوضعي مدلول تصوري ونرفض نظرية التعهد، فتكون (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية موضوعتين للنسبة التصورية بلا فرق من هذه الجهة. نعم، الفرق في جهة أخرى وهي الطرف الثالث الموجود في كل نسبة، فإن كل نسبة يوجد فيها طرفان يُقومان النسبة الصلاة والفاعل في (يصلي)، وطرف ثالث، وهو الوعاء والطرف الذي لوحظت فيه النسبة، فيطبق ما تقدم في الجمل المتمحضة في الإنشاء بأن يُقال كما أن (زيد عالم) و(هل زيد عالم؟) موضوعتان لنسبة التصادقية - وهو ما يقول الشهيد عليه السلام بوضع هيئات جميع الجمل لها، ولا يوجد فرق في هذه النسبة كمدلول تصوري، وإنما الفرق في الوعاء الذي لاحظ الذهن فيه النسبة، ففي جملة (زيد عالم) لاحظ الذهن النسبة في وعاء التحقق ولهذا هي خبرية، بينما في

جملة (هل زيد عالم؟) لاحظ النسبة في وعاء الاستفهام، وبهذا كانت إنشائية - فكذلك الأمر في الفرق بين (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية، فإن (بعت) الخبرية لوحظت النسبة فيها في وعاء التحقق بينما (بعت) الإنشائية لوحظت النسبة فيها في وعاء الاعتبار حيث يراد في (بعت) الإنشائية تحقيق النسبة، ولكن في وعاء الاعتبار، فلوحظت النسبة في ذلك الوعاء ولم تلحظ في وعاء التحقق، وبهذا يكون المعنى المستعمل فيه واحداً، ولكن مع وجود فارق في الوعاء الملحوظ فيه تحقق النسبة، وبهذا يوجد فرق بين المستعمل فيه في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء وبين الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإخبار التي توازيها، كما في (يُعيد) الخبرية و(يعيد) الإنشائية.

ولم يقبل السيد الشهيد رحمته الله هذا المحتمل وذكر أن هناك فرقاً بين جملة (هل زيد عالم؟) وبين (بعت) أو (يُعيد) أو (أنت طالق) المستعملة في مقام الإنشاء بنحو لا بد في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء أن يُقال بأن النسبة فيها لوحظت في وعاء التحقق، فلحافظ وعاء التحقق موجود فيها، وهذا بخلاف جملة (هل زيد عالم؟) فقد تقدم الكلام مفصلاً في أن دخول أداة الاستفهام فيها يدل على لحاظ النسبة في وعاء آخر غير وعاء التحقق، وهو وعاء الاستفهام.

وقد ذكر السيد الشهيد رحمته الله وجهين لتخريج الفرق بين الجمل المتمحضة في الإنشاء - حيث لاحظ الذهن فيها النسبة في وعاء غير وعاء التحقق - وبين

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء - حيث لاحظ الذهن فيها النسبة في عاء التحقق كما لاحظها في الجمل الخبرية :-

الوجه الأول: وجه ثبوتي، وحاصله: هو إن في جملة (هل زيد عالم؟) لا يوجد اعتبار شرعي يراد أن يُحقق به حقيقة اعتبارية في وعاء الاعتبار، فلا مانع بأن يُقال بأن الذهن لاحظ النسبة في جملة (هل زيد عالم؟) في غير وعاء التحقق، أي: لاحظ النسبة في وعاء الاستفهام وأما في (بعت) الإنشائية مثلاً، فإنه يراد بها اعتبار التملك في وعاء الاعتبار، وهذا يعني أنه نظر إلى النسبة الموجودة في (بعت) على أنها نسبة متحققة واعتبر لها وجود، ولكن في وعاء آخر غير وعاء التحقق وهو وعاء الاعتبار، فإن الاعتبار توسعة في شيء يرى متحققاً، وهذا يعني أن نسبة (بعت) الإنشائية تُرى على أنها متحققة، ثم اعتبر هذا التحقق المنظور في وعاء الاعتبار، فصار الاعتبار في طول لحاظ النسبة، ولو لوحظت النسبة مباشرة في وعاء الاعتبار فأين علمية الاعتبار والفرض؟! وبعبارة أخرى: اعتبار تحقق نسبة (بعت) في وعاء الاعتبار في طول النظر إلى نسبة (بعت) على أنها أمر ناجز متحقق؛ إذ لو نظر ذهن المتكلم إلى نسبة (بعت) في مقام الإنشاء أنها أمر غير ناجز وليس متحققاً؛ لم يكن معنى الاعتبار التحقق؛ فإن اعتبار التحقق فرض وجود شيء ينظر إليه متحققاً، ثم يُعتبر تحققه في وعاء الاعتبار، فاعتبار التحقق في وعاء الاعتبار فرع النظر إلى النسبة على أنها أمر متحقق، ولهذا اعتبرت أي: فرض ما نُظر إليه أنه متحقق

موجوداً في وعاء الاعتبار، فجملة (بعت) لأن فيها اعتباراً فهذا يعني لحاظ مفادها متحققاً وفي طول لحاظ مفادها متحققاً تمت عملية الاعتبار. والأمر كذلك في (يعيد)، فإنها تتضمن افتراض نسبة تصادقية في وعاء التحقق، ويكون هذا الأمر المنظور إليه متحققاً دالاً على وجود الحكم والطلب^(١).

(١) وهذا يطرح أماناً سؤالاً، وهو: إن من الجمل المتمحضة في الإنشاء الجملة الطلبية التي يستعمل فيها صيغة (افعل) كما في (أعد)، ودخول صيغة (افعل) يعني النظر إلى النسبة الموجودة بين المادة وبين المأمور في غير وعاء التحقق، وهو وعاء الطلب عند الشهيد^{عليه السلام}؛ مباشرة من دون فرض النظر إلى النسبة في وعاء التحقق مسبقاً، وحينئذ يُقال: يوجد اعتبار في الجملة الطلبية، وهو اعتبار الوجوب أو جعل الفعل في عهدة المكلف، فلماذا لا يقول السيد الشهيد - أيضاً - بأن النسبة ملحوظة في الجملة الطلبية في وعاء التحقق كما يقول في (بعت) الإنشائية و(يعيد) الإنشائية و(أنت طالق) الإنشائية بسبب الوجه الثبوتي الذي ذكره^{عليه السلام}؟!

وقد طرحت هذا السؤال على بعض الأساتذة المحققين، فأجاب بأن السيد الشهيد^{عليه السلام} فرغ من البحث عن وضع الهيئة في الجمل المشتركة للنسبة التصادقية في وعاء التحقق، وهي مستعملة فيه، فلا محالة لا يعقل أن يكون الاعتبار هو المحقق للنسبة؛ لأن الاعتبار ورد على ما هو دال على نسبة في وعاء التحقق في رتبة سابقة.

فلا دور للاعتبار، وليس هو النكتة في الوجه الثبوتي في مرحلة الإستعمال، فالنكتة عنده ورود الاعتبار على ما هو دال على نسبة تصادقية في وعاء التحقق في رتبة سابقة، وهو مدلولها التصوري الذي هو المستعمل فيه، فيأتي الوجه الثبوتي بعد هذا، وهذا جارٍ في (يعيد) لا (أعد)، لأن (أعد) مفادها المورود، وفي (يعيد) يوجد أمران:

- ١- مدلول تصوري، هو نسبة تصادقية في وعاء التحقق.
 - ٢- الطلب، وهو ليس مدلولاً للجملة؛ لأنها مشتركة، بل وارد، فيكون المدلول في رتبة سابقة، فلا يكون الاعتبار صانعاً للنسبة.
- وفي (أعد) جزء من المدلول، فهو في عرض النسبة التصادقية لا في طولها.

ولكن الظاهر من التقرير وسياق البحث عدم المفروغية عن وضع هيئة الجمل المشتركة للنسبة التصادقية في وعاء التحقق، وأنها مستعملة في النسبة ملحوظة في ذلك الوعاء، بل البحث في تحديد المراد الاستعمالي، فقد قال الشهيد^١: (المقام الثاني: في الجمل المشتركة أي في الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الإنشاء المعاملي من قبيل « بعث » أو في مقام الطلب من قبيل « يعيد » فيقع الكلام في أنها هل تكون مستعملة في معنى آخر مغاير لمدلولها الذي يراد منها في موارد استعمالها كجملة خبرية بحيث يحتاج استعمالها في ذلك المعنى إلى وضع آخر أو التزام بالتجوّز أو أنها مستعملة في نفس المعنى؟ وعلى الثاني فما هو الفرق بين « يعيد » و « بعث » الاخبارية و « يعيد » و « بعث » الإنشائية بعد وحدة المعنى المستعمل فيه؟ فهنا نقطتان من الكلام. أمّا النقطة الأولى: فتوضيح الحال فيها أنه إن بنى على مسلك التعهد وأنّ الدلالة الوضعية تصديقية... وأمّا إذا بنى على ان المدلول الوضعي للجملة الخبرية تصوري بحت - وهو في رأينا النسبة التصادقية بلحاظ وعاء التحقق أو أي معنى تصوري آخر في رأي الآخرين - فينتج مجال لإمكان القول بأنّ الجملة الخبرية حينها تستعمل في مقام الإنشاء تحتفظ بمدلولها التصديقي وتبدّل من قصد الحكاية إلى الطلب أو اعتبار التملك بعوض مثلاً، فلا يحتاج الاستعمال كذلك إلى وضع آخر أو التزام بالتجوّز. وفي مقابل ذلك يمكن القول باختلاف المدلول التصوري وأنّ مفاد « يعيد » أو « بعث » إنشاءً هو النسبة التصادقية في وعاء آخر غير وعاء التحقق وهو وعاء الطلب في « يعيد » ووعاء الاعتبار في « بعث » فكما اختلفت النسبة في الجملة الاستفهامية عن النسبة في الجملة الخبرية من ناحية الركن الثالث للنسبة وهو وعاء التصادق كذلك الحال في الجمل المشتركة. ولكن الأقرب هو الأول، وأنّ الجملة المشتركة ذات مدلول تصوّري واحد في موردي الإخبار والإنشاء وهو النسبة التصادقية في وعاء التحقق ولا تقاس بمثل الجملة الاستفهامية ممّا يختصّ بالإنشاء). وهذا ظاهر في أنه يبحث في رتبة المدلول الاستعمالي، فهل هو واحد والفرق في المدلول الجدي أم مختلف وذكر على الثاني احتمال الفرق التصوري باختلاف الوعاء كما ذكر في المتمحضة، وصار بصدد الاستدلال فقال: (وجود فارق ثبوتي وإثباتي أمّا الثبوتي، فلأن وعاء الاعتبار مثلاً في « أنت طالق » أو وعاء الطلب في يعيد صلاته ليس في عرض وعاء التحقق على حدّ عرضية وعاء الاستفهام له، فإنّ الاعتبار يتعلّق بالنسبة التصادقية التحقيقية فما هو المعبر مفهوماً النسبة المحققة في الخارج لا النسبة المحققة في الاعتبار وأنّها تأتي الاعتبارية من تعلق الاعتبار بتلك النسبة، وكذلك وعاء الطلب في جملة « يعيد صلاته » فان إبرازه بمثل ذلك بعناية افتراض تحقق الشيء وكونه مفروغاً عنه، أو بعناية الإخبار عن تحقق الشيء من العبد المفروض كونه منقاداً وممثلاً

الوجه الثاني: وجه إثباتي وحاصله: هو أن هنالك فرقاً بين جملة (هل زيد عالم؟)، وبين جملة (بُعت) الإنشائية، ففي (هل زيد عالم؟) توجد أداة الاستفهام، وهي (هل)، وهي تدل على أن المتكلم لاحظ النسبة التصادقية في (زيد عالم) في وعاء الاستفهام، وأما (بعت) الإنشائية، فلا يوجد فيها دال على لحاظ النسبة في وعاء الاعتبار أو في وعاء آخر غير وعاء التحقق، وعدم وجود الدال على لحاظ النسبة في وعاء آخر غير وعاء التحقق قرينة عرفاً على لحاظ النسبة في وعاء التحقق^(١)، غاية ما هنالك هو أن المتكلم قصد باستعمال (بعت) في النسبة المنظور إليها وعاء التحقق، وكان غرضه وداعيه إيجاد الحقيقة الاعتبارية في عالم الاعتبار، فمن حيث الوعاء الملحوظ فيه النسبة لا فرق بين (بعت) الخبرية وبين (بعت) الإنشائية، وإنما الفرق في المراد الجدي حيث إنه في الإخبارية أريد الإخبار أي الإخبار عن النسبة الثابتة في وعاء

الملازم لكونه مطلوباً. فالنسبة التصادقية في وعاء الاعتبار ملحوظة في هذا القسم من الجمل الإنشائية في المرتبة السابقة). فيظهر من كلامه أن إدخاله للاعتبار لكي يبين أن هنالك فرقاً بين المتمحضة والمشاركة؛ ليجيب على سؤاله الذي عنون به البحث وهو (هل تكون مستعملة في معنى آخر مغاير لدلولها الذي يراد منها في موارد استعمالها كجملة خبرية بحيث يحتاج استعمالها في ذلك المعنى إلى وضع آخر أو التزام بالتجوّز أو أنّها مستعملة في نفس المعنى؟)، وعلى هذا لا يكون البحث عن استعمال الجملة في النسبة التصادقية مفروغاً عنه، وإنما البحث فيه، فيأتي السؤال عن الفرق بين (يعيد) و(أعد).

(١) وعلى هذا يكون قصد وعاء آخر غير التحقق منافٍ لهذه القرينة، وكون قصد التحقق في وعاء آخر فيه نحو تجوز، لأن مقتضى التطابق بين المراد الجدي والاستعمالي، كون متعلق القصد الجدي الإخبار عن النسبة في عالم التحقق.

التحقق، وأما في الإنشائية فقد استعملت الجملة في نسبة ملحوظة في وعاء التحقق إلا أنه أريد الاعتبار والإنشاء والإيجاد، وهذا كما إذا قال الإمام في مقام الجواب عن إخلال شخص: (يُعيد) أو (أعاد)، فإن الإمام استخدم (يُعيد) في نسبة منظور إليها على أنها متحققة، ولكن قصد بذلك الإرسال والطلب، أو قصد الإخبار بهذا عن صدور الفعل من شخص ملتزم؛ للإخبار عن الملزوم وهو الحكم كناية، أو قصد الإخبار عنه وبالالتزام يفهم الحكم، على ما ذكره رحمته الله في بحث كيفية دلالة الجملة الفعلية على الطلب.

المحتمل الثالث: وهو ما رجحه السيد الشهيد وقال هو الأقرب، فإنه بعد أن ناقش المحتمل الثاني ذكر أن الأقرب هو إن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء إذا استعملت في مقام الإخبار والإنشاء يكون المستعمل فيه واحداً، وهو النسبة الملحوظة في وعاء التحقق، فمن حيث الوعاء لا فرق بين المدلول التصوري لـ(بعت) الخبرية ولـ(بعت) الإنشائية. نعم، يوجد من هذه الناحية فرق في المدلول الجدي، فإن المدلول الجدي من (بعت) الخبرية الإخبار عن ثبوت النسبة في عالم التحقق، بينما المدلول الجدي في (بعت) الإنشائية، هو إنشاء التملك في وعاء الاعتبار أو الطلب نظير مورد استعمال الجملة الخبرية في مقام الهزل؛ فإنه يوجد استعمال في النسبة في وعاء التحقق، ولكن بلا قصد الحكاية، ومثله مقام التورية.

النقطة الثانية: في أنه هل يوجد فرق بين (بعت) الخبرية والإنشائية - مثلاً

- من غير جهة اختلاف الوعاء الذي تم الحديث عنه في النقطة الأولى ومن غير جهة الفرق الجدي والتصديقي الذي قبله السيد الشهيد عليه السلام أم لا يوجد فرق؟ فيكون الفرق منحصرًا في المدلول الجدي، وأما على مستوى المدلول التصوري الاستعمالي فلا فرق من جميع الجهات؟

وأجاب السيد الشهيد عليه السلام بوجود فرق تصوري، وهو ما تقدم في المقام الأول في المعنى الرابع من معاني الإنشائية والإيجادية، وهو الإنشائية بمعنى لحاظ النسبة على أنها أمر في طور التحقيق أو يراد تحقيقها في مقابل الإخبارية بمعنى لحاظ النسبة على أنها أمر ناجز ومفروغ عنه، فإن النظرة إلى النسبة - كما تقدم - نظرة تصورية، وهي ليست أمرًا يضاف وينضم إلى النسبة، وإنما هو كيفية لحاظ النسبة، ويمكن أن تؤخذ هذه الكيفية في مقام الموضوع له - خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام -، كما يمكن أن تؤخذ في مقام المستعمل فيه، وتكون هذه الكيفية فارقاً تصورياً بين (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية، فإن (بعت) الخبرية لوحظت فيها النسبة على أنها أمر ناجز، بينما (بعت) الإنشائية لوحظت النسبة فيها على أنها أمر في طور التحقيق، وذكر السيد الشهيد عليه السلام أن الوجدان والعرف يساعدان على أن (بعت) الإنشائية لوحظت النسبة فيها على أنها في طور التحقيق أو يراد تحقيقها؛ فإن المدلول التصديقي لا يكون أمرًا جزافياً يستعمل في أي هيئة من هيئات الجمل، بل هو عند العرف يستعمل فيما إذا كان هناك مناسبة بين المدلول الوضعي التصوري والاستعمالي وبين المدلول الجدي، وهذه المناسبة هي التي تجعل العقلاء يقصدون الإنشاء في (بعت)

الإنشائية والإخبار في (بعث) الخبرية، فإن النظر إلى نسبة (بعث) الإنشائية على أنها أمر يراد تحقيقه هو الذي يجعل العقلاء إذا استعملوا هذه الجملة يقصدون الإيجاد في وعاء الاعتبار، وكذلك المناسبة بين النظر إلى النسبة على أنها أمر مفروغ منه وبين قصد الإخبار؛ هي التي تجعل العقلاء يقصدون الإخبار إذا استعملوا (بعث) الخبرية، فإن المناسب لقصد الإخبار النسبة المنظور إليها على أنها أمر متحقق، والمناسب لقصد الإيجاد هو النظر إلى النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه، فهذه المناسبة العرفية التي نُدرِكها بالوجدان تساعد على القول بوجود فرق تصوري بين الجمل الخبرية وبين الجمل التي تستعمل في مقام الإنشاء، وأن ذلك الفرق التصوري هو كيفية لحاظ النسبة.

والنتيجة التي ننتهي إليها بعد هذه الجولة فيما ذكره السيد الشهيد عليه السلام في الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية هي: إن السيد الشهيد عليه السلام يرى الجميع موضوعاً للنسبة التصادقية، ويُقسم الجمل الإنشائية إلى قسمين:

القسم الأول: الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء، وذكر أن الفرق بينها وبين الجمل الخبرية في الوعاء الذي تلاحظ فيه النسبة.

القسم الثاني: الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، وذكر أن الفرق بينها وبين الجمل الخبرية هو في كيفية لحاظ الذهن للنسبة، فإن الذهن تارة يلاحظ النسبة على أنها أمر ناجز، وأخرى يلاحظ النسبة على أنها في طور التحقيق أو يراد تحقيقها.

وبعبارة أخرى: رأي السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله هو إن جميع الجمل التامة موضوعة للنسبة التصادقية، وهي مستعملة في النسبة التصادقية، وتمتاز الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء في أنها مستعملة في النسبة التصادقية الملحوظة في وعاء آخر غير وعاء التحقق، كوعاء التمني، أو الطلب، أو الاستفهام، أو غير ذلك، كما تمتاز الجمل الخبرية في أنها مستعملة في النسبة التصادقية مع لحاظها في وعاء التحقق، وأما الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، فهي - أيضاً - مستعملة في النسبة التصادقية في وعاء التحقق، وإنما تمتاز عن الجمل الخبرية في أن النسبة التصادقية الملحوظة في وعاء التحقق فيها منظور إليها على أنها أمر يراد تحقيقه، وفي طور الحقيق، وليست أمراً ناجزاً.

مفاد جملة النداء:

الجهة الثالثة: هي ما تعرّض له السيد الشهيد رحمته الله بعنوان (تلخيص وتعميق)^(١)، وهي في الحقيقة في بيان المعنى الذي وضعت له جملة النداء، كجملة (يا زيد)، والتي هي أحد أقسام الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء، والسيد الشهيد رحمته الله إنما تعرّض لجملة النداء لدفع إشكالٍ يثار على ما ذكره في معاني الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء:

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٢.

فإن السيد الشهيد عليه السلام انتهى إلى وضع الجمل الإنشائية المتمحضة للنسب التصادقية والتي مفادها (هذا ذاك) أو (أن واقع هذا في ذاك) - على ما تقدم شرحه - وهذا يعني أن النسبة التصادقية يوجد فيها طرفان، إذ لا يمكن أن يصدق التصادق فيما إذا كان هنالك طرف واحد فقط، فإذا قيل بأن الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء موضوعة للنسبة التصادقية؛ فهذا يعني وجود طرفين أو أكثر في جميع الجمل المتمحضة في الإنشاء، ولكن هذا غير متحقق في جملة النداء؛ حيث لا يوجد فيها إلا طرف واحد كما في (يا زيد) أو (يا رجل)؛ إذ لا يوجد إلا زيد أو رجل، فكيف يُقال بوضع جملة النداء للنسبة التصادقية مع عدم وجود أكثر من طرف واحد فيها.

قال عليه السلام: وعلى العموم يتحصّل ممّا ذكرناه: أن الجملة الإنشائية بكلا قسميها لا تتضمّن نسبة جديدة غير النسبة التصادقية التامة وإنّما يختلف ما يتمحّض في الإنشاء عن الجمل الخبرية في الوعاء الملحوظ فيه تصادق المفهومين. إلا أنّنا نقول ذلك في الجمل المتمحّضة في الإنشاء التي يكون مدخول أداة الإنشاء فيها جملة تامة كالجملة الاستفهامية، وأمّا الأدوات الإنشائية التي لا تدخل على جملة تامة كما في قولنا «يا زيد» فلا يتم فيها ما ذكر؛ لأنّ المدخول ليس متكفلاً لنسبة تصادقية تامة.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال ذكر السيد الشهيد عليه السلام احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن أداة النداء، كما في (يا) في قولك (يا زيد)

تدل على وجود طرف محذوف غير (زيد) وهو (أدعو)، فجملة (يا زيد) في قوة (أدعو زيد)، وعليه فإذا كان يوجد في (يا زيد) طرفان في الحقيقة، فيبين هذين الطرفين توجد نسبة إلا أن هذه النسبة ليست ملحوظة في وعاء التحقق ومنظوراً إليها على أنها أمر ناجز ومفروغ عنه وإنما هي منظور إليها على أنها أمر يراد تحقيقه، وعلى هذا الاحتمال يكون في هيئة النداء نسبة تصادقية بين مفاد (أدعو) و(زيد)، غايته حذف (أدعو)، وهذا لا يضر؛ فإنه يوجد نسبة تصادقية عند السيد الشهيد عليه السلام بين فعل الأمر والفاعل الذي هو المأمور في (صل)، مع أن الطرف الثاني - وهو ضمير المخاطب - محذوف، ولم يضر الحذف في تحقق النسبة التصادقية، فليكن الأمر كذلك في (يا زيد).

وهذا ما يظهر من قوله عليه السلام: فإما أن ترجع بحسب المدلول إلى جملة فعلية إنشائية فيكون في قوة قولنا «أدعو زيداً» - إنشاءً لا إخباراً - فينطبق عليه ما ذكرناه فيما سبق.

الاحتمال الثاني: هو تطبيق فكرة الإيجادية التي تقدمت في الأمر الرابع من أمور مقدمة الكفاية عند البحث عن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو نوعيه أو صنفه، فتكون فكرة الإيجادية مُحققه لوضع جملة النداء لمعنى أفرادي يُجمله الذهن إلى نسبة تحليلية، أو بعبارة أخرى: تعين فكرة الإطلاق الإيجادي على تخريج وضع هيئة النداء لنسبة ناقصة، وبيان ذلك:

هو إن النداء مصداق من مصاديق الالفات، فإن المنادي إذا قال (يا زيد)

يُلفت (زيداً) والإلفات فعل خارجي للفاعل وهو الملفت، وقد يكون بحركة أو بصوت ينبعث من جسم بسبب الضرب - مثلاً - وقد يكون باللفظ الذي ينبعث من الملفت نفسه، وهذا فيما إذا قال (يا)؛ فإن هذا الصوت يُلفت الشخص المقصود إلفاته، فيكون اللفظ قصد إطلاق (يا) لا لتكون دالة على معنى - ولهذا لا يكون إطلاقها من الاستعمال - وإنما لتكون بوجودها منبهاً لـ(زيد)، فهو قصد إيجادها وتحقيقها في شعور المخاطب، فيكون إطلاقه إطلاقاً إيجابياً.

وإذا سألت لماذا يقول المنبّه بعد أداة النداء (يا) لفظ (زيد)، فيقول (يا زيد)؟

كان الجواب: هو إن من يريد الإلفات بإيجاد أداة النداء لا يريد إلفات أي أحد، وإنما يريد إلفات شخص معين، وهو معنى لفظ زيد الذي جاء به بعد أداة النداء، فيأتي بلفظ (زيد) لكي يُبين أن إلفاته الخارجي الذي تحقق بأداة النداء ليس إلفاتاً مطلقاً لكل شخص أو لأي شخص، وإنما هو إلفات لخصوص (زيد)، فيكون دور لفظ (زيد) الحاكي عن معنى زيد والذي إطلاقه إطلاق استعمالياً مخصصاً للنداء الخارجي والحقيقي، فيوجد طرفان أحدهما الإلفات الخارجي والآخر مفهوم (زيد) الحاكي عن (زيد) الخارجي، وحيث إن نسبة الإلفات قائمة في الخارج بين الملفت والملفت والمنبّه والمنبّه؛ فإن لفظ (يا) يحقق التنبيه بـ(يا) في الخارج، وتكون (يا) الخارجية منبهاً

لـ(زيد) الخارجي، وأما مفهوم زيد فهو لا يتنبه بأداة النداء، وهذا يعني أن نسبة النداء والإلفات نسبة خارجية حقيقية، وهي لا تأتي إلى الذهن، وإنما يأتي إلى الذهن مفهوم واحد أفرادي وهو مفهوم (نداء زيد) أو (إلفات زيد)، والذهن يقوم بتحليل هذا المفهوم الواحد إلى ثلاثة أطراف، كما يفعل في نسبة الظرفية، فإنه لا يوجد في الذهن الظرفية بين مفهوم النار والموقد - كما تقدم بيانه - فإن هذه النسبة نسبة خارجية لا معنى لوجودها بين المفاهيم التي تستوي في كونها أعراضاً تعرض النفس، فالذي يأتي إلى الذهن مفهوم أفرادي ويُحلل الذهن ذلك المفهوم الأفرادي إلى ثلاثة أطراف، وعليه فسوف تكون نسبة جملة (يا زيد) موضوعة لمفهوم تنبيه (زيد) أو إلفات (زيد)، وهذا يعني أنها موضوعة لنسبة إلا أنها نسبة ناقصة.

وهذا ما بينه عليه السلام بقوله: وإمّا أن يدعى أن حرف النداء باعتباره بنفسه منبهاً تكوينياً - على حدّ المنبهية التكوينية لكلّ صوت - فإطلاقه إيجاد لما هو المنبّه تكويناً لا لما هو حاك ودال عليه بالدلالة اللفظية فيكون من الإطلاق الإيجادي لا الحكائي. ولكن حيث أنّ المنبهية التكوينية لحرف النداء نسبتها إلى «زيد» وغيره على حدّ واحد فحيثما يراد تنبيه زيد بالخصوص لا بدّ من دال آخر على أنّ التنبيه لزيد، والدال الآخر هو هيئة «يا زيد».

ثم ذكر السيد الشهيد عليه السلام الفرق بين مفاد الاسم (نداء زيد) ومفاد جملة النداء (يا زيد)، وهو أن (نداء زيد) مفهوم اسمي يفيد حصة خاصة تصويرية

حكاية عن المعنى الأفرادي، وفيها المحصّص والمحصّص وجود تصوري حاكٍ عن الخارج، وأما في جملة النداء (يا زيد) فإن المفاد - أيضاً - واحد وهو مفاد أفرادي، ولكن ليس هذا المفاد الواحد مفاداً تصورياً حاكياً، وإنما هو وجود التنبيه الخارجي والذي حُصّص وقُيّد بمفهوم (زيد) الحاكي، فتكون جملة (يا زيد) عبارة عن التنبيه الخارجي الخاص، والذي خصص بمفهوم (زيد) الحاكي عن (زيد) في الخارج، فيشترك (نداء زيد) وجملة (يا زيد) في جهتين، ويفترقان في جهة..

أما جهة الاشتراك:

فأولاً: كون المفاد مفاداً واحداً سواء كان محكياً باللفظ كما في (نداء زيد)، أم كان ذات وجود اللفظ، كما في (يا زيد).

وثانياً: وجود الحكاية، فإنه توجد الحكاية في (نداء زيد)، وكذلك في (يا زيد) في الجملة، من جهة لفظ (زيد)؛ فإن لفظ (زيد) جيء به على نحو الاستعمال والحكاية.

وأما جهة الافتراق فهي إن الحكاية موجودة في المحصّص والمحصّص في (نداء زيد)، وأما في (يا زيد) فإن الحكاية موجودة في المحصّص والمقيّد، وأما المقيّد والمحصّص - وهو التنبيه - فهو على نحو الإيجاد لا على نحو الحكاية.

وبهذا يفترق (نداء زيد) و(يا زيد) عن مثل ضرب كتف زيد لتنبيهه؛ من جهة أن ضرب كتف زيد لا يوجد فيه حكاية مطلقاً لا من جهة المحصّص ولا

من جهة المحصّص، أي: لا من جهة المنبّه، وهو الضرب، ولا من جهة متعلق الضرب وهو زيد الذي يُخصّص الضرب ويجعله واقعاً على زيد دون سواه إذ كلاهما في الخارج، وبين هذا بقوله ﷺ: وعلى هذا الأساس نفرض أيضاً الفرق بين نداء «زيد» و«يا زيد» فإنّ نداء «زيد» دال حكاية على حصّة خاصة من مفهوم النداء، وأمّا «يا زيد» فهو نداء حقيقي وقد أفيد توجيهه بدال حكاية. وإن شئت قلت: أن نداء «زيد» تارة: يكون. وجوداً بوجود حكاية مقيداً وقيداً كما في قولنا: «تنبيه زيد» وأخرى يكون موجوداً بنفسه حقيقة مقيداً وقيداً، كما إذا أمسكنا زيداً وجذبناه بقصد تنبيهه. وثالثة: يكون المنبّه موجوداً حقيقة وتكون نسبته وتوجهه إلى «زيد» موجوداً بوجود حكاية كما في «يا زيد» وليعلم أن هذه النسبة ناقصة، لأن موطنها الأصلي هو الخارج فإنّ التنبيه وكونه تنبيهاً لزيد أمر خارجي والهيئة دلّت على النسبة التحليلية بين التنبيه وزيد، وفرقه عن النسبة الناقصة في قولنا «تنبيه زيد» أو «نداء زيد» كونها نسبة ناقصة بين واقع التنبيه لا مفهومه^(١).

هذا ما أفاده ﷺ في معنى جملة النداء.

مناقشة الإشكالات:

ثم أورد على نفسه ﷺ ثلاثة إشكالات، ودفعها:

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٣.

الإشكال الأول: ذكر السيد الشهيد عليه السلام أن أداة النداء تكون إيجادية وتوجد نسبة بين أداة النداء التي هي تنبيه خارجي مثل (يا) وبين (زيد) في جملة (يا زيد)، فلم يجعل كون أحد الطرفين أمراً خارجياً مانعاً من ثبوت النسبة، فيلزمه عليه السلام أن يقول بصحة أن يضرب شخص على الجدار ثم يقول (زيد)، ويكون هذا محققاً لجملة النداء؛ إذ ما الفرق بين (يا) التي هي أمر خارجي وصدقت معها جملة النداء، وبين الضرب على الجدار؟! وهذا الإشكال موجود في كلمات المحقق الإصفهاني عليه السلام.

وأجاب السيد الشهيد عليه السلام بأن هنالك فرقاً بين (يا زيد) وبين ضرب الجدار وقول (زيد)، فإن في (يا زيد) استعملت أداة النداء، وهيئة جملة النداء موضوعة لنسبة بين أداة النداء كـ(يا) ونحوها وبين لفظ (زيد) ونحوه، وليست موضوعة للضرب أو الإشارة أو أي شيء آخر غير التلفظ بأداة النداء وبين اللفظ المدخول، ووجود الوضع في (يا زيد) وعدم وجوده في الضرب مع قول (زيد)؛ هو الذي أفادنا عدم صدق جملة النداء في الفرض الثاني، وصدق جملة النداء في الفرض الأول، فالفارق هو الوضع وعدم الوضع.

وأشار الشهيد عليه السلام إلى الإشكال وجوابه في قوله: وبهذا يظهر: أنه لا يمكن استبدال حرف النداء بأي صوت آخر له منبهة تكوينية، لأن الهيئة المتحصلة من ضم صوت آخر إلى «زيد» لم تكن موضوعة لإفادة توجه النداء نحو «زيد» خاصة.

الإشكال الثاني: ذكر السيد الشهيد عليه السلام أن هيئة النداء موضوعة لنسبة ناقصة تحليلية بين النداء الخارجي وهو (يا) - مثلاً - في (يا زيد) وبين مفهوم (زيد) في جملة (يا زيد) وهذا غير معقول؛ إذ كيف تكون نسبة تحليلية مُندَكَّة مع وجود خارجي في مفهوم (زيد)، أي: مع وجود التنبيه الخارجي وهو (يا) النداء التي جيء بها على نحو الإيجاد؟!

وأجاب السيد الشهيد عليه السلام بأنه ليس المقصود من وضع هيئة جملة النداء لنسبة ناقصة تحليلية هو إنه يوجد شيء واحد مزيج من أمر خارجي - وهو التنبيه والنداء الخارجي - ومن شيء ذهني وهو مفهوم (زيد) ونسبة، ويُحلل ذلك المزيج، ويُظفر بعد ذلك بمفهوم النسبة؛ فإن هذا أمر غير معقول وليس هو المقصود، وإنما المقصود هو أن الذهن إذا وقف على التنبيه الخارجي وذكر (زيد) أي إذا أدرك النسبة الواقعية الحقيقية بين التنبيه والمنبه الحقيقي؛ ينتزع مفهوماً أفرادياً واحداً، وهو تنبيه (زيد) وجملة (يا زيد) موضوعة لهذا المفهوم الواحد الذي بعد تحليله يظفر بالنسبة التحليلية والتي كانت مُندَكَّة في هذا المفهوم الواحد، ومن الواضح البين أنه لا يوجد محذور في أن يتوصل الذهن إلى مفهوم واحد من خلال ملاحظة أمر موجود في الخارج مع أمر آخر يحكيه مفهوم ذهني وله تحقق في الخارج.

فمقصوده عليه السلام من ذلك أن مجموع الوجود الخارجي للمنبه مع تلك الهيئة تعاوناً في إعطاء ذلك الشيء الواحد للذهن لا أن كل واحد منهما أوجد حقيقة

جزءاً مستقلاً من ذلك الشيء حتى يقال أنه لا يعقل ذلك، ولا ضير في افتراض كون الحكاية عن توجه واقع المنبه إلى زيد - بمعنى إعطاء صورة ذلك إلى الذهن عن طريق إيجاد واقع المنبه ونسبته بالوجود الحكائي إلى زيد - موجودة لواقع ذي الصورة أي: إنه يتحقق بذلك واقعاً تنبيه زيد نظير إيجاد الحالات النفسية عند شخص عن طريق الإيحاء بوجودها فيه^(١).

الإشكال الثالث: ذكر السيد الشهيد عليه السلام أن هيئة جملة النداء موضوعة لنسبة ناقصة؛ لأن النسبة الواقعة بين التنبيه والمنبه نسبة خارجية لا تكون بين (يا) النداء ونحوها، وبين مفهوم (زيد)، وإنما بين المنبه وبين واقع (زيد)، وعلى هذا فإذا أطلقت جملة النداء يأتي مفهوم واحد أفرادي إلى الذهن، فكما إذا أطلقت جملة الموصوف والوصف أو المضاف والمضاف إليه وقيل (زيد العالم) أو (كتاب زيد) يأتي مفهوم أفرادي واحد، فكذلك إذا أطلقت جملة (يا زيد) يأتي مفهوم أفرادي واحد، وهذا يلزم منه أن يكون مفاد جملة النداء مفاداً ناقصاً لا يصح السكوت عليه كما هو الحال في الهيئات الموضوعية للنسب الناقصة، فيبقى المتكلم بحاجة إلى أن يضيف شيئاً لكي يكون المستمع مكتفياً ولا ينتظر شيئاً آخر يضاف من المتكلم؛ فيما إذا سمع (يا زيد)، مع أن الواقع هو إن المخاطب يكتفي بجملة النداء (يا زيد) ولا ينتظر أن يضيف المتكلم شيئاً، وهذا يدل على وضع هيئة جملة النداء لنسبة تامة، وليس لنسبة ناقصة.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٣.

