

نقد و تحریف  
علم الاصول الى العقول



تَقْرِيبًا

عِلْمِ الْأَصُولِ إِلَى الْعُقُولِ

دُرُوسٌ عَلَى ضَوْءِ كِتَابِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَقْرِيبًا لِدُرُوسِ

سَمَاحَةِ الشَّيْخِ

حَيْدَرِ النَّبِيِّ الْإِسْمَاعِيلِيِّ

الْمَجْمَعِ الثَّلَاثِ

بِقَوْلِهِ

الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْحَاجِّ بْنِ يَسِينِ بْنِ الْحَاجِّ







# مقدمة كتاب الكفاية

وفيها أمور:

الأمر العاشر: الصحيح، والأعم.

الأمر الحادي عشر: الاشتراك.

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

الأمر الثالث عشر: المشتق.



بقية الأمر العاشر  
الصحيح، والأعم



## متن الكتاب:

قال المصنف عليه السلام: وقد استدلل للأعمى أيضاً بوجوه:

منها: تبادر الأعم.

وفيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف

يصحّ معه دعوى التبادر؟!!

ومنها: عدم صحّة السلب عن الفاسد. وفيه منع؛ لما عرفت.

ومنها: صحّة التقسيم إلى الصحيح، والسقيم. وفيه: أنه إنّما يشهد على أنّها

للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها، فلا

بدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

ومنها: استعمال الصّلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة،

كقوله عليه السلام: «بني الإسلام على خمس: الصّلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم،

والولاية، ولم ينأ أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا

هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم، ولا

صلاة»، فإنّ الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية إلّا

إذا كانت أسامي للأعمّ. وقوله عليه السلام: «دعي الصّلاة أيّام أقرائك»؛ ضرورة أنّه

لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحّة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة. مع أنّ المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقريئة أنّها ممّا بني عليها الإسلام. ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية؛ إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعمّ، والاستعمال في قوله ﷺ: «فلو أنّ أحداً صام نهاره...» كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمساكلة. وفي الرواية الثانية الإرشاد إلى عدم القدرة على الصّلاة، وإلا كان الإتيان بالأركان، وسائر ما يعتبر في الصّلاة، بل بما يسمّى في العرف بها - ولو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً - محرّماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربة، ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية، فتأمل جيّداً.

ومنها: أنّه لا إشكال في صحّة تعلق النذر وشبهه بترك الصّلاة في مكان تركه فيه، وحصول الحنث بفعالها، ولو كانت الصّلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً؛ لفساد الصّلاة المأتيّ بها؛ لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإنّ النذر - حسب الفرض - قد تعلق بالصحيح منها، ولا تكاد تكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا يخفى أنّه لو صحّ ذلك لا يقتضي إلاّ عدم صحّة تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي

صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. ومن هنا انقذ أن حصول الحث إنما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه. نعم، لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحث بفعلها بمكان من الإمكان.

بقي أمور:

الأول: إنَّ أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم؛ لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة، وبالعدم أخرى.

وأما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال. لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً.

والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تحيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم.

الثاني: إنَّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها كألفاظ العبادات، كي لا يصحّ التمسك بإطلاقها عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً، وذلك لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما

اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنه منهم، ولو اعتبر في تأثير ما شك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً. ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

نعم، لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره؛ لأصالة عدم الأثر بدونه، فتأمل جيداً.

الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به تارة بأن يكون داخلياً فيما يأنف منه ومن غيره، وجعل جملة متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له، وداخلياً في قوامه. وأخرى بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته، لا مقوماته. وثالثة بأن يكون مما يتشخص به الأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا فيه أيضاً طوراً بنحو الشرطية وأخرى بنحو الشرطية، فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة الأمر به وماهيته موجباً لفساده لا محالة، بخلاف ما له الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً، شرطاً كان أو شرطاً، حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام.

ثم إنّه ربما يكون الشيء ممّا يندب إليه فيه، بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً، ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحبّ، كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا كلّه فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً. وأمّا ما له الدخل شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها.



أقول: وصل بنا الكلام في النقاط التي تعرض لها المصنف في بحث (الصحيح والأعم) إلى النقطة الثالثة، وهي النقطة المتكفلة ببيان أدلة القول بالوضع للأعم.

#### أدلة القول بالوضع للأعم:

وقد ذكر المصنف رحمه الله خمسة أدلة، ولم يقبلها:

الدليل الأول: هو التبادر، فكما استدل على الوضع لخصوص الصحيح بالتبادر فإنه استدل كذلك على الوضع للأعم به، فقد قيل بأنه إذا أطلقت لفظة (الصلاة) مثلاً يتبادر إلى الذهن الأعم، وليس خصوص الصحيح.

وقد أورد على هذا الاستدلال مناقشات متعددة:

ومنها: معارضة دعوى تبادر الأعم لدعوى تبادر خصوص الصحيح، فقد تقدم سابقاً عن المصنف رحمه الله أنه ادعى تبادر خصوص الصحيح من لفظ (الصلاة) ونظائره.

ومنها: إن مجرد دعوى تبادر الأعم من اللفظ لا يكفي لإثبات الوضع بالتبادر؛ لأنه لكي يثبت أن اللفظ موضوع للمعنى لا بد أن يثبت أن الانتقال الذهني والذي يسمى بالتبادر حصل من حاق اللفظ، وفي المقام إذا سلمنا أن

الذهن ينتقل إلى الأعم من الصحيح والفساد فإن هذا لا يثبت أن الانتقال حصل بسبب حاق اللفظ؛ إذ نحتمل أن كثرة الاستعمال التي حصلت في القرون الواقعة بعد قرن صدور النصوص التي تشتمل على أسامي العبادات هي السبب لحصول التبادر في زماننا، فلا يكون انتقال ذهننا في هذا الزمان حاصلًا من حاق اللفظ، وإنما هو بكثرة الاستعمال المتأخرة، وكثرة الاستعمال المتأخرة لا تُثبت تحقق التبادر من حاق اللفظ في زمن صدور الآيات والروايات التي نريد أن نعرف المراد من ألفاظ العبادات الواقعة فيها هل هو خصوص الصحيح أو الأعم؟

وقد تقول: إنه توجد أصالة تعالج ذلك، وثبت عدم وقوع التغير بعد زمن صدور النصوص، وهي أصالة الثبات في اللغة أو الاستصحاب القهقرائي الذي يُتمسك به لإثبات أن المعنى المتبادر في زماننا يتبادر في الأزمنة السابقة فيما إذا شككنا هل هو يتبادر من حاق اللفظ في تلك الأزمنة السابقة أم لا؟

وقد تقدم سابقاً الحديث عن أصالة الثبات أو الاستصحاب القهقرائي وفي المقام يراد تطبيق هذه الأصالة، فنحن يتبادر الآن إلى ذهننا الأعم من لفظ (الصلاة) مثلاً، فإذا شككنا هل المنسب إلى الذهن وما ينتقل إليه الذهن في زمن النبي ﷺ هو ما ينتقل إليه ذهننا في هذا الزمان أم لا؟ يقال نحن نعلم بانتقال الذهن عند سماع اللفظ إلى المعنى، ونحتمل أن هذا الانتقال بسبب

كثرة الاستعمال التي حدثت بعد زمان النبي ﷺ، ولهذا نحن نشك هل التبادر والانتقال الذهني موجود في زمانه ﷺ أم لا؟ فيوجد يقين في الحال، وشك في الزمان السابق، فيجري استصحاب نتيقن به في هذا الزمان إلى الزمان السابق، فثبت أنه إذا أطلق اللفظ يتبادر إلى الذهن الأعم حتى في زمن النبي ﷺ، فأصالة الثبات في اللغة أو الاستصحاب القهقرائي يمكن أن ثبت أن المتبادر الآن كان متبادراً حتى في زمن النبي ﷺ.

ولكن يقال: إن أصالة الثبات أو الاستصحاب القهقرائي تعتمد على دليل لبي، وهو السيرة العقلائية، والدليل اللبي - كما مرّ مراراً - لا إطلاق له، ولهذا يُتمسك فيه بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هو ما إذا علمنا بحصول التبادر في زماننا وحصل علم أو اطمئنان أو ظن بعدم وجود ما يُحتمل أنه منشأ لتغير اللغة وحدوث التبادر في زماننا، كما لو حصل اطمئنان بعدم حدوث كثرة استعمال بعد زمان النبي ﷺ إلى زماننا، والاستعمال كان على وتيرة واحدة في زمان النبي ﷺ وفي زماننا، فشكنا هل التبادر الحاصل في زماننا حاصل أيضاً في زمان النبي ﷺ أم لا؟ فهنا يمكن أن نتمسك بأصالة الثبات.

أما إذا حصل علم أو اطمئنان أو ظن بتحقق كثرة الاستعمال، أو جبت أن يحدث تبادر مخالف لما كان موجوداً في زمن النبي ﷺ، فهنا لا نُحرز شمول السيرة العقلائية القائمة على العمل بأصالة الثبات أو الاستصحاب القهقرائي. وفي المقام نقول ذلك فنحن وإن كنا نعلم الآن بتبادر الأعم من لفظ

(الصلاة)، ولكن - أيضاً - نعلم بأنه تحقق استعمال كثير في لسان الفقهاء والمشرعة في القرون الواقعة بعد النبي ﷺ إلى زماننا في الأعم، ولا أقللاً يوجد ظن قوي بحدوث كثرة استعمال، ونحتمل أن كثرة الاستعمال الحادثة بعد زمان النبي ﷺ هي السبب وراء حصول التبادر في زماننا، وبالتالي إذا شككنا في وجود التبادر حتى في زمن النبي ﷺ فلا يمكن أن نتمسك بأصالة الثبات أو الاستصحاب القهقرائي؛ لأننا لا نُحرز أن الدليل - وهو السيرة العقلائية - قائم على العمل بهذه الأصالة في مثل هذا الفرض الذي ينطبق على محل بحثنا. ومنها: ما ذكره المصنف رحمه الله وهو إنه بعد أن تقدم سابقاً استحالة وجود جامع للأعم أو قل بعد أن تقدم سابقاً وجود إشكال في إمكانية تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم فإنه لا يمكن أن يُقال بأن المتبادر إلى الذهن والمنسب إليه عند سماع أسامي العبادات الجامع الأعمي، فإن المفروض وجود إشكال في تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم، فكيف يُقال بأن هنالك جامعاً، وهذا الجامع ينتقل إليه الذهن عند إطلاق أسامي العبادات؟!  
 الدليل الثاني: عدم صحة السلب، فإن عدم صحة سلب لفظ (الصلاة) مثلاً عن الفرد الفاسد دليل على أن الموضوع له اللفظ الأعم من الفرد الفاسد ومن الفرد الصحيح.

وقد تقدم سابقاً أن المقصود من عدم صحة السلب عدم صحة سلب الحمل الشائع، لا الحمل الأولي؛ لأنه يصح سلب الحمل الأولي حتى لو قلنا

بالوضع للأعم؛ لأن ما وضع له لفظ (الصلاة) هو الطبيعة المطلقة، بينما الفرد الفاسد يتشكل من الطبيعة وأمارات التشخيص - أو ما يُعبّر عنه سابقاً بالمشخصات - والطبيعة تختلف عن الطبيعة المقيدة والمنضم إليها القيود، فالمقصود هنا بعدم صحة السلب عدم صحة سلب الحمل الشائع، فإنه إذا حملنا الطبيعة على الفرد الفاسد بالحمل الشائع نجد أن هذا الحمل صحيح لا يقبل سلبه، وعدم قبول الحمل الشائع للسلب دليل على أن المعنى الذي وضع له اللفظ المسلوب في طرف الحمل يشمل الفرد الذي لم يصح سلب اللفظ بمعناه عنه، فإنه إذا كان لا يصح أن نقول: (الفرد الذي بلا طهور ليس صلاة بالحمل الشائع) فإن هذا يعني أن لفظ (الصلاة) في طرف المحمول (ليست صلاة) موضوع لمعنى يشمل الموضوع وهو الصلاة بلا طهور؛ إذ لولا هذا الشمول لصح السلب، فعدم صحة السلب يدل على الشمول.

وقد ناقش المصنف رحمته الله هذا الدليل بأننا لا نُسلم بعدم صحة السلب، بل الصحيح هو صحة السلب - كما تقدم - ويُحتمل أن يكون مراد المصنف رحمته الله أيضاً مناقشة ثانية تستفاد من مناقشته التي أوردها على الاستدلال بالتبادر، وهي إنه بعد أن ثبت استحالة وجود جامع على القول بالوضع للأعم أو اتضح الإشكال في إمكانية تصوير جامع على القول بالوضع للأعم فلا يمكن أن يكون معنى اللفظ هو الأعم؛ إذ لا يوجد جامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة متصور في الذهن يقبل الانطباق على الفرد الصحيح والفاسد، ولا يصح سلب حمله عنهما.

وعليه، فإذا انتهينا في عالم الثبوت إلى استحالة تصوير الجامع أو وجود الإشكال في إمكانية تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم فلا معنى للبحث في عالم الإثبات عن وجود دليل على الوضع للجامع الأعمي؛ لأن القضية سوف تكون محسومة حينئذٍ باختيار الوضع لخصوص الصحيح، وإذا كان اللفظ موضوعاً للصحيح فلا يصح القول بعدم صحة سلب اللفظ الموضوع للصلاة عن الفرد الفاسد؛ لأن المفروض وجود الدليل على أن اللفظ ليس موضوعاً إلا للصحيح، وذلك الدليل هو عدم وجود جامع، فإنه مع عدم وجود جامع متصور فلا يمكن أن يُقال بوضع اللفظ له، فإن الوضع فرع التصور، وإذ ليس فليس، فإذا لم يكن اللفظ موضوعاً للأعم لا يمكن أن يُقال: لا يصح سلب لفظ (الصلاة) عن الفرد الفاسد، بل يجب أن يقال: إن اللفظ الموضوع للصحيح ولا يسلب عنه موضوع لخصوص الصحيح، ولا توجد أي مشكلة في سلب معناه عن الفرد الفاسد.

**الدليل الثالث:** صحة تقسيم الصلاة مثلاً إلى صلاة فاسدة وصلاة صحيحة، فإننا نقول: (تقسم الصلاة إلى صلاة فاسدة، وصلاة صحيحة)، وصحة التقسيم يدل على أن معنى الصلاة معنى عام يشمل الصحيح ويشمل الفاسد؛ وذلك لأن لفظ (الصلاة) لو كان موضوعاً لمعنى لا ينطبق إلا على الصحيح لما صح تقسيم معناه إلى الصحيح والفاسد؛ لأنه لا يصح أن تُقسم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

إذن، فصحة التقسيم تدل على أن اللفظ موضوع لمعنى أعم جامع؛ لأنه لو كان اللفظ موضوعاً لمعنى لا يشمل بعض الأقسام لكان التقسيم غير صحيح؛ لأنه لا يصح أن يُقسم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

وقد أورد المصنف رحمته الله على هذا الدليل مناقشة تتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن التقسيم ينقسم إلى قسمين:

**القسم الأول:** تقسيم المعنى المستعمل فيه اللفظ سواء كان استعمال اللفظ على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز، والملاحظ في هذا القسم من التقسيم المعنى نفسه بقطع النظر عن استعمال اللفظ وأنه هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟ وهذا نظير تقسيم الرجل الشجاع مثلاً فإنه بإمكانك أن تقول: (الرجل الشجاع إما عربي وإما غير عربي)، كما أنه بإمكانك أن تقول: (الأسد الرامي بالسهم إما عربي وإما غير عربي)، ولكن في التقسيم الأول استعمال اللفظ على نحو الحقيقة، وفي التقسيم الثاني استعمال على نحو المجاز، فهنا تقسيم واحد لمعنى واحد ولكن تاريخاً استعملنا اللفظ فيه استعمالاً حقيقياً وأخرى يكون استعمالاً مجازياً.

**القسم الثاني:** تقسيم المعنى بما هو مسمى وموضوع له اللفظ المستعمل في التقسيم، كما إذا قلنا: (ما وضع له لفظ الإنسان، إما من النجف وإما من غير النجف).

والذي ينفعنا لإثبات عموم المعنى ليس النحو الأول من التقسيم الذي

يُلاحظ فيه المعنى في نفسه بقطع النظر عن نحو استعمال اللفظ، وإنما النحو الثاني من التقسيم - وهو الذي يكون التقسيم فيه للمعنى بما هو موضوع له اللفظ أي: الذي ثبت في الرتبة السابقة أن الاستعمال فيه على نحو الحقيقة - فإذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ على نحو الحقيقة منقسماً يكون التقسيم دالاً على العموم؛ إذ لولا عموم المعنى لما صح التقسيم؛ إذ مع عدم عموم المعنى يلزم أن يُقسم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وإنما يكون عموم المعنى دالاً على الوضع؛ لأن المفروض أن استعمال اللفظ في المعنى على نحو الحقيقة، فإذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ والموضوع له شاملاً فهذا هو معنى الوضع للأعم.

المقدمة الثانية: إن الأعمى المستدل بالدليل الثالث - وهو صحة التقسيم - لم يستدل بدليله هذا إلا بعد أن ادعى أن لفظ (الصلاة) في قولنا: (الصلاة إما صحيحة وإما فاسدة) مستعمل في المعنى الذي قُسم على نحو الحقيقة، أي: هذا التقسيم تقسيم للمعنى بما هو مسمى، وبما هو موضوع له اللفظ، وهذه الدعوى ليست صحيحة؛ لأنه توجد قرينة على أن استعمال لفظ (الصلاة) استعمال مجازي في الأعم، وفيه عناية، تلك العناية هي تنزيل الأعم منزلة الصحيح الذي هو المعنى الموضوع له اللفظ أو تنزيل الفاسد منزلة الصحيح، فهذا الاستعمال ليس استعمالاً حقيقياً وإنما هو استعمال في الأعم على نحو المجاز، وتلك القرينة ما تقدم من أدلة تدل على الوضع لخصوص الصحيح أو

قُل ما تقدم من استحالة تصوير جامع على القول بالوضع للأعم، فإن هذه القرينة بصياغتها الأولى أو بصياغتها الثانية تُفيدنا أن لفظ (الصلاة) موضوع لخصوص الصحيح فيكون استعمالنا في (الصلاة إما صحيحة وإما فاسدة) في غير المعنى الموضوع له؛ لأن صحة هذا التقسيم تكشف عن أن المقسم هو الأعم، فيكون ما استعمل فيه اللفظ هو الأعم، وإذا كان ما استعمل فيه اللفظ هو الأعم واللفظ موضوع لخصوص الصحيح فإنه سوف يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً.

وهنا أذكر كلمتين:

الكلمة الأولى: هي إنه لا يخفى عليكم أنه حتى لو لم توجد قرينة تُثبت وضع الصلاة لخصوص الصحيح فإن هذا الدليل ليس تاماً في نفسه؛ وذلك لأن التقسيم غاية ما يدل عليه هو إن اللفظ استعمل في معنى جامع يقبل التقسيم، وقد تقدم أن الاستعمال أعم من الحقيقة، ولهذا لا يرى المحققون صحة الاستعمال من علامات الحقيقة، فغاية ما يدل عليه صحة التقسيم أن استعمال لفظ (الصلاة) في الأعم ليس غلطاً من الناحية اللغوية، ولكن هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟ فهذا ما لا تكشف عنه صحة الاستعمال.

وعليه كان على المستدل أولاً أن يثبت أن الاستعمال حقيقي، وهذا ما لم يقم به، بل أخذ هذه المقدمة مفروغاً عنها، وهذا من المصادرة.

الكلمة الثانية: هي إن صحة التقسيم هنا تكشف عن أن المعنى الذي قُسم إلى صحيح وفساد معنى عام يقبل الانطباق على الصحيح، ويقبل الانطباق على الفاسد؛ لأنه لا يصح أن يُقسم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فهل صحة التقسيم هذه تكشف عن وجود جامع بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، وبالتالي صحة التقسيم هذه تُنافي ما ذكره المصنف رحمه الله من وجود إشكال في تصوير الجامع بناء على القول بالوضع للأعم؛ إذ كيف صح أن نستعمل اللفظ في معنى جامع يقبل التقسيم إلى الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة فيما لو لم يكن جامع بين الصحيح والفساد؟!

فقد يقال إن استعمالنا هنا في معنى جامع يدل على وجود الجامع، ولهذا صح التقسيم. نعم، نحن لا نملك تصوراً تفصيلياً عن ذلك الجامع، والمحاولات التي ذكرت في تصوير هذا الجامع لا تخلو من إشكال، ولكن عدم وجود تصور تفصيلي، وعدم صحة المحاولات التي ذكرت لتصوير الجامع شيء وأنه لا يوجد جامع تدل عليه صحة التقسيم شيء آخر، وهذا يطرح أمامنا سؤالاً تأملياً وهو: هل صحة التقسيم تكشف عن وجود جامع بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، وبالتالي يتنفي ما قيل من عدم وجود جامع؟

إن دلالة التقسيم تتوقف على أن لا يوجد وجه للتقسيم إلا تصوير جامع ينطبق على الصحيح والفساد، والصحيح عدم التوقف، فقد يكون من جهة

أخذ عنوان المسمى ولو مجازاً، فالتقسيم بلحاظ العنوان العرضي.

الدليل الرابع: وهو الاستدلال بالأخبار على الوضع للأعم من الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، وقد ذكر المصنف رحمته الله في هذا الدليل روايتين:

الرواية الأولى: ما روي من أنه (بني الإسلام على خمس الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية يوم الغدير)، وفي الكافي: عن أبي علي الأشعري، عن الحسن بن علي الكوفي، عن عباس بن عامر، عن أبان، عن الفضيل عنه عليه السلام مثله، وزاد في آخره: (فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، يعني الولاية)<sup>(١)</sup>، وفي خبر: (فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية؛ لم يُقبل له صوم، ولا صلاة)<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر الأعلام أنه يوجد في هذه الروايات ثلاث فقرات يمكن الاستدلال بها على الوضع للأعم<sup>(٣)</sup>، والمصنف رحمته الله اقتصر على ذكر فقرتين، ذكر الفقرة الأولى في مقام الاستدلال، وأشار إلى الاستدلال بالفقرة الثانية في مقام المناقشة.

(١) بحار الأنوار: ج ٦٥ ص ٣٣٢.

(٢) سفينة البحار: ج ٨ ص ٦٠٠.

(٣) فإن الرواية عدت الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة؛ في عرض الولاية في (بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية)، مع أنه على الوضع للصحيح لا يصدق مفاهيم الأربعة بدون الولاية، فالولاية ركنها، وإذا تحققت تحقق، فيتحقق ما بني عليها، اللهم إلا أن يقال بأن الرواية ناظرة إلى فرض تحقق الولاية، وحيث لا بد من تحقق الأربعة لتحقق ما بني عليها.

الفقرة الأولى: هي: (فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه) أي: وتركوا الولاية، فإن هذه الفقرة كما يزعم من يدعي دلالة هذه الرواية على الوضع للأعم تدل على الوضع للأعم وذلك فيما إذا التفتنا إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن الولاية من شروط صحة الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، وبدون ولاية أهل البيت عليهم السلام تكون هذه الأعمال بأجمعها باطلة فاسدة.

المقدمة الثانية: إذا كانت الولاية من شروط صحة الصلاة، فغير الموالي التارك لولاية أهل البيت عليهم السلام لا يمكن أن يكون آخذاً بهذه الأربع (الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة)، ولا يمكن أن يكون عاملاً بها بناء على الوضع للصحيح؛ لأن ما يأتي به ليس صحيحاً، وإنما هو فاقد لشرط الصحة - وهو الولاية - فلا يصدق أنه آخذٌ بهذه الأربع، بينما نجد في الرواية التعبير عن المخالف بأنه آخذٌ بهذه الأربع (فأخذ الناس بأربع)، فإطلاق الرواية على ما يأتي به غير المؤمن من أعمال لفظ (الصلاة) - مثلاً - يدل على أن هذه الأسماء موضوعة للأعم من الصحيح والفساد، لأنها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيح لما صدق على المخالف أنه آخذٌ بهذه الأربع؛ لأنه أساميتها موضوعة لخصوص الصحيح، والصحيح لم يأت به المخالف، فالمخالف بناء على الوضع للصحيح ليس آخذاً بها.

نعم، على الوضع للأعم هو آخذٌ بها.

وخلاصة تقريب الاستدلال: إن هذه الفقرة أفادت أن المخالف آخذ بالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، مع أن ما يأتي به ليس صحيحاً، فلو كانت أسامي هذه الأربع موضوعة لخصوص الصحيح لما صح التعبير عن المخالف بأنه آخذ بالأربع، ولكن التعبير صحيح فإنه وارد في هذه الرواية فيكون ما وضع له أسامي هذه الأربع هو الأعم، وليس خصوص الصحيح.

الفقرة الثانية: هي: (فلو أن أحداً صام نهاره، وقام ليله، ومات بغير ولاية؛ لم يُقبل له صوم ولا صلاة)، فإن هذه الفقرة قد أطلقت الصوم والصلاة على ما يأتي به المخالف التارك للاعتقاد بولاية أهل البيت (لم يُقبل له صوم ولا صلاة)، مع أن الاعتقاد بالولاية شرط في صحة الصلاة والصوم، فلو كان اسم الصلاة مثلاً موضوعاً لخصوص الصحيح لما صح إطلاقه على الفعل الباطل الذي يأتي به المخالف.

ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الرواية مبني على القول بأن الاعتقاد بالولاية شرط في صحة الأعمال، وهذه مسألة خلافية، وقد ذهب جملة من الأعلام إلى أن الاعتقاد بالولاية شرط في الصحة، ومنهم الشهيد الثاني رحمته الله، حيث قال رحمته الله: (عبادة المخالف فاسدة وإن جمعت الشرائط المعتمدة غير الإيمان)<sup>(١)</sup>، ومنهم السيد صاحب المدارك، حيث ذهب إلى فساد أعمال المخالف للأخبار المستفيضة المتضمنة بطلان عبادة المخالف<sup>(٢)</sup>، ومنهم

(١) روض الجنان: ص ٣٥٦.

(٢) المدارك: ج ٥، ص ٤١.

صاحب الجواهر رحمته الله فقد ادعى الإجماع على بطلان عبادة المخالف<sup>(١)</sup>، ومنهم الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله<sup>(٢)</sup>، ومن تأخر عن المصنف رحمته الله السيد الحكيم صاحب المستمسك رحمته الله<sup>(٣)</sup>، وفي مقابل هؤلاء ذهب جملة من الأعلام إلى أن الاعتقاد بالولاية ليس شرطاً في صحة العمل، وإنما هو شرط في قبول العمل، فمن صلى وهو منكر لإمامة أهل البيت عليهم السلام صلاته صحيحة إذا كانت جامعة للأركان التي لا يُعذر الإنسان بتركها ولو عن جهل قصوري، وكان إخلاله بغير الأركان عن جهل يعذر فيه، ففي هذا الفرض تكون أعماله صحيحة في نفسها وإن كان لا يعتقد بولاية أهل البيت عليهم السلام. نعم، لا يترتب الثواب على أعماله، فهي ليست مقبولة، ولو راجعنا عبارات الفقهاء نجد أن المتقدمين إلى زمن الشهيد الثاني رحمته الله لم ينصوا على اشتراط الإيمان في صحة العبادة، وصرح كثير منهم بعدم اعتبار الاعتقاد بولاية أهل البيت في الصحة، ومن هؤلاء المحقق الحلي في المعبر فقد قال: (إن الشرط في صحة العبادة الإسلام، وهو محقق في عمل المخالف)<sup>(٤)</sup>، ومن ذهب إلى أن الولاية شرط قبول لا شرط صحة العلامة الحلي رحمته الله<sup>(٥)</sup>.

(١) الجواهر ج ٣، ص ٢٩.

(٢) كتاب الحج: ص ٨٦.

(٣) المستمسك: ج ٨، ص ٤٠٢.

(٤) المعبر: ج ٢، ص ٧٦٥.

(٥) المختلف: ج ٤، ص ٢١.

إذن، مسألة فساد أعمال المخالف مسألة خلافية ولا يتم الاستدلال بالفقرتين السابقتين إلا إذا ثبت أن عمل المخالف فاسد لأن الولاية شرط في صحة العمل.

وقد ناقش المصنف رحمته الله هذا الاستدلال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي إن هذه الرواية لو قبلنا أن لفظ (الصلاة) مثلاً مستعمل فيها في الأعم من الصحيح والفساد أو في الفاسد؛ لا تدل على وضع أسامي هذه العبادات للأعم، وذلك لأن قبولنا لاستعمالها في الفاسد أو في الأعم غاية ما يعني أننا نقبل أنها مستعملة في الأعم أو في الفاسد، وقد تقدم مراراً وتكراراً أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وليس أمانة من أمارات الوضع؛ إذ كما يصح الاستعمال الحقيقي في اللغة يصح الاستعمال المجازي، والمستدل بهذه الرواية في فقرتها غاية ما أثبت - بناء على قبول استعمال أسامي هذه العبادات الأربع في الأعم أو في الفاسد - استعمال ألفاظ (الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة) في الرواية في غير الصحيح، والاستعمال في غير الصحيح لا يدل على الوضع للأعم.

المناقشة الثانية: هي إننا لا نُسَلِّم أن اللفظ مستعمل في هذه الرواية في الفاسد أو في الأعم، بل نقول إن أسامي العبادات الأربع في الرواية استعملت في خصوص الصحيح؛ وذلك لوجود قرينة تدل على إرادة خصوص الصحيح والقرينة هي العبارة الواردة في صدر الرواية: (بُني الإسلام على

خمس: الصلاة، والزكاة... إلى آخر ما ذُكر) فإن من الواضح البيّن أن ما بُني عليه الإسلام ليس الفاسد أو الأعم بل خصوص الصحيح، فالرواية تتحدث عن خصوص الصحيح، وفي هذا السياق جاءت الفقرتان اللتان يستدل بهما الأعمي على الوضع للأعم، فالفقرتان واردتان في خصوص الصحيح.

فإن قلت: كيف يكون المقصود خصوص الصحيح مع أن الرواية أطلقت هذه الألفاظ على أعمال المخالف وهي باطلة؛ لفقد شرط الصحة وهو الاعتقاد بولاية أمير المؤمنين عليه السلام وسائر المعصومين عليهم السلام؟!

قلت: إطلاق هذه الرواية أسامي هذه العبادات على الفاسد مع أن المنظور في الرواية خصوص الصحيح يمكن تخريجه بإحدى نكّتين، وعلى أساس أي نكّته من هاتين النكّتين يمكن الجمع بين أن يكون المقصود خصوص الصحيح وفساد عبادة المخالف من دون أن نقع في القول بالوضع للأعم.

النكّته الأولى: هي أن يُقال بأن الرواية أطلقت هذه الألفاظ على أعمال المخالفين بحسب زعمهم، فإنهم يعتقدون بصحة أعمالهم، فالرواية أرادت بالصلاة، والحج، والزكاة، والصوم؛ خصوص الصحيح ولكن بحسب زعم المخالفين، فإن المفهوم الموجود في ذهن المخالف عن أعماله هو الصحة، والرواية استخدمت هذه الألفاظ في المشتمل على الصحة. نعم، الواقع هو إن ما يعتقده المخالف ليس صحيحاً، والمفهوم الذي يجمله في ذهنه عن عبادته ليس مطابقاً للواقع، فهذه الألفاظ مستعملة في الصحيح، وهو الذي بُني عليه

الإسلام، واستعمالها في أعمال المخالفين في الصحيح، ولكن بلحاظ المفهوم الذي في أذهانهم، حيث إنهم يعتقدون بصحة أعمالهم، ونحن علمنا من الخارج أن المفهوم الذي في أذهانهم ليس مطابقاً للواقع.

النكته الثانية: هي أن يُقال بأن الاستعمال على نحو المجاز العقلي أو المجاز في الإسناد، فالرواية قد استعملت لفظ (الصلاة) مثلاً في خصوص الصحيح، وهو الصحيح الذي بُني عليه الإسلام، أي الصحيح عند الشارع المقدس، ولكن لوجود مشابهة بين الصحيح والفساد وسع المستعمل في الرواية مفهوم الصحيح وجعله ادعاءً شاملاً للفساد الذي يأتي به المخالف، فيوجد تجوّز ولكن ليس في الكلمة؛ فإنها قد استعملت فيما وضع له، وهو الصحيح، وإنما في الإسناد، حيث وسّع هذا المعنى وهو الصحيح عند الشارع واسند إلى الفاسد الذي يأتي به المخالف.

الرواية الثانية: ما ذكره المصنف رحمته الله بقوله (وقوله عليه السلام): دعي الصلاة أيام أقرائك<sup>(١)</sup>، وفي الكافي: (فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي)<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن تُبين استدلال الأعمي بهذه الرواية ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إنه ورد نهي في الرواية عن الصلاة أيام الحيض: (دعي

(١) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ٢٠٧.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٨٥.

الصلاة أيام أقرائك)، والنهي لا يكون إلا مع القدرة على الفعل، فإنه إذا كانت الأمة قادرة على الفعل فحينئذ يُعقل أن يتوجه النهي عن الفعل إليها، أما إذا كانت غير قادرة على الإتيان بالفعل فلا معنى لتوجيه النهي؛ إذ أي فائدة وثمره تترتب على النهي عن غير المقدور، فالنهي إنما هو لإيجاد الداعي نحو الترك وعدم الإتيان، والغرض من الزجر أن يحدث في نفس العبد داع نحو الترك، فإذا كان الترك قهرياً من جهة عدم قدرة العبد على الفعل، فأى ثمرة تترتب على النهي؟!!

إذن، النهي قبيح في مورد العجز عن الفعل، وإذا وجد نهي فالنهي يدل على قدرة العبد على الفعل المنهي عنه.

وعلى ضوء هذه المقدمة لا بد أن نقول بأن الصلاة المنهي عنها في هذه الرواية: (دعي الصلاة أيامك أقرائك) صلاة مقدورة للحائض، ويمكن أن تفعلها الحائض أيام حيضها؛ إذ لو كانت غير مقدورة لكان النهي المتوجه إلى الحائض قبيحاً، والقبيح لا يصدر من الله (تبارك وتعالى)، ولا من لسانه الناطق وهو رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام.

المقدمة الثانية: مقتضى نهي الحائض عن الصلاة أيام الحيض هو إن المقصود بالصلاة المنهي عنها ليس الصلاة الصحيحة، وإنما الصلاة الفاسدة؛ وذلك لأن الحائض ليست قادرة في أيام حيضها على الإتيان بالصلاة الصحيحة؛ لأن من شروط صحة الصلاة الطهارة، والحائض ليست واجدة للطهارة. نعم، الحائض

قادرة على الإتيان بالفرد الفاسد، وعليه يكون المقصود من لفظ (الصلاة) الأعم من الصحيح والفاسد أو الفاسد، فتكون الرواية قد استعملت لفظ (الصلاة) في الأعم أو في الفاسد، ولم تستعمله في الصحيح؛ وذلك لأنها لو استعملت لفظ (الصلاة) في الصحيح للزم أن يكون النهي متعلقاً بفعلٍ غير مقدور للحائض في أيام الحيض وهو قبيح، فصوناً لصدور القبيح من الله تعالى أو من لسانه الناطق نقول بأن المقصود الأعم أو الفاسد، وهذا يدل على أن معنى الصلاة ليس خصوص الصحيح، بل يشمل حتى الفاسد.

وقد ناقش المصنف رحمه الله الاستدلال بهذه الرواية بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي إن القول بأن الرواية نهت الحائض عن الصلاة، والصلاة الصحيحة غير مقدورة، فلا بد أن يكون المقصود من الصلاة الأعم من الصحيحة والفاسدة؛ غاية ما يدل عليه هو إن لفظ (الصلاة) في هذه الرواية مستعمل في الأعم، ولكن الاستعمال - كما مر مراراً - لا يدل على الحقيقة؛ فإن الاستعمال في اللغة قد يكون على نحو الحقيقة، وقد يكون على نحو المجاز، فهو أعم، وإذا كان أعم فهو لا يُعَيَّن أن اللفظ مستعمل على نحو الحقيقة، وهذه المناقشة هي عين المناقشة الأولى التي أوردها المصنف على الاستدلال بالرواية الأولى، فكما أن رواية (بني الإسلام على خمس) غاية ما تدل عليه استعمال لفظ (الصلاة أو الحج أو الزكاة) في الأعم أو في الفاسد، وهذا الاستعمال أعم من الحقيقة؛ فكذلك رواية (دعي الصلاة أيامك

أقراءك)، فإن القرينة العقلية الحافة بها، وهي قبح النهي عن غير المقدور مع عدم قدرة الحائض على الإتيان بالصلاة الصحيحة؛ غاية ما تدل عليه هو إن لفظ (الصلاة) في هذه الرواية مستعمل في الفاسد أو مستعمل في الأعم، والاستعمال أعم من الحقيقة.

المناقشة الثانية: هي إن الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون النهي فيها نهي مولوي؛ إذ على تقدير كون النهي نهياً مولوياً يُقال بأن النهي لا يكون إلا عن المقدور، وحيث إن النهي في الرواية تعلق بالصلاة فلا بد أن تكون الصلاة مقدورة، والصلاة المقدورة للحائض ليست الصلاة الصحيحة وإنما الفاسدة أو الأعم، فلا بد أن يكون المقصود بالصلاة الصلاة الفاسدة أو الأعم، فيكون استعمال اللفظ في الرواية في الفاسد أو الأعم، وهو يدل على وضع لفظ (الصلاة) للأعم من الصحيح، والصحيح هو إن النهي في الرواية ليس نهياً مولوياً، وإنما هو نهي إرشادي إلى عدم قدرة الحائض على تحقيق الصلاة الصحيحة، فلفظ (الصلاة) في الرواية مستعمل في خصوص الصحيح.

وبعبارة ثانية: إن قبح توجه النهي المولوي عن غير المقدور لا يُعيّن أن نتصرّف في مدلول لفظ (الصلاة)؛ وذلك لأنه كما يمكن أن نتخلص من هذا القبح بالقول بأن النهي مولوي، والمراد بالصلاة الصلاة الفاسدة؛ يمكن أن نتخلص بالتصرف في النهي مع الحفاظ على كون مدلول لفظ (الصلاة) خصوص الصلاة الصحيحة، بأن نقول بأن المقصود بالصلاة الصحيحة،

ولكن النهي نهي إرشادي، وليس المقصود منه الزجر عن الإتيان بالصلاة الصحيحة لكي يُقال بأن هذا زجر عن غير المقذور وهو قبيح، وإنما المقصود منه الإخبار عن أن الصلاة الصحيحة لا يمكن أن تتحقق من الحائض، فقوله صلى الله عليه وآله (دعي الصلاة أيام أقرائك) المقصود الجدي منه بيان أن الحائض غير قادرة على تحقيق الصلاة الصحيحة في أيام الحيض.

ومن حَقِّك أن تسأل هذا السؤال: هل هنالك مُرَجِّح بين التصرف في مدلول كلمة (الصلاة) بحملها على الفرد الفاسد، وبين التصرف في النهي بحمله على الإرشاد أم لا يوجد مُرَجِّح؟

والجواب هو: إنه يوجد مرجح عند المصنف رحمته الله يُرَجِّح حمل النهي على الإرشاد، وذلك المرجح هو إن من الواضح فقهيًّا أن مطلق الصلاة ولو كانت فاسدة من جهة عدم النية وقصد التشريع ليس مُحَرَّمًا على الحائض، فالحائض لا يجرم عليها مطلق الإتيان بتكبير وركوع وسجود جهة القبلة، وإنما الذي يجرم عليها أن تأتي بهذه الأفعال مع قصد القربة، والتشريع، فعدم حرمة أي فعل فيه أجزاء الصلاة الصحيحة وفقد ما يعتبر في الصحة ولو كان بدون قصد القربة على الحائض فقهيًّا قرينة على أن المقصود من لفظ (الصلاة) خصوص الصلاة الصحيحة.

وعليه، فلا بد أن نقول بأن النهي الداخل على الصلاة في الرواية ليس نهيًّا مولويًّا؛ لأنه داخل على لفظ (الصلاة)، ومن الواضح البيِّن أنه ليس كل صلاة

منهياً عنها حتى تلك الصلاة الفاسدة التي تكون من دون قصد القربة، فإن المحرّم هو خصوص الصحيح، فلا بد أن نرفع اليد عن كون النهي مولوياً ونقول بأنه إرشادي، وإلا يلزم أن يدخل النهي المولوي على الصلاة الصحيحة، وهي ليست مقدورة للحائض، فيلزم القبح.

ويمكن أن يُقرّب مراد المصنف ببيان آخر غير البيان الذي ذكرناه، وهو أن يُقال:

إن الفقيه سواء كان يرى الوضع لخصوص الصحيح أم للأعم لا بد أن يقول بأن النهي الموجود في هذه الرواية نهي إرشادي؛ لأنه من الواضح فقهياً أنه ليست كل صلاة فاسدة حراماً على الحائض، وإنما المقصود بعض أفراد الصلاة الفاسدة، وهي الصلاة التي تكون فاسدة من جهة الحيض ومشملة على قصد القربة ونية التشريع، وإذا كان هذا هو المحرّم فقط، بينا لفظ (الصلاة) الوارد في الرواية.. إما المقصود منه خصوص الصحيح أو الأعم، ولكن ليس كل فرد فاسداً، وإنما المشتمل على قصد القربة والتشريع؛ فلا بد أن نقول بأن النهي ليس مولوياً؛ لأنه لو كان مولوياً، ولفظ الصلاة مستعمل في خصوص الصحيح؛ يلزم تعلق النهي بغير المقدور، ولو كان النهي مولوياً والمقصود الأعم يلزم أن يكون النهي المولوي شاملاً للصلاة التي لا يوجد فيها قصد قربة وتشريع مع أنه واضح فقهياً حتى عند المستدل بهذه الرواية على الوضع للأعم عدم حرمة كل فعل يشتمل على أجزاء الصلاة، ويشملها

لفظ (الصلاة) بناء على الوضع للأعم، فإن المحرّم فرد خاص من الفاسد مع أن العبارة في الرواية مطلقة (دعي الصلاة) تشمل كل فاسد، فلا بد أن نتصرف في النهي، فيقال هو إرشادي، وليس مولويّاً وإلا يلزم مخالفة الوضوح الفقهي بالقول بحرمة كل ما يصدق عليه لفظ (صلاة) من أفراد الصلاة الفاسدة.

فلا بد أن نقول بأن النهي إرشادي سواء بنينا على أن لفظ (الصلاة) مستعمل في خصوص الصحيح أم بنينا على أنه مستعمل في الأعم، فما ذكره المستدل من أن النهي في الرواية نهي مولوي فلا بد أن تكون الرواية مستعملة في الأعم ليس صحيحاً، فإن النهي في الرواية نهي إرشادي، وإذا كان نهياً إرشادياً فلا محذور في أن يكون المقصود من الصلاة خصوص الصلاة الصحيحة، ويكون مفاد الرواية حينئذٍ الإرشاد إلى عدم إمكانية تحقيق الصلاة الصحيحة من الحائض، ثم قال المصنف رحمته الله بعد ذلك (فتأمل جيداً).

الدليل الخامس: ونعرضه ضمن بيانين:

البيان الأول: ويتكون من مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إنه لا إشكال في صحة نذر ترك الصلاة في بعض الأماكن، وهي الأماكن التي يُكره فيها الصلاة، فإنه من الواضح اليّين اشتراط كون متعلق النذر راجحاً، فلا يجوز نذر ترك الصلاة من رأسٍ، فإن هذا نذر لترك أمر راجح وترك الأمر الراجح مرجوح، فلا يصح تعلق النذر

به، فنذر ترك أصل الصلاة باطل. نعم، قد يكون فعل الصلاة مرجوحاً، وذلك كما في الصلاة في الحمام، وبيت النار، والطرق العامة، ومواضع التهم، فقد يكون فعل الصلاة ضمن وصف معين مكروهاً، والترك راجح، فحينئذ يصح النذر المتعلق بالترك ضمن الوصف، كما في المواضع الخاصة، وإذا صح النذر المتعلق بترك الصلاة في الحمام مثلاً يترتب على ذلك لزوم الترك، والحث عند المخالفة، ولزوم الكفارة.

المقدمة الثانية: لو كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لخصوص الصحيح لما كان من الممكن مخالفة النذر فيما إذا تعلّق النذر بترك الصلاة في الحمام مثلاً، وذلك لأن المصلي إذا صلى في الحمام فإنه سوف تكون صلاته في الحمام باطلة، فتكون فاسدة، ولا تكون صحيحة، إما لتعلق النهي بها والنهي عن العبادة يقتضي الفساد، فإنه إذا تعلّق النذر بترك الصلاة يكون فعل الصلاة حثّاً للنذر، فالفعل منهي عنه، وإذا كان الفعل منهيّاً عنه، وهو عبادة؛ يكون باطلاً؛ لأن النهي عن العبادة يقتضي الفساد، فالصلاة التي تعلّق النذر بتركها فاسدة من جهة أنه تعلّق بها نهي، والنهي يقتضي فسادها، وإما تكون فاسدة من جهة عدم تمشي قصد القربة معها، فإن العبد إذا التفت إلى لزوم ترك الصلاة، وأن الله (تبارك وتعالى) يلزمه بتركها؛ لا يمكن أن يتمشى منه قصد القربة في الإتيان بالصلاة التي تعلّق النهي بتركها، وحيث إن الصلاة عبادة، والعبادة لا تصح إلا بقصد القربة؛ فالصلاة في الحمام التي تعلّق بها النهي - مثلاً - باطلة

لعدم توفر قصد القرية فيها. إذن، على القول بالوضع للصحيح لا يمكن أن يحث المكلف بنذر ترك الصلاة في الحمام؛ لأن ما نذره هو ترك الصلاة، والصلاة موضوعة لخصوص الصحيح، والصلاة الصحيحة لا يمكن أن يأتي بها المكلف، فإذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح يلزم أن يكون ما يأتي به المكلف ليس مصداقاً للمندور، فإذا قال الناذر: (الله عليّ أن لا أصلي في الحمام)، وكان لفظ (الصلاة) موضوعاً للصحيح، والمقصود منه ذلك؛ فلا ينطبق على ما يأتي به المصلي بعد النذر في الحمام؛ لأن ما يأتي به المصلي بعد النذر في الحمام فاسد، فلا يكون المكلف قادراً على حث هذا النذر، وما يأتي به حيث أنه فاسد لا يكون مخالفةً للنذر.