وأجاب السيد الشهيد عليه السلام بأن المشكل خلط بين معنيين من تمامية النسبة: المعنى الأول: هو ما تقدم من وجود مفهومين وبينهما نسبة تكون طرفاً ثالثاً في الذهن مختلفة عن الطرفين، وليست موجودة بوجود من ذلك في الطرفين.

والمعنى الثاني: هو تحقق الغرض من الجملة بنحو لا ينتظر إضافة شيء آخر.

وجملة النداء ليست تامة بالمعنى الأول؛ إذ لا يوجد عند سماعها طرفان لهما نسبة موجودة في الذهن وراء وجود الطرفين، غاية أنها وجود قائم بالطرفين، وذلك للبرهان العقلي الذي تقدم في الأبحاث السابقة، وعلى ضوءه قسمت النسب إلى نسب حقيقتها الخارج - فلا تأتي إلى الذهن، وإنما تكون في الذهن نسب تحليلية - وإلى نسب حقيقية موجودة في عالم الذهن، فبالمعنى الأول للتمامية ليست جملة النداء تامة إذ يستحيل أن تكون النسبة قائمة في الذهن بين التنبيه وبين مفهوم (زيد)؛ لأن مفهوم (زيد) لا يُنبه، وإنما الذي يُنبه محكي هذا المفهوم، وأما التمامية بالمعنى الثاني فهي متحققة في جملة النداء؛ لأن المطلوب من جملة النداء في (يا زيد) أن يلتفت (زيد) ويتحقق التنبيه في الخارج، ولا يراد بيان معنى آخر غير ذلك، وهذا يتحقق بمجرد أن يقول المنادي (يا زيد)، ولهذا لا ينتظر المنادي شيئاً آخر يكون متمماً للغرض والهدف من مفهوم النداء؛ فإن جملة النداء بها هي نداء وإن كان معناها أفرادياً إلا أن

معناها جيء به لكي يتحقق الالتفات، وقد تحقق الالتفات، فلا ينتظر بلحاظ تحقق الالتفات أمر آخر، فمن هذه الجهة يكون مفادها مفاداً تاماً، وهذا معنى تامة مفاد جمل النداء، ولهذا يقول عليه السلام: **إنَّها ليست تامة بمعنى أنَّها توجد نسبة حقيقية بين شيئين مستقلين. نعم، هي تامة بمعنى أنَّه كان المقصود إيجاد تنبيه زيد خارجاً وقد حصل ذلك فلا تبقى حالة انتظرارية من ناحية التنبيه المقصود.**

مفاد الجملة الشرطية:

الجهة الرابعة: في بيان معنى الجملة الشرطية، ونبيّن ما ذكره السيد الشهيد مع بعض الإضافات في مفاد الجملة الشرطية ضمن نقاط:

هل للهيئة الشرطية مدلول؟

النقطة الأولى: هي إن الجملة الشرطية تتكون من أجزاء، ففي جملة (إذا جاء زيد فأكرمه) يوجد أربعة أجزاء:

الجزء الأول: أداة الشرط، وهي (إذا).

الجزء الثاني: جملة الشرط، وهي (جاء زيد).

الجزء الثالث: جملة الجزاء، وهي (فأكرمه).

الجزء الرابع: الهيئة الداخلة على الأجزاء الثلاثة المتقدمة، وهي هيئة الجملة الشرطية.

وقد بحث السيد الشهيد عليه السلام في هيئات الجمل، وفي ذيل البحث عن

الهيئات ذكر عنواناً، وهو (مفاد الجملة الشرطية)، ولم يُبين هل أن هذا المفاد مستفاد من الأداة وهو الجزء الأول من أجزاء القضية وحينئذٍ قد يُقال: لا حاجة إلى وجود وضع للجزء الرابع - وهو هيئة الجملة الكبرى (إذا جاء زيد فأكرمه) - أم أن الأداة موضوعة لشيء ومفاد الجملة الشرطية هو ما وضعت له الهيئة أي: الجزء الرابع؟

فقد جعل عليه السلام الأمر مردداً، فقال: (ومفاد الجملة الشرطية ككل أو بلحاظ أدايتها هو النسبة التعليقية)^(١).

وقد يُقال: بوجود خلاف يفهم من الاختلاف الموجود بين رأي المشهور والمحقق الإصفهاني عليه السلام فيما وضعت له أدوات الشرط - وقد تعرّض الأعلام لهذا البحث في مقدمة مفهوم الشرط، وبحثه السيد الشهيد عليه السلام^(٢) وسيد المنتقى عليه السلام^(٣).

فقد ذهب المشهور إلى أن أدوات الشرط موضوعة لإفادة نسبة الربط بين جملة الشرط وبين الجزاء، فأداة الشرط هي بنفسها تفيد الربط، ثم وقع الكلام بينهم في حقيقة هذا الربط، فالمشهور أنه ربط على نحو اللزوم العليّ الانحصاري، وقيل إن الربط على نحو العلية الأعم من العلية الانحصارية، وقيل هو الربط بمعنى أن الجزاء ملتصق بالشرط، فإذا صدق الشرط يصدق

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٤.

(٢) البحوث: ج ٣ ص ١٤٨.

(٣) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢١٤.

الجزاء، ولا تدل الأداة على العلية الانحصارية، بل ولا على أصل العلية، بل ولا أصل اللزوم، فإنها تصدق حتى في موارد الاتفاق، وهذا هو مختار السيد الشهيد^{رحمته}.

وعلى الرأي المشهور قد يُقال: بأن الأداة بنفسها تفيد الربط بين جملة المقدم والتالي، فلا حاجة لوضع الهيئة لذلك، وفي مقابل رأي المشهور ذهب المحقق الإصفهاني^{رحمته}(١) إلى أن أداة الشرط ليست موضوعة لإفادة الربط بين جملة الشرط والجزاء أصلاً، وإنما هي موضوعة لإفادة الواقعة بعدها - وهي جملة الشرط - ملحوظة في موضع الفرض والتقدير، ففي جملة (إذا جاء زيد فأكرمه) يكون مفاد الأداة هو (في فرض مجيء زيد يجب إكرامه)، فجملة الشرط لم تلحظ في وعاء الإخبار والحكاية، وإنما لوحظت في ظرف التقدير، وبناء على مبنى المحقق الإصفهاني في وضع الحروف للنسب ينبغي أن يُصاغ كلامه بهذا النحو:

كما أن (ليت) في جملة (ليت الشباب يعود) تدل على نسبة وهي نسبة التمني؛ فكذا (إذا) في (إذا جاء زيد) تدل على نسبة، وهي النسبة الفرضية بين الفارض وبين المفروض، وهو مفاد الجملة إلا أن بعض الأعلام فسر كلامه بأن المقصود هو أن الأداة تدل على أن المدخول لوحظ في ظرف الفرض ولم يلحظ في ظرف الواقع، ولهذا لا يراد الإخبار به، وإنما المراد الجدي هو

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٢٠.

الفرض، وعلى هذا يكون دخول (إذا) على جملة (جاء زيد) يُفيد لحاظ النسبة الموجودة في (جاء زيد) في وعاء الفرض، وإنما لوحظت النسبة في وعاء الفرض كتمهيد لذكر الجزاء، والجزاء هو المقصود بالإفهام إذا كان المتكلم في مقام الإفهام سواء كان ما يريد إفهامه معنى خبرياً، وهذا فيما إذا كانت جملة الجزاء جملة خبرية، كما في (إذا طلعت الشمس، فالنهار موجود) أم كان ما يراد إفهامه إنشاء، كما إذا كان الجزاء جملة إنشائية، كما في (إذا جاء زيد فأكرمه).

وإذا سألت بأن أداة الشرط إذا كانت تدل على لحاظ جملة الشرط مفروضة، فكيف تدل الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط؟ فإن الترتب مفاد للجملة الشرطية بلا شك، مع أن أداة الشرط بناء على كلام المحقق الإصفهاني رحمته الله غاية ما تدل عليه هو أن جملة الشرط ملحوظة في وعاء التقدير، ولا تدل على الترتب؟!

يجيب المحقق الإصفهاني رحمته الله بوجود دال آخر يدل على أن جملة الجزاء مترتبة على جملة الشرط وذلك الدال الآخر هو بحسب تعبير السيد الشهيد رحمته الله في مقام تقرير كلامه: (هيئة ترتب الجزاء على الشرط التي تحصل من فاء الجزاء)^(١)، وبحسب تعبير السيد الروحاني رحمته الله: (وأما التعليق فهو مفاد من تفرع التالي على المقدم والجزاء على الشرط كما تدل عليه الفاء التي للترتيب)^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ١٤٩.

(٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢١٤.

وهذه جهة مهمة ينبغي أن نتأمل فيها في كلام المحقق الإصفهاني رحمته الله، فهل الترتيب المستفاد من الجملة الشرطية مفاد عنده بالهيئة - فيكون للهيئة وضع - أم الترتيب مفاد بالحرف وهو الفاء - مثلاً -؟
والأقرب أن المحقق الإصفهاني رحمته الله لا بد أن يقول بوضع الهيئة لإفادة الترتيب ولو في الجملة؛ لأن بعض موارد الجمل الشرطية - كما ذكر في النحو - لا تدخل فيها (فاء) التفرع، كما في الجملة الفعلية غير الطلبية، فلا يمكن أن يقال إن الفاء هي التي تفيد الترتيب.

نعم، بعض موارد الجمل الشرطية يوجد فيها فاء أو ما يناظر الفاء كـ (إذا) الفجائية، كما في (إذا كفروا فهم سيعذبون) أو ﴿وَإِنْ تُصِبَّهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾^(١)، فهنا يمكن أن يقال بأن الترتيب مفاد بحرف غير الهيئة، فعلى أي حال لا بد من القول بوضع الهيئة لإفادة الترتيب والترتب، ولو في الموارد التي لا يوجد فيها حرف، وعلى هذا يكون المناسب لمبناه رحمته الله هو القول بوجود وضع للهيئة في الجملة الشرطية.

مناقشة رأي المحقق الإصفهاني رحمته الله:

وقد أشكل على كلام المحقق الإصفهاني رحمته الله بعدة إشكالات:
الإشكال الأول: ما ذكر سيد المنتقى رحمته الله^(٢)، فقد أفاد رحمته الله أنه لو كان مفاد

(١) سورة الروم: آية ٣٦.

(٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢١٦.

الأداة هو لحاظ جملة الشرط في وعاء الفرض لم يكن معنى لذكر الفاء في مثل (إذا جاء زيد فأكرمه)؛ لأن معنى الجملة هو (على فرض مجيء زيد أكرمه)، ولا يقال فيها فأكرمه.

وهذا الإشكال قابل للتأمل؛ لأن دخول الحرف وعدم دخوله قد لا يرجع إلى اختلاف المعنى، وإنما إلى اختلاف خصوصية الوضع الذي يختلف باختلاف الألفاظ؛ فلأن الواضع وضع (جاء زيد) بوضع ووضع (فرض مجيء زيد) بوضع آخر؛ فمن المحتمل جداً أنه في مثل (إذا جاء زيد) وضع العربي الفاء، وفي مثل (على فرض مجيء زيد) لم يضع الفاء، وهذا نظير التعدية بالحرف وعدم التعدية بالحرف في (مولى) و(أولى)، فإنهما بمعنى واحد، ولكن (مولى) تتعدى بنفسها، فيقال: مولى القوم، و(أولى) لا تتعدى إلا بالحرف، فيقال أولى بالقوم، فالاختلاف من جهة وجود حرف أو عدم وجوده قد لا يكون راجعاً إلى اختلاف المعنى.

الإشكال الثاني: ما ذكره سيد المنتقى رحمته الله - أيضاً - وهو إن هنالك فرقاً بين (جاء زيد) و(مجيء زيد) فإن الأولى جملة، ومعناها مركب، وأما الثانية فهي معنى أفرادي، ولهذا لا يصح دخول الفرض على الأولى، فلا يقال: (فرض جاء زيد) ويصح دخوله على الثانية، فيقال (فرض مجيء زيد)؛ لأن الفرض يدخل على المعاني الأفرادية، ولا يدخل على المركبات، واختلاف (فرض) في دخوله على المعنى المفرد وعدم دخوله على الجملة؛ يدل على أن (إذا) ليست

بمعنى الفرض؛ لأن (إذا) تدخل على جملة، فتقول (إذا جاء زيد)، بينما الفرض لا يدخل.

وقد يُقال في دفع هذا الإشكال بأنه مبني على تصور أن المحقق الإصفهاني يقول: بأن (إذا) مرادفة لكلمة (فرض) مع أن هذا بعيد؛ فإن (إذا) حرف و(فرض) اسم، وبالتالي لا يقول المحقق الإصفهاني بأن معنى (إذا جاء زيد) هو (فرض مجيء زيد) بلا اختلاف في خصوصية المعنى، وإنما يريد أن يقول إن دخول (إذا) يُفهم أن مفاد جملة الشرط وهو (جاء زيد) لوحظ مفروضاً ونُظر إليه في وعاء التقدير وليس في وعاء الإخبار، وهذا نظير دخول (هل) على جملة (زيد عالم)، فإنها تفيده نسبة استفهامية عند المحقق الإصفهاني ويكون المفاد هو لحاظ (زيد عالم) في وعاء الاستفهام في موضع الاستفهام، وليس في عالم التحقق ونفس الأمر.

ولكن يمكن أن يُقال في تصحيح كلام سيد المنتقى وتشبيد إشكاله، أن المحقق الإصفهاني كما تقدم منه سابقاً يبني على أن هيئة جملة الاستفهام في (هل زيد عالم؟) موضوعة للنسبة الاستفهامية، فإذا كان يقول إن أداة الشرط مثل (هل) فالمناسب على مبناه أن يقول بأن هيئة (إذا جاء زيد) موضوعة للنسبة الفرضية أي: النسبة الواقعة بين الفارض الذي هو المتكلم، وبين المفروض، وهو مفاد جملة (جاء زيد)، وحينئذ يأتي البرهان الذي أفاده السيد الشهيد^{عليه السلام} في بحث الجمل المتمحضة في الإنشاء، فإنه لا يمكن أن يُقال بأن

(إذا جاء زيد) تدل على نسبة بين الفارض ومدخول الأداة، وهو جملة (جاء زيد)؛ لأن النسبة الفرضية نسبة خارجية قائمة بين الفارض وبين فرضه مجيء زيد في الوجود الخارجي؛ لأن نسبة الفارض إلى الفرض نسبة العلة إلى المعلول، وهذه لا تكون بين مفهوم الفارض ومفهوم المفروض، وكل نسبة خارجية لا تقوم بين المفهومين لا تأتي إلى الذهن كطرف ثالث غير الطرفين، وإنما تأتي إلى الذهن كمفهوم واحد أفرادي يُحلله الذهن إلى ثلاثة أطراف بالبيان الذي تقدم تفصيله، وعلى هذا سوف يكون مفاد (إذا جاء زيد) هو (فرض مجيء زيد)، أي كما ذكر سيد المنتقى رحمته الله، وهو مفهوم واحد أفرادي نُحلله إلى ثلاثة أطراف في الذهن.

إلا أن هذا الكلام لو أراده المحقق الاصفهاني رحمته الله فإنه يأتي عليه ما تقدم من السيد الشهيد رحمته الله من أن جملة (إذا جاء زيد) إذا كانت تدل على مفهوم واحد، وهو الحصة الخاصة، فمن حقنا أن نسأل: ما هو المحصّص؟ وما هو المحصّص؟ هل مفاد الأداة، وهو الفرض، فيكون المعنى: (فرض مجيء زيد) أو هيئة المدخول، فيكون المعنى: (مجيء زيد المفروض)؟ وعلى كلا التقديرين يرد إشكال تقدم توضيحه، وعليه لن يكون مفاد (إذا جاء زيد) هو (فرض مجيء زيد) أو (على فرض مجيء زيد) فلا يأتي إشكال سيد المنتقى.

نعم، يأتي إشكال السيد الشهيد من أنه لا يعقل وضع الأداة لنسبة تسمى بالنسبة الفرضية وراء النسبة الموجودة في جملة (جاء زيد) بل إن قبلنا أن الأداة

ليست موضوعة للربط - ورفضنا رأي المشهور- فلا بد أن نقول - ولو ترميماً مراد المحقق الإصفهاني - بأن الأداة موضوعة لإفادة لحاظ النسبة التامة الموجودة في (جاء زيد) في وعاء الفرض؛ لا في وعاء التحقق، فلا يرد الإشكال الذي أفاده سيد المنتقى.

الإشكال الثالث: هو ما ذكره السيد الشهيد^(١)، وحاصله يتكون من

ثلاثة مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إن جملة (جاء زيد) تامة يصح السكوت عليها، وإذا دخلت عليها أداة الشرط، فقول: (إذا جاء زيد)؛ تنقلب من التامة بمعنى صحة السكوت إلى النقصان بمعنى عدم صحة السكوت، وهذا أمر وجداني. المقدمة الثانية: الوجدان يدل على أن جملة (جاء زيد) بعد دخول الأداة عليها ليست مفهوماً واحداً فرادياً، وإنما هي تبقى مفهوماً مركباً، فيوجد تعدد مدلول؛ لوجود تعدد الدال، فلا تنقلب جملة (جاء زيد) فيما إذا قيل: (إذا جاء زيد) إلى مفهوم فرادي ويوجد دليل يدل علاوة على الوجدان، وهو وجود مدلول تصديقي في (إذا جاء زيد)؛ فإن المتكلم بقوله (إذا جاء زيد) يقصد الفرض، باعتراف المحقق الإصفهاني^{رحمته}، وقصد الفرض لا يتعلق إلا بالنسبة التامة ولا يتعلق بالمعاني الفرادية والنسب الناقصة، وهذا يدل على أن جملة (جاء زيد) في (إذا جاء زيد) تبقى نسبتها تامة، ومع ذلك لا يصح السكوت عليها.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ١٢٥.

المقدمة الثالثة: هي إن جملة (جاء زيد) إذا تحولت إلى (إذا جاء زيد) وبقيت تامة، ومع ذلك لا يصح السكوت عليها؛ فهذا يدل على أن الأداة (إذا) موضوعة لنسبة، وتلك النسبة تحتاج إلى طرفين أحدهما جملة الشرط التامة والتي تبقى مفهوماً مركباً تاماً حتى بعد دخول (إذا)، ولا بد من ذكر طرف آخر، ولهذا لا يصح السكوت، فلأن الأداة موضوعة لنسبة والنسبة معنى ناقص يحتاج إلى تميم؛ صارت جملة (إذا جاء زيد) بحاجة إلى تميم، مع أن (جاء زيد) في نفسها ذات معنى تام، فالحاجة إلى التميم من جهة وضع الأداة لنسبة التعليق والربط.

ولو قلنا بأن الأداة ليست موضوعة للربط، وإنما لإفادة أن جملة (جاء زيد) ملحوظة في وعاء الفرض أو للنسبة الفرضية - كما يقول المحقق الإصفهاني بعد توجيه كلامه وقبل توجيه كلامه -، لكان حال أداة الشرط نظير أداة التمني، فإنه إذا قيل (ليت زيداً جاء) تفيد الأداة النظر إلى مفاد (زيد جاء) في وعاء التمني لا في وعاء التحقق ويصح السكوت، بالتالي لا بد أن يقال في (إذا جاء زيد) مثل ذلك، لأن (إذا جاء زيد) مثل (ليت) غاية ما تفيد النظر إلى مفاد المدخول - وهو (جاء زيد) - في وعاء الفرض، ولا يضر هذا بصحة السكوت، كما لا يضر دخول (ليت) على (زيد جاء) في إفادة صحة السكوت، وهذا الفرق الذي نلاحظه بين (إذا) و(ليت) يدل على أن (ليت) ليست موضوعة لنسبة ربطية ناقصة تحتاج إلى طرفين - والطرف الأول (زيد

جاء) ولا بد من ذكر طرف آخر - بينما (إذا) موضوعة لنسبة ربطية وهو يحتاج إلى طرفين أحدهما (جاء زيد) ولا بد من ذكر طرف آخر ولهذا ينتظر المستمع إتمام الكلام.

ومن هنا انتهى السيد الشهيد^{عليه السلام} إلى وضع أداة الشرط لإفادة الالتصاق أو التوقف أو التعليق، ونسبة الالتصاق أو التوقف أو التعليق نسبة ذهنية حقيقية تأتي في الذهن كمفهوم ثالث وراء الطرفين، فلا يأتي الإشكال الموجود فيما إذا قيل إن (إذا) موضوعة للنسبة الفرضية؛ لأن نسبة الفرض نسبة خارجية حقيقية، وأما نسبة التوقف فهي نسبة بين المفاهيم^(١).

وقد ذكر بعض تلامذة السيد الشهيد^{عليه السلام} إشكالاً لطيفاً^(٢) على ما ذكره السيد الشهيد كبرهان لتقوية رأي المشهور، وتضعيف رأي المحقق الإصفهاني، وحاصله:

إن السيد الشهيد^{عليه السلام} قال بوضع أداة الشرط للنسبة التعليقية؛ لأنه لا يمكن أن يقال بوضعها لإفادة لحاظ النسبة في وعاء الفرض؛ لأن هذا يوجب أن يصح السكوت على جملة (إذا جاء زيد)، مع أنه لا يصح السكوت عليها،

(١) ويوجد تأمل في جعله نسبة التوقف نسبة ذهنية، وليست نسبة خارجية. نعم، نسبة التعليق ونسبة الالتصاق كذلك، ولعل السيد الشهيد^{عليه السلام} يريد نسبة الالتصاق ونسبة التعليق، وإن كان يُعبر بنسبة التوقف، مع إن نسبة التوقف - نسبة - خارجية؛ فإن المعلول في الخارج يتوقف على وجود علته.

(٢) أضواء وآراء: ج ١ ص ٥٤٤.

وقاس هذا بجملة الاستفهام وجملة التمني، ولكن يقال: يمكن القول بأن أدوات الشرط ليست موضوعة لنسبة وراء النسبة الموجودة في (جاء زيد) - خلافاً للمشهور - ومع ذلك لا يصح السكوت على الجملة؛ وذلك لخصوصية في الوعاء الذي لاحظته الذهن مع أداة الشرط وهو وعاء الفرض، فإن الفرض هو بطبيعته تمهيد في الجملة الشرطية، فكأن هذا العلم ﷻ يريد أن يقول بأن الوعاء الذي ينظر إليه الذهن في (إذا جاء زيد) هو وعاء الفرض التمهيدي الذي فرض لكي تكون الجملة فيه تمهيداً لذكر أمر آخر يرتبط بهذه الجملة، وهذا ما يوجب عدم صحة السكوت وانتظار المستمع لإكمال المتكلم للكلام.

وعليه، يمكن أن يوجه كلام المحقق الإصفهاني ويقال إنه هو يريد ما ذكره السيد الشهيد ﷻ في معاني الجمل المتمحضة في الإنشاء، وهو إن الأداة موضوعة لإفادة لحاظ المدخول في وعاء الفرض التمهيدي، ولهذا فالمستمع ينقذ في ذهنه أن ما ذكر ليس إلا تمهيداً لإضافة كلام مترتب عليه فلا يصح حينئذٍ السكوت، وهذا العلم لم يأت بعبارة الفرض التمهيدي، ولكن حيث إن الفرض لا يساوق التمهيد - فقد يفرض الإنسان شيئاً تاماً يحسن السكوت عليه، كما إذا قال شخص: (فرضت وجود إنسان في المريخ)؛ فإن هذا الكلام مفاده مفاد تام يحسن السكوت عليه. نعم، المستمع قد يبحث عن أمر آخر، وهو أنه هل هنالك حكمة وراء هذا الفرض أم لا؟ إلا أنه من حيث المفاد

التصوري يوجد فرق بين (إذا جاء زيد) وبين (فرضت وجود إنسان في المريخ) مع أن الفرض موجود في الجملتين - فلا بد أن يُحمل كلام هذا العلم على أنه يريد أن (إذا) موضوعة لإفادة لحاظ نسبة المدخول في وعاء الفرض التمهيدي، فلا يصح السكوت حينئذٍ.

وعليه، فلن يكون ما ذكره السيد الشهيد كإشكال على قول المحقق الإصفهاني معيناً لرأي المشهور ومبطلاً لرأي المحقق الإصفهاني؛ بعد ذكر هذا الترميم والتعديل، وهو تطبيق فكرة السيد الشهيد عليه السلام في مفاد الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء، فإن من المحتمل أن يقال بأن أداة الشرط موضوعة لإفادة الربط ولهذا لا يصح السكوت أو يقال إنها موضوعة لإفادة لحاظ نسبة المدخول في وعاء الفرض، ولهذا لا يصح السكوت عليها.

عدم تكون الشرطية إلا من جملتين تامتين:

النقطة الثانية: هو إن مفاد الجملة الشرطية - سواء كان مفاداً للأداة أم كان مفاداً للهيئة - لا يكون رابطاً إلا بين جملتين تامتين، فيقال: (إذا جاء زيد فأكرمه)، أو يُقال (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود) أو (إن تقم أقم)، ولا يقع مفاد الجملة الشرطية رابطاً بين معنيين أفراديين أو بين نسبتين ناقصتين أو بين معنى أفرادى ونسبه ناقصة أو بين نسبة ناقصة وجملة تامة، فلا يُقال (إذا زيد عمرو) أو (إذا قدوم زيد فأكرمه) أو (إذا زيد إكرامه) أو (إذا جاء زيد إكرامه). نعم، جملة الشرط بعد دخول أداة الشرط عليها لا يصح السكوت

عليها إلا أن هذا - كما تقدم - لا يعني أن المدخول ليس جملة تامة.
وأراد السيد الشهيد عليه السلام أن يستفيد من هذه الظاهرة اللغوية - وهي دخول مفاد الجملة الشرطية على الهيئات التامة فقط - لأبطال رأي السيد الخوئي عليه السلام في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة، فإن السيد الخوئي عليه السلام فرّق بينهما في القصد - الذي هو المدلول الوضعي، بناء على نظرية التعهد في الوضع - فذكر أن الجملة التامة موضوعة لقصد الإخبار أو لقصد إبراز أمر آخر غير قصد الإخبار في الجملة التامة الإنشائية، وأما الناقصة فهي موضوعة لقصد الإخبار، وفي المقابل ذكر السيد الشهيد عليه السلام أن هذا الكلام غير تام، والفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة أعمق من الفرق في مرحلة المدلول الجدي، ويستفاد عمق هذا الفرض من عدم دخول أداة الشرط أو هيئة الجملة الشرطية على الهيئات الناقصة.

بيان ذلك:

إن من يقول بأن الفرق بين الهيئة التامة والهيئة الناقصة في القصد فقط - بمعنى أن الموضوع له في كل واحد منهما يختلف عن الآخر في القصد - يلزمه أن يقول إنه لا فرق بين أن يقول المتكلم في الجملة الشرطية: (إذا جاء زيد فأكرمه)، وبين أن يقول: (إذا مجيء زيد فمطلوب إكرامه)؛ لأنه في الشرطية لا يوجد قصد الإخبار لا في جملة الشرط ولا في جملة الجزاء، وإنما يوجد قصد الإخبار عن الملازمة الموجودة بين الشرط والجزاء، وقصد الإخبار عن

الملازمة محفوظ في الصياغتين المتقدمتين، فكما أن قصد الإخبار عن المقدم والتالي في نفسها غير موجود في الصياغتين، فكذلك قصد الإخبار عن الملازمة موجود في الصياغتين، فلماذا لا يصح أن يُقال (إذا مجيء زيد فأكرمه) ويصح أن يُقال (إذا جاء زيد فأكرمه)؟

إن هذا الاختلاف الذي لا يرتبط بعالم القصد - كما أوضحنا لاستواء الصياغتين في القصد - يدل على أن هنالك فرقاً تصورياً بين (إذا جاء زيد فأكرمه) وبين (إذا مجيء زيد إكرام زيد)، ونحو ذلك، وهذا الفرق يقطع النظر عن مرحلة المدلول الجدي وقصد الحكاية أو قصد الإخبار وهو إن (جاء زيد) موضوعاً لنسبة تامة بينما (مجيء زيد) موضوعاً لنسبة ناقصة، واختلاف الوضع في مرحلة المدلول التصوري هو الذي يُخَرِّج لنا الفرق في الجملة الشرطية حيث إنها تدخل على النسب التامة ولا تدخل على النسب الناقصة.

ولهذا يقول رحمته: من مجموع ما ذكرناه يمكن التعرف على مفاد الجملة الشرطية التي يربط فيها مفاد جملة بمفاد جملة أخرى وتعبير آخر: إنها تربط بين نسبتين تامتين ولا يصح تأليف الجملة الشرطية للربط بين جملتين ناقصتين أو بين تامة وناقصة، وهذا بنفسه من الشواهد على ما هو المختار من أن الجملة التامة والناقصة تختلفان في مرحلة المدلول التصوري بلحاظ سنخ النسبة لا أن الفرق بينها بلحاظ دلالة الأولى على قصد الحكاية مثلاً دون الثانية، كما عليه السيد الأستاذ - دام ظلّه - ليرجع إلى كون الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول

التصديقي؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكننا نترقب أن لا تختلف جملة الشرط في حالتها التامة لمفادها والنقصان لأنها على أي حال ليس لها مدلول تصديقي وإنما المدلول التصديقي للجملة الشرطية ككل. ومن يقول «إذا جاء زيد فأكرمه» لا يريد أن يحكي عن مجيء زيد، ومع هذا نرى أن جملة الشرط لا يصح أن تكون إلا تامة وهذا شاهد على أن التامة والنقصان من شؤون المدلول التصوري^(١).

ارتباط هذه الظاهرة اللغوية بتحديد مدلول الأداة:

وهناك فائدة أخرى تترتب على هذه الظاهرة اللغوية، وهي عدم دخول أداة الشرط إلا على الهيئات التامة، وتعرض لها السيد الشهيد^{عليه السلام} في بداية مفهوم الشرط، وهي ترتبط بالخلاف الموجود بين المشهور وبين المحقق الاصفهاني^{عليه السلام} في مفاد أداة الشرط - والذي تقدم الحديث عنه في النقطة السابقة -، فإنه إذا قيل بوضع أداة الشرط لإفادة الربط بين المقدم والتالي، وليست موضوعة لإفادة أن جملة الشرط ملحوظة في وعاء الفرض أو إفادة نسبة فرضية؛ فسوف نواجه إشكالاً في مثل جملة: (إذا جاء عمرو فكم درهماً تعطيه؟) أو (إذا جاء عمرو فيكيف حالك؟).

ووجه الإشكال هو: إنه إذا قال المتكلم: (إذا جاء عمرو فكيف حالك؟) فسوف لن يكون الاستفهام الموجود في جزاء الجملة (فكيف حالك؟)

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٤.

استفهاماً فعلياً، ولا يُفهم من الجملة أن المتكلم بالفعل يستفهم، ويتنظر المخاطب فعلاً جواباً على استفهامه، وإنما يُفهم أنه على تقدير مجيء عمرو فهو يستفهم؛ لأن أداة الشرط بناء على رأي المشهور تربط بين الجزاء - وهو الاستفهام (فكيف حالك؟) - وبين الشرط - وهو (مجيء عمرو) - فإذا جاء عمرو يوجد استفهام، وإذا لم يتحقق مجيئه لا يوجد الاستفهام، ففي الوقت الفعلي قبل مجيء عمرو لا يوجد استفهام عند المتكلم، وهذا خلاف الوجدان؛ فإن ما ندركه من جملة: (إذا جاء عمرو فكيف حالك؟) هو إن المتكلم يستفهم بالفعل، وإن لم يتحقق المجيء في الخارج، فما بنى عليه المشهور يتنافى مع الوجدان.

وهذا الإشكال لا يأتي على مبنى المحقق الإصفهاني رحمته الله؛ لأنه لا يرى دلالة الأداة على ربط الجزاء - وهو الاستفهام في المثال - بالشرط، وإنما يرى أن الأداة تدل على أن جملة الشرط مفروضة، والفرض فعلي. نعم، هيئة الجملة الشرطية التي هي - مثلاً -: تقديم جملة الشرط وتأخير جملة الجزاء أو الحرف - مثل (فاء) التفريع - تدل على ترتب الجزاء، وهو الاستفهام على الفرض، وحيث إن الفرض فعلي - فإن المتكلم بالفعل قال (إذا جاء عمرو)، وهذا يعني أنه فرض بالفعل مجيء عمرو - فسوف يكون الجزاء - وهو الاستفهام فعلياً، وبهذا يمكن تخريج ما ندركه بالوجدان من فعلية الاستفهام على مبنى المحقق الإصفهاني رحمته الله.

فإن قلت: يمكن أن نقول بمقالة المشهور - وهو وضع الأداة للربط بين الجزاء والشرط - ومع ذلك نُخرج فعلية الاستفهام، ولا يلزم أن يكون الاستفهام مستقبلياً إذا لم يتحقق مجيء عمرو، وذلك بأن يُقال بأن معنى: (إذا جاء عمرو فكيف حالك؟) هو: (كيف إذا جاء عمرو حالك؟)، فالاستفهام فعلي؛ لأنه ليس جزءاً من الجزاء المناط بتحقيق الشرط. نعم، دخل على نسبة الجملة الشرطية التي هي نسبة رابطة بين (جاء عمرو) و(حالك).

قلت: هذا الكلام غير صحيح؛ لأنه يتنافى مع الظاهرة اللغوية الموجودة في هيئة جملة الشرط والتي تعني عدم دخول أداة أو هيئة الشرط إلا على الجمل التامة، فإنه إذا كان الاستفهام داخلياً على جملة الشرط ويكون متعلقاً بالربط بين المقدم والتالي؛ فسوف يكون شكل الجملة قبل دخول (كيف) هو: (إذا جاء عمرو حالك)، ثم دخل الاستفهام، فصار شكل الجملة (كيف إذا جاء زيد حالك؟)، فيكون (حالك) بمفرده هو الجزاء مع أنه معنى أفرادي لا ينفع أن يكون جزءاً؛ باعتبار أن أداة الشرط لا تدخل إلا على جملتين تامتين.

إذن، لا بد من القول بأن (كيف) جزء من الجزاء، فيعود الإشكال على رأي المشهور وهو لزوم أن يكون الاستفهام أمراً غير فعلي وهو خلاف الوجدان^(١). وحيث إن السيد الشهيد رحمته الله لا يقبل رأي المحقق الأصفهاني رحمته الله،

(١) قال السيد الشهيد رحمته الله: إلا أن المحقق الإصفهاني رحمته الله خالف في ذلك وقال: إن أداة الشرط ليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وإنما الدال على هذا الربط هيئة ترتيب الجزاء على الشرط التي قد تتحصل من فاء الجزاء، أما أداة الشرط فهي موضوعة لإفادة أن مدخولها الذي هو

الشرط واقع موقع الفرض والتقدير، فكما أنَّ أداة الاستفهام موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، وأداة الترجي موضوعة لإفادة أنَّ مدلولها واقع موقع الترجي؛ كذلك أداة الشرط موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وقال رحمته: إنَّ هذا هو ما ذهب إليه علماء العربية ويفهمه أهل العرف والمحاورة.

أقول: إنَّ المحقق الإصفهاني رحمته لم يبرهن على ما ادعاه من أنَّ أداة الشرط موضوعة لإيقاع مدخوله موقع الفرض والتقدير وليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، إلا أننا بإمكاننا أن نبين صورة برهان على مدعاه حاصله: إننا نلاحظ كثيراً ما تدخل أداة الاستفهام على الجزاء، فيقال مثلاً (إنَّ جاءك زيد فهل تكرمه أولاً؟) ومع هذا يكون الاستفهام فعلياً، ويترب السائل أنَّ يجيبه المخاطب بالفعل. وفعلية الاستفهام لا يمكن أن تُفسَّر على أساس مبنى المشهور من أنَّ أداة الشرط موضوعة للربط بين الجزاء والشرط؛ إذ بناء على هذا يكون الاستفهام معلقاً على مجيء زيد؛ لأنَّ الجملة الاستفهامية هي بنفسها جعلت جزءاً في الجملة الشرطية. إذن، فلا بدَّ وأن لا يكون الاستفهام فعلياً ما دام أنَّ مجيء زيد ليس بفعلي مع أنه من البديهي جدّاً فعلية الاستفهام. وأما لو أخذنا بما يقوله المحقق الإصفهاني رحمته فيمكن أن تفسر فعلية الاستفهام، بأنَّ الاستفهام وإن كان معلقاً على الشرط أيضاً إلا أنَّ الشرط ليس واقع مجيء زيد حتى لا يكون فعلياً، وإنما الشرط فرض مجيء والفرض ثابت وفعلي ببركة أداة الشرط، فالمعلق على الشرط الذي هو الاستفهام أيضاً يكون فعلياً. وحيث إنه لا إشكال في فعلية الاستفهام، فيتعين لا محالة مبنى المحقق الإصفهاني رحمته في قبال مبنى المشهور.