المقدمة الثالثة: لا إشكال ولا شبهة من الناحية الفقهية في تحقق الحث، وهذا يعني أن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم؛ لأنه لو كان موضوعاً لخصوص الصحيح لم يتحقق الحث وحيث إن الحث يتحقق بالتسالم الفقهي؛ فلفظ (الصلاة) موضوع للأعم.

وخلاصة البيان الأول الذي ذكره المصنف رحمته في الدليل الخامس لأثبتات الوضع للأعم: لو لم نقل بالوضع للأعم للزم عدم إمكانية تحقق الحث ومخالفة النذر فيما إذا نذر المكلف أن يترك الصلاة في الحمام مثلاً.

البيان الثاني: ويتكون - أيضاً - من مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إنه لا شك في إمكان تعلق النذر بترك الصلاة في

الحمام، فتعلق النذر بترك الصلاة في الحمام نفسه ممكن، والنذر - أيضاً - صحيح كما تقدم في البيان الأول.

المقدمة الثانية: بناء على الوضع لخصوص الصحيح يلزم استحالة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام، فالتعلق نفسه يكون مستحيلاً؛ لأن الناذر إذا نذر ترك الصلاة الصحيحة في الحمام تكون الصلاة التي تعلق النذر بتركها فاسدة، من جهة تعلق الأمر بتركها أو من جهة كونها غير مقدورة؛ لأنه لا يمكن تمشي قصد القربة معها كما تقدم بيان ذلك في البيان الأول، وعليه فإذا كان النذر متعلقاً بالصلاة الصحيحة فإنه يلزم من تعلق النذر عدم تعلق النذر؛ لكون المنذور فاسداً بعد النذر أو غير مقدور، ويشترط في متعلق النذر أن يكون مقدوراً لكي يكون النذر صحيحاً.

فلو قال شخص: (الله عليّ أن لا أصلي صلاة صحيحة في الحمام)، فإننا نقول له: إن نذرك لم يتحقق؛ لأن تحقق هذا النذر يلزم منه عدم وجود هذا النذر، وإذا قيل: كيف يلزم من تحقق هذا النذر عدم تحقق هذا النذر؟

كان الجواب: باعتبار أن هذا النذر متعلق بالصحيح، والصحيح بعد النذر يكون منهياً عنه؛ لوجود أمر بتركه، فيكون فاسداً بسبب النهي فلا يكون المتعلق للنهي متعلقاً للنذر؛ لأن المتعلق هو الصحيح، و بعد التعلق صار فاسداً، فلا يكون ما تعلق به النذر متعلقاً به النذر بعد النذر.

وبعبارة أخرى: إن ما تعلق به النذر وهو الصلاة الصحيحة في الحمام بعد

تعلق النذر صار غير مقدور؛ لأن العبد لا يمكن أن يأتي بها بقصد القرية، ومن شروط متعلق النذر أن يكون مقدوراً، فما تعلق به النذر وهو المقدور قبل النذر صار غير مقدور بعد النذر، ولما صار غير مقدور خرج عن كونه متعلقاً للنذر، فيلزم من تعلق النذر به عدم تعلق النذر.

المقدمة الثالثة: إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لخصوص الصحيح يلزم أن يكون مدول (لله عليّ أن لا أصلي في الحمام) هو (لله عليّ أن لا أصلي صلاة صحيحة في الحمام)، فإن الناذر وإن لم يأت بلفظ (صحيحة)، ولكن الصحة مندجة في لفظ (الصلاة)؛ لأنه موضوع لخصوص الصلاة الصحيحة، فعلى القول بالوضع للصحيح يلزم أن يكون قول الناذر (لله عليّ أن لا أصلي في الحمام) بمنزلة (لله عليّ أن لا أصلي صلاة صحيحة في الحمام)، وهذا ما يلزم منه - ما ذكرناه في المقدمة السابقة وهو أن يكون تعلق النذر موجباً لعدم تعلق النذر، ومن الواضح أن ما يلزم من وجوده عدمه مستحيل، فيكون تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام مستحيلاً، مع أنه لا شك في إمكانية تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام.

فلا بد أن نقول بأن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع للأعم، ولما قال الناذر: (لله عليّ أن أترك الصلاة في الحمام) أراد الأعم، لا خصوص الصحيح؛ إذ لو كان المقصود خصوص الصحيح للزم من ذلك أن يكون وجود تعلق النذر مستلزماً لعدم تعلق النذر، فيكون تعلق النذر ليس ممكناً، مع أن تعلق النذر

ممكن، ولا يلزم من وجوده عدمه.

وخلاصة الدليل الخامس هي: إنه لا بد أن نلتزم بوضع اللفظ للأعم، وإلا يلزم إشكالان فيما إذا تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام مثلاً:

الإشكال الأول: هو عدم إمكانية الحنث بالنذر.

الإشكال الثاني: هو عدم تعلق النذر؛ إذ يلزم من تعلق النذر عدم التعلق.

وقد ناقش المصنف رحمه الله هذا الدليل مناقشتين:

المناقشة الأولى: هي إنه لو سلمنا بعدم إمكان تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة، وذلك للزوم الإشكاليين اللذين في الدليل، فمع ذلك نقول: إن غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو إن الناذر لما قال: (الله عليّ ترك الصلاة في الحمام) أراد من لفظ (الصلاة) الأعم، ولم يُرد خصوص الصحيح، وهذا يعني أن الناذر استعمل اللفظ في الأعم، ولكن تقدم مراراً وتكراراً أن الاستعمال أعم من الحقيقة، وليس أمانة من أمارات الوضع، فغاية ما يدل عليه هذا الدليل بتقريبه هو إن الناذر استعمل اللفظ في الأعم، ولكن هذا الاستعمال قد يكون على نحو المجاز، فيكون لفظ الصلاة موضوعاً لخصوص الصحيح، ولكن الناذر لاستحالة تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة استعمل لفظ (الصلاة) في الأعم، واستعماله على نحو المجاز لا على نحو الحقيقة، فإن هذا محتمل، ولا يمنع هذا الدليل

المناقشة الثانية: لا نُسلم بعدم إمكانية تعلق النذر بترك الصلاة

الصحيحة، بل نقول بأن النذر في قوله: (الله عليّ أن لا أصلي في الحمام) قد قصد الصلاة الصحيحة، أي: الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشروط المعتبرة في الصحة، ولا يشمل نذره الإتيان بالصلاة بدون قصد القربة أو الإتيان بصلاة من دون ركوع مثلاً، ولهذا لو أنه جاء بحركات الصلاة من دون قصد القربة لا يكون مخالفاً لنذره، ويلزمه الكفارة.

فإذا قلت: إذا كان نذره متعلّقاً بترك خصوص الصلاة الصحيحة يلزم الإشكالان الواردان في الدليل الخامس - إشكال عدم إمكانية الحنث، وإشكال لزوم عدم تحقق تعلّق النذر - وما يلزم منه عدمه لا يتحقق.

قلت: للصحة التي أخذت في الصلاة التي تعلّق النذر بتركها معنيان:

**المعنى الأول:** الصحة الفعلية بعد تعلّق النذر، وهذا المعنى هو الذي يكون تعلّق النذر بترك الصلاة معه مستحيلاً؛ لأنه بعد تعلّق النذر لا يمكن أن تكون الصلاة صحيحة فعلاً، وإنما هي فاسدة من جهة النذر، فتكون غير مقدورة، ويلزم من تعلّق النذر بها عدم التعلّق، فالصحة الفعلية بهذا المعنى هي التي إذا أخذت في الصلاة التي تعلّق النذر بتركها يلزم الإشكالان الواردان في الدليل الخامس.

**المعنى الثاني للصحة:** الصحة لولا النذر، أي: كون الصلاة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط التي أخذها الشارع المقدس، فتكون في نفسها صحيحة لولا تعلّق النذر، أي: إن كانت فاسدة فهي فاسدة من جهة تعلّق النذر، فكأن

الناذر قال: (لله عليّ أن أصلي الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة والتي هي صحيحة في نفسها وإنما تكون فاسدة فيما إذا تعلّق النذر بتركه).

والصحة بهذا المعنى إذا أخذت في الصلاة التي تعلّق النذر بتركها تكون ثابتة حتى بعد النذر، فإن الصلاة التي نُذر تركها - وهي الصلاة في الحمام - تبقى صحيحة في نفسها لولا النذر، وإن كانت فاسدة فمن جهة النذر، فتكون مقدورة بعد النذر فلا يلزم عدم إمكانية حث ومخالفة النذر؛ لأن الصلاة الصحيحة لولا النذر مقدورة بعد النذر، فإذا جاء بها المصلي يكون مخالفاً للنذر.

وبهذا انتفى الإشكال الأول، وهو إشكال عدم إمكانية الحث، فإنه يمكن الحث والمخالفة، وذلك بالإتيان بالصلاة في الحمام؛ فإن ما جاء به الناذر صحيح في نفسه، وفسد من جهة النذر، فهو منطبق على الصلاة التي نذر تركها، فإنه نذر ترك الصلاة الصحيحة من جهة الأجزاء والشرائط والتي قد تكون فاسدة من جهة النذر، وهذه الصلاة التي جاء بها صحيحة من جهة الأجزاء والشرائط وفسدة من جهة النذر.

وكذلك بهذا البيان ينتفي الإشكال الثاني - وهو إشكال لزوم أن يكون وجود النذر مستلزماً لعدمه - لأنه لا يلزم من نذر ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر أن يكون تعلّق النذر مستلزماً لعدم تعلّق النذر؛ وذلك لأن الوجه

في استلزام وجود النذر لعدمه هو إنه إذا نذر الناذر ترك الصلاة الصحيحة فسوف تكون الصلاة الصحيحة غير مقدورة، وإذا كانت غير مقدورة سيكون النذر باطلاً؛ لأنه يشترط في متعلق النذر القدرة، وهذا الوجه لا يجري إذا كان المقصود بالصحة صحة الصلاة من حيث الأجزاء والشرائط لا من جهة النذر، وذلك لأن الصلاة الصحيحة من جهة الأجزاء والشرائط والفاصلة من جهة النذر مقدورة حتى بعد النذر، فلا يكون شرط تعلق النذر - وهو القدرة - منتفياً فلا معنى للقول بعدم تعلق النذر أو انتفاء شرط تعلق النذر في المتعلق، وطبيعي أن مرادنا من تعلق النذر هنا هو حكم الشارع بصحة النذر، وأنه قد تعلق بترك الصلاة في الحمام شرعاً، فهذا هو المقصود.

### وجوه تأملية في الدليل الخامس:

هذا ما ذكره المصنف رحمته الله في نقاش الدليل الخامس، ونذكر بعض الوجوه المختصرة للتأمل:

**الوجه الأول:** هو إن البيان الأول للدليل الخامس يبني على وجود وضوح فقهي قائم على إمكانية حث النذر المتعلق بترك الصلاة في الحمام، فإن المستدل يقول: حيث إن الناذر إذا نذر ترك الصلاة في الحمام وصلى في الحمام يكون حائثاً مخالفاً للنذر وتلزمه الكفارة بالضرورة الفقهية أو التسالم الفقهي أو الوضوح الفقهي؛ فلا بد أن نقول: بأن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم؛ لأنه لو كان موضوعاً لخصوص الصحيح لما أمكن الحث، فهذا الوجه مبني على

وجود ضرورة فقهية على إمكانية الحنث. ومن حقنا أن نسأل عن هذه الضرورة أو الوضوح الفقهي أو التسالم هل هو فعلاً ثابت أم لا؟

**الوجه الثاني:** هو إن المستدل في البيان الثاني للدليل الخامس قال بأنه حيث إن تعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة يلزم منه أن يكون وجود النذر مستلزماً لعدمه، أي: يلزم منه أن يكون تعلّق النذر تعلقاً صحيحاً مستلزماً لعدم تعلّق النذر تعلقاً صحيحاً عند الشارع؛ فلا بد أن يكون المراد من الصلاة (الله عليّ أن لا أصلي في الحمام) هو الأعم، وهذا البيان يمكن أن يُناقش بأنه لا يلزم من القول بالوضع لخصوص الصحيح أن يكون تعلّق النذر مستلزماً لعدم تعلّق النذر؛ إذ ما ذكره المستدل في تقريب الملازمة هو إنه بعد النذر يلزم أن يكون المنذور تركه فاسداً فلا يكون مقدوراً، وإذا لم يكن مقدوراً لا يكون متعلقاً للنذر، فما تعلّق به النذر لا يكون متعلقاً للنذر بسبب عدم القدرة.

فهذا هو الوجه الذي ذكره المستدل لإثبات الملازمة بين الوضع للصحيح وبين انتفاء تعلق النذر بعد نذر ترك الصلاة الصحيحة، وهذا الوجه قابلٌ للتأمل، وذلك بأن يُقال إن العبد قبل أن يتعلّق نذره بترك الصلاة في الحمام كان قادراً على أن يأتي بالصلاة الصحيحة في الحمام، وهو باختياره ألزم نفسه بترك الصلاة والشارع المقدس بدليل نفوذ النذر أمضى هذا النذر، فصار العبد بعد النذر غير قادرٍ على الإتيان بالصلاة الصحيحة في الحمام، ولعله توجد مصلحة في شمول النذر لهذا النذر الذي يلزم منه أن يكون متعلقه ليس

مقدوراً بعد النذر، فنحن لا نُحيط بمصالح الله (تبارك وتعالى).  
**لا تقل:** إذا كان مُلزماً بالترك، والترك خارج عن قدرته؛ فيلزم التكليف  
 بغير المقدور.

فإنه يقال لك: التكليف بغير المقدور إنما هو قبيح من جهة عدم ترتب  
 غرض عليه؛ لأن الفعل خارج عن عهدة المكلف فكيف يُكلف به؟! ومن  
 جهة قبح معاقبة المكلف على مخالفة التكليف غير المقدور، وهذان المحذوران  
 منتفیان في المقام..

أما محذور لغوية التكليف بغير المقدور فهو منتف؛ لأنه في المقام كان العبد  
 قادراً على الإتيان بالصلاة الصحيحة في الحمام، ثم هو جعل في عهده الله تعالى  
 أن لا يأتي بالصلاة الصحيحة في الحمام وترتب على ذلك عدم إمكانية الإتيان  
 بالصلاة الصحيحة في الحمام، فالشارع إنما أمضى ما التزم به العبد، ونحن  
 نحتمل أن في إمضاء ما التزم العبد به والذي يترتب عليه عدم إمكانية تحقيق  
 صلاة صحيحة في الحمام؛ مصلحة، وقد حجت عنا هذه المصلحة، فكيف  
 نجزم بلغوية شمول دليل الوفاء بالنذر لهذا الفرد، وهو الفرد الذي يترتب  
 عليه عدم قدرة العبد على مخالفة النذر بعد النذر؟! على أنه هنالك بحث هل  
 الإطلاق أمر وجودي أو هو أمر عدمي؟ فإذا قيل بأن الإطلاق ليس إلا عدم  
 ذكر القيد فلا يلزم من شمول الإطلاق للموارد التي لا يوجد فيها ملاك  
 اللغوية، وهذا وجه يذكره بعض المعاصرين، وهو محل تأمل عند بعض

المحققين. إذن، فإشكال العبثية واللغوية ليس وارداً؛ لأننا لا نحيط بمصالح الله (تبارك وتعالى) ونحتمل وجود مصلحة في شمول دليل لزوم الوفاء بالنذر لنذر ترك الصلاة في الحمام.

وأما المحذور الثاني: وهو لزوم معاقبة غير القادر فمن الواضح أنه ليس وارداً في المقام؛ لأن الفرض أن المصلي نذر ترك الصلاة في الحمام وبعد النذر يكون غير قادر على الإتيان بالصلاة الصحيحة في الحمام، فهو نذر الترك، والترك متحقق منه قهراً؛ لأنه لا يستطيع أن يفعل الصلاة الصحيحة في الحمام ويخالف النذر، فالعقاب منتف قهراً، فلا يلزم من الحكم بلزوم الترك عليه ترتب العقاب على غير المقدور؛ لأن العبد لا يستطيع أن يخالف هذا التكليف. وخلاصة هذا الوجه: هو إنه إذا تعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة في الحمام وصارت الصلاة الصحيحة في الحمام غير مقدورة فلا يلزم من ذلك عدم تعلّق النذر؛ إذ لزوم عدم تعلّق النذر يتوقف على وجود قرينة عقلية على عدم شمول دليل وجوب الوفاء بالنذر، وهذه القرينة العقلية إما اللغوية وإما حكم العقل بقبح معاقبة العبد على التكليف غير المقدور.

وهذه القرينة العقلية بشقيها منتفية، فنحن لا نُحرز عدم وجود مصلحة في شمول دليل النذر، كما أن شمول دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يترتب عليه أن يُعاقب المكلف في فرض عدم القدرة؛ لأنه وإن كُلف بترك الصلاة الصحيحة إلا أنه لا يستطيع أن يأتي بالصلاة الصحيحة، فلا يكون تكليفه

بغير المقدور هنا مستلزماً لترتب عقوبة على تكليف غير مقدور، وما ذاك إلا لأنه لن يخالف النذر أبداً.

غير أنه قد يقال في دفع المحذور الأول: إن روح الحكم في النذر لزوم العمل بالنذر تكليفاً، ففي نذر ترك الصلاة الثابت وجوب الترك أو حرمة الفعل، وهذا حكم تكليفي مشروط بالقدرة كسائر الأحكام التكليفية، ولا يكفي كون الفعل حال النذر مقدوراً، فكيف يتوقع أن يكون أثر النذر ذلك، مع أن تعلقه يوجب خروج المتعلق عن القدرة؟!

نعم، لو قيل بأن العقل إنما يحكم بالقدرة في التكاليف فيما إذا لم تكن باختيار العبد، فلا تشمل مثل إلزام النفس بالنذر؛ تم ما ذكر، غير أن الصحيح شمول أدلة القدرة الشرعية، وإنما خرج منه الاضطرار بسوء الاختيار، ولا موجب لإخراج موارد النذر، فتأمل.

الوجه الثالث: ما ذكره سيد المنتقى رحمته الله<sup>(١)</sup>، فقد أفاد أن هذا الدليل ينبنى على صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الأماكن المكروهة، والصحيح هو بطلان تعلق النذر بترك الصلاة في الأماكن المكروهة، وذلك لأن الصلاة في الحمام مثلاً ليست مرجوحة، ليكون تركها راجحاً، فيكون تعلق النذر به صحيحاً باعتبار أن النذر المتعلق بالراجح صحيح؛ فإن الصلاة في الحمام راجحة ومستحبة ومتعلق بها الأمر، وبعبارة أدق: إن الأمر متعلق بالطبيعة

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٢٦٨-٢٦٩.

الشاملة لها، غايته الثواب فيها أقل من الثواب الموجود في المواضع الأخرى، فالصلاة في نفسها راجحة، فليس تركها راجحاً، فإذا لم يكن راجحاً لا يكون النذر المتعلق به صحيحاً شرعاً؛ لأنه يُشترط في صحة النذر أن يكون المتعلق راجحاً، وترك الصلاة في الحمام ليس راجحاً، لأن فعل الصلاة في الحمام ليس مرجوحاً بل هو راجح. نعم، تعنون الصلاة في الحمام مرجوح، ولكن هذا لا يوجب كون ترك الصلاة راجحاً، وفي فرض نذر الصلاة في غير الحمام يتعين ذلك، ولكن تركه بالصلاة في الحمام لا يوجب الفساد، لأن هذا الفرد مزاحم للأهم وهو الصلاة في غير الحمام، وبطلان المهم عند التزاحم محل كلام، وفي فرض نذر ترك خصوص العنوان الملازم وهو الكون في الحمام لا يلزم بطلان الصلاة لعدم تعلق النهي بها. نعم، لو قيل بعدم وجود أمر بالصلاة للنهي عن عنوان ملازم له، ولا يتنافى حكم المتلازمين قيل بالصحة؛ للملاك<sup>(١)</sup>.

(١) وهنا قال سماحة الشيخ (حفظه الله) ناصحاً الطلاب: (ونحن ذكرنا لكم للتأمل وجوهاً ثلاثة، فتأملوا فيها وحالوا أن تستكشفوا مواطن الخلل فيها أو في بعضها؛ فإن ملكة التحقيق إنما تأتي بالتدبر ومناقشة الأفكار والآراء مع الزملاء؛ فإن الملكة لا تأتي بمجرد التلقي ومحاوله فهم ما يُلقى، وإنما تأتي بالتأمل والتدبر فيما أُلقي بعد الفهم الدقيق، فحاولوا أن تلاحظوا الأصول الموضوعية التي بُني عليها الدليل أو بُنيت عليها المناقشة، ثم لاحظوا المقدمات هل يوجد بينها ارتباط واتساق، ثم لاحظوا هل المقدمات التي ذكرت توصل إلى النتيجة، ثم لاحظوا النتيجة هل هي مساوية للمدعى أم هي أوسع أو أضيق من المدعى؟ حاولوا دائماً أن تتأملوا فيما يُلقى، وتباحثوا فيه ما استطعتم حتى ينحضر هو في ذهنكم، وتقفون على ما فيه من جهات خلل أو من جهات قوة، وتناقشوا في هذه الجهات وتأملوا فيها مع الزملاء وبذلك تصلون إلى مقام النصح. أسأل الله تبارك وتعالى لي ولكم التوفيق الدائم وأن يمنّ علينا جميعاً برضاه، وقبوله).

## تنبيهات في خاتمة مسألة الصحيح والأعم:

النقطة الرابع: في التنبيه على أمور ثلاثة جعلها المصنف رحمته خاتمة لمسألة الصحيح والأعم، وهي:

### جريان النزاع في أسامي المعاملات:

الأمر الأول: في بيان جريان النزاع في مسألة الصحيح والأعم في أسامي المعاملات، فما تقدم كان ناظراً إلى أسامي العبادات، وفي هذا الأمر يتعرّض المصنف رحمته لمعقوليّة جريان النزاع في مسألة الصحيح والأعم في أسامي المعاملات، كالبيع، والنكاح، والإجارة..

وقد تعرّض المصنف رحمته في هذا الأمر لجهتين:

الجهة الأولى: في معقوليّة النزاع في وضع أسامي المعاملات لخصوص الصحيح أو الأعم، ونبيّن ما ذكره رحمته في هذه الجهة ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: تقدم سابقاً في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في مقدمة مسألة الصحيح والأعم أن المراد بالصحة تامة الأجزاء والشرائط، وهذه الصحة هي التي تُحقق موافقة الأمر، فإنه إذا تحققت التامة ينتزع منها مفهوم موافقة الأمر، ويترتب سقوط الأمر بالإعادة أو القضاء، وفراغ الذمة، والصحة بهذا المعنى - وهي تامة الأجزاء والشرائط - لا تكون إلا في الفعل المركب من أجزاء؛ فإنه إذا كان الفعل مركباً من أجزاء يعقل أن يُقال بأنه صحيح بمعنى تامة الأجزاء والشرائط.

المقدمة الثانية: قد يُطلق الصحيح ويراد منه ما يترتب عليه الأثر، أي: يُقال: إن هذا الفعل صحيح بمعنى يترتب عليه أثر الصحة، وهي التمامية، وسبب إطلاق لفظ (الصحيح) على الفعل الذي يترتب عليه الأثر هو إن منشأ وسبب ترتب الأثر تمامية الأجزاء والشرائط، فيطلق على ما يترتب عليه أثر لفظ (صحيح)، وتفسر الصحة بترتب الأثر وإلا فإن المقصود من الصحة تمامية الأجزاء والشرائط، لكن قد تُفسر الصحة بترتب الأثر باعتبار أن ترتب الأثر راجع إلى التمامية، بمعنى وجدان الفعل لجميع ما يُعتبر فيه من أجزاء وشرائط، وعلى هذا لا يمكن أن يتصف الفعل بأنه صحيح، وتكون الصحة الموصوف بها بمعنى ترتب الأثر؛ إلا إذا كان الفعل له أثر، قد يترتب عليه تارة، وقد لا يترتب عليه أخرى، فإنه حيثئذٍ يمكن أن يُقال بأنه قابل للتصاف بالصحة؛ لأنه قد يترتب عليه أثر، وأما إذا كان الفعل لا يترتب عليه أثر أبداً، فلا معنى لأن يُقال عنه أنه يتصف بالصحة ويتصف بالفساد بمعنى ترتب الأثر وعدم ترتب الأثر، وهذا أمر واضح.

والذي نُرتبه عليه هو إن أثر الفعل الذي بترتبه يتصف الفعل بأنه صحيح - بمعنى ترتب الأثر - لا يتصف بالصحة والفساد؛ لأنه لا أثر له يترتب تارة ولا يترتب أخرى، فأثر الفعل نفسه ليس له أثر، فلا يتصف بأنه صحيح أو فاسد، ففي البيع - مثلاً - يوجد فعل، وهو الإيجاب والقبول، وهو فعل المتعاقدين، ولهذا الفعل أثر وهو تحقق الملكية - أي: ملكية البائع للثمن،

وملكية المشتري للمثمن - والملكية نفسها ليس لها أثر لكي توصف تارة بالصحة، وأخرى بالفساد - بمعنى ترتب الأثر، وعدم ترتبه - فالصحة لا تنطبق على الأثر نفسه.

المقدمة الثالثة: وقع كلام بين الفقهاء في أسامي المعاملات، كالبيع، والنكاح، فهل هي موضوعة للأسباب أم هي موضوعة للمسببات؟ والأسباب: الإيجاب والقبول اللفظيان في البيع، فإذا قال البائع: (بعْتُ)، وقال المشتري: (قبلْتُ)، فإن تلفظهما أو ما يقوم مقامه سبب لحدوث الملكية، فالإيجاب والقبول اللفظيان سبب، وكذلك الإشارة التي تقوم مقام الإيجاب والقبول، والفعل في المعاطاة.

وأما المسبب: فهو الأثر المترتب بعد الإتيان بالسبب، فمثلاً في البيع يكون المسبب التمليك، وفي النكاح الزوجية، وفي الإجارة تمليك المنفعة أو العمل، وفي الصلح تحقيق التسالم والتراضي والاتفاق بين المتصالحين، وهذا الأثر المترتب على السبب يسمى بالمسبب.

وقد وقع خلاف فهل أسامي المعاملات موضوعة للأسباب أو موضوعة للمسببات؟ فهل البيع - مثلاً - موضوع للإيجاب والقبول وما يقوم مقامهما أم موضوع لـ (تمليك عين بهال)، والذي هو أثر الإيجاب والقبول أو ما يقوم مقامهما؟ فإذا كانت أسامي المعاملات موضوعة للأسباب وقلنا بأن لفظ (البيع) موضوع للإيجاب والقبول؛ فللبحث في وضع أسامي المعاملات لخصوص

الصحيح أم الأعم مجال واسع؛ لأن البحث سوف يكون معقولاً وممكنًا؛ وذلك لأن السبب أمر مركب من إيجاب وقبول أو ما يقوم مقام الإيجاب والقبول، فيُعقل فيه الاتصاف بالصحة بمعنى تمامية الأجزاء والشرائط، كما أن الأسباب في المعاملات لها آثار قد تترتب عليها فيما إذا وجدت الشرائط المعتبرة من قبل المقنن والمعتبر وقد لا تترتب، فقد يتحقق السبب ويترتب عليه (تمليك)؛ لوجدانه للشروط المعتبرة عند من اعتبر البيع مُملَكًا، وقد يتحقق السبب ولا يترتب عليه (تمليك)، فبلحاظ السبب - وهو الإيجاب والقبول وما يقوم مقامهما - نتعلل الصحة بمعنى ترتب الأثر، والفساد بمعنى عدم ترتب الأثر.

وأما إذا قلنا بوضع أسامي المعاملات للمسببات - كتمليك عين بهال في البيع - وهذا ما نسبته بعض من قارب عصر الشيخ الأنصاري رحمته الله - على ما ذكر الشيخ في المكاسب في تعريف البيع - إلى كلمات بعض الفقهاء - ومنهم الشيخ رحمته الله في المبسوط<sup>(١)</sup> - فلا معنى للبحث عن وضع ألفاظ المعاملات للصحيح أو للأعم، وذلك:

أولاً: لأن الأثر - وهو التمليك - أمرٌ بسيط، وليس مركباً، فالتزويج في النكاح أمر بسيط، وتمليك المنفعة بهال أمر بسيط، ولا يُعقل فيهما الصحة بمعنى تمامية الأجزاء والشرائط.

(١) كتاب المكاسب: ج ١ ص ٢٢٦.

وثانياً: الأثر نفسه ليس له أثر، قد يترتب وقد لا يترتب، ففي الإيجاب والقبول يُعقل أن يتحقق الإيجاب والقبول مع الأثر، وأن يتحقق الإيجاب والقبول بلا أثر، فيُقَال إن الإيجاب والقبول يكونان تارة مع الصحة، وأخرى بلا صحة، وأما في الأثر - وهو (تمليك عين بهال) في البيع مثلاً - فليس مما قد يترتب عليه أثر وقد لا يترتب، فإنه إن وجدت الملكية تترتب الأحكام التي اعتبرها الشارع للملكية، وإذا لم توجد لا توجد الآثار، فلا يُعقل أن تتحقق ملكية من دون آثار لكي يُقال بأن الملكية تارة صحيحة، وأخرى فاسدة، فالبيع بمعنى السبب يُعقل فيه أن يكون صحيحاً وأن يكون فاسداً، وأما المسبب فإنه إذا ترتب على الإيجاب والقبول فلا يدور أمره بين الصحة والفساد، فإنه إذا وجد يترتب عليه أثره دائماً، فهي لا تقبل الاتصاف بالصحة، والفساد، بل يدور أمرها بين الوجود فتترتب الآثار، والعدم فلا تترتب الآثار.

وهذا ما ذكره المصنف رحمته الله في الجهة الأولى، وخلاصته: إن البحث في أسامي المعاملات بمعنى السبب معقول، وأما البحث في أسامي المعاملات فليس معقولاً؛ لأن المسبب بسيط، ويدور أمره بين الوجود والعدم، ولا يدور أمره بين الصحة والفساد.

الجهة الثانية: يُبين المصنف رحمته الله بعد أن اتضح إمكان جريان النزاع في أسامي المعاملات بناء على الوضع للأسباب لا للمسببات؛ ما يميل إليه بقوله: (لكنه لا

يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً)، ويريد الله بهذا أن يقول: إن أسامي المعاملات - كالبيع - موضوعة للسبب الذي هو العقد أو الإيقاع وهو ما يترتب عليه الأثر، وهذا المعنى - وهو العقد الذي يترتب عليه أثره في العقود أو الإيقاع الذي يترتب عليه أثره في الإيقاعات - مشترك عند العرف والشارع، فلا يوجد للمعاملة الصحيحة عند الشارع معنى يختلف عن المعنى الموجود عند العرف.

فإن قلت: كيف يكون المعنى عند الشارع والعرف واحداً مع أن شروط الشارع تختلف عن شروط العرف، فإن الشارع المقدس يشترط شروطاً لا يشترطها العرف، ففي البيع مثلاً لا يشترط العرف في (بيع الصرف) القبض في المجلس، ولا يشترط في صحة البيع من رأس البلوغ، ولا يشترط التساوي في الكيل والوزن في بيع المكيل والموزون؛ بينما يشترط الشارع كل ذلك، ويرى عدم تحقق الأثر فيما إذا انتفى شرط البلوغ أو القبض في الصرف أو التساوي في الكيل والوزن في بيع المكيل والموزون، فكيف مع هذا يُقال بأن لفظ (البيع) موضوع لمعنى واحد عند الشارع والعرف؟!

قلت: لا خلاف في مفهوم (البيع) والمعنى الذي وضع له اللفظ بين الشارع والعرف، فكلاهما يرى وضع اللفظ للعقد الذي يترتب عليه أثر، وتام الأجزاء والشرائط. نعم، هنالك خلاف في تحقق هذا المفهوم، فالعرف يرى تحقق هذا المفهوم بالعقد بدون الشروط التي يشترطها الشارع، أما الشارع

فيرى اشتراط هذه الشروط في المحقق الذي يوجد المفهوم خارجاً، فالخلاف في أن الشارع يُحطى العرف في محقق مفهوم (البيع)، لا في مفهوم البيع نفسه.

**الفرق بين المعاملات والعبادات على القول بالوضع للصحيح:**

**الأمر الثاني:** ونبينه ضمن نقاط:

**النقطة الأولى:** تقدم سابقاً في بحث أسامي العبادات أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء في صحة العبادة بناء على الوضع للصحيح؛ لأن الشك حيثئذ في صدق المفهوم المستعمل فيه اللفظ، فالتمسك بالإطلاق تمسك بالدليل مع عدم إحراز موضوعه، فلو قلنا إن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع لخصوص الصلاة الصحيحة، وهي تامة الأجزاء والشرائط، ثم شككنا في اعتبار الموالاة بين أجزاء الصلاة؛ فلا يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ﴾<sup>(١)</sup> لإثبات صحة العمل الفاقد للموالاة؛ لأننا نشك في صدق معنى لفظ (الصلاة) الوارد في هذه الآية على الفعل الفاقد للموالاة؛ لأن الصلاة موضوعة للتام، والتام هو الجامع لجميع ما يعتبر في العمل، والعمل الفاقد للموالاة لا نُحَرِّزُ أنه تام؛ لأننا نحتمل أن للموالاة دخلاً في التمامية، ومع عدم إحراز المراد الاستعمالي لكلمة (الصلاة) لا يمكن التمسك بإطلاق الدليل: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ لإثبات شمول هذا الدليل للعمل الفاقد، وقد تقدم تفصيل هذا فيما سبق.

(١) سورة الإسراء: آية ٧٨.

**النقطة الثانية:** اختار المصنف رحمته الله وجملة من الأعلام وضع أسامي المعاملات لخصوص الصحيح، فلفظ (البيع) مثلاً موضوع لخصوص العقد التام الذي يترتب عليه أثر.

وهنا نواجه هذا السؤال: هل القول بالوضع لخصوص الصحيح في أسامي المعاملات يمنع من التمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في اعتبار قيد في صحة المعاملة كما إذا شككنا في اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول أو اعتبار البلوغ أو اعتبار القبض؛ كما كان يمنع من التمسك بالإطلاق في العبادات أم لا يمنع ويمكن التمسك بالإطلاق حتى لو قلنا بالوضع لخصوص الصحيح؟

وإذا قيل لا يمنع يكون البحث في المعاملات مختلفاً عن البحث في العبادات، ففي العبادات ترتب الثمرة، وهي إنه على القول بالوضع للأعم يمكن التمسك بالإطلاق، وعلى القول بالوضع لخصوص الصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق، وأما في المعاملات فلا ترتب هذه الثمرة؛ إذ يمكن التمسك بالإطلاق سواء كنا من القائلين بالوضع للأعم أم من القائلين بالوضع لخصوص الصحيح.

**النقطة الثالثة:** وهي إن المصنف رحمته الله ذكر أنه إذا قلنا بأن لفظ (البيع) مثلاً موضوع لخصوص الصحيح وشككنا في اعتبار شيء في صحة البيع، كالموالاة بين الإيجاب والقبول أو البلوغ؛ فهنا يوجد فرضان:

**الفرض الأول:** أن يُشك في اعتبار شيء شرعاً، بمعنى أنه هل الشارع

المقدس أخذ قيداً ما في صحة البيع أم لم يأخذ؟ وهنا يُشك في اعتبار الشارع دخالة الشيء المشكوك، كما في مثال البلوغ، فإننا نُحرز أن العقلاء والعرف يمضون عقد الصبي الذي لم يبلغ، ولكن نحن نشك في أن الشارع هل أمضى عقد الصبي، فعقد الصبي عنده صحيح أيضاً أم لم يمض والصحيح عقد البالغ فقط؟ وهنا يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup>، وإن كنا نبني على وضع لفظ (البيع) لخصوص الصحيح.

وتوجد عدة تخريجات لإمكان التمسك بالإطلاق مع القول بالوضع للصحيح نذكر بعضها:

**التخريج الأول:** هو إن الشارع في المعاملات ليس مخترعاً كما في العبادات، وإنما هو مجرد مُقرِّ وممضٍ وقابل لما عند العقلاء من معاملات، فهو (سبحانه وتعالى) لم يخترع حقيقة البيع بما هو مشروع، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يمضي، بمعنى يجعل أحكاماً مماثلة للأحكام الموجودة عند العقلاء على الطبيعة التي اخترعوها هم، وإذا قال تعالى في هذا المقام ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يكون مقصوده أحل الله البيع الصحيح عند العقلاء، وحيث إن البيع العرفي الصحيح يشمل عقد الصبي فيمكن أن نتمسك بالإطلاق ونقول: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ مطلق يشمل العقد الصادر من الصبي كما يشمل العقد

(١) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

الصادر من البالغ، وهذا التقريب قريب جداً من عبارة المصنف رحمه الله.

**التخريج الثاني:** هو إن قول الباري (تبارك وتعالى): ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا بد أن يكون ناظراً إلى الصحيح عنده، والصحيح عنده هو الصحيح عند العرف؛ لأنه لو كان ناظراً إلى الصحيح عنده مع كون الصحيح عنده مغايراً للصحيح عند العرف للزم من ذلك أن يكون المولى غير مُبَيَّنٍ لمراده إلا إذا بين تفصيلاً وبالدقة الصحيح عنده وعند العرف بذكر القيود المعتمدة، وأنها هي فقط المعتمدة، وأما ما سواها فليس معتبراً، وبين موارد الخلاف الواقعة بين اعتباره للصحة واعتبار العرف والعقلاء، وإلا لن تترتب أي فائدة على قوله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ إذ كيف نعرف البيع الصحيح الذي يُمضيه ويجوز للمشرعة أن يُعولوا عليه في تحقق النقل والانتقال؟! إنه من الواضح أن ترتب الثمرة فيما إذا كان المقصود بالصحة غير الصحة العرفية يتوقف على البيان التفصيلي للشروط المعتمدة، والموارد التي يُخالف الشارع فيها العرف، وحيث إن الشرع لم يُبيِّن، ولم يأتنا منه بيان تفصيلي يُبيِّن بالدقة القيود المعتمدة والقيود التي يُخطئ فيها الشارع العرف؛ فلا بد أن نقول بمقتضى دلالة الاقتضاء وإخراج خطاب الشارع عن اللغوية بأنه (تبارك وتعالى) أراد بالبيع هنا البيع الصحيح عنده، والبيع عنده هو البيع الصحيح عند العرف؛ إذ على هذا التقدير يمكن أن نُحدد ما هو مصداق البيع الصحيح عند الشارع المقدس، وذلك بالرجوع إلى العرف ومعرفة البيوع الصحيحة عنده.

أما إذا كان الشارع في مقام تصحيح البيع، ولكن البيع الصحيح عنده ليس هو البيع الصحيح عند العرف، والمفروض أنه لم يُبين لنا القيود المعتمدة في الصحة، والقيود التي لم يعتبرها في الصحة؛ فلن نستفيد من هذا الخطاب، وسوف يكون بلا ثمرة وفائدة، وهكذا ذكر بعض الأعلام في مقام تخريج إمكانية التمسك بالإطلاق في أسامي المعاملات حتى على القول بالوضع للصحيح.

التخريج الثالث: وهو أن يُقال إن القول بأن إطلاقات الإمضاء في المعاملات - كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ - تقتضي إمضاء البيوع الصحيحة يلزم منه أن يكون المقصود من مثل قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو أن البيع الحلال عند الشارع حلال، وهذا من باب الضرورة بشرط المحمول، ولا يوجد فيه أي فائدة، ولا يحمل معنى يترتب عليه تبين شيء فإن من الواضح البين أن العقد الحلال عند الشارع حلال، فلماذا يأتي الشارع ويقول: (أحل الله البيع الحلال عنده) أليس هذا من توضيح الواضحات وتبيين ما هو بين وظاهر؟!

إذن، لا يمكن أن نحمل إطلاقات الإمضاء على إثبات الصحة عند الشارع المقدس بأن يكون المعنى إن البيع الصحيح عند الشارع صحيح عند الشارع، أو البيع الحلال عند الشارع حلال عند الشارع، وحتى نتخلص من هذه المشكلة لابد أن نقول بأن المقصود من ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو إن البيع

الصحيح عند العرف أحله الله، فهو صحيح أيضاً عند الشارع، فهذه النكتة الشبوتية - وهي إن الشارع لا يُبين ما هو بين ولا يتكلم بكلام لا فائدة فيه - تجعلنا بناء على وضع لفظ (البيع) لخصوص الصحيح نقول إن المقصود من كلمة (البيع) في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ خصوص البيع الصحيح عند العرف، وأن معنى هذه الآية هو إن البيع الصحيح عند العرف حلال عند الله (تبارك وتعالى)، فإذا كان المقصود من كلمة (البيع) البيع الصحيح عند العرف فحينئذ يمكن أن نتمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في اعتبار قيد عند الشارع المقدس زائد على القيود العرفية، فإذا أحرزنا أن البيع صحيح عند العقلاء ولو كان من صبي فإنه يمكن أن نتمسك بإطلاق الآية إذا شككنا في اعتبار البلوغ عند الشارع المقدس، فنقول: إن كلمة (البيع) قد قصد بها الصحيح عند العرف، والصحيح عند العرف يشمل بيع الصبي، فبيع الصبي مشمول جداً بهذه الآية، فهو حلال عند الله (تبارك وتعالى)، وهذا التقريب يحتمل إرادة المصنف رحمته الله له.

التخريج الرابع: أن يقال بأن المشرع هو النبي صلّى الله عليه وآله، وهو من أبناء العرف، والظاهر أنه يجري على تعبيراتهم، فلو أراد تغيير طريقة العرف في التعبير لبين، وهذا التقريب يحتمل - أيضاً - إرادة المصنف رحمته الله له.

هذا هو الفرض الأول، وهو أن نشك في اعتبار قيد عند الشارع المقدس مع العلم بأن هذا القيد ليس معتبراً عند العرف والعقلاء.

الفرض الثاني: أن يكون الشك في اعتبار شيء عند العرف في صحة المعاملة، كما لو شككنا في اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول في صحة البيع عند العرف، فنحن نعلم أنه إذا قال البائع (بعث)، وقال المشتري (قبلت) مباشرة، فإن البيع صحيح عند العرف، ولكن نشك فيما إذا قال البائع (بعث) وقال المشتري بعد نصف ساعة (قبلت) فهل البيع صحيح أم لا؟ لأننا نحتمل أن العرف يشترطون في الصحة الموالاة، ففي هذه الحالة هل يمكن التمسك بإطلاق ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لإثبات صحة العقد الفاقد للموالاة أم لا؟

أجاب المصنف رحمته الله بأنه لا يمكن؛ لأن الدليل مجمل في هذا الفرض؛ وذلك لأن لفظ (البيع) لم يُجرز المراد الاستعمالي منه، وهل أنه يشمل العقد الفاقد للموالاة أم لا؟ ومع عدم إحراز المراد الاستعمالي - وهو معنى كلمة (البيع) - وأنه يشمل العقد الفاقد للموالاة لا يمكن أن يُتمسك بالإطلاق؛ لأن التمسك بالإطلاق لتحديد المراد الجدي بعد إحراز شمول المراد الاستعمالي للمورد الذي يراد التمسك فيه بالإطلاق.

النقطة الرابعة: إذا لم يمكن التمسك بالإطلاق لتصحيح البيع الفاقد للموالاة فماذا نصنع؟ أجاب المصنف رحمته الله بأن علينا أن نحكم حينئذٍ بالفساد؛ استناداً إلى أصالة الفساد؛ فإنه إذا شككنا في صحة معاملة يكون الأصل الجاري هو أصالة الفساد، وإذا قلت: ما معنى أن الأصل هو الفساد؟ كان الجواب: استصحاب عدم ترتب الأثر، ففي البيع مثلاً يراد ترتب انتقال

المثمن من البائع إلى المشتري، وانتقال الثمن من المشتري إلى البائع، فإذا شككنا في صحة البيع لعدم تحقق الموالاة يجري استصحاب عدم تحقق النقل والانتقال - أي: عدم انتقال الثمن من المشتري إلى البائع، وعدم انتقال المثمن والمبيع من البائع إلى المشتري - فالأصل إذا لم يُمكن التمسك بالإطلاق لتصحيح المعاملة أصالة الفساد، وهي بحسب بعض الصياغات استصحاب عدم ترتب الأثر، فإننا نعلم قبل إنشاء الإيجاب والقبول بأن الأثر غير موجود، ونشك الآن بعد الإنشاء بسبب اختلال قيد الموالاة هل تحقق الأثر وارتفع عدمه، فيجري استصحاب العدم الذي كنا نعلم به سابقاً.

**أنحاء العلاقة بين الشيء والمركب:**

**الأمر الثالث:** يتعرّض المصنف رحمته لأنحاء العلاقة بين الشيء والمركب، فذكر رحمته أن للعلاقة أنحاء، ونجعلها أربعة:

**النحو الأول:** أن يكون ذلك الشيء دخيلاً في الطبيعة على نحو الجزئية والشرطية، وذلك فيما إذا كان الشيء وغيره مؤلفاً لحقيقة المركب أو للطبيعة، كطبيعة المأمور به، وقد ذكر في كلمات الأصوليين أن الجزء ما كان القيد والتقيّد فيه داخلياً في الطبيعة، كالقراءة التي تكون هي وسائر الأجزاء مؤلفة للصلاة فالقراءة نفسها والتقيّد بالقراءة داخلاً في طبيعة المأمور به، والأمر المنبسط على أجزاء المأمور به ينبسط عليها وعلى التقيّد كما ينبسط على سائر الأجزاء.