فإن قلت: إنه بالإمكان أن يفترض أنَّ أداة الاستفهام وإن دخلت لفظاً على الجزاء إلا أنَّ الجزاء في الحقيقة مدخول أداة الاستفهام لا نفس الاستفهام، والاستفهام يكون لباً عن أصل الشرطية، فمعنى (إنَّ جاء زيد فهل تكرمه؟) (هل إنَّ جاء زيد تكرمه؟) فيكون الاستفهام فعلياً حتى لو فرض أنَّ الشرط واقع المجيء لا افتراض المجيء.

قلنا: في بعض الأحيان لا يمكن أن نفترض أنَّ الاستفهام منحاز عن الجزاء بل لا بدَّ وأن يكون الاستفهام جزءاً من الجزاء، وكما إذا قيل: (إنَّ جاء زيد فكيف حالك؟) فإنه إذا انحاز الاستفهام عن الجزاء في ذلك لا يبقى إلا كلمة (حالك) مع أنه لا إشكال في وجوب أنَّ يكون الجزاء جملة، إذن فلا بدَّ وأن يفرض أنَّ الاستفهام في مثل هذا المثال جزء للجزاء. ولنا هنا كلامان: كلام حول هذا البرهان لمدعى المحقق الإصفهاني رحمته، وكلام حول أصل دعوى المحقق، ودعوى المشهور. بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ١٥٠.

فقد حاول أن يتخلص من هذا الإشكال الذي سُجل على رأي المشهور -
انتصاراً لرأي المحقق الإصفهاني - فذكر كلامين:

الكلام الأول: هو إنه حتى على مسلك المحقق الإصفهاني لا بد من القول
بأن الاستفهام ليس بفعلي؛ لأن المتكلم إذا قال: (إذا جاء عمرو فكيف
حالك؟)، فصحيح ما قيل من أن أداة الشرط تدل على أن جملة الشرط
مفروضة، والفرض فعلي على مبنى المحقق الأصفهاني، ولكن هيئة الجملة - أو
مفاد (فاء) التفرع - تدل على ترتيب الجزاء - وهو الاستفهام - على المفروض
في الفرض، فالفرض (إذا جاء عمرو) أخذ مرآة وطريقاً إلى المفروض وهو
مجيء عمرو، فالتعليق موجود بين مجيء عمرو وبين الاستفهام، أو قل: بين
المفروض بالفرض وبين الاستفهام، وليس بين الفرض وبين الاستفهام،
والمفروض وإن كان فرضه فعلياً إلا أنه أمر استقبالي غير متحقق؛ فإن المجيء
ليس متحققاً بالفعل، فيكون الاستفهام ليس متحققاً بالفعل حتى على مبنى
المحقق الإصفهاني رحمته.

ولو كان ترتب الجزاء على الفرض الفعلي وليس متوقفاً على تحقق
المفروض للزم من ذلك أن المولى إذا قال: (إذا استطاع المكلف وجب الحج)
أن يقال بوجوب الحج فعلاً قبل تحقق الاستطاعة؛ لأن فرض الاستطاعة فعلي
متحقق. نعم، المفروض وهو استطاعة المكلف ليس فعلياً متحققاً في الخارج،
ومن الواضح البيّن أنه لا يمكن أن يُقال بثبوت وجوب الحج قبل تحقق

الاستطاعة في الخارج، ولهذا يقول رحمته: فالصحيح عدم إمكان المساعدة على ما ذكر من البرهان المدعى المحقق رحمته؛ لأنَّ إشكال فعلية الاستفهام يرد حتى على هذا المبني؛ إذ لا بدَّ وأنَّ يعترف بأنَّ فرض المجيء وتقديره إنما وقع شرطاً للجزاء بما هو مرآة وفانٍ في المفروض، وإلاَّ للزم أن يقول إنَّ الجزاء لو كان متضمناً لتكليف إلزاميٍّ - مثل إنَّ جاء زيد فأكرمه - فالتكليف يصبح فعلياً على المكلف الآن ويجب عليه امتثاله حتى لو لم يتحقق واقع الشرط في الخارج؛ لأنَّ شرط الحكم لا يكون إلاَّ الفرض والتقدير والفرض فعلي على كل حال فلا بدَّ وأنَّ يكون الحكم فعلياً مع أنَّ هذا شيء لا يلتزم به أحد، فلو اعترف بأنَّ الشرط فرض المجيء بما هو مرآة وفانٍ في المجيء عاد الإشكال عليه؛ إذ يقال كيف أصبح الاستفهام فعلياً مع عدم فعلية المجيء في الخارج^(١).

وعلى ذلك يكون الإشكال مشتركاً ومسجلاً على رأي المشهور، وأيضاً - على رأي المحقق الإصفهاني رحمته، فلا يكون مرجحاً لرأي المحقق الإصفهاني على رأي المشهور.

وقد أشكل عليه تلميذه المقرر رحمته في التعليقة^(٢) بأنَّ هذا الإشكال بحسب الدقة لا يرد على رأي المحقق الإصفهاني رحمته، ولو بالبيان الذي ذكره السيد الشهيد رحمته؛ لأنَّ المحقق الإصفهاني رحمته يرى مفاد (إذا جاء عمرو فكيف

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ١٥٠ - ١٥١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ١٥١.

حالك؟) هو فعلية الاستفهام؛ لأنه ليس مربوطاً بمفاد جملة الشرط - وهو (مجيء عمرو) - بل هو مربوط بفرض مجيء عمرو، فالفرض والاستفهام كلاهما فعليان، والمستفهم عنه ليس مطلقاً؛ فإن المتكلم لا يستفهم عن حال المخاطب مطلقاً، وإنما يستفهم عن حصة خاصة من حاله، وهي حاله على تقدير وفي فرض مجيء عمرو، فالاستفهام قبل أن يجيء عمرو موجود، والمستفهم عنه ليس متحققاً، فإذا جاء عمرو يتحقق المستفهم عنه، وبهذا يكون الاستفهام على رأي المحقق الإصفهاني فعلياً، وليس أمراً استقبالياً، غير أن متعلق الاستفهام أمر استقبالي، وحيث إن الاستفهام فعلي فهو يتطلب جواباً بالفعل، والأمر كذلك في النقض الذي سجله السيد الشهيد، وهو (إذا استطاع المكلف وجب الحج)، فإن إنشاء الوجوب على رأي المحقق الإصفهاني مربوط بفرض الاستطاعة، وهذا الفرض فرض فعلي، فيكون الإنشاء فعلياً، وإنشاء الوجوب موجود ومتحقق قبل تحقق الاستطاعة في الخارج. نعم، المنشأ بهذا الإنشاء ليس مطلقاً، وإنما هو حصة خاصة، وهي الوجوب المتعلق بالحج في فرض تحقق الاستطاعة، فقبل تحقق الاستطاعة لا يوجد المنشأ، وبعد تحقق الاستطاعة يتحقق المنشأ.

وهذا بخلافه إذا بنينا على رأي المشهور فإنه إذا قيل بأن الأداة للربط بين جملة الشرط والجزاء، والاستفهام جزء من الجزاء؛ فلا يتحقق حينئذ الاستفهام، وأيضاً - لا يتحقق إنشاء الحج - الذي هو جزء من الجزاء - قبل

تحقق الشرط؛ لأن مفاد الجملة الشرطية هو الربط، وكذلك المراد الجدي المناسب لمعنى الجملة الشرطية على المشهور هو قصد إفادة الربط، فإذا قال المتكلم (إذا جاء زيد فأكرمه) يكون مفاد الجملة التصوري هو الربط بين وجوب الإكرام ومجيء زيد، والمراد الجدي بإزاء هيئة جملة الشرط أو مفاد أداة الشرط وهو الربط.

بينما على رأي المحقق الأصفهاني رحمته الله يكون مفاد الجملة هو جعل وجوب الإكرام، وهو الجزاء، ولكن في فرض مجيء زيد أو قل بحسب تعبيره هو رحمته الله: يكون المفاد ترتب أمر على أمر مفروض الثبوت بلا دلالة على لزوم أو ترتب على نحو العلية، ويكون المفاد بإزاء الجزاء، والمقصود الجدي والمراد التصديقي هو إفادة الجزاء الذي هو جعل حصة خاصة من الوجوب مقيدة بتقدير وفرض مجيء زيد في المثال.

ولهذا قال رحمته الله: قد أشرنا في البحث عن الواجب المشروط إلى أنّ شأن أداة الشرط - كما يشهد به الوجدان، وملاحظة مرادفها بالفارسية - ليس إلا جعل متلوها واقعاً موقع الفرض والتقدير... وبالجملة: أدوات الشرط لمجرد جعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، وأنّ التعليق والترتب يستفاد من تفرّيع التالي على المقدّم والجزاء على الشرط، كما يدلّ عليه (الفاء) الذي هو للترتيب، سواء كان الترتب زمانياً، كما في (جاء زيد فجاء عمرو) مثلاً، أو كان الترتب بنحو العلية، كما في (تحركت اليد، فتحرك المفتاح)، أو بالطبع، كما في (وجد الواحد، فوجد الاثنان)، إلى غير ذلك من أنحاء الترتب.

وربما لا يكون النظر إلى الترتب الخارجي بنحو من أنحاءه، بل الترتب كان بمجرد اعتبار العقل، كما في قولنا: (إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة)، وإن كان هذا ضاحكاً فهو إنسان، ونحوهما، فإنه لا ترتب خارجاً، بل في الحقيقة المقدم في هذه القضايا مترتب على التالي، كما لا ترتب أيضاً بالإضافة إلى وجودهما الفرضي؛ إذ ليس فرض الإنسانية مقتضياً لفرض الضاحكية؛ لإمكان فرض الكاتبية وغيرها، بل للعقل أن يضع الضاحك أولاً، ثم يضع الإنسانية ثانياً.

والحاصل: أن الفاء للترتيب، إلا أن الترتيب: تارة بلحاظ ما في الخارج، وأخرى بوضع العقل واعتباره، فلا دلالة لمطلق الترتيب على اللزوم فضلاً عن الترتيب بنحو العلية، فضلاً عن العلية المنحصرة. كما أن إسناد هذه المعاني إلى أداة الشرط غفلة عن أنّ شأنها جعل متلوها واقعاً موقع الفرض والتقدير فقط، وقد ظهر حال الجملة بتامها، فإن غاية مفادها: ترتيب أمر على أمر مفروض الثبوت، بلا دلالة على لزوم بينهما، أو على ترتب بنحو العلية، فضلاً عن المنحصرة^(١).

فإن كلامه ﷺ واضح الدلالة في أن مفاد الشرطية ليس إلا ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط، وهو يريد بهذا نفي ما ادعاه المشهور من أن وضع أداة الجزاء يؤمن الركن الأول من المفهوم المصطلح، وهو الانتفاء عند الانتفاء،

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٥١٠.

فإن غاية ما تدل عليه الجملة جعل الجزاء في فرض الشرط، وهذا يوجب إناطة الجزاء بفرض الشرط، ولكن لا ينافي ثبوت الجزاء لوجود شيء آخر أنيط به الجزاء أيضاً، وإناطة الجزاء بفرض الشرط، يعني جعل حصة خاصة من الجزاء على تقدير تحقق المفروض في الفرض، فالجعل فعلي، والمجعول حصة خاصة، وهي الوجوب حال تحقق الشرط، فإذا ثبت الشرط ثبت المجعول.

الكلام الثاني: التخلص من الإشكال الذي جعله السيد الشهيد رحمته الله مشتركاً بين رأي المشهور ورأي المحقق الإصفهاني رحمته الله، وهو لزوم أن يكون الاستفهام غير فعلي في جملة (إذا جاء عمرو فكيف حالك؟) مع أن الوجدان قائم على أنه فعلي، بينما على رأي المشهور لن يكون فعلياً؛ لأن الأداة تدل على تعليق الاستفهام على المجيء، وكذلك على رأي المحقق الإصفهاني - بناء على تعميم السيد الشهيد للإشكال - ليس فعلياً؛ لأن الاستفهام معلق على المفروض في (إذا جاء عمرو)، والمفروض أمر استقبالي.

والسؤال: فكيف يمكن أن نتخلص من هذا الإشكال؟

أجاب السيد الشهيد رحمته الله بأنه يمكن أن نتخلص من هذا الإشكال بملاحظة نكتة حالية تصديقية، فإن المدلول التصوري هو إن الاستفهام مستقبلي، بلا فرق بين رأي المشهور وبين رأي المحقق الإصفهاني، ولكن حيث إن المتكلم قاصد وقد وجه الخطاب إلى المستمع، فقال له (إذا جاء عمرو

فكيف حالك؟)؛ سوف نفهم من ذلك أن له قصد الاستفهام الفعلي، فيكون المفاد الجدي لجملة (إذا جاء عمرو فكيف حالك؟) هو (كيف حالك عند مجيء عمرو؟)، فصحيح أن المدلول التصوري هو إن الاستفهام يتحقق إذا تحقق المجيء، إلا أن المدلول الجدي هو إن الاستفهام متحقق بالفعل، ومتعلق بالحال عند المجيء، وبهذا أراد الله أن يتخلص من هذه المشكلة، فقال: فلا بدّ من حلٍّ آخر لإشكال فعلية الاستفهام على كلا المبنيين، ويمكن أن نفترض أن الحل الآخر عبارة عن أن الاستفهام في المدلول التصوري للجملة يكون جزءاً للجزء ويكون معلقاً على الشرط إلا أنه بقرينة توجيه الخطاب يعرف أن مقصود المتكلم هو الاستفهام الفعلي عن التعليق أو المعلق، فالمقصود الجدي من جملة (إن جاء زيد فكيف حالك؟): كيف حالك عند مجيء زيد^(١)؟

ولكن أشكل عليه السيد الهاشمي رحمته الله بإشكالين:

الإشكال الأول: إن ما ذكره الله من نكته حالية تفيد وجود مدلول جدي تصديقي؛ يختص بالجملة الصادرة من عاقل ملتفت حيث يكون له ظهور حالي في قصد، مع أننا ندرك أن الاستفهام فعلي على مستوى المدلول التصوري حتى لو صدرت جملة (إذا جاء عمرو فكيف حالك؟) من جدار أو من مسجل لا قصد له ولا شعور.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ١٥٢.

(٢) أضواء وآراء: ج ١ ص ٥٤١.

الإشكال الثاني: ماذا يصنع السيد الشهيد عليه السلام في الجمل الشرطية التي جزؤها جملة تشيئ حكماً، كما في: (إذا جاء زيد فأكرمه)، فهل يلتزم بأننا نفهم أن المدلول التصديقي هو إن وجوب الإكرام فعلي قبل تحقق الجزاء، والمقصود الآن يجب إكرام زيد وإن لم يأت!

إن هذا بعيد ولا يتوقع صدوره من السيد الشهيد عليه السلام.

تصوران ينبغي أن يكونا مقبولين على مباني الشهيد عليه السلام:

النقطة الثالثة: في مفاد جملة الشرط - وتقدم تقريباً توضيحه أو توضيح أصوله في النقطة الأولى - والسؤال المطروح هنا هو: ما هو مفاد أداة أو هيئة الشرط؟

وفي مقام الجواب: يوجد تصوران:

التصور الأول: أن يُقال بأن أداة الشرط حالها حال أداة الاستفهام أو هيئة الشرط حالها حال هيئة الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء، وذلك بتصوير أن جملة الشرط والجزاء جملتان تامتان موضوعتان للنسبة التصادقية، وإذا دخلت أداة الشرط أو هيئة الجملة الشرطية يكون المفاد هو النظر إلى تصادق هاتين الجملتين في وعاء غير وعاء التحقق، وهو - مثلاً - وعاء أن هذا ملتصق بذلك، أو معلق على ذاك أو متوقف على ذاك، فيكون حال (إذا) الشرطية حال (هل) الاستفهامية، فكما أن (هل) إذا دخلت على (زيد عالم) تفيد النظر إلى النسبة الموجودة في المدخول في وعاء الاستفهام؛ فكذلك (إذا) إذا دخلت على

(جاء زيد) و(أكرمه) تفيد أن هناك تصادقاً بين الجزاء والشرط، ولكن ملحوظاً في وعاء الالتصاق، وهذا التصور لا يظهر من عبارة السيد الشهيد رحمته الله في التقرير.

التصور الثاني: ما يظهر من عبارة التقرير^(١)، وهو أن الأداة موضوعة لنسبة وهي نسبة الإناطة أو التعليق أو التوقف بين جملة الجزاء وبين جملة الشرط المتصورتين؛ لأنه في الخارج لا تحقق للتوقف والإناطة؛ بدليل أنه قد لا يوجد طرفا التوقف في الخارج، ولعل مراد السيد الشهيد بذلك ما في مثل

(١) قال رحمته الله: ومفاد الجملة الشرطية إمّا بلحاظ هيئتها ككل أو بلحاظ أداؤها؛ هو النسبة التعليقية وهي نسبة ثانوية كالنسبة التصادقية موطنها الأصلي هو الذهن، إذ في لوح الواقع الخارج عن الذهن لا توجد نسبة تعليقية متقومة بطرفين، بل الإناطة والتوقف أمر واقعي له واقعية حتى في حال عدم ثبوت الطرفين بوجه فلا يعقل أن تكون واقعية التوقف وثبوتها في الخارج على نحو نسبي وإلا لما استغنى عن طرفيه، وهذا بخلاف النسبة التوقفية والإناطة في الذهن فإن مرجعها إلى إناطة المفهوم المفاد بجملة الجزاء بالمفهوم المفاد بجملة الشرط بلحاظ مرحلة صدقها وبها حاكبان عن معنونهما، فكما أنّ التصادق ليس إلا شأن العناوين القائمة في الذهن كذلك الإناطة والتوقف والنسبة التوقفية مع مفهوم التوقف كالنسبة التصادقية أو الابتدائية مع مفهوم التصادق والابتداء، ولما كانت نسبة ثانوية موطنها الأصلي الذهن فهي تامة لا محالة وبهذا كانت الجملة الشرطية تامة وأمّا جملتنا الجزاء والشرط فهما أيضاً جملتان تامتان؛ لأنّ مفادهما النسبة التصادقية، وعدم صحة السكوت على أحدهما ليس لنقصانهما في نفسها بل لعدم استيفاء حق النسبة التعليقية التي لا تقوم إلا بطرفين، فلو أتى المتكلم بأداة الشرط مع جملة الشرط وسكت كان عدم صحة السكوت بسبب بتر مفاد الجملة الشرطية وعدم استيفاء أطراف النسبة التعليقية التي بدأ بتفهمها لا بسبب نقصان جملة الشرط في ذاتها. وقد يأتي الكلام بنحو أوسع عن مفاد الجملة الشرطية في فصل المفاهيم إن شاء الله تعالى. بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)، فإن التعليق والالتصاق والتوقف موجود مع أنه في الخارج لا يوجد الطرفان حيث لا يوجد تعدد الآلهة، ولا يوجد فساد السموات والأرض.

وهذا يعني أن نسبة التوقف أو التعليق بين المفهومين متحققة في الذهن فقط بين المفهومين بما هما حاكيان عن الخارج^(٢)، وإذا كان مفاد الجملة الشرطية نسبة ذهنية حقيقية قائمة بمفهومين في عالم الذهن؛ فسوف يكون مفاد هيئة الجملة الشرطية مفاداً تاماً يصح السكوت عليه، وإذا لم يذكر الطرفان، بأن ذكرت الأداة وجملة الشرط فقط؛ فلا يصح السكوت، لا لأن جملة الشرط ليست تامة في نفسها، بل هي تامة، وإنما لأن الأداة موضوعة لنسبة ذهنية قائمة بطرفين - تحتاج إلى وجود الطرفين - فإذا ذكر طرف واحد ولم يذكر الطرف الثاني فإنه لا يصح السكوت ويحتاج المستمع إلى تتميم.

وذكرنا سابقاً أن التصور الثاني أرجح عند السيد الشهيد^{عليه السلام}؛ لأنه لو كانت أداة الشرط ليست موضوعة لنسبة، وإنما موضوعة للحاظ المدخول وهو هيئة جملة الشرط التامة في وعاء التحقق؛ لكان حال (إذا جاء زيد)، كحال (هل جاء زيد؟) يصح السكوت عليه مع أنه لا يصح السكوت عليه، فهذا يدل

(١) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

(٢) وتقدم أن التوقف نسبة خارجية كنسبة الصدور والظرفية، والخارجية عنده^{عليه السلام} أوسع من لوح الوجود.

على الوضع لنسبة تحتاج إلى طرفين، ولهذا لا يصح السكوت في (إذا جاء زيد)؛ لأنه لا بد من ذكر طرف ثانٍ؛ لإشباع النسبة المفادة بأداة الشرط، وقد ذُكر إمكان التخلص من هذا بخصوصية في وعاء الفرض، فإنه تمهيدي، ينتظر معه تميم الكلام.

الأمر الثالث
مصحح استعمال اللفظ في المعنى المجازي

متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

الثالث: صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّه بالطبع؛ بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلاّ حسنه. والظاهر أنّ صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله كما تأتي الإشارة إلى تفصيله.

مصحح استعمال اللفظ في المعنى المجازي

أقول: في هذا الأمر- وهو الثالث من أمور مقدمة كتاب الكفاية - يتعرّض المصنف رحمته الله لمصحح الاستعمال المجازي، فإن استعمال اللفظ ينقسم إلى قسمين:

فتارة يكون استعمالاً حقيقاً، وهو استعمال اللفظ فيما وضع له، وأخرى مجازياً، وفي حقيقة الاستعمال المجازي خلاف، وهذا الخلاف ينعكس على تعريف الاستعمال المجازي، فالمشهور في حقيقة الاستعمال المجازي هو إنه استعمال اللفظ في معنى لم يوضع له ذلك اللفظ، ولكن توجد بين المعنى المستعمل فيه اللفظ والمعنى الذي وضع له اللفظ مناسبة، نظير استعمال كلمة الأسد في الرجل الشجاع، فإنها وضعت للحيوان الخاص المعروف، فإذا استعملت في الرجل الشجاع فهي استعملت في معنى لم تُوضع له، ولكن توجد مناسبة بين المعنى المستعمل فيه - وهو الرجل الشجاع - وبين المعنى الوضعي - وهو الحيوان الخاص - وتلك المناسبة هي الإقدام والشجاعة، فإنه بمناسبة الشجاعة والإقدام وعدم الإدبار عند مواجهة العدو أو مواجهة الخصم؛ استعملت كلمة الأسد في الرجل الشجاع.

والسؤال الذي يطرحه المصنف في هذا الأمر: هو هل تتوقف صحة الاستعمال المجازي على وجود وضع وراء الوضع للمعنى الحقيقي - فلكي يصح أن أستعمل كلمة الأسد في الرجل الشجاع لا بد أن يوجد وضع آخر وراء وضع كلمة الأسد للحيوان المفترس، وهو كلمة الأسد في الرجل الشجاع-؟

وبحسب تعبير بعض الأصوليين: هل يشترط وجود إذن للوضع - واضع كلمة أسد في الحيوان المفترس - باستعمال كلمة الأسد في الرجل الشجاع؟ فكأنه يوجد حق براءة اختراع، والوضع لما وضع اللفظ لمعناه فلا يجوز أن يستعمل لفظه في غير المعنى إلا بإذن وتصريح منه؟ أم لا حاجة إلى ذلك وإنما يكفي وجود مناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وتكون تلك المناسبة مقبولة عند الطبع، فمتى ما وجدت مناسبة مقبولة عند الطبع يصح الاستعمال سواء وجد وضع آخر أم لا، أو وجد إذن من الوضع أم لم يوجد، ومتى لم يقبل الطبع تلك المناسبة فإن هذا الاستعمال غير صحيح ولو أذن الوضع، فالمدار وجود مناسبة مقبولة عند الطبع، ويقبلها الذوق العرفي، فمتى ما وجدت هذه المناسبة يصح الاستعمال المجازي أو يصح استعمال اللفظ فيما يناسب معناه، ومتى لم توجد المناسبة المقبولة عند الطبع وعند الذوق؛ فإنه لا يصح، ولو أذن الوضع باستعمال اللفظ في المعنى غير المناسب؟

ويوجد مثال لطيف لمعنى يناسب المعنى الحقيقي ولكن الذوق والطبع لا

يقبلانه وهو استعمال كلمة (العذرة) في الأكل، فإنه من الواضح وجود مناسبة بين الأكل وبين العذرة؛ فإن العذرة هي الأكل ولكن بعد خروجه من جوف الإنسان، فهناك مناسبة، ولكن الذوق لا يقبل هذه المناسبة، والعرف لا يقبل أن يطلق على الطعام لفظ العذرة، كأن يقول المضيف لضيفه مجازاً: تفضل وكل من هذه العذرة، فإنه وإن وجدت مناسبة إلا أن هذه المناسبة لا يقبلها الذوق.

ويجب المصنف عليه السلام بأنه يوجد احتمالان بل قولان في المسألة:

القول الأول: اشتراط وجود وضع آخر أو بحسب الصياغة الثانية وجود إذن من الواضع.

القول الثاني: يكفي قبول الطبع، وموافقة الذوق العرفي العام.

واختار عليه السلام أن صحة الاستعمال المجازي لا يتوقف على الوضع، ويكفي فيه قبول الطبع، ومن مجموع كلامه في هذا الأمر - الأمر الثالث - وفي الأمر الذي يليه - الأمر الرابع - نستفيد دليلين لمختاره هذا:

الدليل الأول: الوجدان، فنحن نجد أنه يصح أن نستعمل كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع؛ لأن فيه مناسبة مقبولة عند الطبع والذوق العرفي من دون حاجة إلى وضع آخر، فحتى لو أن الواضع قال: لا تستعملوا كلمة الأسد في الرجل الشجاع، فإن كلامه بلا أثر ولا يمنعنا من استعمال هذا اللفظ في الرجل الشجاع؛ لأننا نجد مناسبة مقبولة بحسب طبعنا وذوقنا العرفي وهذا كاف في أن نستعمل كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع، فإذن الواضع وعدمه

لا دخل له في الصحة وعدمها.

وإذا ادعى عالم الوجدان فلا يمكن أن يُناقش في وجدانه. نعم، من حقنا أن نقول له فيما إذا كنا لا نجد في أنفسنا ما يجد في نفسه أقم لنا برهاناً أو بين لنا منبهات هذا الوجدان.

الدليل الثاني: هو بمنزلة برهان على أنه لا يشترط في صحة الاستعمال المجازي وضع خاص، ونبين هذا الدليل ببيانين، البيان الأول منها بيان مختصر إجمالي، والبيان الثاني بيان تفصيلي:

أما البيان الإجمالي: فإن صحة الاستعمال لا تتوقف على الوضع؛ لأن الوضع ليس شرطاً في صحة الاستعمال ولو كان شرطاً للزم أن تكن المهملات موضوعة، والمهملات هي الألفاظ التي لم توضع لمعان، مثل لفظ (ديز) عكس لفظ (زيد)، فلو قيل إن الاستعمال لا يصح إلا بالوضع للزم من ذلك أن تكون المهملات موضوعة، وحيث إن المهملات غير موضوعة - كما هو واضح -، إذاً لا بد من القول بأن الاستعمال لا يحتاج إلى وضع، فإذا كان الاستعمال لا يحتاج إلى وضع، فستكون النتيجة أننا لا نحتاج في الاستعمال المجازي إلى وضع.

وأما البيان التفصيلي: فلكي يتضح الدليل الثاني نذكر عدة أمور:

الأمر الأول: إذا تلفظ المتكلم بأي لفظ فإن في إطلاقه لهذا اللفظ

احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يطلق اللفظ ويقصد به معناه، أو يطلق اللفظ ويريد به معنىً مناسباً لمعناه، وبعبارة جامعة: أن يأتي باللفظ دالاً على معنى ويجعل اللفظ مرآة وعلامة ووسيلة ينتقل ذهن المستمع بها إلى هذا المعنى، وهذا الإطلاق هو الذي يسمى في اصطلاح علماء الأصول بالاستعمال، فإذا قيل: (استعمل اللفظ)، فإن المقصود به الإتيان باللفظ كدال على المعنى، وهناك كلام في حقيقة الاستعمال، فهل هو جعل اللفظ مرآة؟ أو علامة؟ أو غير ذلك؟ ولا نريد الدخول في هذا هنا، فالذي يعيننا هو: إن المتكلم لما تلفظ بلفظ ولم يرد به أن يخطر اللفظ في ذهن المستمع، وإنما غرضه أن يُخطر المعنى وجاء باللفظ كوسيلة لكي ينتقل المستمع منها إلى المعنى؛ فإن تلفظه يسمى استعمالاً.

الاحتمال الثاني: أن يطلق المتكلم اللفظ ولا يقصد جعل اللفظ دليلاً على معنى، وإنما يريد أن يوجد صورة اللفظ فقط في ذهن المستمع، ومثال ذلك قول: (زيد لفظ)، فإن الغرض هنا ليس إخطار معنى كلمة (زيد) في ذهن المستمع، فلو كان هذا هو الغرض فسوف تكون القضية كاذبة وحقها السلب بأن يقال: (زيد ليس لفظاً)؛ فإنه إنسان، والإنسان ليس لفظاً، وإنما الغرض إخطار لفظ (زيد) نفسه، والذي يتكون من الزاي والياء والدال، ويراد الحكم على صورة اللفظ نفسه التي وجدت في ذهن المخاطب، وهذا ما يصطلح عليه في كلمات علماء الأصول بـ(الإطلاق الإيجادي).

إذن، إطلاق اللفظ على قسمين: إطلاق استعمال، وإطلاق إيجادي،

والفرق بينهما هو: إن الإطلاق الاستعمالي جعل فيه اللفظ دالاً على المعنى، والمقصود الأساسي للمتلفظ هو انقداح معنى اللفظ في ذهن المستمع، وأما الإطلاق الإيجادي فلم يُجعل فيه اللفظ دالاً على المعنى، وإنما الهدف الأساسي هو إيجاد صورة اللفظ في ذهن المستمع لكي يحكم على اللفظ نفسه أو لأي غرض آخر غير الدلالة على المعنى.

الأمر الثاني: إن للإطلاق الإيجادي أقساماً أربعة:

القسم الأول: هو أن يطلق اللفظ ويراد به شخص اللفظ الذي تلفظ به اللفظ، كما إذا قال المتكلم: (زيد لفظ)، ويقصد من (زيد) هذه الحروف التي تلفظ بها والتي هي صدرت من فيه نفسها، فهنا أطلق اللفظ وأريد منه شخصه وحكم على شخصه، وهذا ما يصطلح عليه بـ(إطلاق اللفظ وإرادة شخصه)، وإطلاق اللفظ وإرادة شخصه إطلاق إيجادي؛ لأنه أريد منه إيجاد اللفظ ولم يجعل اللفظ دالاً على معنى، والذي أريد هو شخص اللفظ الذي تلفظ به اللفظ، ولهذا يسمى إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

القسم الثاني: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، كأن يقول المتكلم مثلاً: (ضرب فعل ماض) ويقصد من (ضرب) ليس شخص ما تلفظ به، وإنما نوع فعل (ضرب) سواء وجد في الجملة التي تلفظ بها أم وجد في جملة أخرى، فإن نوع (ضرب) فعل ماض، فهنا الإطلاق ليس إطلاقاً استعمالياً؛ لأنه لم يقصد معنى (ضرب) وإنما قصد نفس اللفظ، فإن اللفظ فعل ماض، ولم يقصد فيه الحكم

على شخص اللفظ الذي تلفظ به سابقاً في هذه الجملة الشخصية التي صدرت من فيه، وإنما قصد النوع، فإن نوع (ضرب) فعل ماضٍ، وهذا يسمى بـ(إطلاق اللفظ وإرادة نوعه).

القسم الثالث: هو ما يسمى بـ(إطلاق اللفظ وإرادة صنفه)، والصنف هو النوع، ولكن إذا أخذ فيه عرضية، مثل (الإنسان الكاتب)، فإنه نوع الإنسان ولكن أخذنا صفة الكتابة فيه، وهي صفة عرضية، فصار صنفاً، وفي الإطلاق الإيجادي كما يطلق اللفظ ويراد منه النوع الذي يشمل كل أفرادهِ وإن اختلفت صفاتها العرضية؛ فقد يطلق ويراد منه النوع مع صفة خاصة، أي: يراد منه الصنف، ومثال ذلك أن يقون المتكلم: (ضرب) في (ضرب زيد) فعل ماضٍ، ويقصد الحكم على (ضرب) الواقع في هذه الجملة سواء تلفظ هو بها كمتكلم في الآن الحالي أو في الآن المستقبل أم تلفظ بها متلفظ آخر فيقصد خصوصية الجملة التي هي عرض يعرض كلمة (ضرب)، فإن (ضرب) قد توجد في جملة (ضرب زيد) وقد توجد في جملة (ضرب عمرو)، فجملة (ضرب زيد) عرض بالنسبة إليها، فيأخذ نوع (ضرب) وهو معروض بكونه واقعاً في جملة (ضرب زيد) لكن ليس الشخصية وإنما الأعم منها سواء صدرت منه في هذا الآن أم في المستقبل أو من متكلم آخر، ويحكم على الكلمة بأنها فعل ماضٍ، فهنا أطلق اللفظ، وأراد الصنف، أي: أراد النوع المعروض بكونه واقعاً في جملة (ضرب زيد)، ولم يقصد الحكم على خصوص اللفظ

الذي تلفظ به بل كل (ضرب) وقع في جملة (ضرب زيد).

القسم الرابع: هو إطلاق اللفظ وإرادة مثله، فلا يراد الشخص ولا النوع ولا الصنف وإنما يراد المثل، ومثال ذلك أن يقول خالد مثلاً: (جاء زيد) فيأتي عمرو ويقول: (زيد في الجملة التي قالها خالد فاعل)، فهنا أطلق لفظ (زيد) ولكن لم يرد النوع وإنما أراد الفرد ولكن لم يرد الفرد الذي تلفظ به هو، وإنما أرد الفرد الذي تلفظ به خالد، فهنا أطلق اللفظ ولكن أراد مثله وهو الفرد الذي تلفظ به خالد.

أو يقول زيد: (غاب يوسف)، ثم يقول هو بعد ذلك: (يوسف في الجملة التي قلتها فاعل)، فهو لم يقصد من كلمة (يوسف) نوعها؛ فإن النوع قد لا يكون فاعلاً وإنما مفعول به، كما في (شرب خالد يوسف)، ولم يقصد الشخص؛ لأنه جاء بفرد آخر، ولا الصنف، لأنه يتحدث عن فرد مر منه سابقاً في جملة خاصة، وإنما قصد شخص اللفظ، فأطلق اللفظ وأراد مثله.

والنتيجة هي: إن الإطلاق ينقسم إلى استعماله وإيجاده، والإطلاق

الإيجادي ينقسم إلى أربعة أقسام:

١- إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

٢- إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

٣- إطلاق اللفظ وإرادة صنفه.

٤- إطلاق اللفظ وإرادة مثله.

الأمر الثالث: سوف يأتي - إن شاء الله - أن صاحب الكفاية لا يقبل القول بأن إطلاق اللفظ وإرادة مثله إطلاق إيجادي، بل هو من الإطلاق الاستعمالي، وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه فيمكن أن يكون من الإطلاق الاستعمالي باعتبار، ويمكن أن يكون باعتبار آخر إطلاقاً إيجادياً.

وهذا يعني أن لدى صاحب الكفاية رحمه الله دعويين:

الدعوى الأولى: هي إن إطلاق اللفظ وإرادة مثله إطلاق استعمالي فقط.
الدعوى الثانية: هي إن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه قابل لأن يكون من الإطلاق الاستعمالي، ولأن يكون من الإطلاق الإيجادي.

أما الدعوى الأولى: فبيانها يتوقف على ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن حقيقة الإطلاق الاستعمالي جعل اللفظ دالاً على المعنى، أي يراد منه إيجاد صورة أخرى غير صورة اللفظ، فصورة اللفظ ليست إلا طريقاً، ووسيلة.

المقدمة الثانية: من الواضح البين أن بين أمثال اللفظ مغايرة، فكما أنه بين زيد وخالد وهند - وهي الأفراد التي تشترك في الإنسان - مغايرة، فإن كل فرد من أفراد الإنسان يغير الفرد الآخر؛ كذلك كل فرد من أفراد لفظ (زيد) يغير الفرد الآخر، فإذا أطلق اللفظ وأريد مثله، فقد جعل فرداً من اللفظ سبباً لإيجاد فرد آخر في ذهن المستمع، وهذا يعني جعل لفظ (زيد) دالاً على غير صورته، وحدثاً لغيره، فإنك إذا قلت: (ضرب زيد)، ثم قلت: (زيد في

الجملة السابقة فاعل)، فقد جعلت كلمة (زيد) الثانية - التي تختلف عن (زيد) الأولى - موجداً لزيد الأولى، وهذا يعني أن إطلاق اللفظ وإرادة مثله وإن ذكر بعض علماء الأصول أنه من الإطلاق الإيجادي؛ إلا أنه على التحقيق من الإطلاق الاستعمالي، وبهذا نقصت أقسام الإطلاق الإيجادي قسماً وصارت ثلاثة أقسام فقط.

وبعبارة أخرى: إن إطلاق اللفظ وإرادة مثله لا يكون إلا على نحو الاستعمال خلافاً لمن قال أنه من الإطلاق الإيجادي؛ لأن كل فرد من أفراد الماهية يخالف الفرد الآخر، ولا يمكن أن يكون وجود فرد وجوداً للفرد الآخر؛ فلا يوجد الفرد بوجود فرد آخر، فإذا كان بينهما مغايرة فإذا قال المتكلم (ضرب زيد)، ثم قال بعد ذلك: (زيد فاعل)، ويقصد (زيد) في الجملة السابقة، فهو جاء بفرد آخر من لفظ (زيد)، وقصد به الفرد الأول المذكور في الجملة الأولى، وهذان فردان مختلفان، فلا يمكن أن يكون الفرد الثاني إيجاداً للفرد الأول؛ لأن الفرد يُغايِر الفرد، ولا يمكن أن يكون وجوده وجوداً للفرد الآخر، فبلفظ (زيد) الوارد في الجملة الثانية لم يوجد لفظ (زيد) في الجملة الأولى، وإنما وجود حاكٍ ودال، وإذا كان حاكياً ودالاً فيكون الاستخدام استعمالاً، وليس إيجادياً.

الدعوى الثاني: يمكن أن يكون إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وإطلاق اللفظ وإرادة صنفه؛ من الإطلاق الاستعمالي، ويمكن أن يكونا من الإطلاق الإيجادي.

أما أنه يمكن أن يكونا من الإطلاق الاستعمالي فلأنه إذا قلت: (زيد) في (ضرب زيد)، وقصدت النوع أو قصدت الصنف؛ فيمكن أن تأتي بلفظ (زيد) وتجعله حاكياً عن النوع أو الصنف، فتحكم على النوع بأنه لفظ، أو تحكم على الصنف بأنه فاعل؛ فيكون إطلاقك للفظ (زيد) من الاستعمال.

وأما أنه يمكن أن يكونا من الإطلاق الإيجادي، فلأن النوع والصنف يمكن أن يوجد بوجود فرد، بل النوع والصنف لا يوجدان إلا بوجود فرد، فإن الكلي لا تحقق له في الخارج، وإنما هو متحقق بوجود نفس الأفراد، فإذا كانت علاقة الكلي - الذي هو النوع، والصنف - بالفرد تختلف عن علاقة الفرد بفرد آخر، فإن الفرد لا يمكن أن يوجد بفرد آخر، وأما النوع والصنف فهما يوجدان بوجود الفرد، فيمكن أن يكون قصد المتكلم من (زيد) في (ضرب زيد) اللفظ، ويمكن أن يكون قصده الفاعل، فيكون قصد إيجاد اللفظ وهو النوع أو الفاعل - وهو الصنف - من دون أن يجعله حاكياً عن النوع أو حاكياً عن الصنف، ولما حكم لم يحكم على الفرد بما هو فرد وإنما حكم على الفرد بما هو فرد للنوع، فالحكم للنوع أو للصنف، وهذا أمر ممكن، وهو من الإطلاق الإيجادي، وذلك إذا لم يجعل لفظ (زيد) دالاً على النوع أو دالاً على الصنف، وإنما أريد إيجادهما وإحداث صورتهما في ذهن المستمع بإحداث الفرد. نعم، في الحكم لم يُقصد الحكم على (زيد) نفسه بما هو فرد وإنما بما هو فرد مشتمل على النوع أو مشتمل على الصنف.

وقد تطرح هذا السؤال: ما هي علاقة كل هذا بمحل بحثنا، وهو أن الاستعمال المجازي هل تتوقف صحته على وضع آخر أم لا؟
الجواب: تتضح العلاقة بما سيأتي في الأمر الرابع.

الأمر الرابع: هو إنه لا إشكال ولا شبهة في صحة إطلاق اللفظ مع إرادة مثله؛ فإنه يصح أن نقول: (زيدٌ قائم) ثم نقول بعد ذلك: (زيد - ونقصد به (زيد) المملوطة في الجملة الأولى - لفظ أو مبتدأ)، مع أن هذا الإطلاق لا يتوقف على الوضع.

وإذا سألت: كيف لا يتوقف هذا الإطلاق على الوضع؟

كان الجواب: لأنه جار حتى في المهملات، كلفظ (ديز)، فإنه يصح أن نطلق لفظ (ديز) ونريد به مثله، كما إذا قلنا: (ديز لم يوضع لمعنى) ثم جاء شخص وقال: (ديز لفظ) وقصد بـ(ديز) نفس الفرد الذي تلفظنا به، فإن إطلاق هذا الشخص لكلمة (ديز) هو من إطلاق اللفظ وإرادة مثله، وهو صحيح، ولا يوجد عالم يقول إن هذا القول غير صحيح؛ فإن (ديز لفظ) ولو أريد المثل، وإطلاق اللفظ مع إرادة مثله من الإطلاق الاستعمالي لا الإطلاق الإيجادي - كما تقدم -، فهذا استعمال صحيح مع أنه لا يوجد وضع فيه، وهذا برهان ودليل على أن الاستعمال لا يتوقف في صحته على الوضع، وإلا لكانت لفظ (ديز) موضوعة.

وتقدم أن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف يمكن أن يكون من

الإيجادي؛ ويمكن أن يكون من الإطلاق الاستعمالي، كما إذا جعلنا اللفظ دالاً على النوع أو الصنف، ثم حكمنا على النوع أو الصنف؛ فإن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف يمكن أن يجري في المهملات، فيقول المتكلم: (ديز في جملة «ديز لم يوضع لمعنى» لفظ)، فهنا أطلق اللفظ وأراد منه النوع، فإطلاق اللفظ مع إرادة النوع يجري في المهملات، فإذا كان يجري في المهملات فيمكن أن يكون استعمالاً؛ لأن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه يمكن أن يكون من الإطلاق الاستعمالي، كما إذا قال: (ديز في جملة «ديز لم يوضع لمعنى مهمل» وقصد من (ديز) الأولى التي أطلقها صنف اللفظ، بأن جعل هذا اللفظ حاكياً عن الصنف، فيكون من الإطلاق الاستعمالي، وهو صحيح، مع أنه لا يوجد فيه وضع؛ فإن (ديز) لم يوضع لمعنى، وهذا يدل على أن الإطلاق الاستعمالي لا يتوقف على الوضع وإلا لكان المهمل موضوعاً لمعنى، وهو واضح الفساد.

والنتيجة هي: إن الاستعمال لا يتوقف على الوضع، والاستعمال المجازي قسم من الاستعمال، فإذا كان الاستعمال في نفسه لا يحتاج وضعاً فكذلك الاستعمال المجازي - الذي هو من أقسام مطلق الاستعمال - سوف يكون غير محتاج إلى وضع.

وهنا أذكر تنبيهين:

التنبيه الأول: هو إن ما تعرض له المصنف رحمته الله في الأمر الثالث يرتبط ببحث الاستعمال؛ فإن البحث عن توقف صحة الاستعمال المجازي على

الوضع يرتبط ببحث الاستعمال وبحث الاستعمال من الأبحاث اللطيفة والدقيقة التي توسع فيها علماء الأصول توسعاً كبيراً، وقد عرضوا فيه عدة أبحاث نذكر بعض عناوينها:

العنوان الأول: ماهي حقيقة الاستعمال ومقوماته وشروطه؟

العنوان الثاني: أقسام الاستعمال.

العنوان الثالث: حقيقة الاستعمال المجازي.

العنوان الرابع: هل تحتاج دلالة اللفظ الشأنية على المعنى المجازي إلى

الوضع؟

العنوان الخامس: هل تتوقف صحة استعمال المعنى المجازي على الوضع

أو إذن الواضع؟

وهذان - أي: العنوانان الأخيران - بحثان مختلفان، فالعنوان الرابع يُبحث

فيه عن أن دلالة اللفظ شأناً على المعنى المجازي تتوقف على الوضع أو لا

تتوقف على الوضع؟

وأما في العنوان الخامس - وهو الذي بحثه المصنف في الأمر الثالث -

فيبحث فيه عن توقف صحة استعمال اللفظ المجازي على الوضع وعدمها،

ويبين هذين البحثين ترتب، فأولاً لا بد أن نحفظ دلالة اللفظ على المعنى

المجازي ثم بعد ذلك نقول: إذا وجدت دلالة في اللفظ على المعنى المجازي

فهل إن صحة استعمال هذا اللفظ الذي يدل على ذلك شأناً تتوقف على

الوضع أم لا؟ ولو قلنا بأن اللفظ لا يدل شأنًا على المعنى المجازي إلا بوضع فلا تصل النوبة للعنوان الخامس؛ لأنه سيكون الاستعمال خطأ فيما إذا لم يوضع اللفظ للمعنى المجازي؛ لأن اللفظ لا يدل على المعنى، فأولاً لا بد أن تكون له دلالة ثم إذا كانت له دلالة نبحث هل إن استعماله صحيح أم لا؟
وأما إذا كان بلا دلالة فاستعماله خطأ في المجاز لا محالة، ولا حاجة للبحث عن صحة استعماله وتوقف هذه الصحة على وضع آخر بل لا بد أن نقول بوجود وضع آخر سابق؛ لأنه هو الذي يؤمن لنا الدلالة.

العنوان السادس: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

العنوان السابع: علامات الاستعمال الحقيقي والمجازي.

العنوان الثامن: هو الفرق بين الإطلاق الإيجادي والإطلاق الاستعمالي، أو الفرق بين الاستعمال وبين الإطلاق الإيجادي.

هذه الأبحاث يتعرّض لها الأعلام في بحث الاستعمال، وما بحثنا المتقدم إلا عنواناً من هذه العناوين، وهو يرتبط بصحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، وسوف يأتي بحث جملة منها إن شاء الله.

التبني الثاني: تقدم اختلاف الباحثين في صحة الاستعمال المجازي بدون وضع آخر أو إذن الواضع، وهنا سؤال: ما هو مقصود من قال بتوقف صحة الاستعمال المجازي على وضع آخر؟ هل مراده أن نضع لفظة (الأسد) للرجل الشجاع كما نضعها للحيوان المفترس؟

من الواضح أن هذا لا ينبغي أن يكون مقصوداً؛ لأنه يلزم منه أن يكون الرجل الشجاع معنى حقيقياً لكلمة (الأسد) ويكون اللفظ مشتركاً لفظياً، حيث وضع مرتين لمعنيين، وهما: المفترس المعهود والرجل الشجاع، وبالتالي لن يكون استعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع استعمالاً مجازياً.

الجواب: يمكن أن يذكر احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال كلمة (أسد) - مثلاً - وضعت للحيوان المفترس بمفردها، فإذا قلت: (أسد) يتبادر إلى الذهن الحيوان المفترس فقط، وأما كلمة (الأسد) مع القرينة مثل (أسد يرمي) - أي: هذا المجموع المركب - فقد وضعت للرجل الشجاع، أي: وضعت لذات المعنى بشرط القرينة، ولهذا فكلمة (أسد) إذا أطلقت لوحدها يتبادر الحيوان المفترس وتكون حقيقة فيه، وأما كلمة (الأسد) بشرط (يرمي) فهي تدل على المعنى الآخر الذي هو مجاز بالنسبة لكلمة (الأسد) فقط، وليس معنى حقيقياً.

الاحتمال الثاني: أن يوجد وضعان: وضع شخصي، ووضع نوعي، فكلمة (الأسد) وضعت للحيوان المفترس المعروف بشخصه، فصار هذا الوضع حقيقياً، ثم وجد وضع آخر لكلمة (الأسد) لكن ليس لماهية الحيوان المفترس بخصوصه، ولا لماهية الرجل الشجاع بخصوصه، وإنما لكل ما يناسب الحيوان المفترس، فهنا وضعان: وضع لخصوص الحيوان المفترس ووضع آخر لكل ما يناسب الحيوان المفترس، وعلى نسق هذا الاحتمال لا نحتاج إلى

القريفة لكي يكون الاستعمال مجازياً، فلو أن متكلماً في مقام الاستعمال قال: (رأيت أسداً) وكان يقصد الرجل الشجاع، ولكن لم يضع قريفة لأنه أراد أن يُجمل؛ يكون استعماله استعمالاً مجازياً، لأنه لم يقصد ما وضع له اللفظ بالوضع الشخصي، وإنما قصد ما وضع له اللفظ بالوضع النوعي، ولكن يبقى تحريج المجازية بأن هذا من إطلاق اللفظ الموضوع للعام وإرادة الفرد، لمناسبة مقبولة، غير أن هذا هل هو مقبول؟ إذ قد يعود السؤال عن صحة استعمال ما وضع للعام في الفرد هل لوجود وضع في الفرد أم لا حاجة للوضع؟ الاحتمال الثالث: وجود إذن من الواضع - كما كنا نذكر سابقاً -.

توضيح العبارة:

قال المصنف رحمته: (الثالث: صحة استعمال اللفظ) مجازاً (فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع) بأن يكون هنالك وضع بأحد الاحتمالات الثلاثة المتقدمة (أ) لا حاجة للوضع، بل يكفي وجود مناسبة تكون مقبولة عند العرف (ب) حسب الذوق و(الطبع؟) يوجد في مقام الجواب (وجهان، بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع)، فيكفي وجود مناسبة يقبلها الذوق العرفي العام، فإن هذا المقدار مصحح للاستعمال المجازي، سواء أذن الواضع أم لم يأذن، ووجد وضع آخر أم لم يوجد، وهذا يدل عليه دليان:

الدليل الأول: أن الاستعمال المجازي مع المناسبة العرفية مقبول وصحيح (بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه)، فإن الوجدان يشهد بأن استعمال

كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع استعمال حسن (ولو مع منع الواضع عنه، و) كما أن الوجدان يشهد بحسن ذلك وقبوله، كذلك يشهد (باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه)، فإن استعمال الفأرة في الرجل الشجاع مرفوض (و لو مع ترخيصه، و) إذا قلت: الحسن والقبح غير الصحة، فقد يكون الاستعمال للمناسبة حسن، ولكن غير صحيح؛ لعدم الوضع.

قلت: (لا معنى لصحته) أي: الاستعمال (إلا حسنه)، وهذا يدل على أن المدار على المناسبة المقبولة عرفاً.

الدليل الثاني: لو توقف صحة الاستعمال على الوضع لما صح الاستعمال في استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله، مع أنه صحيح، (والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه) أو صنفه (أو مثله من قبيله)، فلا تقل هو ليس من الاستعمال، وإنما هو من الإيجاد، بل في مثله يتعين أنه استعمال، وفي النوع والصنف يمكن أن يكون استعمالاً (كما يأتي الإشارة إلى تفصيله)، والصحة ثابتة حتى في المهملات التي لا يوجد فيها وضع، وهذا دليل على أن صحة الاستعمال لا تتوقف على الوضع، ومنه الاستعمال المجازي.

الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله

تحليل صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
تحليل حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أ ونوعه أو صنفه أو مثله.

متن الكتاب :

قال المصنف رحمه الله:

الرابع: لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل:
ضرب - مثلا - فعل ماض، أو صنفه، كما إذا قيل: (زيد) في (ضرب زيد)
فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله ك(ضرب) في المثال فيما إذا قصد.
وقد أشرنا إلى أن صحة الاطلاق كذلك وحسن؛ إنما كان بالطبع لا
بالوضع، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك؛ لصحة الإطلاق كذلك فيها،
والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص
نفسه؛ ففي صحته بدون تأويل نظر؛ لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركيب
القضية من جزأين كما في الفصول.

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالته على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، وإلا لزم
تركبها من جزأين؛ لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن
المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزأين؛
مع امتناع التركب إلا من الثلاثة؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون
المتسبين.

قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتحدا ذاتاً، فمن حيث أنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أن حديث تركيب القضية من جزأين - لولا اعتبار الدلالة في البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقة.

وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضاً من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه؛ فإنه فرد ومصدقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه، كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاك، وقد حكم عليه ابتداءً، بدون واسطة أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه - بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه.

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته؛ كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله؛ كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمه، وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليهما ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته؛ فليس من هذا الباب، لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض).

أقول: وصل بنا الكلام إلى الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية عليه السلام في مقدمة كتابه، وقد قال عليه السلام في بداية هذا الأمر: لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: ضرب - مثلاً - فعل ماضٍ.
وفي هذا الأمر يتعرض عليه السلام لبيان مطلبين:

المطلب الأول: هو صحة وجواز إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، فهل يصح هذا الإطلاق كما يصح إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أم لا بأن يكون إطلاق اللفظ وإرادة شخصه غير صحيح أو غير جائز أو غير معقول؟

المطلب الثاني: في تحليل حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله، فهل هو من الإطلاق الإيجادي أم هو من الإطلاق الاستعمالي؟
وقبل الدخول في بيان هذين المطلبين أذكرُ بأمريْن تقدم بيانهما في الأمر الثالث:

الأمر الأول: في معنى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه و صنفه ومثله وشخصه.
قد يأتي المتكلم باللفظ ويريد نوعه بأن يحكم على اللفظ، ولكن يكون ناظراً في الحكم إلى نوعه، كما إذا قال: (زيد لفظ)، فإنه أطلق اللفظ، ولم

يقصد الحكم على معنى (زيد) - وهو الفرد من الإنسان المسمى بلفظ (زيد) - ولو كان يقصد هذا المعنى لكانت الجملة كاذبة؛ لأن معنى زيد ليس لفظاً، وإنما هو فرد من أفراد الإنسان، فما الذي قصده من (زيد لفظ)؟

الجواب: قصد نوع لفظ (زيد)، فهذا اللفظ الذي يبدأ بالزاي وينتهي بالدال يندرج ضمن نوع، ونوعه هو اللفظ.

وقد يأتي المتكلم باللفظ ويريد الصنف، وذكرنا - فيما تقدم - أن الصنف هو النوع وليس شيئاً وراء النوع، ولكن هو نوع مخصص بخصوصية عرضية، كأن يقول المتكلم: (ضرب) في (ضرب زيد) فعل، ويقصد أن كلمة (ضرب) كلما وقعت في مثل هذه الجملة (ضرب زيد) فهي فعل، فهنا أخذ (وقوع الكلمة في مثل هذه الجملة)، وهذا أمر عرضي، وخصص بهذا الأمر العرضي نوع (ضرب)، فلم يقل: (ضرب) فعل ماض - ولو قال (ضرب) فعل ماض فقد أطلق اللفظ وأراد النوع - بل قال: (ضرب) في جملة (ضرب زيد) فأخذ وقوع (ضرب) في الجملة المذكورة، وهو وصف عرضي لـ (ضرب)، فخصص نوع (ضرب) بكونه في هذه الجملة، وهذا معنى أنه لاحظ صنفاً خاصاً من نوع (ضرب) وهو الواقع في هذه الجملة ثم حكم عليه بأنه فعل ماض، فهنا المتكلم أطلق اللفظ وأراد الصنف.

وقد يأتي المتكلم باللفظ ويريد المثل، كما إذا قال شخص: (جاء زيد)، فقال شخص آخر له: (زيد في كلامك لفظ)، فهنا أطلقت كلمة (زيد) ولم يرد

بها النوع أو الصنف، وإنما فرد آخر لكلمة (زيد) قد ورد في كلام الشخص الأول، حيث قال الشخص الآخر للأول: (ما قلت - وهو زيد في (جاء زيد) - وتلفظت به هو لفظاً)، فاستخدم لفظ (زيد) وأريد به فرد آخر للفظ (زيد) وهو الفرد الذي تلفظ به الشخص الأول، وهذا هو إطلاق اللفظ وإرادة مثله، أي: الفرد المماثل له.

وقد يأتي المتكلم باللفظ ويريد به شخص اللفظ، كما إذا قال: (زيد لفظ)، ويقصد (زيد) الذي تلفظ به نفسه، وأنه لفظ، ولا يقصد النوع أو الصنف أو يقصد الحكاية عن فرد آخر، بل يقول الحروف التي تلفظت بها والمكونة للفظ (زيد) حقيقتها أنها لفظ، فهو أو جد شيئاً وحكم عليه بأنه لفظ، وهذا هو إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

الأمر الثاني: تقدم سابقاً أن إطلاق اللفظ - وهو التلفظ به - ينقسم إلى

قسمين:

١- تارة يكون إطلاقاً استعمالياً.

٢- وأخرى يكون إطلاقاً إيجادياً.

والفرق بينهما هو إن الإطلاق الاستعمالي هو الذي إذا أطلق اللفظ فيه، فإنه ينظر إليه على أنه مرآة يراد به الدلالة على المعنى، كما إذا قلت: (جاء زيد) وتقصد من زيد الفرد الخاص من الإنسان، المسمى بهذا اللفظ، وهو الذي وضع له لفظ (زيد)، فقد جعلت لفظ (زيد) مرآة أو آلة للانتقال به إلى المعنى،

والمعنى هو الفرد الذي وضع له اللفظ، فذكرت اللفظ، وغرضك أن ينقذ في ذهن المخاطب صورة الفرد الخاص الذي سمي بهذا اللفظ، وهذا هو الإطلاق الاستعمالي، فحقيقة الاستعمال - كما يقول بعض الأعلام - هو الإتيان باللفظ بما هو قابل للدلالة، ويكون مرآة للمعنى، والذي قد يكون مع إرادة التفهيم، وقد لا يكون - كما إذا كان المتكلم في مقام الإجمال - فإذا أراد التفهيم يكون الغرض انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى فعلاً، والإرادة المتعلقة بالإتيان باللفظ بما هو حامل لشأنية الدلالة؛ تسمى بالإرادة الاستعمالية، والإرادة المتعلقة بالإتيان باللفظ لتحقيق الدلالة فعلاً تسمى بالتفهيمية^(١).

وأما الإطلاق الإيجادي فليس الغرض من الإتيان باللفظ فيه أن ينتقل الذهن إلى المعنى أو شيء آخر؛ إذ قد يكون ذلك اللفظ لا معنى له أصلاً، كما في المهملات، وإنما الغرض من إطلاق اللفظ إيجاد نفس اللفظ، كما إذا قلت: (ديز لفظ)؛ فإن كلمة (ديز) مهملة، لم توضع لمعنى، وقد أطلقت كلمة (ديز)، ولم نقصد شأنية اللفظ للدلالة على معنى (ديز)؛ لأنه لا معنى له، بل كان الغرض إيجاد اللفظ، والحكم على وجوده - المتحقق بالتلفظ - بأنه لفظ، ومثله ما إذا قلت: (زيد لفظ)، وتقصد الزاي والياء والداد والحكم على ما تلفظت به، وليس الحكم على معناه.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٣٢.

فالمقصود بالإطلاق الإتيان باللفظ، ويختلف الاستعمال عن الإيجاد في أني هل أطلقت اللفظ كآلة ومرآة لإفادة المعنى أم لكي أحقق اللفظ وأوجده؟ فإن أطلقت اللفظ كمرآة للمعنى أو آلة لكي ينتقل المستمع من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، فيتحقق الإطلاق الاستعمالي، وأما إذا أطلقت اللفظ لكي أوجد اللفظ فقط، فيتصور المستمع ذات اللفظ فيتحقق الإطلاق الإيجادي.

هل يصح ويجوز إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؟

المطلب الأول: هل يصح ويجوز إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؟ فهل يمكن أن أقول: (زيد لفظ) وأقصد هنا الحكم على شخص ما تلفظت به، وهو لفظ (زيد)؟

فإنني قد أقصد من (زيد) النوع أو الصنف أو المثل، وقد لا أقصد النوع، ولا الصنف، ولا المثل، وإنما أقصد الشخص، وهو ما تلفظت به نفسه، وأحكم عليه بأنه لفظ، فأقول (زيد لفظ)، فهل هذا الإطلاق معقول وجائز وصحيح أم لا؟

وكان صاحب الكفاية رحمته الله فارغ من أنه إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله جائز وصحيح، وإنما يريد أن يبحث عن أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه هل هو كذلك أم لا؟

وأجاب رحمته الله بأنه ذهب بعض الأعلام الكبار - وهو المحقق صاحب الفصول رحمته الله - إلى أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله معقول، وأما

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه فهو غير معقول، لماذا إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل معقول؟

الجواب: لأنه إذا قلت: (ضرب فعل ماض) وقصدت النوع؛ فيوجد قضية ملفوظة، وهي أَلْفَاظ (ضرب فعل ماض)، ويوجد قضية معقولة متصورة من سماع هذه القضية، والقضية الملفوظة تتكون من (ضرب) الموضوع، ومن محمول (فعل ماض) والهَيْئَةُ التي تشد وتربط الموضوع بالمحمول، فهي تتكون من ثلاثة أجزاء، والقضية المعقولة - أيضاً - تتكون من ثلاثة أجزاء:

١- مفهوم الموضوع، وهو النوع الذي جعل (ضرب) حاكياً عنه، فإنه إذا قلنا: (ضرب فعل ماض)، فقد أطلقنا اللفظ وأردنا نوعه، وهذا النوع هو المقصود الذي جعل محكياً بكلمة (ضرب)، فيوجد الجزء الأول، وهو المدلول عليه بكلمة (ضرب) الواردة في الموضوع.

٢- المدلول عليه بـ(فعل ماض)، أي: الألفاظ الواردة في المحمول.

٣- النسبة هذه النسبة التي تدل عليها هيئة جملة (ضرب فعل ماض)،

وهذه النسبة تربط بين الموضوع وبين المحمول.

فإذا أطلق اللفظ وأريد النوع توجد قضية لها أجزاء ثلاثة، وما يفهم من هذه القضية ثلاثة أطراف: موضوع، ومحمول، ونسبة، فلا محذور في ذلك؛ لأنه لكل جزء معنوي يوجد جزء لفظي يدل عليه، وكذلك الأمر في إطلاق

اللفظ وإرادة الصنف؛ فإنه النوع نفسه، غايته أنه خصص بخصوصية عرضية، وكذلك الأمر إذا أطلق اللفظ وأريد المثل؛ فإن اللفظ إذا أطلق وأريد المثل يكون حاكياً، فجيء بفرد وجعل حاكياً عن فرد آخر، ففي مقام التصور يوجد عندنا ثلاثة أجزاء: المحكي - وهو الفرد الآخر- ومفهوم المحمول والنسبة بينهما، ففي إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أ والمثل يوجد في الذهن قضية تتكون من ثلاثة أطراف موضوع ومحمول ونسبة، فلا محذور في هذا الإطلاق؛ باعتبار أن كل قضية لا تكون إلا من ثلاثة أجزاء، فلا بد من موضوع ومحمول ونسبة بينهما، ولا توجد قضية تتكون من موضوع ونسبة فقط، لأن النسبة قائمة بالطرفين، ويستحيل أن تتحقق بطرف واحد، فلا يكون معنى معقولاً يصح السكوت عليه في الذهن إلا إذا كان مركباً من ثلاثة أجزاء على الأقل، فإذا لم يوجد موضوع ومحمول ونسبة بينهما؛ فلا يوجد مفاد تام.

وأما لماذا لا يعقل إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؟

فيجيب صاحب الفصول رحمته الله بأنه لو قلت: (زيد لفظ) وقصدت إيجاد نفس اللفظ من دون أن تجعله حاكياً عن المعنى أو حاكياً عن النوع أو الصنف أو فرد آخر، فلا يخلو إطلاقك هذا من احتمالين: فإما أن يكون إطلاقاً على نحو الاستعمال أو يكون إطلاقاً على نحو الإيجاد، وكلاهما غير معقول، فإذا كان كلاهما غير معقول فلا يصح إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

فإن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لا يخرج عن احتمالين، فإما أن يكون إطلاقاً إيجادياً أو يكون إطلاقاً استعمالياً، ولا يوجد احتمال ثالث بأن يكون غير إيجادي واستعمالي، فإذا ثبت عدم معقولية كلا الإطالقين في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؛ تكون النتيجة هي إن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه غير معقول.

أما عدم معقولية أن يكون هذا الإطلاق استعمالياً فلأن الإطلاق الاستعمالي - كما بينا مراراً فيما سبق - هو أن يؤتى باللفظ ويُجعل حاكياً للمعنى أو مرآة له، والمعنى الذي يتصور أن يكون اللفظ حاكياً عنه في إطلاق اللفظ وإرادة الشخص هو اللفظ الذي تلفظ به المتكلم نفسه وشخصه، بأن يُقال: المتكلم لما قال (زيد لفظ) جاء بكلمة (زيد) حاكية عن نفس كلمة (زيد) التي تلفظ بها، فنفس ما تلفظ به جعل حاكياً لما تلفظ به، وما تلفظ به هو (زيد)، فيكون لفظ (زيد) حاكياً لنفسه وهذا مستحيل؛ إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد حاكياً ومحكياً؛ لوجود تضاييف بين مفهوم حاكٍ ومفهوم محكٍ، ومع التضاييف يستحيل الاجتماع؛ لأن التضاييفين من المتقابلين.

وبعبارة أخرى: إذا كان أطلق اللفظ وأريد الشخص على نحو الاستعمال؛ فهذا يعني جعل اللفظ حاكياً عن نفسه - وهي التي تحققت بالتلفظ باللفظ - فيجتمع عنوان حاكٍ ومحكٍ في شيء واحد، وهذا من الجمع بين التضاييفين، وهو مستحيل كالجمع بين النقيضين وبين الضدين وبين العدم والملكة؛ لأنه يندرج معها في التقابل.

إذن، إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لا يكون من الإطلاق الاستعمالي؛
للزوم اجتماع المتضايين، واجتماع المتضايين محال، فإطلاق اللفظ وإرادة
شخصه على نحو الاستعمال محال.

وإذا قلت: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس على نحو الاستعمال لكي
يلزم اجتماع عنواني الحاكي والمحكي في لفظ واحد، وإنما هو على نحو الإيجاد؛
فإن المتكلم أو وجد اللفظ بالتلفظ، ومقصوده ليس الحكاية وإنما هذا الإيجاد ثم
يحكم على هذا المنوجد بالتلفظ بأنه لفظ، وهذا ما يتحقق فيما إذا قلت: (زيد
لفظ) وأردت شخص اللفظ، فهذا من الإطلاق الإيجادي لا الإطلاق
الاستعمالي، وليس فيه حكاية فلا يلزم اجتماع عنواني الحاكي والمحكي في لفظ
واحد.

يقول صاحب الفصول عليه السلام: يلزم أن لا تتركب القضية المعقولة من
(زيد لفظ) من ثلاثة أجزاء؛ لأن المتكلم إذا قال: (زيد لفظ)، وقصد شخص
المعنى على نحو الإيجاد؛ فبلحاظ عالم التلفظ يوجد ثلاثة أجزاء:

١- لفظ (زيد).

٢- ولفظ (لفظ).

٣- والهئية التي تُشكل جملة (زيد لفظ).

وأما بلحاظ عالم المحكي - وهو المتصور من الجملة - فلا يوجد ثلاثة
أجزاء؛ لأن زيدا لم يجعل حاكياً عن شيء.

نعم، يوجد محكي للمحمول وهو (لفظ)؛ لأن (لفظ) هنا جيء به على نحو الاستعمال، وقصد منه معناه، وهو هنا ما وضعت له كلمته (لفظ)، ويوجد مدلول ومحكي لهيئة الجملة المملوطة، وهو النسبة، ولكن لا يوجد محكي للموضوع، فالقضية في عالم التصور لا تتركب من ثلاثة أجزاء، وإنما تتركب من جزأين:

١- مفهوم المحمول.

٢- والنسبة.

وهذا مستحيل؛ لأن القضية التامة لا يمكن أن تكون مركبة من أقل من ثلاثة أجزاء.

بل يمكن أن يُقال - تعميقاً لكلام صاحب الفصول رحمته الله - إذا لم يوجد محكي للموضوع فلا يوجد في الذهن إلا مفهوم واحد لجملة (زيد لفظ) وهو ما يدل عليه المحمول ولا يوجد مفهوم يحكي عنه الموضوع، وأيضاً - لا يوجد مفهوم النسبة؛ لأن النسبة تتقوم بطرفين، فإذا لم يوجد في الذهن إلا طرف واحد - فلا توجد النسبة لكي تربط بين أحد الطرفين والآخر، فعدم وجود محكي للموضوع في عالم تعقل الجملة يوجب عدم تحقق نسبة، فيكون ما نتصوره في الذهن مفهوماً أفرادياً وحدانياً غير متعددة.

إذن، إطلاق اللفظ وإرادة شخصه غير معقول؛ لأنه إن كان على نحو الاستعمال يلزم من ذلك اتحاد الحاكي والمحكي، وإن كان على نحو الإيجاد

يلزم عدم تحقق جملة في عالم التعقل، فلا يكون لجملة (زيد لفظ) مفهوم يصح السكوت عليه في عالم التعقل، وهذا المحذور لا يأتي في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه؛ لأنه جعل اللفظ حاكياً عن النوع، فيوجد في الذهن ثلاثة أجزاء محكية: جزء يحكي عنه الموضوع، وهو النوع، وجزء يحكي عنه المحمول، وهو معنى (لفظ)، ونسبة تحكي عنها الهيئة وهي الجزء الأخير، وكذلك الأمر في الصنف، لأن الصنف - كما بيّنا فيما سبق - ليس إلا النوع مع أخذ خصوصية عرضية، وكذلك الأمر في إرادة المثل، فإن المحذور لا يرد؛ لأن فرد اللفظ يكون حاكياً حينئذٍ عن فرد آخر؛ فإنه لمكان المباينة بين أفراد الحقيقة الواحدة لا يكون إيجاد فرد تحقيقاً وإيجاداً لفرد آخر، وإنما يُعقل أن يكون فقط حاكياً، فإذا كان حاكياً فسوف يتحقق في عالم التعقل ثلاثة أجزاء.

مناقشة صاحب الفصول رحمته الله:

وذكر المصنف رحمته الله أن ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله من عدم معقولية إطلاق اللفظ وإرادة شخصه غير تام، والصحيح معقولية إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، سواء قلنا إن هذا الإطلاق على نحو الاستعمال أم قلنا إنه على نحو الإيجاد؛ فإنه معقول على كلا التقديرين، فيمكن أن نختر كلا الأمرين ولا يرد محذور، ويكون الأطلاق معقولاً.

أما أنه معقول فيما إذا قلنا إن هذا الإطلاق استعمالي وجعل اللفظ حاكياً فلأن ما ذكره صاحب الفصول من لزوم اجتماع مفهومين متضايفين على لفظ

واحد، وهما الخاكي والمحكي أو الدال والمدلول؛ غير وارد، ولكي يتضح عدم وروده أذكر مقدمة:

إن الواحد في عالم الخارج يمكن أن ينتزع منه أكثر من مفهوم، ألا ترى أن الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١)، ولا شريك له في ذاته ولا تركيب، وهو بسيط بجميع أنحاء البساطة، ومع ذلك ينتزع منه مفاهيم متعددة، كمفهوم عالم، وقادر، وحي، وموجود، وواجب، فالواحد يمكن أن ينتزع منه أكثر من مفهوم، فإذا كان الواحد يمكن أن ينتزع منه أكثر من مفهوم فاللفظ الذي جئنا به على نحو الاستعمال وأردنا شخصه بأن جعلناه حاكياً لشخصه؛ وإن كان واحداً في مقام التلفظ ولكن في عالم الذهن يمكن أن نتزع منه أكثر من مفهوم، فننتزع منه مفهوم أنه متلفظ وأنه حاكٍ، وأنه محكي.

وإذا قلت: ولكن لا يمكن أن نتزع منه مفهومين متضايفين، ويصدقان عليه معاً؛ للزوم اجتماع المتقابلين.

قلت: كيف لا يمكن؟! والله تعالى عالم بذاته، وذاته معلومة له، فمع وحدته وبساطته التامة صدق عليه أنه عالم، ومعلوم.

والحل: هو إن المتضايفين لا يصدقان على واحد مع اتحاد الجهة، والاعتبار واللحاظ، وأما مع التعدد فيجوز.

(١) سورة التوحيد: آية ١.

وبعبارة أخرى: إن جواز إطلاق اللفظ وإرادة الشخص - فيما إذا جعل اللفظ حاكياً عن نفسه - باعتبار أن الموجود قد يكون واحداً في الخارج ويتنزع منه أكثر من مفهوم، كما في الواجب الذي يتنزع منه أنه عالم، قادر، واجب، حي، وهو واحد بسيط من جميع الجهات، فلفظ (زيد) مع أنه واحد في الخارج لأن المتكلم لم يتلفظ بلفظين، إنما قال: (زيد) مرة واحدة، ولكن يمكن أن يتنزع منه أكثر من مفهوم، ومن المفاهيم الكثيرة التي يمكن أن تنزع من لفظ (زيد) مفهوم أنه صادر من المتكلم، ومن المفاهيم التي تنزع، أنه مراد للمتكلم، ومفهوم صادر غير مفهوم مراد، فيكون للمتكلم حينئذٍ أن يُطلق اللفظ، ويريد شخصه، ويجعل اللفظ حاكياً عن نفسه، ولكن يكون اللفظ بما هو صادر حاكياً، وبما هو مراد محكياً، فلا يجتمع المفهومان المتضايقان في شيء واحد، فليس هو حاكٍ ومحكي من جهة واحدة وبلحاظ واحد، وإنما هو بلحاظين، فبلحاظ هو حاكٍ هو بلحاظ كونه صادراً، وبلحاظ آخر محكي وهو كونه مراداً، نظير أن تقول: إن الله - تبارك وتعالى - الواحد البسيط من كل جهة عالم ومعلوم، مع أنه هناك تبايناً بين مفهوم عالم ومفهوم معلوم، ومع ذلك لا يلزم اجتماع المتضايقين المحال؛ لأن الله عالم بلحاظ أن ذاته كاشفة لذاته وللحقائق، وهو معلوم من جهة أن حقيقته منكشفة له، فهو بلحاظ ذاته ووجوده الواحد عالم ومعلوم وهذا معقول مع إمكان انتزاع المفاهيم المتعددة من وجود واحد، وإن كان بسيطاً في الخارج.