والجزء - أو الشيء الذي تكون علاقته بالمركب علاقة الجزئية والشرطية - تارة يكون وجودياً، كما في مثال القراءة، وأخرى عديمياً، كما في ترك الأكل في نهار شهر رمضان، فإنه جزء عديمي للمركب، وهو طبيعة الصوم المركبة من ترك مجموعة من المفطرات.

**النحو الثاني:** أن يكون الشيء دخيلاً على نحو الشرطية، وهو ما كان الشيء فيه خارجاً ولكن التقيّد به داخل، كما في الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإن الصلاة لا تتقوم بالوضوء أو الطهارة، وإنما تتقوم بالتقيّد بالطهارة، فقد أخذ في الصلاة أن تكون مقارنة للطهارة.

والشرط - الذي يكون القيد فيه خارجاً والتقيّد داخلًا كما في تعبير الأصوليين - قد يكون سابقاً، كما إذا قلنا بأن حقيقة الوضوء الذي هو شرط في الصلاة هي الغسلات والمسحات نفسها، فإنها سابقة على التكبير، وقد يكون مقارناً كما إذا قلنا بأن حقيقة الوضوء هي الطهارة المترتبة على الغسلات والمسحات، فإن هذه الطهارة مقارنة للصلاة، وقد يكون الشرط متأخراً بأن يكون العمل مقيداً بلحوق الشرط، كما في الغسل الليلي بالنسبة للمستحاضة في تصحيح أعمالها النهارية.

**النحو الثالث:** ما كان الشيء فيه خارجاً عن الطبيعة، وليس داخلًا فيها، لا شرطاً ولا شرطاً، وإنما هو مقوم لفرد الطبيعة الذي تتحقق به الطبيعة في الخارج، وهذا ما ذكره في مُشخصات الفرد بناء على أن التشخص

بالعوارض المنضمة إلى الشخص، ككون الصلاة مثلاً في المسجد، فإن كون الصلاة في المسجد مقوم للفرد الذي حقق الطبيعة وهو (الفرد المسجدي)، وكذلك الأمر في حضور القلب أو درجات حضور القلب في الصلاة فإنها من مشخصات الفرد الذي تحقق بجملته من المشخصات ومنها هذا الحضور القلبي أو درجة خاصة من حضور القلب، وهنا توجد علاقة بين الشيء وبين المأمور به، ولكن هذه العلاقة ليست بين الشيء وطبيعة المأمور به، وإنما بين الشيء وبين فرد المأمور به الذي يُحقق الطبيعة، وهذه العلاقة قد تكون على نحو الجزئية، كما لو فرضنا أن حضور القلب جزء من الفرد المحقق للمأمور به كما ذكر بعض شراح الكفاية، وقد يكون مجرد شرط كما في مثال الصلاة في المسجد بناء على أن الصلاة في المسجد ليس عنواناً مقوماً للفرد على نحو الجزئية وإنما هو كذلك على نحو الشرطية، وما يكون مقوماً للتشخص وللفرد في الخارج قد تكون له ميزة توجب رفعة العمل، كما في مثال حضور القلب أو الصلاة في المسجد، وقد يكون له أثر في انخفاض العمل كما في الصلاة في الحمام.

النحو الرابع: هو ما كان الشيء فيه خارجاً عن الطبيعة، ولا يشكل شرطاً ولا شرطاً، وأيضاً يكون خارجاً عن الفرد المحقق للطبيعة، فلا يُشكل شرطاً ولا شرطاً فيه، وإنما الواجب بالنسبة إليه مجرد ظرف كما لو كان زيد يصلي وذكر اسم النبي ﷺ أمامه فصل في الصلاة على النبي الأكرم ﷺ، فإن الصلاة

هنا ظرف للصلاة على النبي ﷺ، ولا يوجد دخل للصلاة على النبي ﷺ فيها، لا على نحو الشرطية ولا على نحو الجزئية، ولا بلحاظ الطبيعة ولا بلحاظ الفرد الخارجي، وهذا الكلام يمكن أن يُذكر بالنسبة إلى القنوت بناء على أن الصلاة الواجبة لا يُعقل أن يكون جزء من أجزائها مستحباً؛ فإنه لا يُعقل في المركب - كما هو نظر بعض الأعلام - وجود جزء غير لازم؛ فإن الجزئية تتقوم بالزوم، وبناء على هذه النظرية يقال بأن الصلاة ظرف للقنوت، وليست الصلاة متقومة به، لا في طبيعتها، ولا في فردها<sup>(١)</sup>.

هذه الأنحاء الأربعة بين الشيء وبين المركب.

وذكر المصنف رحمه الله أنه لا إشكال في عدم دخل النحو الرابع والنحو الثالث في المركب الموضوع له لفظ (الصلاة)؛ فإن الصلاة من حيث الصحة لا تتقوم بما كان من النحو الرابع ولا تتقوم بما كان من النحو الثالث. نعم، الفرد الخارجي يتقوم بما كان من النحو الثالث ولكن الطبيعة المأمور بها لا تتوقف صحتها عليه.

كما أنه لا ينبغي الشك في دخالة ما كان من النحو الأول، وهو ما كان جزءاً مقوماً للطبيعة؛ فإنه دخيل في الصحة، وبالتالي يكون دخيلاً في المسمى، بناء على الوضع لخصوص الصحيح.

ولا ينبغي الشك في دخالة ما كان من النحو الثاني - وهو الشرط - وقد

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ١٤٢.

يقال: إنه بناء على الوضع للصحيح لا بد أن يكون مثل لفظ (الصلاة) موضوعاً لخصوص الصحيح من حيث الأجزاء، وأما غير الصحيح من حيث الشرائط فهو مشمول بالمسمى الذي وضع له اللفظ، وإن لم يكن صحيحاً شرعاً من حيث ترتب الأثر وسقوط الأمر بالأداء أو القضاء.

ولكن لا ينبغي الإشكال في أن ما كان من النحو الثاني فهو دخيل في المسمى بناء على الوضع لخصوص الصحيح؛ فإن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع للصحيح التام من حيث الأجزاء والشرائط، والدليل على ذلك هو الدليل الدال على أن الموضوع له الصحيح من حيث الأجزاء، وهو التبادر، وصحة السلب، فإن العلامات التي تذكر لإثبات أن اللفظ موضوع للصحيح من حيث الأجزاء هي بنفسها أيضاً تأتي وتثبت أن اللفظ موضوع للصحيح من حيث الشرائط.

## توضيح عبارة الكتاب:

(وقد استدل للأعمي) القائل بوضع أسماء العبادات للأعم من الصحيح والفساد (أيضاً بوجه) خمسة، وكلها غير تامة:

(منها: تبادر الأعم)، فإنه إذا أطلق لفظ (الصلاة) مثلاً ينتقل الذهن إلى الأعم الجامع للصحيح والفساد.

(وفيه: أنه) غير صحيح؛ لأن القول بتبادر الجامع الشامل للصحيح والفساد يتوقف على وجود جامع بين الأفراد الصحيحة والفسادة، و(قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه)، وإذا كان يوجد إشكال في وجود جامع بين الأفراد الصحيحة والفسادة (فكيف يصح معه دعوى التبادر)؟! وكيف يمكن أن يُقال بوجود الجامع وهو المنسب إلى الذهن عند إطلاق اللفظ؟!<sup>(١)</sup>

(١) ما تقدم من المصنف رحمته الله وجود إشكال في محاولات خمس لتصوير الجامع، ومن الواضح البيّن أن الإشكال على محاولات خمس لتصوير الجامع بناء على القول للوضع للأعم لا يُثبت وجود إشكال في أصل إمكانية تصوير جامع على القول بالوضع للأعم؛ إذ لعله توجد محاولة تامة لم يطلع عليها المصنف رحمته الله، فربما كانت محاولة تامة قبل صاحب الكفاية ولم يطلع عليها، أو جاء فقيه أصولي بعده، وذكر محاولة سادسة غير هذه المحاولات الخمس وهي تامة، أو إذا لم يأت عالم أصولي إلى الآن بمحاولة سادسة تامة، ولكن لعله في المستقبل يُحدث الله أمراً، ويأتي عالم بمحاولة سادسة وسابعة وثامنة لتصوير الجامع بناء على القول بالوضع للأعم، ويكون ما جاء به صحيحاً.

فما تقدم من المصنف رحمته الله هو وجود الإشكال في المحاولات الخمس التي تعرض لها، وليس الإشكال على أصل إمكانية تصوير جامع بناء على القول بالوضع للأعم، فلا يمكن أن يكون ما تقدم منه مانعاً من دعوى التبادر.

(ومنها) أي: أدلة الوضع للأعم، دليلهم الثاني، وهو إن (عدم صحة السلب عن الفاسد) دليل على الوضع لمعنى يشمل الفرد الفاسد، وإلا لصح سلب الحمل الشايع عنه.

(وفيه منع) عدم سلب صحة الحمل (لما عرفت) من وجود دليل على الوضع لخصوص الصحيح، وهو مثلاً التبادر أو الروايات التي تدل على أن المراد من ألفاظ العبادات خصوص المعاني الصحيحة، ومع هذا الدليل فسوف نقول بصحة السلب.

كما عرفت سابقاً استحالة تصوير جامع بناء على القول بالوضع للأعم، أو وجود إشكال في تصوير هذا الجامع، وهذا يدل على أن اللفظ ليس موضوعاً للأعم، وإنما موضوع لخصوص الصحيح، فإذا كان موضوعاً لخصوص الصحيح فيصح سلبه عن الفرد الفاسد.

(ومنها) أي: أدلة القول بالوضع للأعم ما ذكر كدليل ثالث، وهو (صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم)، فإننا نقسم الصلاة - مثلاً - إلى صحيحة وفاسدة، وهذا يدل على الوضع لمعنى عام محفوظ كمتقسم في القسمين؛ ضرورة بطلان تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره.

(وفيه أنه) أي: صحة التقسيم (إنما يشهد على أنها) أي: الصلاة مثلاً - (للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح)، فصحة التقسيم تكشف عن الوضع للأعم لو لم يوجد دليل يدل على أن الوضع لخصوص

الصحيح، لكن مع وجود الدليل فسوف نقول بأن اللفظ في هذا التقسيم استعمال مجازاً في الأعم، فالتقسيم ليس تقسيماً للمعنى بما هو مسمى باللفظ المذكور في طرف الموضوع في قضية التقسيم، (وقد عرفتها)، فإنه تقدم سابقاً وجود أدلة على القول بالوضع للصحيح (فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالاعتناء)، فيكون تقسيماً للمعنى لا بما هو موضوع له اللفظ، فلا يدل على الوضع للأعم.

ولو ادعى المستدل أن التقسيم للمعنى بما هو موضوع له اللفظ لم يكن كلامه دليلاً، وإنما مصادرة.

(ومنها) أي: أدلة الوضع للأعم هذا الدليل، وهو رابعها، وهو يعتمد على استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كقوله عليه السلام: (بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع) وفي نسخة بالأربع (وتركوا هذه) أي: الولاية (فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية؛ لم يقبل له صوم، ولا صلاة)، وتقريب الدلالة في فقرة (فأخذ الناس بأربع) واضح؛ (فإن الأخذ بالأربع) والذي يدل على أن المخالف حقق الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج (لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية) لأن الولاية شرط في صحة العمل، (إلا إذا كانت أسامي للأعم) فإذا قلنا بأن هذه الأسامي الأربعة موضوعة للأعم؛ يصدق أن المخالف إذا حقق

الفرد الفاسد قد أخذ بالصلاة، والزكاة ونحوهما؛ فإنه سوف يكون حينئذ قد أخذ بالمعنى الذي وضع لفظ الصلاة له وهو الطبيعة الأعم من الفرد الصحيح ومن الفرد الفاسد والتي تتحقق بالإتيان بالفرد الفاسد، وأما على الوضع لخصوص الصحيح فإن المخالف لم يأخذ بالصلاة، ولم يأخذ بالحج، ولم يأخذ بالصوم، والزكاة؛ لأن ما جاء به فاسد، وأسامي هذه الأربع موضوعة لخصوص الصحيح فهو لم يأت بالمعنى الذي وضع له اللفظ في هذه العبادات الأربع.

(و) الرواية الثانية التي استدل بها على الوضع للأعم (قوله عليه السلام): (دعي الصلاة أيام أقرائك)؛ ضرورة أنه) قد ورد فيها نهي مولوي متوجه إلى الحائض، وهو متعلق بالصلاة أيام الحيض، والنهي المولوي لا يتعلق بفعل إلا إذا كان ذلك الفعل مقدوراً، والمقدور للحائض في أيام الحيض الصلاة الفاسدة، وأما الصلاة الصحيحة فليست مقدورة، فيكون النهي في هذه الرواية متعلقاً بالصلاة الفاسدة، وهذا يدل على استعمال الصلاة في الصلاة الفاسدة، وهذا يدل على أن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم؛ (ولو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها).

ويأتي كلام فيها بعد مناقشة مفاد الرواية الأولى المتكرر في أكثر من رواية،

فقد ذكر مناقشتين:

المناقشة الأولى: هي لو سلمنا أن أسامي هذه العبادات الأربع مستعملة في الأعم أو في الفاسد؛ فهذا غاية ما يدل عليه هو وجود استعمال صحيح في غير الصحيح، والاستعمال في غير الصحيح لا يدل على الوضع؛ فإنه ليس من علامات الوضع؛ لأنه أعم من الحقيقة والمجاز، (و) ما دام الاستعمال يصح حتى لو كان مجازياً فهذا الاستدلال باطل؛ إذ (فيه: إن الاستعمال أعم من الحقيقة).

المناقشة الثانية: (مع أن المراد في الرواية الأولى، هو خصوص الصحيح)، فلم تستعمل الألفاظ في الأعم (بقريئة أنها مما بني عليها الإسلام)، والإسلام إنما يبني على الصحيح فقط.

وإذا قلت: كيف يكون المراد خصوص الصحيحة مع أن عبادة المخالف ليست صحيحة، وقد أطلقت هذه الأسامي على عبادة المخالف؟!

قلت: يمكن معالجة ذلك بإحدى نكتتين، وذلك إما أن يُقال بأنها استعملت في عبادة المخالف بلحاظ المفهوم الذي في ذهنه حيث إنه يعتقد بصحتها، أو يُقال بأنها استعملت في خصوص الصحيح، ولكن ادعي أن الصحيح يشمل ما يأتي به المخالف؛ لوجود مناسبة، وهي مناسبة المشابهة، فيكون الاستعمال مجازياً ولكن على نحو المجاز الادعائي والعقلي، فالتجوز في نسبة المعنى الذي وضع له اللفظ إلى ما يأتي به المخالف، (و) عليه (لا ينافي ذلك) وهو كون المراد الصحيح (بطلان عبادة منكري الولاية؛ إذ لعل أخذهم

بها) المعبر به في فقرة (فأخذ الناس بالأربع) (إنما كان بحسب اعتقادهم) أي: اعتقاد المخالفين (لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم)، و بخصوص الفقرة الثانية من الاستدلال وهي: (فلو أن أحداً صام نهاره...) فإن إطلاق لفظ (الصلاة أو الصوم) إنما كان بحسب اعتقادهم، ف(الاستعمال في قوله: (فلو أن أحداً صام نهاره) [إلى آخره] كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو) لنكتة ثانية بأن يقال إن الاستعمال على نحو المجاز في الإسناد (للمشابهة، والمشاكلة)، فالرواية لم تستعمل هذه الألفاظ في مفهوم الصحيح الموجود في أذهانهم غير المطابق للواقع، وإنما استعملت هذه الألفاظ في الصحيح عند الشارع، ولكن المستعمل - وهو المعصوم عليه السلام - وسّع المعنى الذي وضعت له هذه الألفاظ - وهو الصحيح عند الشارع - وجعله ادعاءً يشمل الفرد الفاسد الذي جاء به المخالف، ثم استعمل اللفظ في معناه مع هذا الادعاء، فأطلق اللفظ الذي وضع للصحيح على الفرد الفاسد، ولكن مع وجود تجوّز في الإسناد بعد توسعة المعنى، فتحقق إسناد معنى الصلاة الصحيح إلى الفرد الذي جاء به المخالف، مع أن الفرد الذي جاء به المخالف بناء على الوضع للصحيح لم يوضع له اللفظ، وهو خارج عن المعنى.

(و) توجد مناقشتان في الرواية الثانية:

المناقشة الأولى: هي إنه لو سلّمنا أن المقصود بالصلاة في هذه الرواية الفرد الفاسد فغاية ما تدل عليه الرواية هو صحة استعمال لفظ (الصلاة) في

الفساد، ولكن الاستعمال أعم من الحقيقة، فهذا الاستدلال غير تام؛ إذ (فيه):  
أن الاستعمال أعم من الحقيقة).

والمناقشة الثانية: هي إن ما اعتمد عليه المستدل من أن النهي مولوي ليس صحيحاً، فإن النهي نهيٌ إرشادي، وإذا كان إرشادياً فإنه لا يوجد محذور في أن يكون المقصود بالصلاة خصوص الصحيح، وتوجد قرينة على الإرشادية، وهذه القرينة هي عدم حرمة كل صلاة على الحائض أيام حيضها، وإنما المحرم هو بعض أفراد الصلاة، وهو فرد الصلاة الذي يشتمل على قصد القربة والتشريع، فلا بد على أساس هذه القرينة أن نقول بأن النهي نهيٌ إرشادي، وليس مولوياً؛ إذ يلزم من مولويته أن نقول بحرمة كل فرد من أفراد الصلاة الفاسدة على الحائض في أيام الحيض، وهذا خلاف الوضوح الفقهي، ولا يلتزم به الأعمي المستدل بهذه الرواية.

(و) بعبارة أخرى، ما جاء (في الرواية الثانية) من نهي (الارشاد إلى عدم القدرة على الصلاة)، فلفظة (الصلاة) مستعملة في خصوص الصحيح، ولكن النهي نهي إرشادي، ولا بد أن نتصرف في النهي ونجعله إرشادياً، (وإلا كان الاتيان بالأركان، وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمى في العرف بها، ولو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفاً؛ محرماً على الحائض ذاتاً، وإن لم تقصد به القربة)، كما لو أخل بقصد القربة وقصد التشريع، فإنه لو كان النفي في الرواية مولوياً لكان كل ما يسمى صلاة لو كان بدون قصد القربة تشريعاً

محرمًا؛ لأن النهي في الرواية تعلّق بالصلاة مطلقاً، فإن الورد فيها (دعي الصلاة)، وهذا خلاف الوضوح الفقهي، (ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية)، فإنه ليس كل صلاة فاسدة محرمة تكليفاً على الحائض، وإذا كان المقصود الصلاة الصحيحة، فيكون النهي إرشاداً إلى عدم إمكانية أن تُحقق الحائض الصلاة الفاسدة (فتأمل جيداً).

ويُحتمل في وجه الأمر بالتأمل احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون إشارة إلى دقة المطلب وظرافته، فهو يحتاج إلى التأمل جيداً لكي يدرك ما فيه من دقة وظرافة.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون قوله (فتأمل) إشارة إلى وجود خلل في المناقشة الثانية التي أوردتها؛ وذلك لأن الظاهر من الرواية الثانية هو استعمال لفظ (الصلاة) في الصلاة الفاسدة وليس الصلاة الصحيحة، فإن المنهي عنه في هذه الرواية صلاة الحائض، والخطاب موجه للحائض، والمنهي عنه هو صلاة الحائض، وصلاة الحائض ليست صلاة صحيحة، فالظاهر أن المنهي عنه ليس خصوص الصلاة الصحيحة.

وإذا قلت: نعلم فقهيّاً بأنه ليس كل صلاة فاسدة منهيّاً عنها ومحرمّة تكليفاً في شرعنا، مع أن الرواية نهت عن الصلاة مطلقاً، فلو حملت الصلاة على الصلاة الفاسدة يلزم من ذلك أن تكون الرواية على خلاف ما هو ظاهر فقهيّاً، وهو عدم حرمة كل صلاة فاسدة، فلا بد أن تقول بأن النهي عن

الصلاة الصحيحة، فيكون النهي إرشاداً؛ لأن النهي عن الصلاة الصحيحة تكليفاً قبيحاً؛ لعدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة.

قلت: الضرورة الفقهيّة - وهي عدم حرمة كل صلاة فاسدة ولو كانت لا تشتمل على قصد القرية والتشريع - لا تقتضي حمل لفظ (الصلاة) على خصوص الصحيح؛ فإن المحرم تكليفاً ليس هو خصوص الصلاة الصحيح، بل الصحيح ليس محرماً في شرعنا لأنه ليس مقدوراً، فكيف يكون محرماً؟!!

إن المحرم بعض الأفراد الفاسدة، فهذه الضرورة الفقهيّة ووضوح أن المحرّم بعض الفاسد لا يوجب أن نحمل لفظ (الصلاة) على الصحيح، بل يوجب أن نحمل لفظ (الصلاة) على البعض الفاسد الذي نعلم بحرّمته وعلى البعض الفاسد الذي نشك هل هو محرّم أم لا؟ فنتمسك بإطلاق الرواية فيه ونرفع اليد عن إطلاق الرواية في خصوص الفرد الفاسد الذي نعلم بعدم حرّمته تكليفاً، فهذا الوضوح الفقهي أو الضرورة الفقهيّة لا يوجب أن نحمل النهي على الإرشاد ونرفع اليد عن ظاهر النهي إذا كان لهذا النهي ظهور في المولوية، وإنما يوجب أن نُقيّد صلاة الحائض المنهي عنها بأنه ليس المقصود كل صلاة حائض فاسدة، وإنما المقصود ما يُعلم حرّمته وبالإطلاق نقول بأن الظاهر هو إن المقصود أيضاً ما يُشك في حرّمته وهو ما لا يوجد ضرورة أو وضوح فقهي على عدم حرّمته، فهذا ما تقتضيه الصناعة، ولا تقتضي الصناعة أن نحمل لفظ (الصلاة) على خصوص الصحيح، ونحمل

النهي على النهي الإرشادي، ولعل هذا هو ما قصده المصنف رحمه الله في قوله (فتأمل جيداً!).

(ومنها) أي: الأدلة على الوضع للأعم هذا الدليل، وهو الخامس، وهو يعتمد على تعلق النذر بترك الصلاة في الأماكن المكروهة، فإنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه) فإنه إذا نذر شخص أو عاهد الله أن يترك الصلاة في الحمام فلا كلام في صحة النذر، (وحصول الحنث بفعلها) في الحمام، (ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة) - وهذا فيما إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع لخصوص الصحيح، فإنه سوف يكون معنى قول الناذر: (لله علي ترك الصلاة في الحمام) هو (لله علي ترك الصلاة الصحيحة في الحمام)؛ لأن لفظ (الصلاة) موضوع للصحيح - (لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً؛ لفساد الصلاة المأتي بها لحرماتها) حيث تعلق النهي بها، والصلاة التي تعلق النهي بها فاسدة؛ لأن النهي يقتضي الفساد (كما لا يخفى).