كذلك الأمر فيما إذا أطلق اللفظ وأريد شخصه على نحو الحكاية بأن جعل اللفظ حاكياً عن نفسه فيمكن أن يجتمع مفهوم حاكٍ ومحكي، إذا التفتنا إلى نكتة إمكان تعدد المفهوم المنتزع من الواحد، وصدق المتضايين مع اختلاف الاعتبار^(١).

(١) وهنا يوجد سؤال تأملي: فإن صاحب الفصول (قدس سره) ذكر أنه لا يمكن في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أن نقصد من لفظ (زيد) في قولنا: (زيد لفظ)؛ الحكاية عن نفسه؛ لأنه يلزم اجتماع المتقابلين عنوان الحاكي والمحكي، وصاحب الكفاية^{عليه السلام} قال له: لا محذور في ذلك؛ لأنه يمكن أن تنتزع أكثر من مفهوم من لفظ زيد، كمفهوم صادر من متكلم ومفهوم مراد للمتكلم ونجعله حاكياً بلحاظ، ومحكياً بلحاظ آخر، ومع تعدد اللحاظ لا يلزم اجتماع المتقابلين؛ لأن المتقابلين يستحيل اجتماعهما مع اتحاد اللحاظ.

والسؤال: قد يقال بأن المفاهيم المتضايقة - مثل مفهوم البنية والأبوة ومفهوم العلو والسفل ومفهوم العلة والمعلول والعالم والمعلوم والحاكي والمحكي - يمكن أن تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: مفاهيم بينها تناف في عالم التعقل ولا تنافي بينها في عالم الوجود، مثل مفهوم العالم والمعلوم، ففي عالم الذهن يوجد تنافي بين عالم ومعلوم لكن في الوجود الخارجي لا يوجد تناف، فإن الله - تبارك وتعالى - بلحاظ ذاته الواحدة هو عالم ومعلوم، فبعض المفاهيم المتضايقة لا تنافي بينها في الوجود، وإنما التنافي بينها في عالم المفاهيم.

القسم الثاني: المفاهيم المتضايقة التي يوجد فيها تناف في عالم المفاهيم، وأيضاً في عالم الوجود، مثل العلة والمعلول، فإن بينها تناف في عالم المفاهيم وفي الوجود الخارجي؛ إذ لا يمكن أن تقول: الله علة ومعلول لذاته؛ لأنه يلزم الدور والدور مستحيل، فهل يمكن أن تقول بلحاظ ذاته علة ومعلول مع تعدد اللحاظ؟

الجواب: لا يمكن ذلك، وحتى يتم كلام صاحب الكفاية في نقاش صاحب الفصول لا بد أن نقول بأن مفهوم الحاكي والمحكي من القسم الأول من المتضايين أي من قبيل عالم ومعلوم اللذي بينهما تنافي في عالم المفاهيم فقط ولا تنافي بينها في عالم الوجود، وأما لو قلنا بأن حاكياً ومحكياً من قبيل الثاني - نظير علة ومعلول - فلا يمكن أن يجتمعا في واحد حتى لو تعدد في اللحاظ، فهل مفهوم الحاكي والمحكي من القسم الأول أم الثاني؟

وأما أنه معقول فيما إذا قلنا بأن هذا الإطلاق إيجادي فلأن ما ذكره صاحب الفصول - من استحالة اللفظ وإرادة شخصه إذا لم يكن حكاية؛ للزوم تشكل الجملة المعقولة من جزأين؛ ولا تتشكل الجملة من أقل - غير صحيح؛ إذ يمكن أن تتشكل قضية من دون أن يكون اللفظ الذي جيء به في طرف الموضوع حاكياً، ولا يلزم ما ذكره عليه السلام، ولكي يتضح هذا المعنى نمهد بمقدمة، وهي:

إن الحكم الذي يذكر في طرف محمول القضية ينقسم إلى قسمين، لأن الحكم تارة يكون ذاتياً للموضوع، وأخرى يكون عرضياً للموضوع، فإذا قلت: (زيد لفظ)، فالمحمول ذاتي للموضوع؛ لأن (لفظ) نوع للفظ (زيد)؛

تعرض الشهيد الصدر عليه السلام لجواب هذا السؤال في بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٣٤، وأفاد بأن مفهوم دال ومدلول وما كان على وزانها من قبيل مفهوم العلة والمعلول، غير أن العلية في الوجود الخارجي، والحكاية في الوجود الذهني، فكون اللفظ دالاً تعبير آخر عن كونه علة لحصول المدلول في الذهن، فيستحيل صدقها على واحد مع تعدد الاعتبار.

وعلى هذا لا بد من تأويل مثل (يامن دل على ذاته بذاته) أو (أنت دللتني عليك). ويوجد إشكال على ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام في طرف الإطلاق الإيجادي، وهو ما ذكره تلميذه المحقق الإصفهاني عليه السلام في نهاية الدراية: ج ١، ص ٦٧، وحاصله: إنه لا يكفي أن يكون طرف الموضوع مجرد الوجود دون الحكاية، ونقصد بها لو ضرب أحد الجدار وقال: (ضرب) قاصداً جعل الفعل الخارجي الموجد باليد موضوعاً وكلمة (ضرب) محمولاً؛ فإن هذا لا يصح كما هو واضح.

وجوابه: هو إن المتكلم إن قصد (هذا ضرب) وجعل الموضوع اسم إشارة مقدر؛ صح الكلام؛ لتحقق هيئة جملة موضوعة للربط بين طرفين ملفوظين، وإن قصد جعل الفعل سلا جعل لفظ ولو مقدرًا، فلا يصح؛ لعدم وضع الهيئات لهذا.

فإن لفظ (زيد) المكون من (الزاي، والياء، والذال) فرد من أفراد اللفظ حقيقة، ونسبة اللفظ إليه نسبة الكلي إلى الفرد، وأما إذا قلت: (ضرب فعل ماض) فليس المحمول جنساً لـ(ضرب) الوارد في هذه القضية؛ لأن (ضرب) الوارد في هذه القضية إذا تأملنا فيه جيداً ليس فعلاً ماضياً، وإنما هو مبتدأ، و(فعل ماض) خبر، نعم (ضرب) في جملة (ضرب زيد) فعل ماض، وأما في جملة (ضرب فعل ماض) فهو واقع مبتدأ في جملة اسمية.

وإذا كان المحمول ذاتياً للموضوع لا يتم ما ذكره صاحب الفصول رحمته من أنه لا بد أن تكون القضية مكونة من ثلاثة أفراد بمعنى أنها تكون مكونة من موضوع حاكٍ، ومحمول حاكٍ، ووجود نسبة هي مفاد الهيئة، والهيئة التي تربط بين المحمول والموضوع أيضاً حاكية تحكي النسبة الرابطة بين محكيي الموضوع، والمحمول، بل يكفي أن يأتي بالموضوع من دون أن يكون حاكياً، فيكون هو الطرف الأول، ثم الهيئة تكون حاكية ويكون محكيها الطرف الثاني، والمحمول يكون حاكياً ويكون محكيه الطرف الثالث؛ لأن صدق هذه القضية لا يتقوم بأن يكون الموضوع حاكياً؛ إذ تحقق الموضوع كافٍ لصدق المحمول عليه؛ باعتبار أن المحمول ذاتي للموضوع.

وأما إذا كان المحمول وصفاً عرضياً كما في (ضرب فعل ماض)، فيتم ما ذكره صاحب الفصول رحمته، فلا بد أن نجعل الموضوع حاكياً عن (ضرب) في جملة (ضرب زيد) ثم نحكم عليه بأنه فعل ماض؛ لأننا إذا لم نجعله حاكياً،

وأردنا اللفظ الذي تلفظنا به من دون حكاية، فسوف تكون القضية كاذبة؛ فإن (ضرب) ليس فعلاً ماضياً في هذه القضية، وإنما هو مبتدأ، والصحة تتوقف على الحكاية، وكون الإطلاق استعمالياً.

والنتيجة هي إن على صاحب الفصول أن يفصل بين أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، فيكفي تحقق الموضوع لكي يتحقق المحمول، ومجرد التلفظ يؤمن الطرف الثالث في معنى القضية، فلا حاجة إلى الحكاية، وأما إذا كان المحمول عرضياً بالنسبة إلى الموضوع، فلا بد من جعل الموضوع حاكياً؛ لأن المحمول ليس ذاتياً للموضوع، بحيث يكفي تحقق الموضوع لكي يثبت؛ فهو وصف له؛ باعتبار وقوعه في غير هذه الجملة، كجملة (ضرب زيد)، لا باعتبار وقوعه في الجملة (ضرب فعل)؛ لأنه في هذه الجملة يقع مبتدأ، فهنا لا بد أن نجعل الموضوع حاكياً، وإلا تكون القضية كاذبة، فنحن وإن سلمنا بأن القضية لا بد أن تتركب من ثلاثة أجزاء إلا أنه في القضايا التي يكون المحمول فيها ذاتياً للفظ الموجود في طرف الموضوع؛ لا يحتاج إلى الحكاية لتأمين ثلاثة أطراف في المعنى؛ لأنه بمجرد التلفظ ومن دون حاجة إلى الحكاية يثبت المحمول، فتتحقق قضية صحيحة يصح السكوت عليها.

وبعبارة أخرى: إن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه فيما إذا كان الحكم المذكور في القضية ذاتياً للفظ الموضوع، لا يحتاج في معقوليته وصحته إلى جعل اللفظ حاكياً، بل يمكن أن تتشكل فيه قضية من ثلاثة أطراف:

١- الموضوع فيها ذات ما تلفظ به المتكلم.

٢- والمحمول هو ذاتي ما تلفظ به المتكلم، والذي يكفي في ثبوته تلفظ المتكلم.

٣- النسبة المفادة من هيئة الجملة، كما في (زيد لفظ).

فاللفظ الذي حكمنا به على لفظ زيد ذاتي للفظ (زيد)؛ لأنه نوعه، فمتى ما تلفظنا بـ(زيد) يتحقق ويصدق مفهوم لفظ؛ لأن مفهوم لفظ نوع لهذا الفرد الذي تلفظنا به، وإذا تحقق الفرد يتحقق النوع؛ فإن الكلي يوجد بوجود فرده، فيمكن أن تقول (زيد لفظ) من دون أن نقصد الحكاية للفظ (زيد).

تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله:

المطلب الثاني: في تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله.

والكلام فيه يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

فهل هذا الإطلاق من الإطلاق الاستعمالي أو هو من الإطلاق الإيجادي؟ وذكر المصنف رحمته الله أنه اتضح في المطلب الأول جواب هذا السؤال فقد بينا هناك أنه يمكن أن يقول المتكلم: (زيد لفظ)، ويريد شخص اللفظ مع جعله حاكياً، وذلك مع اختلاف اللحاظ بأن يجعله بعنوان أنه صادر من المتكلم حاكياً، وبمعنوان أنه مراد محكياً، ويكون حينئذ هذا الإطلاق إطلاقاً استعمالياً؛

لأن اللفظ جعل حاكياً أو مرآة لنفسه، ويمكن - أيضاً - أن يكون هذا الإطلاق إطلاقاً إيجادياً؛ باعتبار أن المحمول في هذه القضية ذاتي للفظ (زيد)، فيكفي إيجاد اللفظ من دون حاجة إلى قصد الحكاية لكي يتحقق في عالم التعقل قضية مكونة من ثلاثة أجزاء، فإذا لم يقصد الحكاية وإنما قصد فقط تحقيق اللفظ ثم الحكم عليه بأنه لفظ؛ يكون الإطلاق إطلاقاً إيجادياً، فإطلاق اللفظ وإرادة شخصه يمكن أن يكون استعمالياً، ويمكن أن يكون إيجادياً، بحسب قصد المتكلم.

الجهة الثانية: في تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف.

وإذا قال المتكلم: (ضرب فعل ماض)، وقصد النوع أو الصنف - الذي هو النوع مع أخذ خصوصية عرضية - فهل هذا الإطلاق إطلاق استعمالى أو هو إطلاق إيجادى؟

أجاب المصنف رحمه الله: بأن هذا الإطلاق - أيضاً - يمكن أن يكون استعمالياً، ويمكن أن يكون إيجادياً، ويختلف الحكم باختلاف قصد المتكلم، فإذا قال المتكلم: (ضرب فعل ماض)، وجاء بهذا الفرد من اللفظ - وهو (ضرب) - حاكياً عن النوع أو مرآة له، ثم حكم على النوع، أو جاء به المتكلم وأراد الصنف، كما إذا قال: (ضرب في جملة «ضرب زيد» لفظ)، وجعل الفرد حاكياً عن الصنف، ثم صبَّ الحكم على الصنف؛ يكون الإطلاق حينئذٍ إطلاقاً استعمالياً؛ لأنه قصد بالفرد الحكاية عن النوع أو عن الصنف.

وأما إذا جاء بالفرد ولم يقصد به الحكاية، فقال (ضرب)، وقصد هذا الفرد من دون أن يجعله حاكياً عن النوع أو الصنف، ولكن حيث إن النوع يتحقق بتحقق فرد، وكذلك الصنف، فصبّ الحكم على الفرد لا لخصوصية فيه، وإنما بما هو فرد من أفراد النوع أو فرد من أفراد الصنف، ووجد به النوع أو الصنف؛ فحينئذ سوف يكون هذا الإطلاق إطلاقاً إيجادياً؛ لأنه لم يقصد الحكاية بالفرد عن النوعاً وعن الصنف، بل قصد إيجاد الفرد بلا حكاية، وأراد إيجاد النوع أو الصنف به، ولهذا لم يصبّ الحكم عليه بما هو فرد، وإنما بما هو محقق للنوع أو الصنف، فحكم على النوع أو الصنف، ولكن لم يأت بلفظ يحكي عن النوع - مثلاً - وإنما جاء بلفظ يتحقق به النوع، وحكم عليه باعتبار نوعه.

فيمكن - بناء على هذا البيان - أن يكون إطلاق اللفظ وإرادة الصنف أو النوع من الإطلاق الاستعمالي، ويمكن أن يكون من الإطلاق الإيجادي، وهنا نواجه سؤالاً وهو أن المتكلم إذا قال - مثلاً -: (ضرب فعل ماض) فما هو الظاهر من كلامه؟ فهل الظاهر من كلامه أنه جعل (ضرب) حاكياً عن النوع، فيكون استخدامه على نحو الاستعمال ظاهراً؟ أم الظاهر أنه أراد تحقيق النوع بالفرد والحكم عليه، فيكون الظاهر هو إن استخدامه على نحو الإيجاد؟ أجاب المصنف رحمته الله بأن ظاهر حاله أنه أطلق اللفظ وجعل الفرد حاكياً عن الصنف أو النوع، فلم يذكر قرائن تدعيم هذا الظهور، فهو رحمته الله أجاب بحسب

وجدانه ﷺ، فالتكلم وإن كان من الجائز أن يطلق اللفظ ويريد الصنف أو النوع على نحو الإيجاد، ولكن الظاهر أنه إذا أطلق اللفظ وأراد الصنف أو النوع فإنه أراد أن يستخدم اللفظ على نحو الحكاية، والظهور في الأعم الأغلب مسألة وجدانية.

ثم أضاف صاحب الكفاية ﷺ أن ما ذكرناه من أن ظاهر المتكلم في إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف استخدامه للفظ على نحو الاستعمال؛ لا يأتي في بعض الموارد التي يتعين فيها الاستعمال وإلا تكون القضية كاذبة، ففي بعض القضايا لا يكون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف صادقا إلا مع الحكاية، فلا بد أن نقول بتعيين أن يكون إطلاق اللفظ على نحو الاستعمال؛ لإخراج القضية عن الكذب، وهذا كما في المثال الذي كنا نُمثل به، وهو: (ضرب فعل ماض)، فإن هذه الجملة ليس ظاهر المتكلم فيها أنه أطلق اللفظ على نحو الاستعمال فقط، بل لا بد أن نقول إنه مستعمل؛ لكي تكون هذه القضية صادقة، وأما لو قلنا: إنه غير مستعمل فسوف تكون القضية كاذبة؛ باعتبار أن (ضرب) في جملة (ضرب فعل ماض) في الواقع هي فرد للمبتدأ، لا فرد للفعل، فلو طلبت من أي نحوي، وقلت له: أعرب لي جملة (ضرب فعل ماض) فسيقول لك: (ضرب: مبتدأ و(فعل ماض): خبر)، فهي في الواقع ليست (فعلاً ماضياً) بل اسم وقع في الابتداء، فلو كان إطلاق واستخدام هذه الجملة التي فيها كلمة (ضرب) إيجادياً بأن قصد بالفرد إيجاد النوع من دون

أن يكون حاكياً، ثم حكم عليه؛ تكون هذه الجملة كاذبة؛ لأن ما تحقق،
وحكم عليه بأنه فعل ماض ليس فعلاً ماضياً، وإنما هو مبتدأ.
إذن، لا بد أن نقول بأن (ضرب) أطلق على نحو الاستعمال، فجعل حاكياً
عن النوع، ثم حكم عليه بأنه (فعل ماض).

وخلاصة الجهة الثانية: إن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف يمكن
أن يكون على نحو الاستعمال، فيمكن أن يكون على نحو الإيجاد، وهذا تابع
لقصد المتكلم. نعم الظاهر من المتكلم إذا تكلم بكلام أطلق فيه اللفظ وقصد
النوع أو الصنف أن إطلاقه على نحو الاستعمال، وفي بعض الأحيان لا بد وأن
نقول إن إطلاقه على نحو الاستعمال، وإلا يكون كلامه كاذباً.

الجهة الثالثة: في تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة مثله.

إذا قال شخص: (زيد قائم) فقال شخص آخر: (زيد مبتدأ)، ويقصد
الفرد الوارد في كلام الشخص السابق، فهل هذا الإطلاق على نحو الاستعمال
أو على نحو الإيجاد أو يمكن أن يكون على نحو الاستعمال ويمكن أن يكون
على نحو الإيجاد تتبع قصد المتكلم؟

أجاب صاحب الكفاية رحمه الله بأن إطلاق اللفظ وإرادة مثله يتعين في أن
يكون على نحو الاستعمال، ولا يمكن أن يكون على نحو الإيجاد؛ باعتبار أن
أفراد الطبيعة الواحدة بينها تباين، فالإنسان له أفراد، ومن أفرادهم عمرو
وخالد، وبين عمرو وخالد تباين في الوجود بحيث لا يمكن أن توجد خالداً

بإيجاد عمرو، وكذلك لا يمكن العكس بأن نوجد عمراً بإيجاد خالد، وعليه فإذا أطلق اللفظ وأريد المثل فلا يمكن أن يكون هذا اللفظ موجداً ومحققاً لمثله، فإذا قال شخص: (جاء عمرو)، ثم قال شخص آخر (عمرو) في تلك الجملة التي تلفظ بها الأول فرد، فالشخص الآخر أطلق الاسم لكن لم يرد ما أوجده هو في كلامه وإنما أراد فرداً آخر، وهو ما أوجده الأول، فهذا إطلاق اللفظ وإرادة المثل، وحيث يوجد تباين بين اللفظ الذي تلفظ به الأول، وبين الفرد الذي تلفظ به الثاني؛ فلا يمكن أن يكون إطلاق الثاني إيجاداً للفرد الذي جاء به الأول؛ لأن الفرد من الطبيعة مباين للفرد الآخر، فلا يوجد به. فيتعين أن تكون حقيقة هذا الإطلاق استعمالية، فإطلاق اللفظ وإرادة مثله لا يكون إلا على نحو الحكاية، والاستعمال.

توضيح العبارة:

قال رحمته الله: (الرابع): من الأمور التي ذكرت في مقدمة كتاب الكفاية هو أنه (لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به)، لأن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه يمكن أن يكون اللفظ فيه حاكياً عن النوع، فيتحقق في عالم التعقل ثلاثة أجزاء؛ لأن كل أطراف القضية حاكية، فيوجد ثلاثة محكيات، فلا يأتي إشكال صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، (كما إذا قيل: ضرب - مثلاً - فعل ماضٍ) وقصد نوع (ضرب)، (أو) إرادة (صنفة)، كما إذا قيل: (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، فهنا حكمنا على زيد، ولكن بلحاظ وقوعه في هذه الجملة وأمثالها، فالملاحظ هنا الصنف، ولا إشكال في ذلك؛ لأن الصنف هو النوع، غايته فيه خصوصية عرضية ضيقت دائرة الصدق، وإلا فهو النوع ولكن مع أخذ وصف عرضي، (إذا لم يقصد به) أي: زيد في جملة (ضرب زيد) (شخص القول أو مثله، كـ(ضرب) في المثال فيما إذا قصد) به الشخص الملفوظ أو فرد آخر، فإذا قلت: (زيد في «ضرب زيد» فاعل)، فتارة تقصد من زيد الصنف، أي: نوع (زيد) إذا وقع في جملة (ضرب زيد)، وأخرى تقصد شخص اللفظ (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، وثالثة تقصد المثل، فتقول (ضرب زيد)، فيوجد فرد من أفراد لفظ (زيد)، فتقول (زيد في «ضرب زيد»

- أي ذلك الفرد الذي تلفظت به سابقاً - فاعل)، والأول من إرادة الصنف، والثاني من إرادة الشخص، والثالث من إرادة المثل.

ولا شبهة في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو إرادة صنفه، كما إذا قيل (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، وقصد من لفظ (زيد) الصنف.

(وقد أشرنا إلى أن صحة الإطلاق كذلك) أي مع إرادة النوع أو الصنف (و) تقدم أن (حسنه) لا يحتاج إلى إذن من الواضع، و(إنما كان) حسنه (بالطبع لا بالوضع، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك)، فإذا قلت (ديز) في (جاء ديز) فاعل، فإن هذا الإطلاق الذي أردت به الصنف صحيح، مع أنه لا يوجد وضع للفظ (ديز)؛ إذ هو مهمل، فصحة هذا الإطلاق دليل على أنه لا يشترط في الاستعمال إذن من الواضع، وإلا لزم الالتزام بوجود وضع في المهملات لأننا بالوجدان نرى صحة استعمالها، وهو (كما ترى) في وضوح البطلان.

هذا في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، (وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه) أي: أريد به ما تلفظ به وهو الملفوظ نفسه، ولم يجعل حاكياً عن النوع أو الصنف، (ففي صحته بدون تأويل) بإرجاعه إلى إرادة النوع أو الصنف (نظر) ذكره صاحب الفصول رحمته الله حيث أفاد عدم الصحة سواء كان استعمالاً أم إيجاداً؛ (لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول) إذا كان استعمالاً (أو تركيب القضية من جزأين - كما في الفصول). إذا كان إيجاداً.

(بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالته على نفسه)، بأن كان الإطلاق استعمالياً، فقلنا: (زيد لفظ)، وجعلنا (زيد) حاكياً عن نفسه (- حيثئذ - لزم الاتحاد)؛ لأنه سيكون اللفظ الواحد حاكياً ومحكياً، (وإلا) بأن جعل الإطلاق إيجادياً، وقلنا: (زيد لفظ) ولم نجعل لفظ (زيد) حاكياً عن نفسه حتى يلزم اجتماع الحاكي والمحكي، فصار هو بنفسه وليس محكيه الموضوع في القضية؛ (لزم تركيبها) أي: الجملة والقضية (من جزأين) في عالم المعنى، وإن وجد في عالم التلفظ ثلاثة أجزاء؛ (لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع)، إذ هو ليس حاكياً بل بنفسه موضوعاً بلا حكاية عن شيء يكون طرفاً في المعنى المحكي، (فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزأين) فقط، وهما مفهوم المحمول والنسبة وهي مفاد الهيئة، بل قد يقال: يلزم أن لا يكون طرفان؛ لأن النسبة تتقوم بطرفين مستقلين ولا وجود لهما، (مع امتناع التركب إلا من الثلاثة؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المتتسبين).

ولكن الصحيح صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه استعمالاً، وإيجاداً، وإذا قلت: كيف تتخلص من محذور صاحب الفصول رحمته الله؟ (قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتحدا ذاتاً)، وعليه يمكن أن نختار بأن لفظ (زيد) حاكٍ عن شخصه، وهو وإن كان واحداً في ذاته لكن في عالم الذهن نتزع منه مفهوم أنه صادر من المتكلم، وبهذا يكون هذا اللحاظ

حاكياً، ومفهوم أنه مراد للمتكلم وبلحاظ هذا المفهوم يكون محكياً، فلم يتحد المتقابلان في شيء واحد مع اتحاد اللحاظ، (فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع) أنه يمكن أن نختار الشق الثاني، وهو إن لفظ (زيد) ليس حاكياً، ومع ذلك لا يأتي محذور أن القضية تتكون من جزأين فقط لـ (أن حديث تركب القضية من جزأين - لولا اعتبار الدلالة في البين -)، وجعل الموضوع حاكياً ودالاً عن معنى (إنما يلزم) في قسم من الأحكام وهي غير الذاتية، وهذا (إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه)، أما إذا كان الموضوع بوضعه يثبت الحكم - لأن الحكم ذاتي، ويكفي تحقق الموضوع لكي يتحقق؛ لأنه الذات أو جزء من الذات - فلا يأتي محذور تركب القضية من جزأين إلا بالحكاية في الموضوع؛ لأن الجزء الثالث سوف يتحقق بتحقق الموضوع نفسه، فالمحذور (إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه) بمجرد التلفظ (غاية الامر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقة).

وانتهينا في آخر المطلب إلى وجود خلاف مع صاحب الفصول والصحيح إمكان أن يكون على نحو الحكاية ويمكن أن لا يكون على نحو الحكاية، ويكون جائزاً إذا لم تكن حكاية، فيما إذا كان المحمول ذاتياً للموضوع الذي جيء به وتلفظ به.

(و) بعد أن تبين أن إطلاق اللفظ وإرادة الشخص يمكن أن يكون على نحو الاستعمال فيجعل اللفظ حاكياً عن نفسه ويمكن أن لا يكون على نحو الاستعمال وإنما على نحو الإيجاد، فيؤتى باللفظ ولا يراد إلا تحقيقه ثم يُحكم عليه بأنه لفظ؛ ف(على هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء)، وإنما من باب الإيجاد؛ إذ لا توجد حكاية، وحيث لا حكاية فلا يتحقق الاستعمال، وهذا يعني إمكان كون إطلاق اللفظ وإرادة شخصه استعمالاً، (بل) قد نترقى^(١)، ونقول في مورد إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه (يمكن أن يقال: إنه ليس أيضاً من هذا الباب) وهو باب الاستعمال (ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه) فيقبل إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو إرادة الصنف أن يكون إيجابياً، وليس من باب الاستعمال؛ باعتبار أنه يمكن أن يتحقق النوع والصنف بتحقيق الفرد؛ لأن النوع والصنف ذاتي للفرد، فلا نجعل اللفظ حاكياً عن الصنف أو عن النوع بل نقصد إيجاد نفس اللفظ، وحيث إن به ينوجد النوع أو الصنف فنحكم على النوع أو الصنف، فيكون هذا إطلاقاً غير استعمالياً، ولا تقل: كيف يكون وجود الفرد محققاً للنوع أو الصنف؟ (فإنه فرده ومصدقه حقيقة)، ويوجد اتحاد بين حقيقة النوع وحقيقة الفرد، فينوجد بوجود الفرد، فإذا أطلق اللفظ وأريد إيجاد النوع (لا لفظه) الحاكي عن النوع

(١) ووجه الترتيب هو إن كون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف على نحو الإيجاد؛ فيه نحو غموض مقارنة بإطلاق اللفظ وإرادة الشخص؛ لأن إيجاد الشخص بنفسه أمر واضح جداً أما النوع المغاير للشخص فيحتاج إلى برهان تحقق الطبيعة بفرداها.

أو الصنف (وذاك) وهو النوع أو الصنف (معناه)، فليست العلاقة بين نوع اللفظ ولفظ (زيد) هي إن لفظ (زيد) حاك عن النوع، بل النوع ذاته ينوجد بوجوده (كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً) وليس معناه المحكي، وبهذا تتحقق قضية ثلاثية في عالم التعقل وإن لم نقصد الحكاية، (فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاك، وقد حكم عليه ابتداءً، بدون واسطة أصلاً، لا لفظه) الحاكي عنه (كما لا يخفى) بعد ملاحظة أن النوع وجد بنفس وجود اللفظ لا بما هو محكي به، (فلا يكون في اللفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه - بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه.

نعم، فيما إذا أريد به فرد آخر مثله) - وهذا هو إطلاق الفرد وإرادة المثل - لا يكون الاطلاق من باب الإيجاد (كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى)؛ لأن إيجاد فرد لا يمكن أن يكون إيجاداً لفرد آخر؛ للتباين بين أفراد الطبيعة. وهنا بقي شيء يرتبط بإطلاق اللفظ وإرادة النوع والصنف، فقد قلنا إنه من الإيجاد، ونضيف هنا إنه يمكن أن يكون إطلاق اللفظ وإرادة الصنف أو النوع من الاستعمال؛ فإن النوع والصنف وإن لم يكونا معنيين للفظ وإنما يوجدان به، (اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فرداً له) أي: لحقيقة الفعل الماضي (إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته؛ كان لفظه

المستعمل فيه)؛ إذ الاستعمال يتقوم بالحكاية، وقد تحققت، (وكان - حينئذ -) حاكياً (كما إذا قصد به فرد مثله). فيمكن أن يكون على هذا إطلاق اللفظ مع إرادة النوع أو الصنف على نحو الاستعمال، ويمكن أن يكون على نحو الإيجاد. (وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله؛ كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمله، وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته؛ فليس من هذا الباب)، أي: باب الاستعمال، و(لكن) إذا سألت: ما هو الظاهر من إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف؟ كان الجواب: (الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك)، فهي ليست ظاهرة في قصد الإيجاد، وإنما على نحو الاستعمال (كما لا يخفى)، بل (وفيها) من القضايا (ما لا يكاد يصح) بأن تكون الجملة صحيحة بلا كذب فيما إذا كانت إيجادية، فلا بد (أن يراد منه ذلك) وهو الحكاية، وهذه القضايا (مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض)؛ فإن شخص الموضوع في القضية لا تشمله حقيقة المحمول (فعل ماضي)؛ لأنه ما أوجد بالتلفظ مبتدأ وليس فعلاً، فلا بد أن نقول إن ما تلفظ به حاكٍ عن النوع أو الصنف، والحكم كان عليها.

الأمر الخامس
عدم تبعية دلالة الألفاظ للإرادة

متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

الخامس: لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها؛ لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

هذا، مضافاً إلى ضرورة: صحة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه؛ بداهة أن المحمول على زيد في «زيد قائم»، والمسند إليه في «ضرب زيد» - مثلاً - هو نفس القيام، والضرب، لا بما هما مرادان.

مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ؛ فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى. وهكذا الحال في طرف الموضوع.

وأما ما حكى عن العلمين - الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي - من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة؛ فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الأفاضل، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ

على معانيها بالدلالة التصديقية، أي: دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها.

وتتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف؛ فإنه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه، ودلالته على الإرادة، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية، أي: كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور، ولا اختيار.

إن قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم، لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامها ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عما هو علم في التحقيق والتدقيق.

عدم تبعية الدلالة للإرادة:

أقول: الكلام في هذا الأمر يرتبط بدخل الإرادة بالمعنى الموضوع له الألفاظ، ولكي يتضح ما ذكره المصنف رحمته الله في هذا الأمر نتحدث في عدة نقاط:

تاريخ المسألة:

النقطة الأولى: في بيان تاريخ هذا المبحث، ولماذا طرحه العلماء؟

يبدو من مراجعة كلمات الأعلام في تاريخ هذا المبحث هو إن علماء

المنطق تعرّضوا لمبحث الدلالة، فقد قسموا الدلالة إلى عدة أقسام:

١- دلالة عقلية.

٢- دلالة طبيعية.

٣- دلالة وضعية.

ومن الدلالة الوضعية دلالة الألفاظ على معانيها، وعرفوا دلالة الألفاظ

بأنها فهم المعنى من اللفظ أو انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى مفهوم المعنى،

ثم ذكروا جملة من الأبحاث التي ترتبط بالدلالة، ومن ضمن تلك الأبحاث

انقسام اللفظ إلى مفرد وإلى مركب، وذكروا في تعريف اللفظ المفرد بأنه الذي

لا يدل جزؤه على جزء معناه، نظير لفظ (محمد)؛ فإن هذا الاسم لا يدل جزؤه على جزء معناه، فالميم منه لا تدل على الرأس والحاء لا تدل على اليد وهكذا، فجزء هذا اللفظ لا يدل على جزء المسمى به، فيكون مفرداً، وأما اللفظ المركب فهو الذي يدل جزؤه على جزء معناه كما إذا أطلق على رجل عابد اسم (عبد الله)، كوصف - لا كاسم - لأنه واجد للعبودية لله تبارك وتعالى؛ فإن إطلاق هذا الاسم يراد منه أن هذا الشخص عبد لله تعالى، فهنا شيان:

الأمر الأول: كون الشخص عبداً، وهذا هو المضاف.

الأمر الثاني: لفظ الجلالة، وهذا هو المضاف إليه.

وكلمة (عبد) تدل على الأول، وكلمة (الله) تدل على الثاني، فالمعنى مركب وجزء اللفظ يدل على جزء المعنى.

وهذا التقسيم واجه سؤالاً في زمان الشيخ ابن سينا، وهو: إن هنالك ألفاظاً تارة يدل جزؤها على جزء معناها وأخرى لا يدل جزؤها على جزء معناها، نظير لفظ (عبد الله)، فإنه تارة نطلقه كوصف فيدل جزؤه على جزء معناه، وأخرى يطلق كاسم - لا كوصف - ويراد به فرد من أفراد الإنسان، كما إذا رزق شخص ولداً، وأطلقت عليه اسم (عبد الله)، فيراد الدلالة على ذات فرد من أفراد الإنسان، وإطلاق (عبد الله) على هذا النحو يجعله مفرداً؛ لأنه لا يدل جزؤه على جزء معناه؛ فإن كلمة (عبد) لا تدل على رأس الفرد أو على

نصفه الأعلى - مثلاً - وكذلك كلمة (الله)، فصار الإطلاق في كلمة (عبد الله) نفسها تارة يدل جزء اللفظ فيها على جزء المعنى، وأخرى لا يدل فما هو الموقف تجاه هذا اللفظ؟ فهل يجعل مفرداً أم مركباً؟

وأجاب الشيخ الرئيس ابن سينا عن هذا السؤال بأن لفظ (عبد الله) إذا قصد وأريد به الذات التي سميت بـ(عبد الله)؛ فهو مفرد، وإذا قصد به الوصف التي توصف به الذات يكون مركباً، فليس يوجد في الحقيقة لفظ واحد موضوع لمعنى واحد ليكون له دلالة واحدة ومع ذلك هو مفرد ومركب، وإنما الموجود لفظ واحد وضع بوضعين، الوضع الأول: هو وضع (عبد الله) للوصف المراد بحيث تكون الإرادة داخلية في المعنى الموضوع له اللفظ، فالمعنى الموضوع له اللفظ ليس وصف العبودية لله، وإنما هو هذا الوصف زائداً للإرادة، أي: إرادة التفهيم.

وبعبارة أخرى: ما وضعت له الكلمات هو المعاني المرادة لا ذات المعاني، بحيث تكون الإرادة - إرادة التفهيم - جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ، فـ(عبد الله) الوصفي موضوع للوصف المراد مع إرادة التفهيم.

وأما لفظ (عبد الله) الذي جعل اسماً للذات فهو ليس موضوعاً للذات بما هي؛ فإنه إذا أطلق رجل على ولده اسم (عبد الله) لم يضع هذا الاسم لذات ولده من حيث هي، وإنما وضع هذا اللفظ لولده المراد تفهيمه باللفظ بحيث تكون إرادة التفهيم جزءاً من المعنى الموضوع له، فإذا كان اللفظ وضع مرة

للو صف المراد تفهيمه، ووضع أخرى للذات المرادة تفهيمها فيوجد وضعان، فيكون اللفظ الواحد موضوعاً مرتين بوضعين: ففي الأول هو موضوع بحيث يندرج ضمن اللفظ المركب، وفي الوضع الثاني يندرج ضمن اللفظ المفرد.

وبهذا حل الشيخ الرئيس المشكلة، وعبارة الشيخ الرئيس ليست بهذا الوضوح، فإن هذا العرض مستفاد من توضيح بعض الأعلام لكلامه، فإن الشيخ الرئيس واجه سؤالاً عن اللفظ الذي تارة يكون مفرداً، وأخرى مركباً، فهل هو مفرد أو مركب؟

فأجاب الشيخ الرئيس: ^(١) إذا أريد به النعت فهو يندرج ضمن المركب،

(١) قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: (اعلم أن اللفظ قد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً، واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه مثل تسميتك إنساناً بعد الله فإنك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله؛ فليست تريد بقولك عبد شيئاً أصلاً فكيف إذا سميته بعيسى؟! بل في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني به (عبد) شيئاً وحينئذ يكون عبد الله نعتاً له لا اسماً وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولاً، فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم، أو فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الأزمنة الثلاثة وذلك مثل قولك: حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل: قولك في الدار وقولك: لا إنسان؛ فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة إلا أن أحد الجزأين أداة لا يتم مفهومها إلا بقرينة، مثل (لا) و(في)، فإن القائل (زيد لا) و(زيد في) لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل (في الدار) أو (لا إنسان)؛ لأن (في) و(لا) أداتان ليستا كالأسماء والأفعال).

وعلق عليه المحقق الطوسي رحمته الله شارحاً: (أقول: قيل في التعليم الأول إن المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً واعتراض عليه بعض المتأخرين به (عبد الله) وأمثاله إذا جعل علماً لشخص؛ فإنه

مفرد مع أن لأجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وأدى ذلك إلى أن ثلث القسمة بعض ما جاء بعده وجعل اللفظ إما أن لا يدل جزؤه على شيء أصلاً، وهو المفرد أو يدل على شيء غير جزء معناه وهو معناه المركب أو على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي أن يفهم ويعتبر؛ وذلك لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم منه ذلك المعنى؛ يقال له إنه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ - وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى؛ يصلح لأن يدل به عليه - فلا يقال له إنه دال عليه وإذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من أن يراد بجزئه دلالة على شيء آخر أو لا يراد..

وعلى التقدير الأول لا تكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءاً من اللفظ الأول بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالاً على معنى آخر بإرادة أخرى وليس كلامنا فيه فإذا لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة أصلاً، وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك أن اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه؛ لا يدل جزؤه على شيء فإذا الرसान - أعني: القديم، والمحدث - للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وأنصف من نفسه لا يجد بين لفظ (عبد) من (عبد الله) إذا كان عالماً وبين لفظ (إن) من (إنسان) تفاوتاً في المعنى؛ فإن كليهما يصلحان لأن يدل لهما في حال آخر على شيء وأما كون الأول منقولاً من نعت والثاني غير منقول؛ فأمر يرجع إلى حال الألفاظ ولا يتغير بهما أحوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك أن الرسم المنقول من التعليم الأول صحيح وأن المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله هو المسمى مركباً أو مؤلفاً (الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٣١ - ٣٣).

ويلاحظ أن ابن سينا عرف المفرد بأنه الذي لا يراد بالجزء منه معنى، ويقابله تعريفان وهما:

١- لا يدل جزؤه على معنى، ونسب إلى التعليم الأول.

٢- المشهور بين المتأخرين، وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه.

وهناك من توهم وجعل أقساماً ثلاثة: مفرد ومركب ومؤلف، وسبب التوهم هو الخلط في مثل (عبد الله) الذي يدل جزؤه على معنى، لكن ليس جزء المعنى، والصحيح أن الدلالة هنا تابعة للإرادة، ومع إرادة الاسم من عبد الله لا يدل جزء المعنى على كون الشخص عابداً أو على الذات المقدسة.

وأما إذا أريد به الذات فهو يندرج ضمن المفرد.

وجاء بعض الأعلام ووضح كلامه بأنه يريد أن يقول: بأن الإرادة داخلية في المعنى الموضوع له اللفظ، فإذا استعمل اللفظ وأريد النعت فهنا يتحقق اللفظ المركب الذي يدل جزؤه على جزء معناه، وأما إذا استعمل وأريد به الذات فهنا يتحقق اللفظ المفرد، فلا يوجد لفظ واحد يدل جزؤه على جزء معناه وفي نفس الوقت لا يدل جزؤه على جزء معناه، فمتى ما تحقق إرادة النعت فهو مركب ومتى ما تحققت إرادة الذات فهو مفرد.

والخاجة نصير الدين الطوسي رحمته الله انتفع من هذا الجواب في بحث آخر يرتبط بالدلالة - أيضاً - فقد قسم علماء المنطق - وتبعاً لهم علماء الأصول - الدلالة إلى ثلاثة أقسام:

١- دلالة مطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى.

٢- دلالة تضمينية، وهي دلالة اللفظ على جزء معناه.

٣- دلالة التزامية، وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه.

وهذا التنقسم واجه سؤالاً نظير السؤال الذي واجه ابن سينا في بحث

المفرد والمركب، والسؤال هو:

لو وجد لفظ وضع للكل ووضع للجزء - أيضاً - كما لو أن لفظ الإنسان

وضع للحيوان الناطق - أي: المجموع - وأيضاً - وضع للناطقية فقط؛ فهذا

اللفظ سوف يكون دالاً على الحيوانية الناطقية فتكون دلالته على الحيوانية

الناطقية دلالة مطابقية، وأيضاً - حيث أنه موضوع للناطقية فهو يدل على جزء مجموع الحيوانية والناطقية، فتكون دلالته دلالة تضمنية، فإذا نصنع معه حينئذ: فهل نجعله من اللفظ الذي يدل دلالة مطابقية أو من اللفظ الذي يدل دلالة تضمنية؟

وأيضاً - لو وضع لفظ لمعنى ثم وضع للآزم ذلك المعنى؛ فسوف يدل ذلك اللفظ على المعنى مطابقة، وأيضاً - يكون دالاً على معنى خارج عنه، وهو لازمه، فتكون دلالته - أيضاً - دلالة التزامية، فإذا نصنع معه حينئذ: فهل نجعله دالاً بدلالة مطابقية أو نجعله دالاً بالدلالة الالتزامية؟

إذن، واجه المناطقة سؤالين يرتبطان بالمسألين:

السؤال الأول: هو إنه قد يوجد لفظ يدل جزؤه على جزء معناه، وأيضاً هو لا يدل جزؤه على جزء معناه، كلفظ (عبد الله) الذي إذا استعمل اسماً للذات فلا يدل جزؤه على جزء معناه، وإذا استعمل في الوصف فيدل جزؤه على جزء معناه، فإذا قلت: (عبد الله) وتقصد ابنك فماذا نصنع مع هذا اللفظ: فهل نقول: هو مفرد؛ لأنه لا يدل جزؤه على جزء ابنك؟ أو نقول: مركب؛ لأنه أيضاً يدل على جزء المعنى فيما إذا استعمل وصفاً؟

السؤال الثاني: إذا وضع لفظ لمركب، ثم وضع اللفظ لجزء ذلك المركب؛ فإن اللفظ سوف يكون دالاً على الكل؛ لأنه موضوع للكل، فيدل على الكل دلالة مطابقية، وأيضاً هو يدل على الجزء؛ لأنه موضوع للجزء، فهو يدل على

جزء الكل، فتكون دلالته دلالة تضمينية، أو إذا وضع اللفظ لمعنى، ثم وضع
للازمه؛ فإن هذا اللفظ سوف تكون له دلالة على المعنى، وهي دلالة مطابقية،
وأيضاً - يدل على اللازم فتكون له دلالة التزامية، فإذا نصنع مع هذا اللفظ:
فهل نعتبر دلالته دلالة مطابقية أو نعتبرها دلالة تضمينية؟

وقد بين العلامة الحلي رحمته الله^(١) أنه طرح ذلك على المحقق الطوسي رحمته الله فقال:
اعلم أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه أو بينه وبين لازمه وحينئذ
يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من
حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى
يكون تضمناً، وكذا في الالتزام، فكان الواجب عليه أن يقيد في الدلالات
الثلاث بقوله: (من حيث هو كذلك)، وإلا اختلت الرسوم.

ولقد أوردت عليه رحمته الله هذا الإشكال، وأجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على
معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد واللفظ حينما يراد منه المعنى المطابقي لا يراد
منه المعنى التضميني فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير.

وعقب عليه العلامة رحمته الله بقوله: وفيه نظر.

وفهم من الجواب الذي ذكره المحقق رحمته الله أنه يرى أن الإرادة جزء من
المعنى الموضوع له اللفظ، ففهم منها ما فهم من الشيخ الرئيس هناك، فكأنه
قال للعلامة رحمته الله: لو كان لفظ الإنسان موضوعاً لذات معنى الحيوان الناطق،

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ص ٢٥.

وللناطقية فقط؛ فيمكن أن يقال إن اللفظ يدل على ذات المعنى الموضوع في كلا المعنيين فلديه دلالتان فيكون للسؤال معنى؛ حيث إن هذا اللفظ واحد وله دلالتان فهل ندرجه ضمن اللفظ الذي دلالاته مطابقيه أم ضمن اللفظ الذي دلالاته تضمينية؟

ولكن اللفظ ليس له دلالتان؛ لأنه وضع مع أخذ الإرادة جزءاً في معناه، فهو موضوع للحيوانية الناطقية المراد تفهيمها وللناطقية المراد تفهيمها، ولا يخلو حال المتكلم فيما أنه يريد تفهيم المجموع فتوجد دلالة واحدة فقط وهي دلالة اللفظ على الحيوانية الناطقية مراد مجموعهما، فتكون دلالة اللفظ دلالة مطابقيه، أو أراد المتكلم تفهيم جزء المعنى وهو الناطقية فقط، فتكون دلالة اللفظ دلالة واحدة، وهي دلالاته على الناطقية، وهي دلالة تضمينية؛ لأنها دلالة على جزء المجموع، وبهذا ينحل الإشكال.

والعلامة عليه السلام تنظر في كلامه، ولم يقبله.

ويمكن ذكر جواب آخر وهو: إنه إذا وجد لفظ تارة يدل جزؤه على جزء معناه، وأخرى لا يدل، أو تارة يدل على المعنى وأخرى على لازمه، أو تارة يدل على المعنى دلالة مطابقيه وأخرى دلالة تضمينية؛ فيمكن أن يتخلص من الإشكال من دون أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له اللفظ، بأن يقال: إن هذا اللفظ بلحاظ يندرج ضمن المفرد وبلحاظ آخر يندرج ضمن المركب، وبلحاظ تكون دلالاته تضمينية، وبلحاظ آخر تكون دلالاته مطابقيه، فلا مشكلة أن يندرج لفظ تحت قسمين مع تعدد اللحاظ.

وكيف كان: فهل مراد ابن سينا والحاجة نصير الدين الطوسي ما فهم من كلامهما، وهو إنهما في مقام علاج الإشكال قد أخذنا قصد التفهيم في المعنى الموضوع له؟ أو مرادهما شيء آخر؟

والجواب: إنه سوف يأتي من صاحب الكفاية أن أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له باطل لا يذهب إليه الفحول كابن سينا والحاجة نصير الدين الطوسي، فمرادهما من جوابهما معنى آخر، والذي يعيننا في هذه النقطة هو إنهما لما أجابا بجواب فهم منه أنهما يأخذان الإرادة في المعنى الموضوع له؛ طرحت هذه المسألة، فأساس هذه المسألة وسبب بحثها هو جواب الشيخ ابن سينا وجواب الشيخ الطوسي رحمهما.

الأبحاث الأصولية في ربط الإرادة بالوضع:

النقطة الثانية: تعرض علماء الأصول لارتباط الإرادة بالوضع في ثلاثة أبحاث مختلفة، ولا بد أن نُميز بين هذه الأبحاث:

البحث الأول: هل أن وضع الألفاظ يدل على أن المتكلم إذا تكلم فإنه يريد تفهيم المعنى الذي وضع له الألفاظ أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل أن عملية الوضع كما إذا قمنا بوضع كلمة (كتاب) لمعناه؛ توجب أن يكون اللفظ إذا تلفظنا به كما يدل على معنى الكتاب ويفيد حدوث صورة الكتاب في الذهن؛ يدل - أيضاً - على وجود الإرادة خارجاً - والمقصود هنا إرادة تفهيم معنى الكتاب، وخارجيتها في أفق نفس المتكلم؟ أم

لا فإن الوضع لا يجعل اللفظ دالاً على وجود الإرادة خارجاً، وإنما نستفيد الإرادة من أمر خارج عن استعمال اللفظ وهو الظهور الخارجي؟ فالسؤال المطروح في هذا البحث يفترض أن الإرادة غير دخيلة في المعنى الموضوع له اللفظ، فلفظة (كتاب) موضوعة لذات المعنى، وأيضاً - الوضع ليس مقيداً بالإرادة، فهو مطلق جعل ارتباط بين ذات اللفظ والمعنى - مثلاً - ولكن هذا الوضع يوجب أن يكون اللفظ دالاً على وجود الإرادة خارجاً، فتكون للفظ دلالة تصديقية على وجود الإرادة في أفق المتكلم، فيكون اللفظ دليلاً على وجود الإرادة خارجاً كما يدل الدخان على وجود النار في الخارج، غايته دلالة الدخان دلالة عقلية بينما دلالة اللفظ على وجود الإرادة دلالة وضعية بمعنى أنها في طول الوضع.

وبعض ذهب إلى أن الوضع يجعل اللفظ دالاً على المعنى، وأيضاً - دالاً على وجود الإرادة خارجاً في نفس المتكلم، فإذا سُمع متكلم يقول: (جاء زيد) يُفهم المعنى، ويُستكشف من كلامه أن في نفسه إرادة التفهيم.

وبعض الأعلام رفض ذلك، وذهب إلى أن اللفظ يدل فقط على تصور المعنى، وأما أن هذا المعنى أراد المتكلم تفهيمه أو لم يرد؛ فهذا مما لا يستفاد من اللفظ بالوضع، وإنما يستفاد من ظهور حال المتكلم وأنه في مقام التفهيم لا في مقام التلفظ لمجرد التلفظ.

المبحث الثاني: - الذي تعرّض له علماء الأصول ويرتبط بالوضع والإرادة :-

هو بحث أن دلالة الألفاظ هل هي تابعة للإرادة - بمعنى أن الوضع يُقيد بالإرادة بحيث إذا لم تتحقق إرادة لا توجد في اللفظ دلالة، وإذا لم نُحرز وجود إرادة تفهيم عند المتكلم، فلا نحرز وجود دلالة في الكلام -؟
ولكي يتضح المنظور في هذا المبحث نذكر ما تقدم في المعنى الحرفي -
كمعبر لفهم المقصود -..

تقدم أن صاحب الكفاية رحمته الله يرى عدم دخالة اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في معاني الحروف والأسماء، ويرى أن المعنى الذي وضعت له كلمة (من) هو المعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، ولا يوجد فرق من حيث المعنى الموضوع له هاتان الكلمتان، ومع ذلك ذكر رحمته الله أن استعمال (من) في موضوع الابتداء بلا وضع، وخرّج ذلك بأن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي وإن لم يكونا داخلين في المعنى الذي وضعت له الحروف والأسماء إلا أنها أخذت قيداً وشرطاً من قبل الواضع، فقد وضع كلمة (من) للابتداء بشرط أن تلحظ في مقام الاستعمال لحاظاً آلياً، ووضع لفظ (الابتداء) لمعنى (من)، ولكن بشرط أن يلحظ في مقام الاستعمال لحاظاً استقلالياً.

وتقدم أن بعض الأعلام فسر مراده بأن العلاقة الوضعية والارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى؛ مقيد بقيد اللحاظ الآلي في (من) واللحاظ الاستقلالي في (الابتداء)، ولهذا إذا استعملت (من) مع اللحاظ الاستقلالي يكون بلا وضع؛ لأن الوضع مقيد باللحاظ الآلي، والمقيد عدم عند عدم قيده.

وهذا هل يمكن جريانه في الإرادة والوضع؟ بأن يقال إن الواضع يضع الألفاظ لذات المعاني ولكن بقيد الإرادة، فتكون العقلة الوضعية بين الألفاظ والمعاني مقيدة بإرادة التفهيم حال الاستعمال، فإذا قال المتكلم: (جاء زيد)، أو قال: (كتاب)، ولم يقصد التفهيم فلا يكون لكلامه دلالة؛ لأن كلامه ليس موضوعاً في هذه الحالة لمعنى، وإنما الموضوع لمعنى هو ما إذا وجدت إرادة فيه؛ لأن نفس الوضع مقيد، والمعنى لم يقيد بالإرادة، فكلمة (كتاب) وضعت لذات المعنى، لكن وضعها مقيد بالإرادة بحيث إذا لم توجد إرادة فلا يوجد وضع، وإذا لم يوجد وضع فلا توجد دلالة، فإذا شككنا هل أن المتكلم أراد التفهيم فهذا شك في وجود الإرادة، وهو القيد، والشك في القيد يوجب الشك في المقيد وهو الوضع فلا يحرز أثره وهو الدلالة، فلا نحدد الدلالة.

وهذا المبحث يختلف عن المبحث السابق، فالمبحث السابق كان الكلام فيه عن أن اللفظ بالوضع هل يدل على وجود الإرادة في الخارج أم لا؟ فدلالة اللفظ على المعنى ليست مشروطة بالإرادة، ولكن هل هناك دلالة أخرى غير الدلالة على المعنى، وهي الدلالة على وجود الإرادة في الخارج؟ وأما في هذا المبحث فالمبحث عن أنه هل الدلالة مقيدة بالإرادة؟

وبعبارة أخرى: هل أن الدلالة تابعة للإرادة من جهة أن نفس الوضع مقيد بالإرادة بحيث لا وضع بدون إرادة؟ فالكلام ليس عن دلالة اللفظ على وجود الإرادة، وإنما عن توقف دلالة اللفظ على معنى على وجود الإرادة

خارجاً بحيث لا بد أن نحرز الإرادة، ثم يكون للكلام دلالة.

المبحث الثالث: هو ما تعرض له صاحب الكفاية رحمته الله في الأمر الخامس، ففي هذا الأمر لا يبحث المصنف رحمته الله عن أن اللفظ يدل على وجود الإرادة في الخارج، ولا يبحث عن أن دلالة اللفظ هل هي تابعة للإرادة من جهة أن الوضع قُيد بوجود الإرادة؟ وإنما يبحث عن أن الإرادة هل هي جزء من المعنى الموضوع له اللفظ أم لا؟ فهل أن معنى اللفظ هو ذات المعنى بدون الإرادة، والإرادة من شؤون عالم الاستعمال - فإذا استعملت اللفظ فقد أريد التفهيم بهذا الاستعمال وقد لا أريد كما لو كنت في مقام الإجمال، ولا علاقة لها بعالم الوضع، وليست قيداً في الوضع ولا قيداً في الموضوع له -؟ أم هي جزء من المعنى الوضعي؟ فيكون المنظور في البحث الثالث هو المعنى الموضوع له اللفظ، وهل أنه مأخوذاً فيه الإرادة، بحيث تكون دلالة اللفظ على وجود الإرادة في نفس المتكلم دلالة تصورية؟ - وليست دلالة تصديقية كما في المبحث الأول حيث يقال: هل اللفظ يدل على وجود الإرادة في الخارج؟ ففي المبحث الثالث يلتزم بأن اللفظ لا يدل على تحقق معناه في الخارج، فإذا قال المتكلم: (جاء زيد) فإن هذا الكلام لا يدل على تحقق المجيء في الخارج، وإنما يدل على معنى الجملة في الذهن، وأما هل أن هذا المعنى مطابق للخارج أو ليس مطابقاً للخارج، فهذا نأخذه من دليل صدق المتكلم وأنه لم يكذب وليس من مفاد الجملة نفسها، وإلا كان كل خبر صادقاً، فعلاقة الألفاظ

بالمعاني علاقة تصورية، ولا تفيد مطابقة هذه المعاني فيما إذا كانت الجملة خبرية.

وكذلك إذا قلنا بأن الإرادة جزء من المعنى، فإذا قال المتكلم: (جاء زيد) فإنه يفهم أن مجيء زيد مراد تفهيمه؛ باعتبار أن المجيء المراد هو المدلول التصوري للجملة، وأما أن المجيء في الواقع الخارجي هل يراد تفهيمه، وأن هنالك إرادة خارجية في أفق نفس المتكلم أن لا، فهذا لا نستفيده من اللفظ؛ فاللفظ لا يدل على وجود معناه ومنه الإرادة على القول بدخالة الإرادة في المعنى، بل يدل على تصور الإرادة في أفق نفس المتكلم، وعليه فإذا قلنا: بأن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة - أي: يراد تفهيمها بإرادة في نفس المتكلم - فسوف نفهم من جملة (جاء زيد) إذا تلفظ بها لافظ؛ معناها المراد تفهيمه، وأما هل أن المجيء المراد تفهيمه في الخارج أم لا؟- أي: هل هناك مجيء في الخارج وإرادة في الخارج لتفهيمه؟ - فلا نستفيده من الجملة؛ لأن دلالة اللفظ دلالة تصورية، حيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى وهو مجيء زيد مع الإرادة، ولا يدل اللفظ على تحقق المجيء خارجاً وتحقق الإرادة خارجاً.

نعم، هذا يثبت بدليل خارجي يقوم على صدق المتكلم وتحقق إرادته التفهيمية. ويترتب على هذا - أيضاً - أنه لو استعمل مستعمل جملة (جاء زيد) لا في مقام التفهيم من دون إرادة التفهيم؛ يكون استعماله استعمالاً غير

حقيقي؛ لأن الجملة موضوعة للمعنى المقيد بالإرادة، فإذا استعملت في مقام الإجمال والإهمال لا في مقام التفهيم؛ فهذا الاستعمال من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

والخلاصة هي: إن العلماء في مسألة ارتباط الإرادة بالوضع طرحوا ثلاثة أبحاث مختلفة لا بد أن تُميّز بينها:

البحث الأول: هل أن اللفظ يدل على وجود الإرادة خارجاً بحيث تكون له دلالة تصديقية على الوجود؟.

البحث الثاني: هل أن دلالة اللفظ على معناه الذي لم تؤخذ فيه الإرادة تابعة للإرادة، أي لا بد وأن نُحرز أن المتكلم أراد التفهيم من الخارج لكي تكون للفظ دلالة على المعنى؟

البحث الثالث: هل أن الإرادة جزء من المعنى الموضوع له أم لا؟ وقد فهم من كلام ابن سينا والحاجة نصير الدين الطوسي أن الإرادة جزء من المعنى الموضوع له، وعلى هذا يكون استعمال اللفظ بلا إرادة تفهيم استعمالاً غير حقيقي، وهذا المبحث الأخير هو المبحث الذي يتعرض له صاحب الكفاية رحمته الله هنا.

ما المقصود بالإرادة التفهيمية؟

النقطة الثالثة: في توضيح المراد من إرادة التفهيم التي احتمل أنها دخيلة في المعنى الموضوع له الألفاظ، فقد قلنا - فيما سبق - إن المقصود بالإرادة هنا

إرادة التفهيم، وهي أن يريد المتكلم بالكلام الذي جاء به تفهيم المخاطب -
مثلاً - فما هو المقصود منها؟

الجواب: إن إرادة التفهيم تنقسم إلى قسمين - فأى قسم من هذين
القسمين هو الذي احتمال بعض العلماء أنه دخيل في المعنى الموضوع له؟-

القسم الأول: هي الإرادة بالحمل الأولي، والمقصود بالإرادة بالحمل
الأولي مفهوم الإرادة، فإنه إذا وجدت إرادة في الخارج كما إذا أراد زيد أن
يفهمنا جملة (جاء زيد) يتصور الذهن الإرادة الخارجية، وبإمكان الذهن أن
ينظر إلى ذلك المفهوم في نفسه من دون أن يجعله حاكياً عن الخارج، فيكون
المفهوم بلحاظ وجوده الذهني ليس إرادة وإنما صورة من مقولة الكيف القائم
بالنفس، كما بإمكان الذهن أن ينظر بالمفهوم ويتعامل معه كمرآة، فيقول
المفهوم هو الإرادة، ويرى اتحاداً بينها وهذا هو الإرادة بالحمل الأولي،
وبنظرة أولية غير فاحصة، وأما بالنظرة الأولى الفاحصة فإن المفهوم شيء
أخذه الذهن من الإرادة في الخارج ونظر به إليها، وهو في الواقع ليس إرادة بل
صورة علمية من العلم، والعلم يختلف عن الإرادة في الحقيقة بحسب الدقة
والتأمل؛ فإن العلم الحسولي أو الصورة الذهنية كصفات نفسية تختلف عن
الإرادة التي هي نوع آخر من الكيف النفساني.

والقسم الثاني: الإرادة الخارجية الجزئية التي نجعل المفهوم الذهني حاكياً
عنها وننظر إليه على أنه هي، وهذه الإرادة إرادة بالحمل الشائع، وحققتها

أنها إرادة، فوجودها وجود للإرادة في صقع النفس، وهي جزئية؛ لأنها ما دامت موجودة فتكون متشخصة؛ لأن الوجود يساوق التشخص.

والقسم الثاني من الإرادة هو الذي احتمل أنه دخيل في المعنى الموضوع له؛ فإنه من الواضح البين أن مفهوم الإرادة بما هو مفهوم ليس جزءاً من المعاني، فإذا قيل (كتاب) لا نفهم هذه الطبيعة المكونة من أوراق - مثلاً - ومفهوم الإرادة الكلي، ولا نحتمل في حق عالم جليل القدر عالي المنزلة مثل الحاجة نصير الدين الطوسي أن يقول بأن الإرادة بهذا المعنى (بالحمل الأولي) دخيلة في المعنى الموضوع له اللفظ، فالذي يحتمل دخالته هو القسم الثاني، والإرادة بالحمل الشائع، فيقال: إن اللفظ موضوع للمعنى والمفهوم الحاكي الذي ننظر إليه على أنه هو الإرادة الخارجية ليس إلا مرآة والموضوع له هو المحكي الخارجي، فالمأخوذ الإرادة الخارجية؛ باعتبار أن الذهن إذا جعل المفهوم حاكياً عن الخارج يرى المفهوم هو الخارج، فالإنسان - مثلاً - إذا كان جالساً بينه وبين نفسه فيتذكر أباه المتوفى وأيامه السعيدة في حضنه، وكيف كان أبوه يتلطف به ويُحسن إليه، ثم يتذكر الحادث الذي وقع عليه وعانى منه، ثم فقده؛ يبكي، فما الذي جعله يبكي؟ هل مرض وفقد أبيه الخارجي؟

الجواب: كلا؛ لعدم تحققها خارجاً أمامه، وإنما جعله يبكي مفهوم انقذ في الذهن والمفهوم غير الخارج، ولكن الإنسان يرى المفهوم الخارج نفسه، وقد ذكر بعض الفلاسفة أن هذه خدعة يقع فيها الذهن في عالم المفاهيم، وهي

إنه يعتبر الصور الواقع والخارج، فترتب في نفسه آثار الواقع والخارج، وإذا قيل إن اللفظ موضوع للإرادة بالحمل الشائع مع أن الوضع يتوقف على تصور المعنى؛ فالمقصود أن الواضع في عملية الوضع يتصور الإرادة، وينظر إليها على أنها عين الإرادة الخارجية، وهذا معنى الوضع للإرادة بالحمل الشائع، فتأمل جيداً؛ فإن المطلب دقيق لطيف.

وعلى هذا - وهو أن المقصود بالإرادة هو الإرادة بالحمل الشائع، وهي: الجزئية - فسوف يكون الوضع دائماً من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأن الإرادات الخارجية أفراد متباينة في الخارج لا جامع لها؛ فإن إرادة تفهيم الكتاب غير إرادة تفهيم البيت، وغير إرادة تفهيم السماء، وغير إرادة تفهيم زيد، وغير إرادة تفهيم مجيء زيد، وغير إرادة تفهيم (الله موجود)... وهكذا، والمفروض أن الوضع للمعاني مع أخذ هذه الإرادات المتباينة، فالواضع يتصور مفهوم الإرادة العامة الذي هو عنوان لهذه الإرادات الخارجية، ثم يضع اللفظ للكتاب مع إرادة التفهيم الخارجية، ويجعل عنوان الإرادة العام مرآة للإرادة الخارجية، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وكذلك إذا وضع كلمة البيت فإنه يتصور مفهوم الإرادة العام ثم يضع اللفظ للمعنى مع الإرادة الخاصة الجزئية بالحمل الشائع المحكية بمفهوم الإرادة العام، فيكون الوضع عاماً لأن المعنى تصورناه عام، والموضوع له خاصاً، وهو الإرادة الجزئية، وهكذا في كل الكلمات بناء على دخل الإرادة بهذا المعنى في المعنى الموضوع له.

بيان رأي صاحب الكفاية رحمته الله:

النقطة الرابعة: في بيان مختار صاحب الكفاية رحمته الله، ودليله.

فقد ذهب رحمته الله إلى أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني المرادة مع أخذ قيد الإرادة في المعنى، واستدل على ذلك بثلاثة أدلة:

لزوم تقدم الشيء على نفسه:

الدليل الأول: لو كانت إرادة التفهيم - وهي كما تقدم الإرادة الجزئية الموجودة في أفق نفس المتكلم - جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ؛ للزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه، وتقدم الشيء على نفسه محال، فما يلزم منه محال، وهو أخذ الإرادة في الموضوع له اللفظ.

وبيان ذلك في مقدمات:

المقدمة الأولى: إذا قصد المتكلم إرادة تفهيم المعنى الموضوع له؛ فسوف يكون استعمال اللفظ متقدماً على نفسه أو متأخراً عن نفسه، فيلزم تأخر الشيء أو تقدم الشيء على نفسه في مرحلة الاستعمال لا في مرحلة الوضع؛ لأن من الواضح أن الاستعمال متأخر عن المعنى الذي وضع له اللفظ؛ لأن حقيقة الاستعمال هي اطلاق اللفظ في المعنى، فهو متعلق بالمعنى والمتعلق متأخر عن المتعلق؛ فإنه إذا تعلق شيء بشيء يكون المتعلق متأخراً، ويكون المتعلق - بالفتح - متقدماً؛ لأن الأول عارض على الثاني وحال فيه أو من أحواله، وحيث إن الاستعمال متعلق بالمعنى، فيكون الاستعمال متأخراً عن المعنى وهذا أمر

واضح لا يحتاج إلى مزيد تأمل لكي نصدق به.

فلو كانت إرادة التفهيم جزءاً من المعنى فستكون إرادة التفهيم - لأنها جزء من المعنى - متقدمة على الاستعمال.

المقدمة الثانية: إرادة التفهيم هي إرادة استعمال اللفظ لكي يُفهم المعنى، فإن إرادة التفهيم متعلقة بالاستعمال؛ لأنها متعلقة باستعمال اللفظ بغرض التفهيم، فإن من يريد الإفهام تارة يريد بالفعل كما في الإشارة وحركات الأخرس - مثلاً -، فإن الأخرس يريد بالإشارة أن يُبين معنى من المعاني، وأخرى تكون متعلقة باستعمال اللفظ، وإذا كانت متعلقة بالاستعمال، فسوف تكون متأخرة عن الاستعمال تأخر المتعلق عن المتعلق.

المقدمة الثالثة: من خلال المقدمتين السابقتين يتضح أن أخذ الإرادة في المعنى يلزم منه أن تكون إرادة التفهيم من جهة متقدمة على الاستعمال؛ لأنها جزء من المعنى، والمعنى متقدم على الاستعمال، ومن جهة أخرى متأخرة عن الاستعمال؛ لأنها متعلقة بالاستعمال، فيتقدم الاستعمال ويتأخر على قصد التفهيم في آن واحد، وهذا محال.

هل يجري البيان عند المصنف في لوضع؟

وقد يقول قائل بأن الممكن أن يكون مراد صاحب الكفاية رحمته الله بيان تقدم الشيء على نفسه في مرحلة الوضع، أو يكون دليلاً منطبقاً في مرحلة الوضع ببيان مكون من مقدمات - أيضاً - وهي:

المقدمة الأولى: هي إن الإرادة المقصودة في المقام - على ما تقدم - الإرادة الجزئية، وهي الصفة القائمة بالنفس.

المقدمة الثانية: إن إرادة التفهيم الخارجية متعلقة باستعمال اللفظ؛ لأنها إرادة التفهيم باللفظ، فتكون متأخرة عن الاستعمال متأخر المتعلق.

المقدمة الثالثة: دخول الإرادة في المعنى الموضوع له اللفظ يلزم منه تقدم الإرادة على الوضع، لأن الوضع متعلق بالمعنى، والمعنى يتقدم عليه تقدم المتعلق.

المقدمة الرابعة: الاستعمال متأخر عن الوضع، والوضع متقدم على الاستعمال؛ لأن الاستعمال فرع الوضع؛ إذ لو لم يكن هنالك وضع لم يمكن الاستعمال.

وعلى هذه المقدمات يقال: إن الإرادة من جهة متقدمة على الوضع - بمقتضى المقدمة الثالثة، لأنها جزء من المعنى الموضوع له، ومن جهة أخرى هي متأخرة عن الاستعمال - بمقتضى المقدمة الثانية، لأنها تتعلق به، والاستعمال متأخر عن الوضع بمقتضى المقدمة الرابعة، فتكون متأخرة عن الوضع بمرحلتين.

فالاستعمال متأخر عن المعنى، والمعنى جزء منه إرادة التفهيم المتعلقة بالاستعمال، وهذه الإرادة إذا كانت مأخوذة في المعنى الموضوع له فسوف

تكون سابقة على الوضع؛ لأن الوضع متأخر عن تصور المعنى؛ فإنه في الوضع أولاً نتصور المعنى ثم نضع اللفظ له، وحيث إن من المعنى إرادة التفهيم المتعلقة بالاستعمال المتأخرة عن الوضع؛ فيكون الوضع متأخراً من جهة ومن جهة متقدماً.

وعليه، يجري إشكال تقدم الشيء على نفسه في مرحلة الوضع؛ لأن الواضع إذا أراد أن يضع لفظ (كتاب) لمعناه بما هو مراد فسوف يحضر المعنى، وهو (الكتاب مع الإرادة الخارجية الموجودة في أفق نفس المتكلم)، فتكون الإرادة سابقة على الوضع، وفي نفس الوقت هذه الإرادة متعلقة بالاستعمال الذي هو فرع الوضع؛ إذ الاستعمال هو استعمال اللفظ عن وضع، فتتقدم إرادة التفهيم على الوضع وتتأخر عن الاستعمال المتأخر عن الوضع.

ولكن تقدم أن صاحب الكفاية رحمته الله يرفض المقدمة الرابعة، ويرى أن صحة استعمال اللفظ لا تتوقف على الوضع، وإنما يكفي أن يكون الاستعمال موافقاً للطبع والذوق العرفي، فيمكن أن نستعمل بلا وضع، فإذا توقف الوضع على إرادة الاستعمال؛ لأنها جزء المعنى الموضوع له، فصارت متقدمة، وقلنا بأنها متأخرة عن الاستعمال؛ لا يلزم تقدم الشيء على نفسه، إلا إذا قلنا بتأخر الاستعمال على الوضع؛ إذ بهذا تكون متأخرة على الاستعمال المتأخر عن الوضع، فتكون متقدمة على الوضع ومتأخرة عنه في آن واحد، إلا أن صاحب الكفاية رحمته الله ينكر توقف الاستعمال على الوضع.

ثبوت الأوصاف للذوات بما هي هي:

الدليل الثاني: إن من الواضح أن الأحكام والأوصاف بما هي هي لا بما هي مرادة ثابتة للذوات بما هي هي، لا بما هي مرادة، فإذا قلت: (زيد قائم) فإن هذه القضية تحكي ما في عالم الواقع، وما في عالم الواقع هو ثبوت ذات القيام لذات زيد، وليس ثبوت القيام المراد تفهيمه لزيد المراد تفهيمه؛ فإن الإرادة لا وجود لها في غير أفق النفس، وأما الواقع ونفس الأمر فإن الثابت فيه ذات زيد لا ذات زيد المراد تفهيمها، والثابت لزيد فيه ذات القيام لا القيام المراد تفهيمه، وعليه فإذا قلنا بأن جملة (زيد قائم) موضوعة للمعاني بما هي هي لا للمعاني بما هي هي مرادة بدون أخذ قيد الإرادة فلن نواجه مشكلة في انطباق هذه القضية على الخارج؛ لأن مفاد هذه القضية ثبوت ذات القيام لذات زيد وما في الخارج هو ثبوت ذات القيام لذات زيد، وأما إذا قلنا بأن جملة (زيد قائم): موضوعة لثبوت القيام المراد تفهيمه لزيد مع أخذ الإرادة فيه؛ فلن ينطبق مفاد هذه الجملة على الخارج إلا إذا قمنا بعملية التجريد بأن حذفنا الإرادة من المعنى؛ إذ بعد الحذف تنطبق الجملة على الخارج، وأما إذا لم تحذف الإرادة، فإن المعنى التي ينقذ في الذهن من جملة (زيد قائم) هو ثبوت القيام المراد تفهيمه، وهذا لا تحقق له خارجاً، وعليه سوف يكون المفاد غير مطابق للواقع؛ لأن المفاد القيام المراد تفهيمه وإفهامه ثابت لزيد المراد كذلك، والموجود في الواقع ثبوت ذات القيام بغض النظر عن الإرادة لزيد كذلك،

فلا بد لتأمين الانطباق على الواقع من تجريد المعنى من الإرادة وقصد التفهيم في كل استعمال، وهذا يعني أن في القول بأن الألفاظ موضوعة للمعاني مع الإرادة أحد محذورين:

المحذور الأول: مخالفة الوجدان؛ فإننا نجد أنفسنا تستعمل الجمل في الحكاية عن الخارج بلا تجريد، وهذا دليل على أن هذه الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مرادة.