وبيان آخر: إنه يلزم عدم إمكانية تمشي قصد القرية؛ إذ بعد التفات العبد إلى أن عليه أن يترك الصلاة فكيف يأتي بها متقرباً بها إلى الله تعالى وهو يرى أن الله (تبارك وتعالى) قد ألزمه بتركها؟! هذا كله البيان الأول في الدليل الخامس.

ويوجد بيان ثان، وهو أن يقال بأنه على القول بالوضع للصحيح لا يلزم

فقط عدم صحة النذر، (بل يلزم المحال) وهو أن يلزم من تعلق النذر عدم تعلق النذر، (فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها)؛ لأن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع لخصوص الصحيح، فإذا قال الناذر: (لله علي أن لا أصلي في الحمام) فإن مراده (أن لا أصلي صلاة صحيحة في الحمام)، (و) على هذا (لا تكاد تكون معه) أي: لا تكاد تكون الصلاة مع النذر (صحيحة)؛ لأنه بعد النذر تكون الصلاة التي يوقعها المصلي باطلة لا محالة، إما لتعلق النهي بها، وإما لعدم تمشي قصد القربة معها، فيكون تعلق النذر بالترك موجباً لعدم إمكان تحقيق الصلاة الصحيحة في الحمام، فتخرج عن القدرة، فيكون تعلق النذر بالترك موجباً لعدم التعلق بالترك، (وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال)، فيكون تعلق النذر نفسه - لا فقد صحته - محال.

وبعبارة أخرى: يلزم من كون ترك الصلاة متعلقاً للنذر أن لا يكون ترك الصلاة متعلقاً للنذر، وما ذاك إلا لأن ترك الصلاة الصحيحة سيكون قهرياً على العبد، ولا يستطيع العبد إلا أن يترك؛ لأنه غير قادر على أن يفعل الصلاة الصحيحة في الحمام، وإذا كان الترك غير مقدور - لأنه مُتَعَيَّن، والمقدور هو الذي إذا شاء العبد فعله وإذا لم يشأ لم يفعله - فيكون ترك الصلاة الصحيحة ليس متعلقاً للنذر، فيلزم من تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام - أي: بترك الصلاة الصحيحة في الحمام - أن لا يتعلق النذر بترك الصلاة في الحمام.

والمصنف - كما قلنا - ناقش هذا الدليل ببيانه بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هو إنه لو سلّمنا عدم إمكانية تعلّق النذر بالصلاة الصحيحة لأنه يلزم إشكالان - (الإشكال الأول عدم إمكانية الحنث، وهذا خلاف الوضوح الفقهي، وإشكال لزوم أن يكون تعلّق النذر مستلزماً لعدم تعلّقه) - فغاية ما يترتب على ذلك هو إن الناذر في قوله (لله عليّ أن لا أصلي في الحمام) قد استعمل لفظ (الصلاة) في الأعم، وليس في خصوص الصحيح، فلم ينذر ترك خصوص الصحيح، والاستعمال لا يدل على الحقيقة، وعليه إن قيل بورود الإشكالين (قلت: لا يخفى أنه لو صح ذلك) وهو إن اللفظ استعمل في الأعم وإلا يرد الإشكالان فإنه (لا يقتضي إلا عدم صحة تعلّق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً)، فيمكن أن يكون اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح، ولكن حيث لا يمكن أن يتعلّق النذر بترك الصحيح فإن الناذر قصد ترك الأعم، فاستعمل اللفظ مجازاً.

المناقشة الثانية: (مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها) فإن الصحة التي إذا أخذت في الصلاة يستحيل أن يتعلّق النذر بتركها هي الصحة الفعلية بعد النذر، فإذا كان المقصود من عبارة (لله عليّ أن أصلي صلاة صحيحة) الصحة حتى بعد النذر فهنا لا يمكن أن يتعلّق النذر، ولا يمكن أن يتحقّق الحنث بالنذر، وأما الصحة بمعنى وجود جميع الأجزاء والشرائط، والتي قد تنتفي إذا تعلّق النذر بالترك، أي: الصحة من هذه الجهة لولا النذر، والتي قد تجتمع مع الفساد من جهة النذر؛ فإنه يمكن

أن يتعلق النذر بترك الصلاة وتكون الصلاة الصحيحة بهذا المعنى مقدورة بعد النذر، فيمكن أن يتحقق الحنث بفعالها، (فلا يلزم من فرض وجودها عدمها)؛ إذ لا يلزم من فرض صحة الصلاة بمعنى الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط، سواء نُذر عدمها وصارت فاسدة بالنذر أم لا؛ أن تكون الصلاة بعد النذر ليست صحيحة بهذا المعنى، بل تبقى الصلاة التي في الحمام التي تعلق النذر بتركها صلاة صحيحة بهذا المعنى، وليست صحيحة فعلاً بالمعنى الأول، ولكنها صحيحة بمعنى أنها جامعة للأجزاء والشرائط، وفسادها ليس من جهة الإخلال بالأجزاء والشرائط، وإنما من جهة منافاتها للنذر.

(ومن هنا انقدح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة، لولا تعلقه) أي: النذر، فإنه إذا نذر الناذر أن يترك الصلاة الصحيحة والتي قد تكون فاسدة إذا تعلقت بها النذر، ثم جاء بالصلاة في الحمام والتي تعلق النذر بتركها؛ يكون إتيانه بالصلاة حنثاً؛ لأن ما جاء به صلاة صحيحة لولا النذر، وهو نذر ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر. (نعم، لو فرض تعلقه) أي: النذر (بترك الصلاة المطلوبة بالفعل) من جميع الجهات حتى جهة عدم تعلق الأمر بالترك لنذره (لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الإمكان)، فإنه لا يمكن الحنث حينئذ بالنذر؛ لأن أي صلاة يأتي بها في الحمام بعد النذر لا تكون صحيحة فعلاً، بل تكون صحيحة لولا النذر، ولكن الناذر لا ينذر ترك الصلاة الصحيحة بهذا المعنى.

(بقي أمور) ثلاثة، في خاتمة البحث عن مسألة (الصحيح والأعم):  
(الأول:): في أسامي المعاملات، فهل هي موضوعة للصحيح أم الأعم؟  
و(إن) ما ينبغي أن يقال هو إن (أسامي المعاملات إن كانت موضوعة  
للمسبيات) كالتمليك في البيع، والتزويج في النكاح، والبينونة في الطلاق،  
(فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم)؛ لأنها حيثئذ لا تقبل  
الاتصاف بالصحة؛ لبساطتها، ولأنه لا يوجد لها أثر قد يترتب وقد لا يترتب،  
فلا نقول بجريان النزاع فيها؛ (لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل) هي  
تتصف (بالوجود تارة، وبالعدم أخرى)، فالبيع بمعنى تمليك عين بهال يدور  
أمره بين الوجود والعدم، لا أنه قد يوجد تام الأجزاء، وقد يوجد غير تام أو  
يوجد له أثر، ويوجد لا أثر له، (وأما إن كانت) المعاملات (موضوعة  
للأسباب)، كالإيجاب والقبول اللفظيين في البيع، وهو العقد؛ (فللنزاع فيه  
مجال) وهذه الجهة الأولى في هذا الأمر.

والجهة الثانية هي: إننا لو قلنا بالوضع للأسباب فسوف نقول إن  
الأسامي - كما في لفظ (البيع) - موضوعة للسبب، وهو العقد، (لكنه لا يبعد  
دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر  
كذا شرعاً وعرفاً)، فالموضوع له هو مفهوم العقد المؤثر، وهذا المعنى - وهو  
العقد المؤثر - يتفق عليه الشارع والعرف، وهذا قد يوجب أن يُطرح إشكال،  
وهو إن العرف يختلف عن الشارع في الشروط المعتبرة في صحة البيع مثلاً،

وعلى هذا الأساس اختلف العقد المؤثر عند الشارع عن العقد المؤثر عند العرف، فربّ عقد واحد لا أثر له عند الشارع وله أثر عند العرف، كما في بيع الصرف من دون قبضٍ، أو بيع المكيل والموزون مع عدم التساوي، فالعرف يرتب الأثر، ويحكم بأن العقد صحيح، بينما الشارع يحكم بأنه فاسد، ولا يترتب عليه أثراً، ومع هذا كيف يُقال بوحدة المعنى عرفاً وشرعاً؟!!

والجواب: إن الاختلاف في غير المفهوم، فالمفهوم الذي وضع له اللفظ واحد، وإنما الاختلاف في محقق المفهوم، فإن العرف يرى المحقق العقد مطلقاً وإن لم يكن واجداً للشروط التي أضافها الشارع، بينما الشارع المقدس يُعطى العرف في ذلك ويقول بأن العقد المحقق هو خصوص العقد الذي تتوفر فيه الشروط التي أعتبرها (و) عليه فإن (الاختلاف بين الشارع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم).

ويحتمل في وجه الأمر بالفهم احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون أمر بالفهم من جهة ظرافة المطلب؛ فإن المطلب لطيف وظريف، وينبغي أن يتأمل فيه الإنسان لكي يصل إلى النتيجة التي وصل إليها المصنف عليه السلام، وهي اتحاد المعنى بين الشارع والعرف.

الاحتمال الثاني: أن يكون قوله (فافهم) إشارة إلى وجود إشكال يرد على

كلامه ﷺ وحتى يتضح هذا الإشكال نعيد صياغة الإشكال الذي أجاب عنه المصنف ﷺ بجواب أن الشارع يُخطئ العرف في مُحقق مفهوم البيع وإن كان يتفق مع العرف في مفهوم البيع، فإن هذا الإشكال يمكن أن يُصاغ بهذه الكيفية: إذا كان لفظ البيع موضوعاً للعقد الصحيح، وهو الذي يؤثر أثره، فما هو المقصود من الوضع للعقد الصحيح؟ هل المقصود الوضع لمفهوم الصحيح بمعنى أن ما وضع له لفظ (الصحيح) هو ما وضع له لفظ (البيع)؟ إن هذا الاحتمال باطل؛ لأنه يلزم أن يوجد ترادف بين لفظ (البيع) ولفظ (الصحيح)، مع أنه من الواضح لا يوجد ترادف بينهما.

هل المقصود أن لفظ (البيع) موضوع لواقع الصحيح، أي: للعقد الذي يجمع الأجزاء والشرائط المعتبرة وبالتالي يترتب عليه الأثر، وهو واقع العقد الصحيح الذي يتصف بجامعية الأجزاء والشرائط؟

على هذا لا يمكن أن تقول بأن معنى العقد الصحيح واحد عند العرف والشارع؛ لأن هنالك خلافاً بين الشارع وبين العرف في شروط البيع، فواقع العقد الصحيح عند الشارع يختلف عن واقع العقد الصحيح عند العرف، فربّ عقد يكون صحيحاً مؤثراً عند العرف، وليس كذلك عند الشارع، كما في بيع غير البالغ، فإن هذا العقد صحيح عند العرف، وواجد لجميع الشروط التي يعتبرها العرف، وأما عند الشارع فليس العقد جامعاً للشرائط المعتبرة في ترتب الأثر، فإذا كان المقصود وضع لفظ (البيع) للصحيح الوضع لواقع

الصحيح؛ فواقع الصحيح يختلف عند الشارع عنه عند العرف، فكيف يُقال المعنى واحد عند الشارع وعند العرف؟! وأجاب المصنف رحمته الله عن الإشكال بأن المفهوم واحد، ولكن المحقق يختلف، فالمحقق عند العرف مطلق العقد وإن كان من دون بلوغ، بينما المحقق عند الشارع خصوص العقد الذي يكون مع توفر البلوغ؛ لأن الشارع يشترط في صحة البيع البلوغ فهناك اتفاق في المفهوم وتخطئة في المحقق والموجد لمفهوم البيع.

وهذا الجواب ليس جواباً صحيحاً وذلك لوجهين:

الوجه الأول: هو إن التخطئة والتصويب لا تكون في الأمور الاعتبارية<sup>(١)</sup>، وإنما تكون في الأمور الحقيقية الواقعية التي لا تختلف باختلاف الأنظار، فإذا وجد مركب كيميائي فإنه يمكن أن نختلف فيه، ويخطئ البعض البعض الآخر، وأما في الاعتباريات، كالبيع، والنكاح؛ فلا يمكن أن يقع الاختلاف على نحو التخطئة، فإنه إذا قال العرف بأن البيع بدون شرط البلوغ مؤثر فمردّ قوله هذا إلى أن أهل العرف يعتبرون البيع من دون بلوغ مؤثراً، فهم بحسب مصالحهم المرجوة من التشريع يعتبرون البيع بدون بلوغ صحيحاً، وإذا قال الشارع: إن البيع بدون بلوغ ليس مؤثراً فهو لا يُخطئ العرف في عدم اعتبار شرط البلوغ، وإنما يقول: أنا بحسب المصالح التي أطلبها من تشريعي اعتبر

(١) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١ ص ١٣٦.

اعتباراً آخر يختلف عن اعتبار العرف، فيوجد اختلاف في الاعتبار ولا توجد تخطئة؛ إذ لا يوجد هنا شيء واقعي وقع فيه الخطأ، بل يوجد أمر اعتباري يختلف باختلاف الاعتبار ولكل شخص فيه اعتبار خاص.

ولهذا ذكر علماء الأصول أن القضايا الاعتبارية تختلف باختلاف الأنظار، لأنه يختلف فيها الأنظار، فما يختلف فيه الأنظار الشيء الثابت الذي لا يتأثر بالأنظار، فيقال: هذا نظر مصيب وذلك نظر غير مصيب، وأما ما يختلف باختلاف الأنظار فهو لا تختلف فيه الأنظار.

نعم، قد يكون الاختلاف في جهة أخرى، وهي الاشتغال على ملاك، فإن هذه جهة تكوينية، وغير بعيد أن يكون نظر المصنف عليه السلام إلى هذا.

الوجه الثاني: - ولعله مقصود للمصنف عليه السلام من قوله: (فافهم) - وهو إن المصنف عليه السلام قد أجاب بأن المفهوم واحد ولكن الشارع يُخطئ العرف في مُحقق هذا المفهوم، وهذا الجواب يُعيد الإشكال من جديد، ولكن بثوب آخر، فقد يقال: إن ما هو مراد المصنف عليه السلام من أن مفهوم البيع وهو العقد المؤثر واحد عند الشارع والعرف، فهل هو إن لفظ (البيع) موضوع لنفس ما وضع له لفظ (عقد مؤثر)؟

من الواضح أن هذا غير صحيح؛ لأنه يلزم أن يكون هناك ترادف بين لفظ البيع وبين لفظ مؤثر مع أنه لا يوجد ترادف.

وهل المراد هو إن لفظ (البيع) موضوع لواقع العقد المؤثر؟ فيه إن واقع

العقد المؤثر يختلف عند العرف عنه عند الشارع، فإن العقد الذي يكون بلا بلوغ مؤثر واقعاً عند العرف، ولكنه ليس مؤثراً عند الشارع، فكيف يكون لفظ (البيع) موضعاً للسبب الذي هو العقد المؤثر، ويكون موضوعاً لواقع العقد المؤثر، ويكون أيضاً واحداً عند العرف وعند الشارع؛ مع أن واقع العقد المؤثر يختلف عند العرف عنه عند الشارع، فلربما عقد واحد يكون مؤثراً عند العرف، وليس مؤثراً عند الشارع؟!!

فيعود حينئذ الإشكال ولكن بصياغة جديدة، فبدل أن نطبق الإشكال على مفهوم الصحة نطبقه على العقد المؤثر الذي هو واقع الصحة في جواب المصنف رحمته.

وعلى هذا فإما أن يقول المصنف: بأن لفظ (البيع) غير موضوع من قبل الشارع، والشارع إذا استخدم لفظ (البيع) فإنه يقصد منه واقع العقد الصحيح عند العرف، وغايته يقول إنه لا يمضي العقد إلا إذا انضمت إليه شروط، فتكون الشروط المذكورة في لسان الشارع من البلوغ، والقبض في بيع الصرف، والتساوي في بيع المكيل والموزون؛ مقيدات لإمضائه العقد الصحيح عند العرف، أو يقول: بأن الشارع وضع لفظ (البيع) لمعنى خاص عنده، والمعنى الذي وضع اللفظ له عند العرف يختلف عن المعنى الذي وضع له اللفظ عند الشارع.

(الثاني): إنه يوجد فرق بين العبادات والمعاملات، فكون أَلْفَاظ العبادات

أسامي للصحيحة يوجب الإجمال وعدم إمكان التمسك بالإطلاق - على ما تقدم بيانه - و(إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً)، فإذا بنينا على القول بالوضع للصحيح في أسامي المعاملات فهذا لا يمنع من التمسك بالإطلاق ولكن في فرض إحراز الصحة العرفية والشك في دخالة قيد شرعاً، (و) إذا قلت ما هو الوجه للتمسك بالإطلاق على القول بالوضع للصحيح كما يصح على القول بالوضع للأعم؟ قلنا: إن ذلك لأن إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف)، فإنه إذا كان الشارع في مقام البيان ويريد أن يُبين ما هو الصحيح عنده فحيث إنه قال مثلاً: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ولم يُبين لنا أنه يختلف في الصحة عن العرف، ومصاديق البيع الصحيح عنده تختلف عن مصاديق البيع الصحيح عند العرف لاختلافه في القيود والشروط المعتمدة في صحة البيع؛ فإن عدم بيانه - وهو في مقام البيان يجعلنا نحمل كلامه على أن المقصود الصحة العرفية، وأن ما كان بيعاً صحيحاً عند العرف فهو عنده صحيح، وليس عنده تصحيح خاص يختلف عن التصحيح العرفي، وحينئذٍ يمكن أن نتمسك بالإطلاق؛ لأن الشارع لما قال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أطلق البيع كأي متكلم من العرف يقصد من البيع الصحيح عند العرف بناء على الوضع للصحيح، ولو أنه كان يقصد بيعاً صحيحاً عنده وليس عند العرف لكان عليه أن يُبين القيود

المعتبرة عنده لكي يترتب أثر على هذا الخطاب، وعليه ف(لو كان) خطاب الشارع (مسوقاً في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف) فيتمسك بالإطلاق، (و) يقال: (لم يعتبر في تأثيره) أي: البيع (عنده) أي: الشارع (غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره) من أبناء العرف (حيث إنه) أي الشارع (منهم، ولو اعتبر) الشارع (في تأثيره ما شك في اعتباره) بأن كان يعتبر (البلوغ) الذي نشك في اعتباره عند الشارع (كان عليه البيان، ونصب القرينة عليه) وأنه لا يقصد تصحيح كل ما عند العرف، بل هو يختلف مع العرف في بعض المصاديق، (وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً. ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح).

(نعم، لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً) بأن كان الشك في الصحة العرفية لا الصحة الشرعية مع إحراز الصحة العرفية، وذلك بسبب احتمال دخل قيد في صحة المعاملة عرفاً، كاعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول؛ (فلا مجال للتمسك بإطلاقها) أي: الخطابات (في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره)، بأن يراعي المتعاملان - مثلاً - أخذ المشكوك في ترتيب الأثر، فيتقيد عملاً بالموالاة في العقد، ولو لم يراع الموالاة لا يترتب الأثر (لأصالة عدم الأثر بدونه، فتأمل جيداً).

(الثالث): في بيان أنحاء العلاقة بين الشيء والمركب، ف(إن دخل شيء

وجودي أو عدمي في المأمور به) له أنحاء ثلاثة، ويمكن ذكر أربعة بإضافة ما كان المركب ظرفاً له، غير أن هذا ينبغي على عدم صدق النحو الثالث، والشيء الذي له دخل بأي نحو من الأنحاء قد يكون وجودياً كما في القراءة، والطهارة، وقد يكون عدمياً، كما في ترك المفطرات، بناء على أن الصوم هو الترك نفسه، ووجه كون العلاقة على أنحاء هو إن الشيء بالنسبة إلى المركب (تارة) تكون علاقته (بأن يكون داخلياً فيما يتألف) المركب (منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر<sup>(١)</sup>)، فيكون جزءاً له وداخلياً في قوامه)، وهذا كما في الركوع؛ فإنه بالنسبة إلى الصلاة داخل بمعنى أنه جزء؛ لأن الصلاة تتألف منه ومن غيره، وقد صب الأمر بالصلاة على المركب، فانبسط على جميع الأجزاء، فالأمر المتعلق بالمركب متعلق أيضاً بالأجزاء، ومنها الركوع، فيكون الركوع مقوم الطبيعة التي صب عليها الأمر.

(وأخرى: بأن يكون) الشيء (خارجاً عنه) أي: المركب، (لكنه كان مما لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه) وهي التقيّد (بدونه)، وهذا نحو ثان من دخالة الشيء في المركب، وهو أن يكون الشيء خارجاً عن أجزاء المأمور به،

(١) في قراءة عبارة: (وجعل جملته متعلقاً للأمر) احتمالان:

- ١- جعل كلمة (جعل) مبنية للمعلوم (جَعَلَ)، والفاعل الشيء الذي يُقوم المركب على نحو الجزئية، فإن هذا الشيء هو وسائر الأجزاء جعل المجموع متعلقاً للأمر؛ لأن الأجزاء تحقق المجموع، وبعد تحققه يأتي تعلق الأمر، إذاً هو فرع تصور المتعلق.
- ٢- جعل كلمة (جعل) مبنية للمجهول (جُعِلَ)، والشيء هو وغيره مؤلفاً للمجموع، وجعل الشارع المجموع متعلقاً للأمر.

فالأمر المنصب على المركب لم ينصب عليه، ولكن هنالك خصوصية معتبرة وانصب عليها الأمر، ولا يترتب أثر المأمور به بدونها، وهي تتحقق بهذا الشيء الذي يسمى في الاصطلاح بـ(الشرط)، فالشرط أمر خارج عن المركب ولكن خصوصية التقيّد به التي تحصل بالشرط داخلة، وهذا (كما إذا أخذ شيء) المركب (مسبوقةً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للأمر) كما إذا تعلق الأمر بالصلاة مع الطهارة، (فيكون) التطهر (من مقدماته) أي: المركب المتقيد (لا مقوماته)، فإن الطهارة حينئذ محققة لتقيد الصلاة بالطهارة، ومقدمة لتحقيق هذا التقيّد، وليست الطهارة داخلة في المركب المتقيّد بالطهارة.

(وثالثة: بأن يكون) الشيء (مما يتشخص به المأمور به)، فهو مقوم للفرد الخارجي وليس مقوماً لطبيعة المأمور به (بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه) أي: المأمور به، (وربما يحصل له بسببه) أي: بسبب العارض المتشخص (مزية)، كما في الصلاة في المسجد (أو نقيصة)، كما في الصلاة في الحمام، (ودخل هذا فيه أيضاً) له صورتان، فإنه يكون (طوراً بنحو الشطرية)، كما في دخالة حضور القلب في فرد الصلاة بناء على أن حضور القلب جزءاً من الصلاة<sup>(١)</sup>، (وآخر بنحو الشريطية) وإذا اتضحت هذه الأنحاء فإننا نواجه السؤال التالي: أي نحو من هذه الأنحاء يكون الإخلال فيه بالشيء موجباً للفساد؟

الجواب: ما كان موجباً لعدم تحقق طبيعة المأمور به، (فيكون الإخلال بما

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ١٤٠.