المحذور الثاني: لزوم عبثية الواضع في الوضع للمعاني مع الإرادة؛ إذ لماذا في عملية الوضع يأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له اللفظ وفي عملية الاستعمال دائماً وأبداً يلغى الإرادة ويجر المعنى المستعمل فيه منها؛ إذ كان عليه من أول الأمر، وفي مرحلة الوضع أن لا يأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له؛ حتى لا يضطر دائماً وأبداً إلى تجريد الإرادة، ففي أخذ الإرادة عبثية لا تصدر من العقلاء.

والخلاصة: إن أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له إما يلزم منه مخالفة الوجدان أو يلزم منه العبثية؛ لأن القضايا التي تستعمل في مقام الحكاية عن الواقع لو أخذ في مفادها الإرادة فلا بد من التجريد وإلا تكون كاذبة، وحيث إننا بالوجدان لا نجرد فالقول بأخذ الإرادة باطل، ولو قيل بالوضع معها ويحصل التجريد لتأمين صحة الحكاية عن الواقع؛ يلزم عبثية الوضع.

يلزم إنكار الوضع العام، والموضوع له العام:

الدليل الثالث: من الواضح اليّ أن الوضع قد يكون من الوضع العام، والموضوع له العام، كما في أسماء الأجناس، فلو قلنا بأن الإرادة دخيلة في المعنى الموضوع له اللفظ يلزم أن تكون الأوضاع من الوضع العام، والموضوع له الخاص، ولا يوجد الوضع العام، والموضوع له العام^(١).

في توجيهه كلام العلمين ابن سينا، والمحقق الطوسي:

النقطة الخامسة: ذكرنا فيما سبق أن البعض فهم من كلام ابن سينا والمحقق الطوسي رحمهما في بحث انقسام اللفظ إلى: المفرد، والمركب، وبحث انقسام الدلالة إلى المطابقية والتضمنية والالتزامية؛ أنها يذهبان إلى أخذ الإرادة في المعنى الذي وضع له اللفظ، وحيث اتضح - في النقطة الرابعة - أن أخذ الإرادة في المعنى باطل لوجوه؛ فمن البعيد جداً أن يتبنى هذا الرأي علما كيران كابن سينا أو الحاجة نصير الدين الطوسي رحمهما، ومن هنا لا بد أن يبين ما هو الاحتمال الأقرب إلى مراديهما، وذكر صاحب الكفاية رحمهما في بيان ذلك:

(١) وقد يقال: لا يوجد الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ لأن المعاني المفردة أخذت فيها الإرادة، وأفراد الإرادة متباينة، ففي مقام الوضع لا بد أن يتصور الواضع صورة عامة تحكي الإيرادات طراً وتجعل في كل لفظ حاكية عن معنى جزئي من تلك المعاني الكثيرة، والتي لا يمكن إحصاؤها وهي غير متحققة بالفعل، وهذا واضح الفساد.

إن مراد العلمين ليس أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له اللفظ بحيث تكون الإرادة مدلولاً تصورياً للفظ، وإذا أطلق اللفظ يتبادر إلى الذهن الإرادة، كجزء من المعنى، وإنما المراد في كلامهما الحديث عن الإرادة الجدية، فإن الألفاظ موضوعة لذات المعاني، ولكن إذا تكلم المتكلم فقد يكون مريداً للتفهم جداً، وقد لا يكون، والإرادة الجدية تسمى في علم الأصول بالإرادة التصديقية، وهذه الإرادة هي محط نظر العلمين، فهما يريدان القول بأن دلالة اللفظ على وجود هذه الإرادة التصديقية فرع وجود الإرادة خارجاً؛ لأنه إذا لم يوجد منكشف فلا يوجد كشف؛ فإن الكشف هو عالم الإثبات والمنكشف هو عالم الثبوت، وعالم الإثبات فرع عالم الثبوت، فإذا لم يكن محكياً فلا توجد حكاية، وإذا لم يكن مدلولاً فلا توجد دلالة، فإذا كان عند المتكلم إرادة تفهيم، ومراد جدي؛ فحينئذ يمكن أن نتوقع وجود دلالة على الإرادة التصديقية، وأما إذا لم يكن في الواقع إرادة فلا يكون كشف ولا دلالة على الإرادة.

فإن قلت: إذا قال لي المتكلم (جاء زيد)، وطننت أنه يريد جداً أن يفهمني أن الذي جاء (زيد بن عبد الله) وانكشف أنه لا إرادة له في تفهيم محيي (زيد بن عبد الله)، وإنما قصد (زيد بن محمد)؛ يلزم أن لا تكون دلالة تصديقية لهذا الكلام، وكذلك إذا اعتقدت أنه لما قال (جاء زيد) أراد ذلك جداً؛ وانكشف أنه غير مرید أصلاً، كما إذا كان في مقام الهزل أو التورية أو التمثيل؛ يلزم أن لا

تكون دلالة مع أن هذا الكلام له دلالة، غايته هي دلالة غير مطابقة للواقع.
قلت: نلتزم بعدم وجود دلالة أصلاً، وإنما الموجود توهم دلالة، فالمستمع
توهم أن الكلام يدل على الإرادة التصديقية، وفي الواقع لا يوجد إرادة
تصديقية.

توضيح العبارة:

قال المصنف رحمته الله: (الخامس لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها)؛ فإن الإرادة ليست جزءاً من المعنى الموضوع له، وهذا بحث من ثلاثة أبحاث طرحها علماء الأصول في علاقة الإرادة بالوضع، وهي:

البحث الأول: هل أن الوضع يجعل للفظ دلالة تصديقية على وجود الإرادة خارجاً في أفق نفس المتكلم - فيدل اللفظ بدلالة تصورية على المعنى، وأيضاً يدل دلالة تصديقية على وجود الإرادة خارجاً، كدلالة الدخان على وجود النار غايته دلالة الدخان عقلية، وأما دلالة اللفظ فوضعية؟

البحث الثاني: هل أن الوضع نفسه مقيد بإرادة المعنى - فيكون اللفظ غير موضوع للمعنى فيما إذا استعمل بلا إرادة - أم لا؟ بل إن العلقة الوضعية لم تُقيد بالإرادة - فسواء استعمل اللفظ مع إرادة التفهيم أم بدون إرادة التفهيم فإن استعماله يكون استعمالاً للفظ فيما وضع له؛ لأن الوضع مطلق لم يُقيد بكون المستعمل قاصداً التفهيم ومريداً للإفهام؟

البحث الثالث: هل أن إرادة التفهيم وقصد الإفهام جزء من المعنى الذي

وضع له اللفظ، - فهي قيد في المعاني التي وضعت لها الألفاظ - أم لا؟ وهذا محل موضع كلام المصنف رحمته الله هنا، ومعنى إرادة قصد التفهيم المحتمل أخذه في المعنى الموضوع له؛ ليس هو مفهوم الإرادة الكلي، وإنما الإرادة الخارجية الموجودة في أفق نفس المتكلم، ويترتب على ذلك أن يكون الوضع من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأن أفراد الإرادة الموجودة في الخارج متباينة لا جامع لها الخارج، والمفروض أن اللفظ موضوع لها، فالواضع على هذا يتصور مفهوماً عاماً - وهو مفهوم الإرادة الكلي - ويضع اللفظ للإرادات الشخصية الخارجية، ويجعل ذلك العنوان الكلي مشيراً في عملية الوضع إلى الجزئي فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فإذا عرفت هذا فإن هنالك أدلة ثلاثة على عدم أخذ الإرادة بهذا المعنى في الموضوع له، والأول منها ينبغي أن يكون واضحاً؛ (لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال)، فقصد الآلية، وقصد الاستقلالية، وقصد تفهيم المعنى؛ أمر ترتبط بمرحلة الاستعمال، ففي مقام الاستعمال يقصد اللحاظ الآلي أو اللحاظ الاستقلالي أو يقصد التفهيم أو يقصد الإبهام وغير ذلك، فيكون الاستعمال متقدماً على الإرادة والقصد؛ لأن الإرادة متعلِّق والاستعمال متعلِّق؛ (فلا يكاد يكون) قصد التفهيم (من قيود المستعمل فيه)، وهو المعنى الوضعي؛ لأن المستعمل فيه متقدم على الاستعمال، فيكون في آن واحد متأخراً ومتقدماً، أما تأخر الاستعمال، فلأن الاستعمال متعلق بالمعنى والمتعلِّق متأخر،

وأما تأخر المعنى، فلأن قصد التفهيم جزء من المعنى، وهو متعلق بالاستعمال المتأخر عن المعنى، لأنه متعلق، فيتقدم المعنى على الاستعمال ويتأخر في آن واحد.

(هذا، مضافاً إلى) وجود دليل ثان، وهو (ضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف) بعملية تجريد معنى الموضوع والمحمول من الإرادة، فإذا قلنا: (جاء زيد) نجد أن هذه الجملة تنطبق على الواقع من دون أن نجرّد، وهذا الوجدان دليل على أن الإرادة لم تؤخذ، (مع أنه لو) أغمضنا العين عن هذا الوجدان والتزمنا بأن الألفاظ طراً (كانت موضوعة لها بما هي مرادة؛ لما صح بدونه)، أي: لما صح بدون التصرف بالتجريد استعمال الجمل حاكية عن الخارج، (بدهاة أن المحمول على (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلاً - هو نفس القيام، والضرب، لا بما هما مرادان)، فيلزم عبثية الوضع مع الإرادة (مع أنه) أمر غير عقلائي، ولا يصدر منهم.

والدليل الثالث: هو إنه (يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً^(١))، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ؛ لأن الإرادة المأخوذة في المعنى الموضوع له هي الإرادة الخارجية الموجودة في أفق

(١) لا يخفى أن هذا ليس إشكالاً مهماً عند من يرى دخالة الإرادة في المعنى، فليس وضوح انتفاء هذا القسم من الوضع أجلى من وجدان عدم دخل الإرادة في المعاني، فمن يلتزم بالثاني لا يضيره الالتزام بالأول؛ إذ قد لا يرى مشكلة في الالتزام بلازم رأيه.

نفس اللفظ، فيكون المعنى جزئياً، ولجزئية هذا المعنى يكون الوضع دائماً من الوضع العام، والموضوع له الخاص، وهذا باطل؛ (فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع)، وهو زيد في مثال (زيد قائم)، ونحوه.

(وأما ما حكى عن العلمين - الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي - من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة)، حيث أفادا بأن الدلالة تابعة للإرادة، في بحثي انقسام اللفظ إلى المفرد والمركب وانقسام الدلالة إلى: المطابقة، والتضمنية، والالتزامية، (فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة) بنحو تكون الإرادة جزءاً من المعنى الموضوع له، (كما توهمه بعض الأفاضل، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية، أي دلالتها على كونها مرادة للألفاظ تتبع إرادتها منها) أي: الألفاظ، (ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف؛ فإنه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة)، فإذا أحرزنا أنه في مقام التفهيم فحينئذ يكون لكلامه دلالة على قصد التفهيم، (وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة)، فإنه إذا لم نحرز أنه في مقام التفهيم، واحتملنا أنه في مقام الإجمال والإبهام بنحو ينعدم الظهور الحالي، فلم نحرز أنه في مقام البيان والإفادة؛ فلا يكون لكلامه دلالة تصديقية، (وإن

كانت له الدلالة التصورية، أي: كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له) فالدلالة بهذا المعنى - وهي كون تصور اللفظ يوجب إخطار المعنى - محفوظة، بل هي محفوظة حتى (ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار)، إلا أن الكلام ليس في الدلالة التصورية، وإنما التصديقية. (إن قلت: على هذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ، والقطع بما ليس بمراد أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد)، كما في مثال (جاء زيد)؛ إذ قد يتصور أن المقصود ابن عمرو ويظهر أنه ابن خالد، أو يتصور أن المتكلم في مقام البيان، وينكشف أنه ليس في مقام البيان، فيلزم أن لا تكون دلالة على الإرادة.

(قلت: نعم، لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة، يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامها ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عما هو علم في التحقيق، والتدقيق؟!).

الأمر السادس وضع المركبات

متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

السادس: لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات؛ ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها في مثل (زيد قائم)، و(ضرب عمرو بكرًا) شخصيًا، وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيًا، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات، بمزاياها الخاصة - من تأكيد وحصر وغيرهما - نوعيًا؛ بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها - كما لا يخفى - من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى: تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل منهما.

الوضع للمركبات:

أقول: إن الكلام فعلاً في الأمر السادس من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله في مقدمة كتابه، وفيه يتعرض المصنف رحمته الله لمسألة الوضع للمركبات، ولكي يتضح ما أفاده في هذه المسألة نتحدث في نقاط:

أجزاء الجملة:

النقطة الأولى: إن أقل ما تتكون منها جملة التامة ثلاثة أجزاء، وقد تكون أكثر من ذلك، وأجزاء الجملة حيث إنها ألفاظ موضوعة لمعان^(١) فكل جزء فيه موضوع لمعنى بوضع مستقل، فجملة (زيد إنسان) فيها:

١- زيد.

٢- إنسان.

٣- هيئة الجملة الخبرية التي تستفاد من جعل زيد مبتدأ، والإنسان خبر^(٢).

(١) وهذا يأتي في الجملة الاستعمالية في جميع أجزائها.

(٢) وبعبارة أخرى: إذا وجدت جملة تتكون من ثلاثة أجزاء، فيوجد في هذه الجملة ثلاثة أوضاع، مثلاً إذا قلنا: (زيد إنسان) هذه الجملة تتكون من ثلاثة أجزاء من (إنسان) وهو المحمول، ومن (زيد) وهو الموضوع ومن الهيئة هيئة الجملة، وهذه الهيئة تدل على ثبوت الإنسانية، لزيد، ولها مفاد وراء مفاد لفظ (زيد)، ومفاد لفظ (إنسان)، فهذه الجملة تتكون من ثلاثة أجزاء، وحيث إن كل جزء له وضع، ففي هذه الجملة ثلاثة أوضاع، وضع للفظ (زيد) ووضع للفظ (إنسان)

وكل جزء من هذه الأجزاء موضوع لمعنى بوضع مستقل، فتكون ثلاثة أوضاع.

وجملة (زيد ضارب عمراً) يوجد فيها سبعة أجزاء، وسبعة أوضاع:

١- زيد، ووضعه شخصي.

٢- مادة الضرب في (ضارب)، وهي موضوع بوضع شخصي.

٣- هيئة (ضارب)، وهي هيئة اسم الفاعل، ووضعتها نوعي.

٤- هيئة (زيد ضارب)، التي هي هيئة الجملة الخبرية، وهي موضوع

بالوضع النوعي.

٥- عمرو، ووضعه شخصي.

٦- هيئة (ضارب عمراً)، وهي هيئة الإضافة، ووضعتها نوعي.

٧- هيئة الجملة الاسمية الكبرى، وهي هيئة المبتدأ والخبر، الموضوع

للنسبة التصادقية.

والسؤال المطروح في هذا الأمر هو: هل يوجد وضع وراء وضع هذه

الأجزاء، - وهو الوضع لمجموع المركب من المادة والهئية سواء كانت هيئة

المفرد، كما في (ضارب)، أم هيئة المركب، كما في (زيد ضارب)؟-

ووضع للهئية، وحيث إنها هيئة الجملة الإسمية فإن اللفظ الأول الواقع فيها مبتدأ، واللفظ الثاني الموضوع فيها خبر، فهذه الهئية هي هيئة المبتدأ والخبر، وحيث إن للمبتدأ إعراب خاص وللخبر إعراب خاص فيمكن أن نقول: بأن هذه الهئية مخصصة بخصوصية إعرابية وهي خصوصية الابتداء وخصوصية الإخبار.

ففي جملة (زيد ضرب عمراً) يوجد سبعة أجزاء وسبعة أوضاع - كما تقدم - فهل يوجد وضع ثامن - أيضاً - لمجموع الجملة، بأن تكون الجملة بتمامها وضعت بوضع خاص علاوة على وضع أجزائها؟ وكذلك الأمر في (ضارب) التي وضعت مادتها لشيء بالوضع الشخصي، وهيئتها لآخر بالوضع النوعي، فهل يوجد فيها وضع ثالث للمجموع من المادة والهيئة، وراء وضع كل واحد منهما مستقلاً؟ وقد استفيد من بعض العبارات أن هنالك وضعاً للمركبات، والمصنف رفض ذلك، وذهب إلى عدم وجود وضع وراء وضع الأجزاء، وأراد هنا تحقيق هذا البحث.

استدلال المصنف على بطلان الوضع للمركبات:

النقطة الثانية: استدلال المصنف رحمه الله على بطلان الوضع للمركبات بدليلين: الدليل الأول: لزوم العبث، فإن وضع أجزاء جملة (زيد عالم) - مثلاً - لمعانيها كافٍ في إفادة المعنى، بلا حاجة إلى وضع رابع للمجموع، فالوضع الرابع عبثي.

وبعبارة أخرى: إذا كانت أجزاء القضية - الثلاثة أو السبعة - تؤدي المعنى فلماذا الواضع بعد وضع هذه الأجزاء يضع وضعاً رابعاً في جملة (زيد إنسان)، وثامناً في جملة (زيد ضارب عمراً) لكي يفيد المعنى يفي بإفادته وضع الأجزاء؟ إن هذا الوضع عبث؛ لعدم ترتب فائدة عليه، فوضع لفظة (زيد)

لمعناه، ووضع لفظة (إنسان) لمعناه، ووضع هيئة الجملة الاسمية التي تفيد النسبة التصادقية كافٍ لكي نستفيد من قول المتكلم (زيد إنسان) ثبوت الإنسانية لـ(زيد)، من دون حاجة إلى أن يضع الواضع وضعاً رابعاً للمجموع، ووضع الأجزاء السبعة في جملة (زيد ضارب عمرو) كافٍ لإفادة مفاد هذه الجملة من دون حاجة إلى وضع المركب، فإذا وضع الواضع المجموع وراء وضع الأجزاء لن يترتب أي أثر على هذا الوضع في مقام التفهيم، فيكون عبثاً والعقلاء لا يُقدمون على العبث، والمفروض أن الواضع عاقل حكيم فكيف يُقدم على هذا الأمر العبثي؟!

الدليل الثاني: لزوم مخالفة الوجدان؛ إذ لو كام مجموع الجملة موضوعاً بوضع مستقل وراء وضع الأجزاء للزم تعدد الدال؛ لتعدد الموضوع والموضوع له، فيتعدد المدلول، فيكون أحد المدلولين لوضع الأجزاء، والآخر لوضع المركب، وهذا خلاف الوجدان القائم على وحدة المفاد والمدلول^(١).

(١) وهذا من أغرب استدلالات المصنف رحمته؛ فإن تعدد الوضع للفظ واحد لا يوجب أن يكون ذكر اللفظ مرة واحدة محدثاً ذكرين للفظ حتى يتعدد الدال، فيتعدد المدلول، فلو فرضنا أن لفظاً واحداً موضوع في لغتين في معنى واحد كما في لفظ (كتاب) الموضوع في العربية والفارسية لنفس المعنى، فسمع الخبير باللغتين لفظ (الكتاب)؛ فإنه لا ينقدح في الذهن المعنى مرتين.

بل يمكن أن يقال هذا في المترادفات، فإن أطلق عليه اسمان، وسمع الأول فانقدح المعنى، ثم قبل زوال الأول من التفاتة الذهن سمع الثاني؛ لا ينقدح المعنى مرة أخرى بحدوث صورتين يحكيان شيئاً واحداً، وهذا أمر وجداني، فلا يتعدد المدلول، فإذا كان الأمر كذلك مع تعدد اللفظ فكيف مع وحدته؟!

وبعبارة أخرى: لو كان وضع للمركب وراء الأوضاع الثلاثة في جملة (زيد إنسان) لكان هذه الجملة دلالتان؛ حيث إنها سوف تدل على معناها مرتين:

١- مرة من جهة أن لفظ (زيد) له وضع، فيدل على معناه، ولفظ (إنسان) له وضع فيدل على معناه، وهيئة الجملة الاسمية لها وضع فتدل على معناه، فتتحقق دلالة بسبب الأوضاع الثلاثة للأجزاء.

٢- وأخرى من جهة وضع المركب بوضع وراء وضع الأجزاء.

وهذا يعني: أن جملة (زيد إنسان) دالة على معناها مرتين، مرة بلحاظ أوضاع الأجزاء، وأخرى بلحاظ وضع المركب، وهذا خلاف الوجدان؛ لأننا إذا سمعنا جملة (زيد إنسان) ننتقل إلى المعنى مرة واحد ولا ننتقل إلى المعنى مرتين، فلا نجد تكرار الإنتقال.

توجيه كلام من فهم منه الوضع للمركبات:

النقطة الثالثة: وقد ذكر المصنف رحمته الله توجيهاً للكلام الذي فهم منه الوضع للمركبات، وهو: إن المقصود ليس وضع الأجزاء بوضع واحد وارد على مجموعها، وإنما المقصود هو إن في جملة (زيد إنسان) - مثلاً - يوجد وضع لزيد، ووضع للإنسان، ووضع ثالث لهيئة الجملة الخبرية، ولكن فهم غير هذا

المقصود، فإن الحديث عن الوضع الثالث، لا وضع رابع^(١).
 وبعبارة أخرى: إن العلماء الذين فهم من كلامهم الوضع للمركبات ليس مقصودهم وضع مجموع المادة والهيئة بوضع واحد وراء وضع المادة ووضع الهيئة، وإنما مرادهم أنك إذا قلت: (زيد إنسان) مثلاً، فيوجد وضع لزيد، ووضع آخر لإنسان، ولا ينحصر الوضع في هذين، بل يوجد وضع ثالث، وهو وضع هيئة الجملة الاسمية الخبرية التي تدل على نسبة التصديق بين المحمول والموضوع، وهذا الوضع الثالث هو ما يعبر عنه بوضع المركبات، فهم لا يريدون أن يقولوا بأن هناك وضعاً رابعاً، بل مرادهم أن هنالك وضعاً ثالثاً، وهو وضع هيئة الجملة، وعبروا عن وضع هيئة الجملة بأنه وضع للمركب، فالخلاف بين من نفى الوضع للمركبات وبين أصحاب هذا التعبير الذي أوهم الوضع للمركبات بالمعنى المرفوض خلاف لفظي، وليس خلافاً معنوياً، فإن من ينفي الوضع للمركبات ينفي الوضع الرابع، وأما من يُثبت الوضع للمركبات فهو يُثبت وضع الهيئة - الذي هو الوضع الثالث - وليس مراده أن يُثبت الوضع الرابع الذي ينفيه الطرف الآخر، فبسبب وجود

(١) وقد ذكر في تهذيب الأصول: ج ١ ص ٣٧. أن من المحتمل أن الخلاف في جهة أخرى، وهي هل الدال على النسبة هو مجموع الهيئة والمادة أو مجموع الأجزاء السبعة - في (زيد ضارب عمرو) - مثلاً - أم النسبة مفادة بهيئة الجملة الكبرى؟ وهذا غير ما ذكره صاحب الكفاية، فصاحب الكفاية يتحدث عن وضع الهيئة للنسبة، وهذا الحمل بظاهره يتحدث عن وضع المجموع للنسبة، لا معنى الجملة المفاد من تجميع الأجزاء بدون النسبة التامة العارضة لجميع الأجزاء.

اشترك في كلمة (وضع المركبات) حيث يقصد منه بعض العلماء الوضع الرابع، ويقصد منه البعض الآخر الوضع الثالث توهم أن هنالك خلافاً وفي الواقع لا يوجد خلاف، فلما جاء من لا خبرة له في كلماتهم توهم أن مصب النفي والإثبات واحد، وهو الوضع الرابع، ووضع المجموع.

والحاصل هو إن صاحب الكفاية رحمته الله يرى في جملة (زيد ضارب عمرو)

وجود أوضاع سبعة فقط، وهي:

- ١- وضع (زيد).
 - ٢- وضع مادة (ضارب).
 - ٣- وضع هيئة (ضارب).
 - ٤- وضع هيئة (زيد ضارب).
 - ٥- وضع (عمرو).
 - ٦- وضع هيئة (ضارب عمرو).
 - ٧- وضع هيئة الجملة الخبرية الاسمية الكبرى.
- ولا يرى وجود وضع ثامن لمجموع هذه الأمور.
وهنا يوجد تنبيهان:

معنى الوضع النوعي، والشخصي:

التنبيه الأول: هو إن صاحب الكفاية رحمته الله في خضم حديثه في الأمر السادس ذكر أن وضع المادة وضع شخصي، بينما وضع الهيئة وضع نوعي،

فوقع الكلام في تحديد المراد من شخصية الوضع في المادة، ونوعية الوضع في الهيئة، وذكرت احتمالات، منها:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من شخصية وضع المادة أن مادة (ضرب) في (ضارب) - مثلاً - وضع فيها لفظ شخصي، وهو اللفظ الذي قال الواضع: جعلته لمعنى الضرب، وأما الهيئة - هيئة اسم الفاعل - فليس الموضوع فيها لفظ شخصي بل نوع اللفظ، وليس ما تلفظ به الواضع إلا فرداً من أفراد ذلك النوع الذي وضع للمعنى.

وهذا الاحتمال واضح الفساد؛ فإن شخص اللفظ وجود متصرم يزول بمجرد انتهاء التلفظ به، فلا يمكن أن يكون هو الموضوع لمعنى من المعاني؛ فإن لفظ المادة الذي تلفظ به الواضع عندما قال: (وضعت هذا للفظ مادة الضرب) بشخصه قد زال وفنى بمجرد أن انتهى الواضع من التلفظ به، فلا يمكن أن يقال إنه بشخصه موضوع للمعنى، فإن هذا يعني أن مادة ضارب التي نتلفظ بها بعد ذلك؛ ليست موضوعاً للمعنى؛ لأنها شخص آخر، وفرد آخر من أفراد اللفظ، وبين الأفراد مباينة، وهذا واضح الفساد. فالصحيح أنه من جهة أن اللفظ ليس بشخصه موضوعاً للمعنى لا تختلف المادة عن الهيئة، فلا يمكن أن نفسر الشخصية بهذا التفسير الوارد في هذا الاحتمال الأول.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من شخصية وضع المادة هو إن المادة في (ضارب) مخصوصة بوقوع المادة في هذه الهيئة المخصوصة - وهي (ضارب) -

بنحو يكون لفظ المادة غير موضوع للمعنى إذا وقع في هيئة أخرى، بينما هيئة (ضارب) غير مقيدة بمادة الضرب، ولهذا تأتي هيئة (ضارب) - أي: هيئة اسم الفاعل - في مادة الأكل، فتقول: آكل، وتأتي في مادة الشرب، فتقول: شارب، وهكذا، فهذه اسم الفاعل عامة تنطبق على أنواع متعددة من المواد كمادة الأكل والشرب والقتل والضرب، وأما مادة الضرب فخاصة وضعت في ما يُلفظ بهيئة اسم الفاعل.

وهذا الاحتمال - أيضاً - باطل؛ لأن مادة الضرب ليست موضوعة لخصوص اللفظ الذي على هيئة اسم الفاعل؛ فإنها تستعمل - أيضاً - في هيئة اسم المفعول، فتقول (مضروب)، وتستعمل في هيئة الأفعال، فتقول (ضرب، اضرب، يضرب)، فهي بلحاظ الهيئات غير مقيدة بهيئة اسم الفاعل، فلماذا يقال إن وضعها وضع شخصي بينما وضع الهيئة هيئة اسم الفاعل - وضع نوعي، مع أنه لا فرق من حيث المعنى المذكور في هذا الاحتمال، فكما أن هيئة اسم الفاعل تأتي في أنواع من المواد؛ فمادة (ضارب) - أيضاً - تأتي في أنواع من الهيئات؟ فالتفريق الموجود في الاحتمال الثاني باطل.

الاحتمال الثالث - وهو الاحتمال الذي ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله -: إن المراد بالوضع الشخصي هو وضع اللفظ الذي يتصوره الواضع في عملية الوضع جامعاً بنفسه؛ لأن له استقلالاً في المفهومية، نظير مادة (الضرب)؛ فإن مادة (الضرب) استقلالاً عن الهيئة وهي (الضاد والراء والباء)، فهذه المادة

يمكن أن تتصور مستقلة عن الهيئة بنفسها ويضعها الواضع للمعنى الذي له أفراد في الخارج، مثل: (ضرب زيد)، و(ضرب عمرو)، و(ضرب خالد)، فهذه أفراد للمعنى العام الذي يتصوره الواضع بقطع النظر عن الهيئة، فمعنى أن الواضع شخصي هو تصور اللفظ في نفسه ووضعه، وأما الهيئة فلا يتصورها الواضع بنفسها، لأنها غير مستقلة في المفهومية عن المواد، فدائماً الواضع يتصور الهيئة ضمن مادة من المواد، فمثلاً يتصور مادة اسم الفاعل في مادة (فاعل)، أو في مادة (آكل)، ثم يجعل هذا العنوان - ما كان على هيئة (فاعل) - عنواناً مشيراً إلى المعنى الذي يضع له اللفظ، فيقول ما كان على وزن (فاعل) فأنا أضع له هيئة اسم الفاعل، فهنا لم يتصور اللفظ بنفسه ويضع له المعنى، وإنما تصوره بعنوان مشير، وهو عنوان على زنة (فاعل) أو على زنة (ضارب) أو (ظالم)، أو يتصور الهيئة في (ظالم)، فيضع لها ويضع ما يياثلها للمعنى.

وقد قبله المحقق السيد الخوئي رحمته الله، فبعد أن نقل عن المحقق الإصفهاني رحمته الله

قال هو كلام متين دقيق^(١).

دعويان مقابل المشهور:

التنبيه الثاني: ذكرنا فيما سبق أن مختار صاحب الكفاية رحمته الله هو وجود وضع لهيئة الجملة الفعلية، وهيئة الجملة الاسمية. نعم، هو لا يقول بوجود وضع للمركب من هذه الهيئة وأجزاء الجملة التي هي المواد والهيئات العارضة عليها

(١) مصباح الأصول: ج ١ ص ١٠٩.

هيئة الجملة، سواء كانت الجملة فعلية أم جملة اسمية، ففي جملة (زيد ضارب) يوجد أجزاء، وفي جملة: (يضرب زيد) يوجد وضع لمادة الفعل (يضرب)، ويوجد - أيضاً - وضع لهيئة الفعل (يضرب)، ويوجد - أيضاً - وضع لزيد الذي هو الفاعل، ويوجد - أيضاً - وضع رابع لهيئة الجملة الفعلية: (يضرب زيد)، فهناك وضع لهيئات الجملة الاسمية ووضع لهيئات الجملة الفعلية، وهذا ما عليه المشهور في هيئات الجمل التامة، سواء كانت اسمية أو فعلية، فهي موضوعة لإفادة معنى ما، وفي مقابل دعوى المشهور توجد دعويان:

الدعوى الأولى: هي التي تقول بأن وضع هيئة الجملة موجود في الجمل الفعلية، وليس موجوداً في الجمل الاسمية، فإذا قلت: (زيد ضارب) فإنه لا يوجد أربع أوضاع، خلافاً للمشهور، وإنما يوجد وضع لـ(زيد)، ووضع لمادة وهيئة (ضارب)، ولا يوجد وضع لهيئة الجملة.

نعم، إن كان هناك وضع رابع فهو وضع لضمير مستتر يقوم بعملية الربط بين (زيد) و(ضارب)، وهو ضمير (هو)؛ فإن حقيقة جملة (زيد ضارب) هي (زيد هو ضارب)، فهذا المستتر يقوم بعملية الربط من دون حاجة إلى أن نفرض وضعاً لهيئة الجملة الاسمية، بينما الجملة الفعلية (يضرب زيد) لا بد أن نقول فيها بوجود وضع لهيئة ومفادها النسبة الرابطة بين مفاد (يضرب) و(زيد)، وقد يكون وجه هذه الدعوى ما في كلمات المحقق العراقي رحمته الله من أن هيئة الفعل في (يضرب) وضعت للربط بين مفاد المادة وبين

فاعل (ما) غير معين، وإذا قلت (ضرب) نستفيد من المادة معنى الضرب، ومن الهيئة - هيئة (ضرب) - أنه هذه المادة صدرت من ذات مبهمة غير معينة، ولهذا لا يصح السكوت على الفعل، فلو سمعت من متكلم (ضرب) تبقى تنتظر تتميم الجملة؛ لكي تفهم معنى تأماً، والسبب في عدم تمامية الجملة بالفعل وحده، هو إن هيئة الفعل تربط بين المادة وذات مبهمة هي الفاعل، فنحتاج إلى رابط يربط بين هذه الذات الـ(ما) التي صدرت منها المادة، وبين (زيد) - مثلاً - فيقال: (يضرِب زيد)، والرابط هو يفيد أن تلك الذات المبهمة التي صدر منها مادة الضرب هي (زيد)، وما يدل على الرابط هو هيئة الجملة الفعلية، فما ذكره المشهور من وجود وضع لهيئات الجمل تام بلحاظ الجمل الفعلية، وليس تاماً بلحاظ الجمل الاسمية، ففي الجمل الاسمية ليس فقط لا يوجد وضع للمركبات - المجموع: من هيئة ومن أفراد الجملة - بل - أيضاً - لا يوجد وضع لهيئة الجملة فيوجد فقط في المثال السابق وضع لـ(زيد)، وضمير (هو) الذي يقوم بعملية الربط ومادة وهيئة (ضارب).

ولم يقبل السيد الشهيد عليه السلام هذه الدعوى، وأورد عليها إشكالاً، حاصله: إن الجملة الاسمية كالجمل الفعلية لا يمكن أن يُقال بعدم وجود وضع للهيئة فيها، باعتبار أن (هو) اسم، وهو وإن كان ضميراً موضوعاً لاسم مبهم، ولكنه اسم مستقل في المفهومية، فلا يمكن أن يكون هو الرابط بين الموضوع والمحمول في (زيد إنسان)، فإذا قيل: (زيد ضارب) ومعناها (زيد

هو ضارب) فسوف يقال: إن (هو) يحتاج إلى رابط يربطه بـ(زيد) ورابط يربطه بالذات المبهمة التي تدل عليها هيئة (ضارب) أو بمادة الضرب؛ لأنه معنى اسمي والمعنى الاسمي مستقل في المفهومية، فلكي يرتبط بغيره لا بد من الإتيان بمعنى حقيقته الربط، فذكر ضمير مستتر لا يحل المشكلة في الجملة الاسمية ولا يُغني عن الرابط، وإنما هو يُبَعِد المسافة ويُوَعِّر الطريق؛ لأنه يجعلنا بحاجة إلى أن نوجد رابطاً لهذا الضمير الذي ذكر حلاً، فهذا الحل أضاف مشكلة إلى المشكلة، حيث كنا نريد الرابط بين (زيد) وبين (ضارب)، فلما ذكر ضمير مستتر - وهو (هو) - احتجنا - أيضاً - إلى رابط بين (هو) وبين (زيد) وبين (ضارب).

فلم يبق إلا القول بأن هيئة الجملة الاسمية موضوعة لإفادة الربط، فمن أول الأمر يمكن أن يقال بأن هيئة (زيد ضارب) هي التي تربط بين (زيد) وبين (ضارب) من دون حاجة إلى إضافة ضمير (هو) ليقوم بعملية الربط.

والدعوى الثانية: - ما في كلمات المحقق النائيني رحمته الله -: إن وضع الهيئات موجود في الجمل الاسمية، وغير موجود في الجمل الفعلية، على عكس ما ذكر في الدعوى الأولى..

أما وجه وجود وضع لهيئة في الجملة الاسمية فلما تقدم في مناقشة الدعوى السابقة القائلة بعدم وجود وضع لهيئة الجملة الاسمية، وهو إن أطراف الجملة الاسمية كانت معاني اسمية، وكذلك الضمير المستتر الذي

قيل بوجوده، فهو معنى اسمي، فلا يعقل وجود معنى واحد للجملة مترابط يصح السكوت عليه إلا إذا قيل بوجود معنى حرفي يربط بين أجزاء الجملة الاسمية، وذلك المعنى الرابط هو النسبة التي وضعت له هيئة الجملة الاسمية.

وأما وجه عدم وجود وضع لهيئة الجمل الفعلية فلأن هيئة الفعل الموجودة في الجملة الاسمية تدل على الربط بين مفاد مادة الفعل والفاعل، فإذا قيل (ضرب زيد)، فإن مفاد (ضرب) ليس صدور الضرب من ذات مبهمة - كما قيل في الدعوى السابقة لكي يقال تلزم الحاجة إلى وجود رابط يربط بين الذات المبهمة وبين (زيد) مثلاً في جملة (ضرب زيد) - بل مفاد هيئة الفعل (ضرب) هو الربط بين الضرب - الذي هو مدلول المادة - وبين الاسم المذكور في الجملة - وهو (زيد) - مباشرة، فلا نكون بحاجة إلى وضع هيئة الجملة للربط ما دامت هيئة الفعل تقوم بعملية الربط^(١).

وقد صار كلام المحقق النائيني رحمته الله مورداً للإشكال فقد ناقشه المحقق العراقي رحمته الله بمناقشتين، وأجاب الشهيد الصدر، ودافع عن كلام المحقق النائيني من جهتهما، ثم أورد هو رحمته الله إشكالاً وانتهى في آخر المطاف إلى وجود وضع لهيئة الجملة الفعلية ووافق المشهور.

فقد أورد المحقق العراقي رحمته الله على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله نقضاً بالجملة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣١٣.

الاسمية التي يكون خبرها جملة فعلية، كما في (زيد ضرب) فإن هذه جملة اسمية، والمفروض أن الميرزا النائيني رحمته الله يقول بوجود وضع في هيئة الجملة الاسمية، لأن أجزاءها معاني اسمية تحتاج إلى رابط بخلاف الجملة الفعلية؛ حيث يوجد في الجزء الأول منها- وهو الفعل - ما يدل على الربط بين المادة وبين الفاعل المذكور في الجملة، والمحقق العراقي رحمته الله يوجه إليه سؤالاً، وهو: هل يوجد وضع للهيئة في الجملة الاسمية التي خبرها فعل أم لا؟

والمفروض على مبناه يوجد وضع؛ لأنها جملة اسمية، وحينئذ يلاحظ عليه أن هذه الجملة وإن كانت اسمية إلا أنها تشتمل على فعل، وهو (ضرب)، وهذا الفعل موضع بمادته للضرب وبهيئته لإفادة الربط بين (الضرب) و(زيد) المذكور في الجملة على مبناه، فيأتي الكلام الذي قاله هو في هيئة الجملة الفعلية (ضرب زيد) فكيف ساغ له القول بوضع هيئة هذه الجملة الاسمية؟

بعبارة أخرى: إن الميرزا النائيني رحمته الله يرى وضع هيئة الجمل الاسمية، ولا يرى ذلك في هيئة الجمل الفعلية، ووجه عدم الوضع في الفعلية هو إن هيئة الفعل في (ضرب زيد) تقوم بالربط بين المادة و(زيد)، وهذا إن تم فيجري في بعض الجمل الإسمية التي خبرها فعل؛ فإن حالها كحال الجملة الفعلية من جهة وجود هيئة الفعل التي تربط مباشرة بين المادة والاسم المذكور في الجملة سواء كان فاعلاً أم كان مبتدأً.

وقد ذكر السيد الشهيد رحمته الله أن هذه المناقشة غير تامة؛ لأن جملة (زيد

(ضرب) يوجد في خبرها جملة، ومفاد هذه الجملة (ضرب هو)، وهيئة هذه الجملة الفعلية غير موضوعة للربط بين المادة والمبتدأ؛ لأنها تربط بين مادة الضرب والضمير (هو)، الذي هو فاعل، فنكون حينئذ بحاجة إلى رابطٍ بين (هو) وما يعود عليه الضمير، وهو المبتدأ، وهذا مفاد هيئة الجملة الاسمية، فيُتخلَّص بهذا الكلام من نقض المحقق العراقي رحمته الله.

هذا إذا كان مفاد (زيد ضرب) هو (زيد ضرب هو)، وأما إذا قلنا إن الجملة فعلية تقدم فاعلها وأصلها (ضرب زيد) فدفع النقض أوضح. كما ناقشه المحقق العراقي رحمته الله - أيضاً - بأن هيئة الفعل تربط بين المادة و(فاعل ما)، فلا بد من وضع هيئة الفعل للربط بين الفاعل المبهم وبين الاسم المذكور.

وهنا نذكر الوجه الذي أفاده الشهيد الصدر في نقاش الميرزا النائيني وإثبات لزوم القول بوضع هيئة الجملة الفعلية للنسبة والربط، وأيضاً - تعليق على مناقشة المحقق العراقي رحمته الله، إذا قصد منها وجود مفاد تام في الفعل بمعنى ورود مفاهيم ثلاثة في الذهن، وبيان ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إن النسب تنقسم عند السيد الشهيد رحمته الله إلى قسمين:
القسم الأول: النسب الحقيقية التي لها وجود في عالم الذهن، ولا وجود لها في عالم الخارج، ووجه تسميتها بالحقيقية هو إنها تأتي إلى الذهن، كطرف

ثالث غير الطرفين المقومين لها، وهذا كما في نسبة الاستثناء، ففي جملة (ما قام القوم إلا زيد) لا يوجد في الخارج نسبة، وإنما يوجد قوم جالسون، وزيد قائم ولا شيء وراء ذلك يسمى بنسبة الاستثناء، فنسبة الاستثناء لا وجود لها في الخارج. نعم، لها وجود في عالم الذهن، فإن الواضع - مثلاً - إذا لاحظ قيام زيد فقط دون غيره أو العكس؛ يتصور مفهوم قيام القوم أو عدم قيامهم وجلس زيد أو عدم جلوسه - بأن كان قائماً - فيتصور مفاد (ما قام القوم إلا زيد) فيتصور جلوس القوم وقيام زيد ونسبة بينهما، حيث إن زيدا منهم، إلا أنه امتاز عنهم في القيام، فنسبة الاستثناء موجودة في الذهن، وليست موجودة في الخارج وحيث إنها موجودة في الذهن اصطلاح السيد الشهيد على وجودها كطرف ثالث اصطلاح النسبة الحقيقية، وهيئة (ما قام القوم إلا زيد) - أو (ما جلس القوم إلا زيد) - موضوعة لهذه النسبة الذهنية الحقيقية.

القسم الثاني: النسب التحليلية غير الحقيقية، وهي التي لا وجود لها حقيقة في الذهن ولهذا ليست هي حقيقية، وإنما ظرف تحققها الوجود الخارجي، وهذا نظير نسبة الصدور في الفعل والتي تدل عليها هيئة الأفعال كهيئة (ضرب) في جملة (ضرب زيد) فإن نسبة الصدور قائمة خارجاً بين (زيد) وبين الضرب؛ لأن الفاعل حقيقة هو زيد الخارجي ولا وجود لنسبة الصدور حقيقة في الذهن بين مفهوم (زيد) وبين الضرب؛ إذ المفهوم لا يصدر منه الضرب، وعليه لا يمكن أن تكون النسبة الخارجية الواقعية قد جاءت

بحقيقتها في الذهن؛ لأنها قائمة بما في الخارج، ويستحيل أن تقوم بما في الذهن، ومن هنا ليست فهي نسبة حقيقية، والذي يأتي إلى الذهن عند تحقق نسبة الصدور في الخارج وإدراك هذه النسبة الخارجية؛ مفهوم واحد، وهو مفهوم صدور الضرب من ذات ما؛ فإن المفهوم من (ضرب) هو صدور الضرب من ذات مبهمة. نعم، الذهن إذا أدرك هذا المفهوم الواحد وهو (ضرب ذات ما) فإنه يُحلله إلى ثلاثة مفاهيم: مفهوم الضرب وهو مفهوم اسمي، ومفهوم ذات ما وهي الضاربة، وهو مفهوم اسمي - أيضاً - والمفهوم الثالث نسبة بين الضرب وبين الذات المبهمة التي صدر منها الضرب، وقبل التحليل لا يوجد إلا مفهوم واحد، ولا وجود للنسبة، ولهذا يقول السيد الشهيد بأن النسب التحليلية نسب ناقصة؛ لأنها مفهوم واحد والمفهوم الواحد لا يحسن السكوت عليه في مقام إفادة معنى تام؛ فإن (ضرب) لا يفيد معنى تاماً.

المقدمة الثانية: إذا كان مفاد (ضرب) معنى واحداً وبالتحليل ينحل إلى معان ثلاثة أحدها النسبة؛ فهذا يعني أننا إذا سمعنا جملة (ضرب زيد) نتصور من (ضرب) معنى اسمياً واحداً، وكذلك نتصور من (زيد) معنى اسمياً واحداً، فلا بد من وجود رابط بين هذين المعنيين الاسمين؛ لكي يتحقق للجملة مفاد واحد مترابط يحسن السكوت عليه، وحيث إن جملة (ضرب زيد) جملة تامة يحسن السكوت عليها؛ ففيها رابط يربط بين الطرفين - مفاد

(ضرب) و(زيد)- وإذا كانت هذه الجملة تدل على الربط فلا بد أن يكون فيها دال يدل على الربط، وليس ذلك الدال إلا هيئة الجملة الفعلية؛ فإن هيئة الجملة الفعلية موضوعة لإفادة الرابط الذي يربط بين مفاد (ضرب)- الذي هو (ضرب ذات ما)- وبين مفاد (زيد) بأن يكون الرابط مفيداً لإدراك أن تلك الذات التي صدر منها الضرب هي ذات (زيد).

والنتيجة أنه لا بد أن نلتزم بوضع هيئة الجملة الفعلية لمعنى، وهو النسبة الرابطة، وإلا سيكون مفادها مفاداً ناقصاً لا يحسن السكوت عليه.

المقدمة الثالثة: قد يقول قائل لا حاجة إلى وضع هيئة الجملة الفعلية للربط بين مفاد الفعل (ضرب) وبين (زيد)؛ لأنه إذا قيل بأن (ضرب) موضوع لنسبة تحليلية فسوف تكون هذه النسبة التحليلية هي الرابطة، من دون حاجة إلى وضع هيئة الجملة، ككل لإفادة الربط؛ فإن هذا من تحصيل الحاصل.

والجواب هو: إن النسبة التحليلية لا وجود لها حقيقة عند سماع لفظ (ضرب)، ولهذا لا يصح السكوت على (ضرب)، وما ذاك إلا لأن مفاد (ضرب) مفهوم واحد أفرادي وليس مفهوماً متعددًا، وفيه نسبة وإلا لما كان لفظ (ضرب) موضوعاً لنسبة تحليلية، وإنما صار لنسبة حقيقية، فالمفهوم من (ضرب) مفهوم واحد بلا نسبة، وبعد التحليل يظفر بالنسبة المندكة فيه، وإذا كان مفهوماً واحداً عند سماع (ضرب) ولا ينقذح في الذهن نسبة؛ فلا ينفع أن

يكون مفاد (ضرب) هو الرابط، بل هو بحاجة إلى رابط يربط بينه وبين (زيد).

قال رحمته: يندفع أصل كلام المحقق النائيني عليه السلام - بأن نسبة الفعل إلى فاعله التي هي مدلول هيئة الفعل، لا يعقل كفايتها، سواءً لوحظ فيها الفاعل بنحو الإبهام أو التعيين - بناء على الفرضية الأولى من الفرضيتين السابقتين؛ إذ تكون النسبة المفادة بهيئة الفعل نسبة أولية وقد برهننا سابقاً على أن كل نسبة أولية لا بد أن تكون مفادة على نهج النسبة التحليلية، فتكون ناقصة ويستحيل أن تكون نسبة واقعية ثابتة فلا تغني عن وضع الهيئة التركيبية للجملة لإفادة النسبة التامة^(١).

(١) وبيانه عبارة أخرى مع بعض الإضافة لدقته ضمن نقاط:

النقطة الأولى: هي إن السيد الشهيد عليه السلام يُقسّم النسب إلى قسمين:

١- النسبة التي تربط في القضايا بين المبتدأ والخبر، وبين المسند والمسند إليه، وهذه النسبة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: النسب الحقيقية التي لها وجود في عالم الذهن ولا وجود لها في عالم الخارج، ومثال هذه النسبة - التي يُعبر عنها السيد الشهيد عليه السلام بالنسبة الحقيقية - نسبة الاستثناء في جملة (ما قام القوم إلا زيد)، فإن الاستثناء لا يوجد في الخارج، إذ لا يوجد شيء اسمه نسبة الاستثناء بين عدم قيام القوم وقيام (زيد)، فما هو في الخارج عدم قيام القوم وقيام (زيد) ونسبة الاستثناء بين عدم قيام القوم (المستثنى منه)، وبين قيام (زيد) موجودة في الذهن، فإن الإنسان إذا نظر في الخارج ووجد القوم جلوساً و(زيداً) قائماً ينتزع ثلاث مفاهيم:

١- مفهوم عدم قيام القوم.

٢- مفهوم قيام (زيد).

٣- مفهوم نسبة تربط بين عدم قيام القوم وقيام (زيد) يسميها بنسبة الاستثناء.

فالاستثناء حقيقة موجود في الذهن، ونسبة الاستثناء التي تربط بين عدم قيام القوم وقيام زيد موجودة حقيقة في عالم الذهن، وتأتي كمفهوم ثالث في مقابل مفهوم (عدم قيام القوم) و(مفهوم قيام زيد)، ثم الواضع - بعد أن يتصور مفهوم النسبة ويكون متحققاً في الذهن - يضع هيئة جملة الاستثناء لهذه النسبة، لإفادة الربط بين بين المستثنى منه وبين المستثنى.

وإذا قلت: لماذا سمى السيد الشهيد عليه السلام هذه النسبة بالنسبة الحقيقية؟

الجواب: لأنها تتحقق في الذهن، كنسبة وراء تصور المستثنى منه وتصور المستثنى، والهيئة موضوعية بإزاء هذه النسبة.

القسم الثاني: النسبة التحليلية غير الحقيقية ويقصد بها السيد الشهيد عليه السلام النسبة التي لا وجود لها في الذهن حقيقة، وإنما وجودها في الخارج فقط، فهي في الذهن غير متحققة، ومثالها نسبة صدور الضرب من (زيد) في جملة (ضرب زيد)، فإن نسبة الصدور حقيقة قائمة بين ذات (زيد) في الخارج وبين الضرب، لأن (زيد) في الخارج بالحمل الشائع هو الفاعل للضرب، وأما مفهوم (زيد) ومفهوم ضرب فليس أحدهما علة للآخر بل كلاهما كيف نفساني من مقولة العلم قائم بذهن العالم. إذن، نسبة صدور (الضرب) من (زيد) متحققة في الخارج، وهي متقومة بالطرفين الخارجيين بحيث لو رفع الطرفان الخارجيان لزال النسبة؛ لما تقدم من أن النسب متباينة لا يوجد جامع ذاتي بينها، فكل نسبة تتقوم بطرفيها بحيث إذا ارتفع الطرفان تنعدم النسبة، فنسبة صدور (الضرب) من (زيد) المتقومة بزيد والضرب في الخارج لا تأتي إلى الذهن؛ لأن ما في الذهن ليس (زيداً) حقيقة بالحمل الشائع، وإنما هو مفهوم (زيد) بالحمل الأولي، وما في الذهن ليس الضرب حقيقة بالحمل الشائع، وإنما هو مجرد مفهوم (ضرب) بالحمل الأولي، فلا يمكن أن تقوم النسبة الخارجية بالمفهوم الموجود في عالم الذهن.

وقد تسأل: إذا كانت نسبة صدور الضرب من زيد متحققة في الخارج، ولا تأتي إلى الذهن، فما الذي يأتي إلى الذهن إذا سمعنا جملة (ضرب زيد)؟

يجيب السيد الشهيد عليه السلام: بأن ما يأتي مفهوم واحد غير متعدد، وهو: (الضرب الصادر من ذات ما)، وهذا حصة خاصة من الضرب، فما يوجد عند سمع الفعل مفهوم واحد يحكي حصة خاصة من الضرب في الخارج، ولا يوجد مفهوم مادة ومفهوم ما صدرت منه المادة ونسبة بين ما صدرت منه المادة وبين الضرب، لأن هذه النسبة حقيقتها في الخارج لا تأتي إلى الذهن، والذي يأتي إلى الذهن حصة خاصة، والجملة التامة تبين أن تلك الذات هي ذات (زيد).

نعم، هذا المفهوم الواحد يُحلله الذهن إلى ثلاث مفاهيم، لقدرة الذهن فائقة على أن يُكثّر

الواحد، فالله تبارك وتعالى واحدٌ، ولكن مع ذلك يوجد له في الذهن أكثر من مفهوم حاك، كمفهوم الموجود والقادر والعالم، فالذهن قادر على أن ينتزع الكثير من الواحد، فإذا جاء مفهوم الضرب المتخصص بالهيئة التي أفادت أن الضرب صادر من (ذات ما) يقوم الذهن بتحليل هذا المفهوم الواحد ويجعله ثلاثة أجزاء:

١- ضرب.

٢- ذات صدر منها الضرب.

٣- نسبة تربط بين الضرب وبين الذات.

وبهذا يتضح أن الجمل الفعلية مثل (ضرب زيد) أو (أكل عمرو) مفاد الفعل فيها مفاد أفرادى يتمثل في مفهوم واحدة.

النقطة الثانية: إذا كان مفاد (ضرب) مفهوماً واحداً لا يحمل نسبة صدور الضرب من الفاعل؛ لأن هذه النسبة نسبة خارجة فيستحيل أن تأتي إلى الذهن، فهذا يعني: أنه إذا قال المتكلم: (ضرب زيد) فقد أفاد معنيين اسميين:

المعنى الأول: الحصة الخاصة من الضرب، وهذا مفاد الفعل.

المعنى الثاني: زيد.

فنتحتاج إلى رابط يربط بين المعنى الاسمي الأفرادى الذي هو مفاد الفعل وبين (زيد)، وليس ذلك إلا هيئة الجملة الفعلية، فلا بد أن نلتزم بوجود وضع للجملة الفعلية خلافاً للميرزا النائيني.

فالميرزا النائيني رحمته الله يقول: إن هيئة الفعل موضوعة لإفادة الربط بين المادة وبين (زيد)، في جملة (ضرب زيد)، والسيد الشهيد رحمته الله يقول إنها يصح ما ذهب إليه لو كنا نفهم من ضرب في الذهن مفهومين، وهي (ضرب، ونسبة بينه وبين الاسم المذكور)، ولكن نحن في الواقع إذا سمعنا (ضرب) لا نتصور إلا مفهوماً واحداً وهو (الحصة الخاصة من الضرب الصادرة من ذات ما).

نعم، يحلل الذهن هذا المفهوم الواحد إلى مادة، ونسبة تربط بين هذه المادة وبين فاعل المبهم، لكن هذا بعد التحليل، أما الذي يأتي إلى الذهن مباشرة إذا سمعنا كلمة (ضرب) فحصة خاصة من الضرب، فلا بد أن تربط بين هذه الحصة الخاصة التي هي معنى اسمي وبين (زيد)، ولا يوجد عندنا ما يحتمل أنه الرابط إلا مفاد هيئة جملة (ضرب زيد)، أي: هيئة الجملة الفعلية التامة.

النقطة الثالثة: إذا قيل للسيد الشهيد رحمته الله: إنك ترى أننا إذا سمعنا (ضرب) يتصور الذهن مفهوماً واحداً، وهو الحصة الخاصة من الضرب الصادر من ذات ما، وهذا المفهوم الواحد

يمكن أن نظفر بعد تحليله بنسبة، فلماذا لا تجعل هذه النسبة التحليلية هي التي تقوم بعملية الربط بين المادة في الفعل والاسم المذكور، فيصح ما ذكره المحقق النائيني رحمته، ولا حاجة إلى أن نلتزم بوضع لهيئة الجملة الفعلية؟

ويجيب السيد الشهيد: بأن هناك فرقاً بين أن تقول: إن المفاد الذي ينتقل إليه الذهن عند سماع (ضرب) مفاد أفرادي، وبين أن تقول: هذا المفاد الأفرادي يمكن تحليله إلى أطراف ثلاثة أحدها النسبة، فهذه النسبة لا ترد إلى الذهن عند سماع (ضرب)، ولهذا (ضرب) لا يصح السكوت عليها، ونحن بحاجة إلى الربط في مرحلة تبادل المعاني وانتقال الذهن من سماع اللفظ إلى المعنى، وهذا الربط تفيده الهيئة، فهذه النسبة قبل التحليل - أي: حين سماع لفظ الفعل - لا وجود لها في الذهن فكيف ترتبط؟!، فهي بعد التأمل يصل الذهن إلى هذه النسبة، وقبل التأمل حين سماع الألفاظ هي غير متحققة، ومع ذلك ينتقل الذهن من سماع جملة (ضرب زيد) إلى معنى مترابط يصح السكوت عليه، مع عدم فعالية النسبة في الذهن، وهذا يعني أننا بحاجة إلى جواب على هذا السؤال في مرحلة انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ قبل وجود النسبة التحليلية في الذهن بالفعل.

والجواب هو: إن الهيئة في مقام انتقال الذهن إلى المعنى تفيد الربط، فإننا إذا سمعنا جملة (ضرب زيد) تتصور حصة خاصة من الضرب، وهي مفاد الهيئة والمادة في (ضرب) وهذا الحصة الخاصة ترتبط بـ(زيد) بهيئة (ضرب زيد).

والنتيجة التي انتهى إليها السيد الشهيد رحمته هي أن الهيئات التامة سواء كانت اسمية أو فعلية يصح السكوت عليها؛ باعتبار وجود وضع لهذه الهيئات، فالوضع موجود في الجمل الاسمية، وموجود في الجمل الفعلية على حدّ سواء خلافاً للميرزا.

وتلخيص ما تقدم: هو أن السيد الشهيد رحمته يرى أن جملة (ضرب زيد) وضعت هيئتها لإفادة الربط بين أجزاء هذه الجملة، والأجزاء هي الفعل والفاعل، لأن النسبة تنقسم إلى قسمين:

١- نسب حقيقة موجودة في الذهن، كنسبة الاستثناء.

٢- ونسبة تحليلية غير موجودة في الذهن يظفر بها الذهن بعد التحليل.

والنسبة الثانية هي النسبة الموجودة في (ضرب)، فإن نسبة (ضرب) قائمة بين الضرب والفاعل في الخارج؛ لأن الذات الخارجية بالحمل الشائع هي التي يصدر منها غيرها، وليست الموجودة في الذهن، فإذا لم تكن موجودة في الذهن بين المفاهيم، فهذه النسبة لا تأتي إلى الذهن عند سماع (ضرب)، لأن حقيقتها الخارج؛ باعتبار أنها متقومة بالطرفين في الخارج، والطرفان

وبهذا انتهى السيد الشهيد عليه السلام إلى وجود وضع في هيئات الجمل الفعلية، كما يوجد وضع في هيئات الجمل الاسمية، وهذا هو رأي المشهور.

غير موجودين في الذهن، فما في الذهن ليس الفاعل، وليس مادة الفعل حقيقة، بل مفهومان حاكيان، فإذا لم تأت نسبة الضرب إلى الذهن حقيقة، فهذا يعني أن ما نتصور حصة خاصة، وهي معنى اسمي، ووظيفة هيئة الفعل تخصيص هذا المعنى الاسمي، وبهذا يكون السيد الشهيد عليه السلام اقترب من نظرية السيد الخوئي عليه السلام في حقيقة المعنى الحرفي، في الحروف والهيئات التي تدل على نسب تحليلية فقط، بينما السيد الخوئي عليه السلام يرى الحروف بشكل عام موضوعة لتضييق المعاني الاسمية، فإذا قيل - مثلاً - (النار في الموقد)، فمعنى (في الموقد) هو أن النار حصة خاصة من طبيعة النار، وهي الموجودة في الموقد، وكذلك إذا قيل: (ضرب زيد)، فإن هذا يعني أن الضرب هنا حصة خاصة وهي (ضرب زيد).

وإذا كان ما يأتي إلى الذهن مفهوم واحد والهيئة تخصص فقط، فنحن بحاجة إلى ربط بين هذا المفهوم الواحد وبين (زيد) بحيث يصح السكوت على الجملة، وما يقوم بعملية الربط هو مفاد هيئة جملة (ضرب زيد)، فإن هذه الهيئة وضعت لإفادة الربط بين صدور الضرب وبين زيد، وبهذا صح السكوت على هذه الجملة.

نعم ينبغي ملاحظة أن هذا الكلام ينبنى على أن ما نتصوره من (ضرب) موازي لمفهوم (ضرب صادر من ذات ما)، وهذا ما سوف يأتي مزيد بيان له في بحث صيغة الأمر.

توضيح عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله: (السادس): في وضع المركبات، فهل هي بمجموعها موضوعة لمعنى وراء وضع أجزاء المركبات من مواد وهيئات أم لا؟ والجواب: (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات) والأجزاء التي تركب المركبات ففي (زيد قائم) لا حاجة لوضع المجموع من (زيد) و(قائم) بهادته وهيئته وأيضاً - الهيئة الكلية لجملة (زيد قائم) لمعنى وراء وضع هذه الأجزاء، والدليل على ذلك دليان:

الدليل الأول: (ضرورة عدم الحاجة إليه) أي: عدم الحاجة إلى الوضع للمركبات (بعد وضعها) أي: هذه المركبات (بموادها - في مثل (زيد قائم) و(ضرب عمرو بكرراً) - شخصياً) أي: بالوضع الشخصي - (و) ووضعها (بهياتها المخصوصة - من خصوص إعرابها) كالرفع، والنصب؛ فإن الرفع إنما جاء لوجود هيئة الفاعل والنصب إنما جاء لوجود هيئة المفعول (نوعياً) أي: بالوضع النوعي، (ومنها) أي: من الهيئات (خصوص هيئات المركبات) أي الهيئات الخاصة (الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات) أي: للنسب والإضافات الخاصة (بمزاياها الخاصة) التي تتصف بها - (من تأكيد)، كما في

(لأضربن)؛، فإن التأكيد خصوصية تدخل على الهيئة، والهيئة بذلك تفيد نسبة التأكيد، (و) من (حصر)، كما في ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾^(١)، (وغيرهما) كالإنشاء، والإخبار، فإن هيئات الجمل موضوعة (نوعياً)، كوضع هيئة المفردات، وإذا وضعت الأجزاء لا حاجة لوضع الجميع؛ (بداهة أن وضعها كذلك) وبها هي أجزاء مختلفة (واف بتمام المقصود منها)، وهو إفادة المعنى، (كما لا يخفى - من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها) وبمجموع الأجزاء الموجودة في القضية بما تحويه من مواد ومن هيئات، فيكفي وضع (زيد) لمعنى، ومادة (قائم) لمعنى، وهيئة (قائم) لمعنى، وهيئة جملة (زيد قائم) - التي هي هيئة الجملة الاسمية - لمعنى؛ لكي نستفيد ما يريد العقلاء إفادته في قولهم: (زيد قائم) من دون حاجة إلى إضافة وضع لجميع الأجزاء بمجموعها.

الدليل الثاني: (مع استلزامه الدلالة على المعنى) مرتين: (تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها) فإذا سمعنا (زيد قائم) نستفيد المعنى مرتين؛ لأن تعدد الوضع يؤدي إلى تعدد الدال، فيتعدد المدلول، وهو باطل خلاف الوجدان، وحيث إن هذا باطل بل واضح البطلان؛ فالحسن توجيه كلام ما احتمال من كلامه أنه يريد الوضع للمركبات، (ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك) أي للوضع للمركبات (هو وضع الهيئات

(١) سورة المائدة: آية ٥٥.

على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل منهما)،
فيكون مراد صاحب الكلام وضع الهيئة، كهيئة الجملة الاسمية في (زيد قائم)
أو الفعلية في (ضرب عمرو بكراً)؛ للنسبة، ولا يريد وضع هذه الهيئة مع باقي
الأجزاء بمجموعها لمعنى الجملة.

تم الجزء الأول من هذا الكتاب بفضل الله ولطفه، وله الحمد أولاً
وأخيراً، وكان الانتهاء منه في التاسع من شهر رجب المرجب لعام ١٤٤٢ هـ.

المحتويات

١١.....	المقدمة
١٣.....	مقدمة
١٣.....	كتاب الكفاية
١٥.....	الأمر الأول: في موضوع علم الأصول، وتعريفه
١٧.....	متن الكتاب:
٢١.....	في موضوع علم الأصول وتعريفه
٢١.....	المطلب الأول: تعريف موضوع العلم بشكل عام، فما هو موضوع العلم؟
٢١.....	تحديد العارض الذاتي:
٢١.....	المطلب الثاني: تعريف العوارض الذاتية
٢٢.....	أقسام العوارض:
٢٨.....	التمييز بين العرض الذاتي والغريب:
٢٨.....	نظرية المشهور:
٢٩.....	نظرية صاحب الكفاية:
٣٠.....	لماذا ذهب المصنف إلى هذه النظرية؟
٣٣.....	اتحاد موضوع العلم وموضوع المسائل:
٣٨.....	إشكال على رأي المصنف في العلاقة:

- ٤٠..... تعريف المسائل :
- ٤١..... دخول مسألة في أكثر من علم :
- ٤٢..... اشكال على اندراج مسألة في علمين :
- ٤٤..... جواز اشتراك علمين في بعض المسائل :
- ٤٦..... أما بيان الملازمة :
- ٤٩..... جواز اشتراك علمين يتوقف على رأي المصنف :
- ٥٣..... مناقشة القول بأن المناط هو الموضوع أو المحمول :
- ٥٥..... لا حاجة إلى تصور الموضوع تفصيلاً :
- ٥٧..... تحديد موضوع علم الأصول :
- ٦٤..... مناقشة نظرية المشهور، وصاحب الفصول :
- ٦٦..... محاولة الشيخ الأعظم الأنصاري للتخلص من الإشكال :
- ٧٠..... مناقشة الشيخ الأعظم رحمته الله :
- ٧١..... دفاع عن الشيخ الأعظم الأنصاري :
- ٧٢..... جواب صاحب الكفاية على محاولة الدفاع عن الشيخ الأعظم
- ٧٥..... تعريف علم الأصول :
- ٧٥..... المبحث الثاني: ما هو تعريف علم الأصول؟
- ٨٣..... توضيح عبارة المصنف رحمته الله :
- ٨٧..... إشكال، ودفع :
- ٩٠..... مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

٩٩.....	بحوث خارج كتاب الكفاية.....
١٠١.....	تحديد العرض الذاتي في أبحاث المناطقة:
١٠٣.....	تعريف ذاتي باب البرهان:
١٠٣.....	النقطة الثانية: في تعريف ذاتي باب البرهان.
١١٧.....	تشيد رأي المشهور في موضوع علم الأصول:
١٢٦.....	دفع الإشكال:
١٢٩.....	ضابطة القاعدة الأصولية:
١٢٩.....	معنى القاعدة:
١٢٩.....	المقام الأول: في تحديد المراد من القاعدة.
١٣٢.....	ضابطة الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية:
١٥١.....	الأمر الثاني: في بيان حقيقة الوضع
١٥٣.....	عبارة الكتاب:
١٥٩.....	توضيح الأمر الثاني من مقدمة الكتاب:
١٥٩.....	حقيقة الوضع:
١٥٩.....	النقطة الأولى: في حقيقة الوضع.
١٦٥.....	التقسيم الرباعي للوضع:
١٦٥.....	النقطة الثانية: في تقسيم الوضع.
١٦٦.....	توضيح الأقسام:
١٧١.....	دعوى تصوير إمكانية القسم الرابع:
١٧١.....	جواب صاحب الكفاية:

- النظريات التي ذكرها المصنف في المعنى الحرفي: ١٧٤
- توضيح نظرية المصنف في المعنى الحرفي: ١٧٨
- علاقة البحث عن الحروف بالعرض الأصولي: ١٧٩
- احتمالات ثلاثة في مراد المصنف: ١٩٥
- أقسام القيود: ١٩٩
- التأمل في هذا الاحتمال: ٢٠٤
- بيان الموضوع له الجمل الإنشائية، والخبرية: ٢٠٥
- معنى الإنشائية: ٢٠٧
- الإشكال على النظرية الأولى: ٢٠٧
- الإشكال على النظرية الثانية: ٢٠٩
- مناقشة هذه النظرية الثالثة: ٢١٠
- تحديد ما وضعت له الجمل الخبرية، والإنشائية: ٢١٣
- بيان نظرية المصنف عليه السلام: ٢١٤
- تأملات فيما ذكره المصنف عليه السلام: ٢١٥
- في ما وضع له الضمائر، وأسماء الإشارة: ٢٢١
- أسئلة تأملية: ٢٢٥
- توضيح عبارة الكتاب: ٢٢٧
- حقيقة الوضع: ٢٢٧
- أقسام الوضع الأربعة: ٢٢٨
- إمكان التقسيم الثالث دون الرابع: ٢٢٩

- ٢٣٠..... تحقيق المعنى الحرفي:
- ٢٤٠..... الفرق بين الجمل الإنشائية، والخبرية:
- ٢٤١..... معنى أسماء الإشارة، والضمير:
- ٢٤٥..... بحث خارج الكتاب
- ٢٤٥..... حول الإخبار والإنشاء
- ٢٤٥..... بحث خارج الكتاب حول الإخبار والإنشاء
- ٢٤٧..... الفرق بين هيئات الجمل التامة، والناقصة:
- ٢٤٨..... نظرية المحقق العراقي رحمته الله:
- ٢٥١..... نظرية السيد الخوئي رحمته الله:
- ٢٥٤..... نظرية السيد الشهيد الصدر رحمته الله:
- ٢٥٤..... وضع الهيئات للنسب:
- ٢٥٧..... انقسام النسب إلى الخارجية، والذهنية:
- ٢٦٥..... الفرق بين الجملة الإخبارية والإنشائية:
- ٢٦٧..... الفرق بين رأي المصنف والمشهور في الجمل الإنشائية:
- ٢٧٨..... نظرية الشهيد الصدر في معاني هيئات الجمل:
- ٢٧٨..... أقسام الجمل الخبرية:
- ٢٨٣..... مفاد الجمل التامة الإنشائية عند الشهيد الصدر:
- ٢٨٣..... معنى الإنشائية، والإيجادية:
- ٢٨٦..... المعاني المختلفة في الإنشاء، والإيجاد:

- ٢٨٦..... إيجادية المشهور:
- ٢٨٩..... نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في الإنشاء:
- ٢٩٠..... إشكالات السيد الشهيد على المحقق الأصفهاني:
- ٢٩٢..... الإيجادية بمعنى كون استعمال اللفظ مصداقاً لمفهوم حقيقي:
- ٢٩٦..... رأي الشهيد الصدر، وهو الإيجادية التصورية:
- ٣٠٩..... تحديد ما وضعت له الهيئات التامة الانشائية:
- ٣٠٩..... الجمل المتمحضة في الإنشاء:
- ٣١٧..... نقد نظرية المحقق الإصفهاني والعراقي رحمتهما الله:
- ٣٢٥..... نظرية السيد الشهيد رحمته الله:
- ٣٣٠..... الجمل الإنشائية غير المتمحضة في الإنشاء:
- ٣٤٢..... مفاد جملة النداء:
- ٣٤٨..... مناقشة الإشكالات:
- ٣٥٣..... مفاد الجملة الشرطية:
- ٣٥٣..... هل للهيئة الشرطية مدلول؟
- ٣٥٧..... مناقشة رأي المحقق الإصفهاني رحمته الله:
- ٣٦٥..... عدم تكون الشرطية إلا من جملتين تامتين:
- ٣٦٨..... ارتباط هذه الظاهرة اللغوية بتحديد مدلول الأداة:
- ٣٧٩..... تصوران ينبغي أن يكونا مقبولين على مباني الشهيد رحمته الله:
- ٣٨٣..... الأمر الثالث: مصحح استعمال اللفظ في المعنى المجازي.....
- ٣٨٥..... متن الكتاب:

- ٣٨٧..... مصصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي
- ٤٠٣..... توضيح العبارة:
- ٤٠٥..... الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله
- ٤٠٧..... متن الكتاب:
- ٤١٥..... هل يصح ويجوز إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؟
- ٤١٧..... وأما لماذا لا يعقل إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؟
- ٤٢١..... مناقشة صاحب الفصول رحمته الله:
- ٤٢٨..... تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله:
- ٤٣٢..... الجهة الثالثة: في تحديد حقيقة إطلاق اللفظ وإرادة مثله.
- ٤٣٥..... توضيح العبارة:
- ٤٤٣..... الأمر الخامس: عدم تبعية دلالة الألفاظ للإرادة.
- ٤٤٥..... متن الكتاب:
- ٤٤٧..... عدم تبعية الدلالة للإرادة:
- ٤٤٧..... تاريخ المسألة:
- ٤٥٦..... الأبحاث الأصولية في ربط الإرادة بالوضع:
- ٤٦٢..... ما المقصود بالإرادة التفهيمية؟
- ٤٦٦..... بيان رأي صاحب الكفاية رحمته الله:
- ٤٦٦..... لزوم تقدم الشيء على نفسه:
- ٤٦٧..... هل يجري البيان عند المصنف في لوضع؟

- ٤٧٠..... ثبوت الأوصاف للذوات بما هي هي:
- ٤٧٢..... يلزم إنكار الوضع العام، والموضوع له العام:
- ٤٧٢..... في توجيه كلام العلمين ابن سينا، والمحقق الطوسي:
- ٤٧٥..... توضيح العبارة:
- ٤٨١..... الأمر السادس: وضع المركبات
- ٤٨٣..... متن الكتاب:
- ٤٨٥..... الوضع للمركبات:
- ٤٨٥..... أجزاء الجملة:
- ٤٨٧..... استدلال المصنف على بطلان الوضع للمركبات:
- ٤٨٩..... توجيه كلام من فهم منه الوضع للمركبات:
- ٤٩١..... معنى الوضع النوعي، والشخصي:
- ٤٩٤..... دعويان مقابل المشهور:
- ٥٠٩..... توضيح عبارة الكتاب:
- ٥١٣..... المحتويات