له دخل بأحد النحويين) وهو الشرطية، والجزئية (في حقيقة المأمور به وماهيته؛ موجباً لفساده لا محالة)، فإذا كان الإخلال بها علاقته بالمركب أنه داخل في الطبيعة جزءاً أو شرطاً يلزم فساد العمل، (بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً) وهو النحو الثالث (حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك الزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام)، وكون الماهية لم تتحقق في هذا الفرد لاختلال قيد الكون في المسجد لا يضر مع تحقق الطبيعة المأمور بها بفرد آخر وهو المتقوم بخصوصية الكون في البيت - مثلاً -، فاختلال الأشياء التي علاقتها بالمركب من النحو الثالث لا يوجب الفساد، وبالتالي لا يوجب انتفاء المسمى بناء على الوضع لخصوص الصحيح.

(ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه) وهذا نحو رابع من العلاقة، وهو أن لا يكون الشيء دخيلاً في المركب وفي فرده على نحو الشرطية أو الجزئية، وإنما يكون مكان ووعاء وظرف امثاله المركب (بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته) أي: في حقيقة المركب، (ولا) دخل له (في) خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثنائه)، كما في القنوت في الصلاة بناء على أن القنوت ليس جزءاً؛ لعدم معقولية الجزء المستحب للمركب الواجد (فيكون مطلوباً نفسياً

في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك، قبل أحدهما أو بعده) فإنه يمكن أن يكون الشيء مطلوباً قبل الواجب، كما في المضمضة قبل الوضوء أو يكون مطلوباً بعد الواجب كما في تسييح الزهراء عليها السلام بعد الصلاة، وكما يمكن أن يكون الشيء مطلوباً قبل أو بعد يمكن أن يكون مطلوباً في الأثناء، فيكون الواجب مجرد ظرف، (فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به) أي: المركب (ماهية) لأنه ليس معتبراً في الطبيعة، (ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً) لأنه ليس معتبراً في الفرد الذي يُحقق الطبيعة.

و(إذا عرفت هذا كله) وصرت محيطاً بهذه الأنحاء الأربعة، وباختلاف علاقة الشيء بالمركب، وأن دخالة الشيء قد تكون بنحو الجزئية للطبيعة، وقد تكون بنحو الشرطية في الطبيعة وقد تكون الجزئية أو الشرطية في الفرد المحقق للطبيعة، وقد تكون على نحو الظرفية فقط؛ فإنك سوف تعرف ما يلزم من اختلاله الفساد وانتفاء المسمى بناء على الوضع للصحيح، (فلا شبهة في عدم دخل ما نُدب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها) فما علاقته من النحو الرابع ليس مقوماً للمسمى، (وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً) وهو ما علاقته من النحو الثالث، (وأما ماله الدخول شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخول جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مَخلاً بها) أي: مَخلاً بالمسمى (دون الإخلال بالشرط)، بأن يقول قائل: إن ما اعتبر شرطاً ليس مقوماً للمسمى

بناء على الوضع للصحيح، فنفصل في الوضع للصحيح بين الأجزاء والشرائط، فنقول بأن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع للصحيح بمعنى الجامع للأجزاء، لا بمعنى الجامع للأجزاء والشرائط، فالفاقد للشرط يصدق عليه لفظ (الصلاة)، ومن أخل بالشرط فقد حقق المسمى، ولكن ما جاء به فاسد، وعلى هذا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في دخالة شرط مع إحراز جميع الأجزاء الدخيلة في المسمى، (لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها) أيضاً، فكما يُعتبر ما كان جزءاً في المسمى يعتبر ما كان شرطاً، وقد عرفت ذلك من أدلة الوضع للصحيح، فإنها جارية في الصحة من حيث الشروط أيضاً.

**الأمر الحادي عشر**  
**الاشتراك**



## متن الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: الحق وقوع الاشتراك؛ للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب؛ بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاله بعض؛ لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن؛ لمنع الإخلال أولاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً، كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال، لولا الاتكال عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه، كما لا يخفى؛ وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه فيه قال الله تعالى: ﴿مِنهُ ءآيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾<sup>(١)</sup>.

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات؛ لأجل عدم تناهي المعاني، وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها، وهو فاسد؛ لوضوح

(١) سورة آل عمران: آية ٧.

امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع غير المتناهية، ولو سلم لم يكذب مجدي إلا في مقدار متناهٍ، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها؛ يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع، فافهم.

أقول: وصل بنا الكلام إلى الأمر الحادي عشر من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته الله في مقدمة كتاب الكفاية، وقبل الدخول في مقاصد علم الأصول، وهذا الأمر معقود للبحث عن الاشتراك اللفظي، وهو - كما تقدم في علم المنطق وفي الأبحاث السابقة - عبارة عن وضع لفظ واحد بأوضاع متعددة لأكثر من معنى، كما في لفظ (العين) الموضوع للباصرة، وللنابعة، أو غير ذلك من المعاني، ونظير لفظ (العين) ألفاظ متعددة عدت من المشتركات.

وقد تحدث المصنف رحمته الله حول الاشتراك في جهات أربع:

#### وقوع الاشتراك:

الجهة الأولى: في وقوع الاشتراك في اللغة، واختار المصنف رحمته الله وقوع الاشتراك في اللغة، خلافاً لبعض الأعلام حيث ذهب إلى نفى وقوع الاشتراك في اللغة.

واستدل المصنف رحمته الله على وقوع الاشتراك بأدلة ثلاثة:

الدليل الأول: هو النقل والإخبار عن تحقق الاشتراك في اللغة، ولا يخفى أن الناقل تارة يكون نقله ظنيّاً أو غير مفيد للعلم وحينئذ لا بد من استئناف بحث في حجية نقل الناقل، كما لو كان الناقل لغويّاً، فإنه لا بد من البحث في كبرى حجية قول اللغوي حينئذٍ، وأخرى يكون نقل الناقل مفيداً لليقين،

ولعل هذا هو مراد المصنف عليه السلام بالدليل الأول، حيث إن من راجع كتب اللغة يجد تواتراً في نقل مشتركات تحققت في اللغة، فإنه توجد كلمات كثيرة ادعي أنها مشتركة، ونُقل اشتراكها بالتواتر، وهذا النقل يفيد اليقين بتحقيق الاشتراك في اللغة.

**الدليل الثاني:** التبادر، فإنه إذا أُطلق لفظ (العين) مثلاً يتبادر إلى ذهننا المعاني المشتركة بنحو متساو، ونحتاج في التعيين إلى قرينة تصرف اللفظ عن أحد المعنيين أو المعاني الأخرى، وهذا يدل على تحقق الاشتراك.

وبهذا يمكن أن يقال: إنه لا يوجد نقل متواتر في تحقق الاشتراك في اللغة فحسب، وإنما يوجد علاوة على ذلك وجدان؛ فإننا بالوجدان ندرك وجود ألفاظ مشتركة في لغتنا الحية المتداولة، ففي لغتنا الحية المتداولة تُستعمل لفظ (العين) مثلاً على نحو الحقيقة في (العين الباصرة)، وفي (العين النابعة)، وفي (الشخصيات البارزة) التي يُعبّر عنهم بالأعيان، ولعل هذا الوجدان واضح جداً في أسامي الأعلام، فإن لفظ (أحمد) مثلاً موضوع بأوضاع متعددة لأفراد كثيرة لا يعلم عددها إلا الله (تبارك وتعالى).

**الدليل الثالث:** هو عدم صحة السلب، فإنه لا يصح أن يُقال بأن الباصرة ليست عيناً، وفي نفس الوقت لا يصح أن يُقال بأن النابعة ليست عيناً، فعدم صحة السلب عن المعنيين أو المعاني يدل على أن لفظ (العين) مشترك، وهو موضوع للمعنيين أو للمعاني المتعددة.

والنتيجة: إن الاشتراك واقع في اللغة، ويدل على وقوعه هذه الأدلة التي ذكرناها.

### مناقشة من نفى وقوع الاشتراك:

الجهة الثانية: في مناقشة من قال باستحالة وقوع الاشتراك في اللغة، فبعض الأعلام ذهب إلى استحالة وقوع الاشتراك في اللغة، والظاهر من بعضهم أنه ليس المراد من الاستحالة ما يلزم من تحققه مُحال عقلي، وإنما المقصود أن الاشتراك خلاف الحكمة، كما أن الظاهر من البعض الآخر أن المقصود بالاستحالة هنا الاستحالة العقلية، فهو يرى استحالة تحقق الاشتراك في اللغة عقلاً لا أنه ممكن وقوعاً، وهو فقط مناف للحكمة، بل هو غير ممكن للزوم محذور عقلي، والذين قالوا بعدم تحقق الاشتراك سواء كان مرادهم بالاستحالة مخالفة الحكمة أم لزوم محذور عقلي قد ذكروا وجوهاً، واقتصر المصنف رحمته على ذكر وجه واحد، ونضيف وجهين إلى الوجه الذي ذكره المصنف رحمته:

الوجه الأول - وهو ما ذكره المصنف رحمته -: وهو إن الاشتراك خلاف حكمة الوضع؛ فإن الوضع من أجل التفهيم، فإن الواضع يقوم بعملية وضع ألفاظ على معان حتى يُفهم المخاطب المعاني بواسطة اللفظ، فالحكمة من الوضع هي التفهيم وهذه الحكمة لا يمكن أن تتحقق مع الاشتراك، فالاشتراك يُنافي هذه الحكمة؛ وذلك لأنه إذا وضع لفظ لمعنيين، كما إذا وضع

لفظ (العين) للباصرة والنابعة؛ يلزم من ذلك أن لا نفهم معنى مُحدداً من لفظ (العين) عند إطلاقها؛ لأنها لما كانت موضوعة بوضعين لمعنيين مستقلين فإنها متساوية إليهما، فتكون مُجملة، فإذا قال المتكلم: (عين) نبقى مُتحيّرين لا نعلم ماذا قصد، فهل قصد المعنى الأول وهو (الباصرة) أم قصد المعنى الثاني وهو (النابعة)؟ فالاشتراك يؤدي إلى الإجمال، والإجمال خلاف غاية وحكمة الوضع الذي هو التفهيم، والعامل الذي يضع للتفهم لا ننقض غرضه بوضع لفظ على نحو الاشتراك يؤدي ذلك الوضع إلى الإجمال وعدم إمكانية التفهيم.

فإن قلت: يمكن التخلص من الإجمال، فإنه توجد قرائن تصرف اللفظ عن إرادة أحد المعنيين المشتركين أو سائر المعاني التي يشترك فيها اللفظ، وبركة القرائن يتخلص الواضع من مخالفة حكمة الوضع وينجو من تحقق الإجمال في الألفاظ المشتركة.

قلت: القرائن في الأعم الأغلب خفية، فلا يتحقق البيان بها إلا نادراً، وذلك في موارد القرائن البيّنة الواضحة وهي نادرة جداً، فيلزم في الغالب مخالفة حكمة الوضع.

ولم يقبل المصنف رحمته الله هذا الوجه، وناقشه بمناقشتين:

المناقشة الأولى: ما دام صاحب هذا الوجه يعترف بوجود قرائن بيّنة ليست خفية، فيمكن بهذه القرائن التخلص من مشكلة الإجمال، فيعتمد

المتكلم إذا أطلق لفظاً مشتركاً على خصوص هذه القرائن البيئية، وإن كانت قليلة وإن كانت نادرة، فيوجد الاشتراك بالمقدار المتناسب مع القرائن البيئية. ويمكن أن يُقال - إضافة إلى ما تفضل به المصنف رحمته الله -: إننا لا نُسلم بأن أغلب القرائن خفية؛ فإن أغلب القرائن العرفية المتداولة المعروفة ظاهرة وجلية، فيمكن من خلال هذه القرائن التخلص من أزمة الإجمال، فلا يكون في وضع اللفظ على نحو الاشتراك مخالفة لحكمة الواضع.

المناقشة الثانية: لو سلّمنا لزوم الإجمال في بعض الموارد بسبب وضع اللفظ على نحو الاشتراك فإننا نقول: لا نُسلم أن هذا مخالف لحكمة الواضع؛ وذلك لأن المتكلم كما قد يكون غرضه من التلفظ بيان المعنى فقد يكون غرضه الإجمال، فالإجمال غرض من الأغراض، والوضع على نحو الاشتراك يُحقق هذا الغرض، ولهذا وجد في القرآن مُحكم ومتشابه، وفي الروايات المتشابه هو الذي لا يُعرف المراد منه، وهو مجمل، ولا يبين إلا برده إلى المحكم، فالمحكم قرائن تُحدد المراد من المتشابه، ففي القرآن فيه آيات متشابهة وهي جملة لا يمكن أن تُفهم إلا في ضوء الرد إلى المحكمات، وفي رواية عن الإمام الرضا عليه السلام: (إن في أحاديثنا تشابهاً كتشابه القرآن، فردوا المتشابه إلى المحكم)<sup>(١)</sup>، ولولا عدم وضوح المعنى بدون الرد إلى المحكم لما كان معنى للأمر بالرد (فردوا المتشابه إلى المحكم)، وعليه فقد يكون الإجمال غرضاً

(١) بحار الأنوار: ج ٢ ص ١٨٥.

للمتكلم، فلا يكون الوضع على نحو الاشتراك منافياً لحكمة الوضع.

الوجه الثاني: هو الوجه الذي ذكره السيد الخوئي رحمته الله<sup>(١)</sup>، وحاصل هذا الوجه: هو إنه إذا بنينا على أن حقيقة الوضع الاعتبار أو القرن الأكيد يعقل الاشتراك؛ لأنه يمكن أن يعتبر الواضع اللفظ للمعنى أو على المعنى أو وجوداً للمعنى - على الخلاف في حقيقة الاعتبار - مرتين، فيعتبر الواضع اللفظ في المعنى الأول، وأيضاً يقوم بالعملية نفسها في المعنى الثاني، فيتحقق الاشتراك، كأن يعتبر في اليوم الأول لفظ (العين) وجوداً للنابعة، ثم يأتي في اليوم الثاني ويعتبره وجوداً للباصرة - مثلاً - ولا يوجد مشكلة ومحدور في ذلك ما دام الاعتبار حقيقة الوضع.

وكذلك إذا فسرنا الوضع بالقرن الأكيد وهو الذي تبناه السيد الشهيد رحمته الله، فإنه يمكن أن يقترن اللفظ في اليوم الأول بالمعنى الأول، ثم يقترن في اليوم الثاني بالمعنى الثاني فيتحقق الاشتراك، فالاشتراك معقول، ولا يوجد فيه محدور بناء على نظرية الاعتبار والقرن الأكيد.

ولكن إذا بنينا على مسلك التعهد في حقيقة الوضع - والذي يختاره السيد الخوئي رحمته الله - فإننا سوف نواجه مشكلة، وهي لزوم أن يكون الواضع ناقضاً لتعده الأول.

بيان ذلك: إذا تعهد الواضع بأنه إذا استعمل كلمة (العين) فهو يريد

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٠٢.

تفهم الباصرة بعينها فقط في اليوم الأول، ثم جاء في اليوم الثاني، وتعهّد أنه إذا استعمل لفظة (العين) فهو يريد النابعة فقط فيلزم من ذلك أن يكون تعهده في اليوم الثاني ناقصاً لتعهده في اليوم الأول وهذا خلاف الحكمة؛ فإن العاقل لا يتعهّد بنقض فعله.

وهذا الوجه مبني على تفسير الوضع بأنه تعهّد، فقبوله ينبي على قبول نظرية التعهّد، وأما إذا رفضت نظرية التعهّد فهذا سوف يكون مرفوضاً.

وقد يقول قائل: حتى إذا بنينا على مسلك التعهّد يمكن أن يتحقق الاشتراك، وذلك بأن يتعهد الواضع بأنه إذا استعمل لفظ (العين) يريد أحد المعنيين على نحو الترديد، فيقول: إذا استعملت كلمة العين فأريد أحد المعنيين الباصرة أو النابعة على نحو الترديد، وليس الوضع لعنوان (الأحد)، وبهذا يكون اللفظ دالاً على أحد المعنيين على نحو الترديد، ولا يمكن التعيين إلا بقرينة، وهذا هو الاشتراك، فالقول بأنه إذا بُني على مسلك التعهّد لا يمكن تحقق الاشتراك لأنه نقض للتعهد الأول؛ ليس صحيحاً؛ إذ يمكن أن يتحقق الاشتراك بهذه الصيغة.

ويجب السيد الخوئي رحمته الله: بأن هذا الطريقة لا تُحقق الاشتراك؛ لأن الاشتراك هو أن يتعدد وضع اللفظ لمعان متعددة، وفي هذه الطريقة يوجد وضع واحد لمعنى واحد، حيث تعهّد الواضع مرة واحدة بأنه إذا استعمل اللفظ يريد معنى واحداً وهو (الأحد المردد)، وهذا ليس من الاشتراك. نعم،

نتيجته نتيجة الاشتراك من جهة الحاجة إلى القرينة؛ وذلك لأن الواضع تصور مفهوم (الأحد) العام، ولم يضع له، وإلا لم يكن اللفظ مجملاً، وإنما وضع لما يحكيه، وهو الفرد على سبيل البدل، وهو واقع أحدهما، ونتيجة هذا لزوم التعيين بقرينة أو الجمع في مقام امتثال الأمر.

وذكر الشهيد الصدر<sup>(١)</sup> إمكان التوصل إلى الاشتراك على مسلك التعهد بالصيغة التالية: أن يتعهد الواضع بأنه يستخدم لفظ (العين) مثلاً إذا أراد النابعة ولم يرد الباصرة، ويتعهد ثانية أنه يستخدم لفظ (العين) إذا أراد الباصرة، ولم يرد النابعة، وهو المتعهد به في التعهد الأول، فيقيد كلاً من التعهدين، ونتيجة ذلك أنه إذا استعمل اللفظ وقصد الباصرة فقط فلا يكون مخالفاً للتعهد الأول؛ لأنه في التعهد الأول إنما تعهد أن يستعمل اللفظ في النابعة فقط إذا لم يقصد الباصرة، ففي التعهد قيد، وهو منتف.

وإذا تأملنا هذا الوجه الثاني نجده يشترك مع الوجه الأول في أن المقصود باستحالة تحقق الاشتراك ليس الاستحالة العقلية، وإنما الاستحالة بمعنى مخالفة حكمة الوضع، ففي الاشتراك تُنقض الحكمة؛ لأن الواضع سوف ينقض تعهده الأول بتعهده الثاني.

الوجه الثالث: - ونتيجته ليست الاستحالة بمعنى مخالفة الحكمة، وإنما الاستحالة العقلية، ولزوم محذور الخلف أو محذور صدور معلولين من علة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١١٦.

واحدة - وهو ما ذكره المحقق النهاوندي رحمته الله<sup>(١)</sup>، فقد أفاد أنه لا يمكن تحقق الاشتراك؛ لأن في تحقق الاشتراك ثلاثة احتمالات كلها باطلة:

**الاحتمال الأول:** أن يُقال بأن الواضع يجعل ملازمة بين اللفظ وبين المعنيين أو المعاني، فيجعل في لفظ (العين) بين علاقة اللفظ وبين المعنيين معاً (الباصرة، والنابعة)، بحيث إذا أطلق المتكلم كلمة (العين) يأتي المعنيان معاً دفعة واحدة، وهذا الاحتمال باطل؛ لأنه لا يُحقق الاشتراك؛ لأن الاشتراك يعني أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين بوضعين بحيث تكون له علاقتان.. إحداهما مع المعنى الأول، وثانيتها مع المعنى الثاني، بنحو إذا أطلق اللفظ يأتي كل معنى وكأن اللفظ مستعملاً فيه فقط، لا أنه يأتي المعنيان معاً بقيد المعية، فهذا الاحتمال باطل؛ لأنه لا يُحقق الاشتراك.

**الاحتمال الثاني:** أن يُقال بأن الواضع يجعل العلاقة بين اللفظ وعنوان أحد المعنيين المراد بين الباصرة وبين النابعة، وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لما ذكرناه في تقريب الوجه الثاني، فإن القول بوضع اللفظ للأحد المراد من القول بتحقيق وضع واحد لمعنى واحد، وليس هذا من الاشتراك في شيء؛ فإن الاشتراك يعني تعدد الوضع لمعان متعددة.

**الاحتمال الثالث - وهو الاحتمال الأقرب إلى الاشتراك -:** أن يُقال بأن الواضع بالوضع يُحقق علاقيتين، فيكون اللفظ علة تامة في تحقيق معنيين؛ لأنه

(١) تشریح الأصول: ص ٤٧.

توجد علاقة (أ) بين اللفظ والمعنى الأول، وهي علية تامة، وتوجد علاقة (ب) بين اللفظ والمعنى الثاني، وهي علية تامة، فتتحقق علية اللفظ التامة لتحقيق المعنى الثاني.

وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنه يلزم منه أن يكون اللفظ الواحد علة تامة لانتقالين إلى المعنى في عرض واحد من دون أن يكون هناك ملازمة بين هذين المعنيين، وإنما اللفظ بينه وبين المعنى الأول ملازمة، وأيضاً بينه وبين المعنى الثاني ملازمة وكل ملازمة مستقلة عن الملازمة الأخرى، فيكون الواحد - وهو اللفظ - علة تامة لتحقيق اثنين، وهما: الانتقال الأول والانتقال الثاني، وهذا مستحيل بالاستحالة العقلية؛ لأنه يلزم أن يكون الواحد علة تامة في عرض واحد لمعلولين.

وهذا الوجه يمكن أن يُناقش بعدة مناقشات، أكتفي بذكر مناقشتين للتأمل، ويأتي في البحث المقبل (إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى) زيادة بيان، ووجه تأمل في هاتين المناقشتين:

**المناقشة الأولى:** هي أن يُقال بأن اللفظ ليس علة تامة لإخطار المعنى بل هو مقتض، فإذا أطلق اللفظ المشترك لا يتحقق انتقال إلى المعنيين في عرض واحد، وإنما يتحقق ما يقتضي انتقال الذهن إلى المعنى الأول ويقتضي انتقال الذهن إلى المعنى الثاني ولا بد من متمم لفاعلية اقتضاء اللفظ للانتقال لأحد المعنيين، وهو ما يصرف عن الآخر، فهذا مبني على أن اللفظ علة تامة، فقال

باستحالة عليّة واحد لمتعدد على نحو العليّة التامة؛ لأنه سوف يلزم صدور اثنين من واحد في عرض واحد وهذا مستحيل، و في الجواب يقال: إننا لا نُسلّم أن اللفظ علة تامة، وبالتالي يتحقق انتقالان في عرض واحد بل اللفظ مجرد مقتض، والعلية التامة للانتقال تتحقق لواحد فقط.

المناقشة الثانية: هي إن اللفظ ليس إلا مُعدّ للانتقال النفس إلى المعنى، والنفس يمكن أن تنتقل في آن واحد إلى معنيين، ففي المناقشة الأولى كنا نقول إنه لا يتحقق في عرض واحد انتقال إلى معنيين؛ لأن اللفظ مجرد مقتض. نعم، مع القرينة يتحقق الانتقال فعلاً إلى أحد المعاني، وفي المناقشة الثانية نقول: إنه لا محذور في أن يُقال بأن اللفظ معد للنفس، والنفس هي تنتقل في عرض واحد إلى معنيين، فتتصور المعنيين في عرض واحد، غايته لا يُعلم المقصود إلا بالقرينة.

وقد تقول: المحذور هو إن الواحد لا يصدر منه الكثير.

فنقول: إن الواحد الذي لا يصدر منه الكثير هو البسيط من جميع الجهات، فالواحد البسيط من جميع الجهات لا يصدر منه إلا واحد، والنفس ليست واحداً بسيطاً من جميع الجهات كما هو مقرر في الفلسفة، وإنما هي مركبة، وفيها جهات متعددة، فلا يوجد محذور في صدور الكثير عنها.

هل استعمل المشترك في الكتاب العزيز؟

الجهة الثالثة: في مناقشة قول من ذهب إلى عدم وقوع (الاشتراك) في

القرآن العزيز، وإن كان واقعاً في اللغة بشكل عام، فقد ذكر بعض أن في القرآن خصوصية تقتضي أن لا يُستعمل فيه الألفاظ المشتركة، وتلك الخصوصية هي إن القرآن الكريم كتاب إعجاز في بلاغته، فلو استعمل فيه لفظ مشترك للزم أحد محذورين:

**المحذور الأول:** أن يكون في ألفاظ القرآن الكريم تطويل بلا طائل وفائدة، مع إمكان الاقتصار في تأدية المعاني على كلامٍ قصير لا تطويل فيه، وهذا فيما إذا استعمل القرآن الكريم (اللفظ المشترك) مع القرينة التي تُعيّن المعنى المراد منه، فإن الاتيان باللفظ المشترك ثم الإتيان بالقرينة لتحديد المعنى المراد منه مع إمكان أن يوتى باللفظ غير المشترك يدل على المعنى المقصود مباشرة بلا قرينة؛ تطويل في الكلام، والعرب تعد التطويل مع إمكان عدمه في مقام البيان منافياً للبلاغة، ولهذا قيل (خير الكلام ما قل ودل)، وقال الشاعر:

الصمت أليق بالفتى      من منطقي في غير حينه

لا خير في حشو الكلام      إذا اهتديت إلى عينه

وقال:

خير الكلام قليل      على كثير دليل

والعيب معنى قصير      يحويه لفظ طويل

وقال:

تعتمد لحذف فضول الكلام إذا ما نأيت وعند التذاني  
ولا تُكثرن فخير الكلام القليل الحروف الكثير المعاني

المحذور الثاني: محذور الإجمال، وهذا فيما إذا جاء القرآن الكريم بالمشترك بدون قرينة، فإن اللفظ سوف يكون حينئذٍ مجملاً، والإجمال خلاف الغرض من التكلم والبيان.

فلزوم أحد محذورين.. إما محذور التطويل - وهذا فيما إذا جاء القرآن بقرينة - أو محذور الإجمال - فيما إذا لم يأت القرآن بقرينة - يعين عدم استعمال الكتاب العزيز للمشترك اللفظي.

وأجاب المصنف رحمته الله بأنه يمكن أن نختار استعمال المشترك في القرآن مع القرينة، كما يمكن أن نختار استعمال القرآن للمشترك بلا قرينة؛ ولا يلزم من ذلك أحد هذين المحذورين، فإنه يمكن أن يُقال بأن القرآن استعمل المشترك مع القرينة ولا يلزم محذور التطويل؛ لأن القرينة التي اعتمد عليها القرآن قرينة غير لفظية، وإنما هي قرينة حالية لا تُشكل جزءاً من اللفظ حتى يلزم التطويل، أو يُقال: لقد اعتمد القرآن على قرينة لفظية مقالية، ولكن هذه القرينة اللفظية لا ينحصر دورها في تعيين المراد من المشترك، بل لها فائدة أخرى فيكون ذكرها ليس تطويلاً؛ لأن في ذكرها فائدة أخرى غير فائدة تحديد المراد من اللفظ المشترك، وهذا كما لو قال المتكلم: (اذهب إلى العين وبلغه سلامي أو عظّمه) فهنا جاء المتكلم بقرينة حددت المراد من العين، وهي (بلغه

سلامي أو عظّمه)، ولكن هذه القرينة لا تُحدد لنا المراد من العين وأنه الوجيه المبروز في المجتمع صاحب المنزلة الذي هو فرد من الأعيان الكبار الذين لهم الاحترام في المجتمع فقط بل أيضاً هذه القرينة تُبين لنا ما ينبغي أن يُفعل مع المعنى المقصود وهو إبلاغ السلام والتعظيم، فهنا جيء بقرينة لفظية ولكنها لا تُعتبر تطويلاً في الكلام؛ لأنها لا تُحدد المعنى المقصود فحسب، بل تُضيف فائدة أخرى، كما إن التطويل في اللغة قد يكون مقصوداً ومناسباً جداً مع البلاغة وما ينبغي أن يُفعل في مقام الخطاب وفي مقام المحاوراة، فإنه قد يكون الخطاب مع الحبيب، وفي مقام الخطاب مع الحبيب يحسن التطويل، فالتطويل ليس مبعوضاً مطلقاً في البلاغة، وقد يكون التطويل من أجل أن يشعر الطرف المقابل بأهمية الموضوع، ويكون للخطاب تأثير في تركيز الفكرة وجعل المعنى حاضراً بنحو أتم في ذهن المخاطب، ويُقال إن من التطويل الحسن في مقام الحديث مع المحبوب قوله عز وجل: ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَمُوسَىٰ \* قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾<sup>(١)</sup>، فإن الله (تبارك وتعالى) سأل نبيه موسى عليه السلام عما في يمينه، وكان بإمكان نبي الله موسى أن يقول: (عصاي) ولكنه قال: ﴿هِيَ عَصَايَ﴾، ثم أضاف: ﴿أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾، فقد أطال في مقام الجواب، وإطالته هذه ليست قبيحة بل هي في محلها؛ لأنها في مقام الحديث مع

(١) سورة طه: آية ١٧، ١٨.

المحبوب، والمناسب في هذا المقام التطويل في الكلام.

فليس التطويل منافياً للبلاغة، فقد يكون مناسباً لها، فيمكن حينئذ أن نختار أن الله (تبارك وتعالى) قد استعمل المشترك في القرآن مع القرينة ولا يلزم التطويل من رأس، كما إذا كانت القرينة قرينة حالية أو كانت قرينة لفظية ولكن تترتب عليها فائدة أخرى غير تعيين المشترك، أو يلزم التطويل وهذا ما لم يذكره المصنف رحمته في عبارته، ولكن التطويل ليس منافياً للبلاغة دائماً، فإن وقع تطويل في القرآن فهو التطويل المناسب مع البلاغة.

وأيضاً يمكن أن يكون استعمال القرآن للمشارك بلا قرينة ولا يلزم محذور الإجمال القبيح المنافي لغرض البيان، وذلك لأن الإجمال ليس دائماً منافياً لغرض البيان، فإنه قد يكون الإجمال من أغراض مقام التخاطب، وقد تقدم أن في القرآن متشابهات، وكذلك في كلام الأئمة عليهم السلام، ولا ينافي ذلك غرض الوضع، وغرض التفهيم والتكلم؛ لأن من أغراض التكلم والإفادة أن يكون المتكلم في مقام الإجمال لكي ترتب فوائد لا ترتب إلا بالإجمال، فمثلاً قد يُجمل الأستاذ خطابه لكي يُدرك الطلبة أهمية الرجوع إليه بعد الدرس في فهم الكلام المجمل، أو يتعمد أن لا يُلقني نصّاً واضحاً عليهم لكي يراجعوا وتنمو فيهم روح البحث والمراجعة أو يذكر كلاماً مجملاً ويُعطي البيان للمتفوق من الطلاب حتى يراجعه سائر الطلاب ويقفون على تفوقه وأنه أكثرهم جدّاً، فتوجد أغراض كثيرة يمكن أن تترتب على الإجمال في مقام

الكلام، فيمكن أن نختار وجود إجمال في القرآن جمال لدواع يقبلها العقل، بل يرى العقل حسنهما، فلا يلزم محذور وجود الإجمال القبيح.

### هل يجب تحقق الاشتراك في اللغة؟

الجهة الرابعة: في نقاش من قال بوجوب وقوع الاشتراك في اللغة. تقدم سابقاً أن المصنف رحمته الله يرى جواز بل وقوع الاشتراك، فلا يوجد عنده محذور في وقوع الاشتراك في اللغة، وبعض اللغويين زاد على ما ذكره، وقال بضرورة ولزوم وقوع الاشتراك، وما أبعد ما بين قول هذا القائل وقول من تقدم قوله - في الجهة الثانية - وهو القول باستحالة وقوع الاشتراك في اللغة. وقد قدم القائل بضرورة وقوع الاشتراك في اللغة دليلاً يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن المعاني غير متناهية، وهي تتجدد إلى يوم القيامة. المقدمة الثانية: إن الألفاظ محدودة متناهية؛ لأنها مركبة من الحروف المتناهية، وما كان مركباً من المتناهي متناهٍ، فلو كنا نقتصر على وضع كل لفظ واحد لمعنى واحد للزم من ذلك عدم وفاء اللغة بالمعاني غير المتناهية، مع أننا بحاجة إلى إفادة جميع المعاني غير المتناهية ولو بمجموع محاورات الناس الواقعة في هذه النشأة.

وكيف نتخلص من مشكلة تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني؟

الجواب: من خلال المشتركات، فلا بد أن نضع اللفظ الواحد لأكثر من

معنى، وبهذا يمكن أن تنبسط الألفاظ المتناهية على المعاني غير المتناهية.

ولم يقبل المصنف رحمته هذا الدليل، وأورد عليه إشكالات أربعة:

الإشكال الأول: هو إن الوضع لجميع المعاني غير المتناهية سواء كان بوضع كل لفظ واحد لمعنى واحد أم بالوضع كذلك وعلى نحو الاشتراك؛ لا يمكن أن يصدر من الناس؛ لأن الناس متناهون فكيف يصدر منهم أوضاع لا متناهية؟! فسواء بنينا على وقوع الاشتراك أم بنينا على عدم وقوع الاشتراك فإنه لا يمكن الوضع لجميع المعاني، وإذا قيل لا بد من الوضع كذلك، وكنا نعتقد بعدم تناهي المعاني؛ فلا بد أن نقول بتحقيق أوضاع لا متناهية، سواء كانت على نحو وضع كل لفظ لمعنى واحد أم تكرر الوضع في اللفظ الواحد لمعان متعددة، فنقول بتحقيق أوضاع لا متناهية، مع أن تحقق أوضاع لا متناهية من الناس مستحيل، فلا يمكن أن يُقال بتحقيق أوضاع لا متناهية حتى لو كانت تلك الأوضاع على نحو تحقيق مشتركات - أي: وضع لفظ واحد لمعان متعددة - لأنه حتى في المشترك سوف تكون عملية الوضع متكررة ومتعددة، غايته يتحد اللفظ ولكن الأوضاع تتعدد بتعدد المعاني، فإذا كنا نبنى على أن المعاني لا متناهية فإنه يستحيل أن نضع لجميع هذه المعاني غير المتناهية، وبالنتيجة فسيكون الوضع دائماً لبعض المعاني.

فإن قلت: الإشكال يرد لو كان الواضع هو الممكن، فلو قلنا بأن الإنسان هو الواضع سواء كان فرداً - يعرب بن قحطان مثلاً - أم جماعة على نحو التدرج؛ يرد الإشكال، أما لو كان الواضع هو الله (تبارك وتعالى) - وهذا ما

قد يظهر من كلام بعض الأعلام<sup>(١)</sup> - فلا يرد هذا الإشكال؛ فإن الله تبارك وتعالى غير متناهٍ، فيمكن أن يصدر منه ما لا يتناهى.

قلتُ: الإشكال في أصل دعوى كون الوضع جعل من الله تعالى، وفي إمكان جعله المتناهي على تقدير التسليم كما سوف يتضح.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا أن الواضع هو الله (تبارك وتعالى) وهو غير متناهٍ، لكن وضعه (تبارك وتعالى) غير المتناهي للمعاني غير المتناهية ما هو الغرض منه؟ هل الغرض منه أن يُفهم هو بالألفاظ للناس المعاني غير المتناهية أو غرضه أن يُفهم الناس بعضهم بعضاً المعاني غير المتناهية؟ على كلا التقديرين سوف نقول: إن الناس متناهية فلا يمكن أن تُحيط بغير المتناهي وتستوعب في مقام المخاطبة المعاني غير المتناهية، وبالتالي فسوف يكون وضع الله (تبارك وتعالى) الألفاظ للمعاني غير المتناهية عبثاً؛ لأن الناس في مقام المحاوراة في جميع محاوراتهم لن يفهموا من الله (تبارك وتعالى) ومن بعضهم البعض إلا المعاني المتناهية، فلماذا يوضع لإفادة المعاني غير المتناهية، فإنه توجد جملة من المعاني لن تُفاد في مقام التخاطب؛ لأن المحاورات الواقعة بين الناس وبين الله والناس متناهية؛ لأن طرفاً منها وهو الناس متناهٍ، والمتناهي لا يمكن أن يُحيط بالمحاورات غير المتناهية التي تؤدي المعاني غير المتناهية؟!!

فحتى لو قلنا بأن الباري (تبارك وتعالى) هو الواضع فلا بد أن تكون

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٠.

أوضاعه للألفاظ أوضاعاً لمعان متناهية وليست أوضاعاً لمعان غير متناهية، فلا ضرورة للاشتراك من باب عدم تناهي المعاني الوضعية.

الإشكال الثالث: هو إننا لا نُسلم أن المعاني غير متناهية، فالمعاني تنقسم

إلى قسمين:

القسم الأول: المعاني العامة الكلية، وهذه متناهية محدودة.

القسم الثاني: المعاني الجزئية الخاصة، التي هي مصاديق للمعاني العامة،

وهذه المعاني متجددة لا متناهية إلى يوم القيامة، والكليات حيث إنها محدودة

يمكن الوضع لها على نحو الاشتراك المعنوي، وتُفاد إرادة المعاني الجزئية

المتجددة بطريقة تعدد الدال والمدلول، فبدل - مثلاً - أن يُوضع لرجلين اسم

(محمد) ويتحقق عندنا اشتراك لفظي في اسم محمد نضع لفظة (الإنسان)

للمعنى الكلي الذي ينطبق على الرجلين، ثم في مقام الإفادة نأتي باللفظ الذي

وضع للمعنى الكلي وهو الإنسان، ونأتي بلفظ آخر يُحدد الفرد، فنقول مثلاً

إذا أردنا الرجل الأول: (أكرم الإنسان الطويل)، وإذا أردنا الرجل الثاني

نقول: (اضرب الرجل القصير)، وهكذا تكون الأوضاع لمعان كلية، والمعاني

الكلية محدودة، فالأوضاع تكون كلية، وعلى نحو الاشتراك المعنوي، وتُفاد

المصاديق الخاصة المتجددة بطريقة تعدد الدال والمدلول، فنأتي بلفظين كل

واحد منها يدل على معنى عام ووضع على نحو الاشتراك المعنوي، ولكن

بمجموعها نُضيق دائرة الصدق - كما في الرجل القصير أو الرجل الطويل -

ولسنا مضطرين للوضع على نحو الاشتراك اللفظي حتى لو كانت المعاني غير متناهية؛ لأنه يمكن أن تُفيد جميع هذه المعاني كلما احتجنا إلى إفادة معنى منها بطريقة تعدد الدال والمدلول التي لا يوجد فيها استعمال للفظ مشترك.

الإشكال الرابع: لو سلمنا أن المعاني غير متناهية فمع ذلك يقال: إن الوضع لبعض المعاني، وتستعمل الألفاظ الموضوعية في هذه المعاني في المعاني الأخرى التي لم يوضع لها من باب المجاز لوجود مناسبة، فنحقق حينئذ إمكانية إفادة جميع المعاني غير المتناهية، ولكن بطريقة المجاز، وباب المجاز بابٌ واسع.

## توضيح عبارة الكتاب:

الأمر (الحادي عشر) من أمور مقدمة الكتاب: في تحقق الاشتراك، ووقوعه في الكتاب العزيز، و(الحق وقوع الاشتراك) في اللغة، وإذا سألت عن دليل ذلك كان الجواب وجود أدلة ثلاثة:

١- (للتقل)، فإنه يوجد نقل قطعي في كتب اللغة على وجود الاشتراك في ألفاظ كثيرة.

٢- (والتبادر)، فإنه عند سماع بعض الألفاظ يتبادر إلى الذهن أكثر من معنى على حد متساو، ولا يتحدد المراد إلا بقريضة صارفة.

٣- (وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد)، فإن المشترك قد يكون مشتركاً بين معنيين، وقد يكون مشتركاً بين معان، ونحن نجد عدم صحة السلب عن أحد المعنيين أو المعاني.

وبمعرفة الدليل على الوقوع يظهر بطلان القول بعدم الوقوع، فالصحيح هو القول بتحقق الاشتراك (وإن أحاله) أي: الوقوع (بعض) الباحثين، ووجه القول بالاستحالة لزوم نقض الغرض (لإخلاله) أي: الاشتراك (بالتفهم المقصود من الوضع) حيث يكون الكلام المشتتمل على اللفظ المشترك

مجملاً؛ لأن تعيين المراد يحتاج إلى قرائن، ويتحقق التعيين بها (لخفاء القرائن)<sup>(١)</sup> فوجه قول هذا البعض بالاستحالة هو إن الوضع على نحو الاشتراك يوجب الإجمال، والإجمال خلاف الغرض المقصود من الوضع، فإن الغرض هو التفهيم والإجمال خلاف التفهيم، وإذا قيل لماذا الاشتراك يؤدي إلى الإجمال؟ كان الجواب: باعتبار أن اللفظ سوف يكون دائماً على معنيين في عرض واحد، والقرائن في الأعم الأغلب خفية.

وبهذا يظهر أن صاحب هذا الوجه لا يتحدث عن الاستحالة العقلية بمعنى لزوم محذور عقلي من الوقوع، وإنما يتحدث عن مخالفة الوضع للحكمة، فهو يفترض كل واضع حكيماً، وهو يضع لمجتمع واحد، ولقوم يشتركون في تأدية المعاني بالألفاظ نفسها.

ويلاحظ على الوجه الذي ذكره عدم وجود محذور منافاة الحكمة (لمنع الإخلال) بالغرض وهو التفهيم (أولاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة)، فإنه ما دام توجد قرائن واضحة فيمكن الاعتماد عليها في مقام التفهيم عند استعمال اللفظ المشترك، (و) لـ(منع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً)، فإنه لو سلمنا بعدم وجود قرائن واضحة، إلا أن غرض التكلم لا ينحصر في البيان والتفهيم، فقد يكون الغرض من التكلم الإجمال، وهذا ما يحققه الاشتراك.

(١) وذكر أن مراده هو إن أغلب القرائن خفية.

(كما إن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال، كما تُوهَم) البعض (لأجل) تصويره (لزوم التطويل) في الكلام (بلا طائل مع الاتكال على القرائن) فيما إذا جاء القرآن بالمشترك مع القرينة؛ لأنه يمكن بذكر غير المشترك بيان المعنى بألفاظ أقل (و) إذا قلت: يمكن أن يستعمل القرآن المشترك بلا قرينة لفظية، قلت: يلزم (الإجمال في المقام لولا الاتكال عليها) إذا استعمل المشترك بلا قرينة يلزم من ذلك الإجمال؛ إذ لولا الاتكال على القرينة في المشتركات لما تعين المعنى فلا بد من القرينة، وإلا يكون الكلام مجملاً وهذا خلاف البلاغة، (وكلاهما) - أي لزوم التطويل بلا طائل، و الإجمال - (غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه، كما لا يخفى) فإن القرآن كتاب حجة، وكتاب إعجاز حتى في بلاغته، فلا بد أن يكون من حيث البلاغة معجزاً يفوق البلاغة الموجودة عند العقلاء، فلو كان في القرآن تطويل أو كان فيه إجمال لكان كلاماً دون كلام البلغاء، وليس فائقاً.

وهذا الكلام غير تام، فالصحيح إمكان استعمال المشترك في القرآن الكريم، (وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال) أي: على قرينة غير لفظية (أو مقال) أي: على قرينة لفظية، ولكن لا ينحصر دورها في تعيين المعنى المقصود من المشترك، بل تترتب عليها فائدة أخرى، أي (أتي به لغرض آخر)، فلو كان الاستعمال مع القرينة لا يلزم التطويل بلا طائل، كما أنه يمكن أن يكون الاستعمال بلا قرينة، (و) لا محذور في ذلك (لمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى)، فلا نقبل أن المولى (تبارك وتعالى) لو جاء

بالمشترك بلا قرينة يلزم الإجمال غير اللائق بكلامه تعالى، فقد يكون الإجمال لائقاً بكلامه؛ لأنه المناسب للمقام، والبلاغة موافقة لمقتضى الحال، هذا (مع كونه) أي: الإجمال (مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه) أي: المتشابه (فيه)، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ تُحَكِّمَتُ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ (والمتشابه هو المفضل لولا المحكم).

(وربما يتوهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات؛ لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركبات)؛ لأن الألفاظ مركبة من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهي متناه، فالألفاظ متناهية، بينما المعاني ليست متناهية، فكيف نؤدي هذه المعاني غير المتناهية بألفاظ متناهية؟!

فلا مخرج من ذلك إلا بالقول بتحقيق الاشتراك اللفظي، فتوضع بعض الألفاظ لأكثر من معنى بأوضاع متعددة، (فلا بد من الاشتراك فيها) هذا هو التوهم ووجهه.

(و) لكن الصحيح (هو) إن هذا التوهم توهم (فاسد)، وإذا قلت: لماذا

هو فاسد؟

قلت: لوجوه أربعة:

الوجه الأول: (لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني؛ لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية)، فما دام صاحب التوهم يلتزم بأن المعاني غير متناهية فلا يمكن أن نضع لجميع هذه المعاني سواء على نحو وضع كل لفظ واحد

لمعنى واحد أم وضع بعض الألفاظ لمعان متعددة؛ لأنه حتى في وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة فإن عملية الوضع سوف تتكرر بعدد المعاني، فلا بد من أوضاع لا متناهية، وكيف يصدر منا ذلك ونحن ممكنات متناهية؟!

الوجه الثاني: (ولو سُلم) ولو قلنا بأن الناس لم تضع، والواضع هو الله (تبارك وتعالى)، والله غير متناه، وقادر على فعل غير المتناهي؛ (لم يكذب مجدي إلا في مقدار متناه)، فإن الله تعالى لن يضع لجميع المعاني غير المتناهية؛ لأنه يلزم العبث، فهو إما أن يكون طرفاً مع الناس في الخطاب، والناس متناهون، فلا يمكن أن يخاطبوا بخطابات لا متناهية بعدد المعاني، وإما أن يكون الخطاب بين الناس أنفسهم والأمر أوضح، فما الفائدة من الوضع اللامتناهي لمعان لا متناهية مع أنه لن يقع التفهيم لجميع المعاني غير المتناهية؟!

الوجه الثالث: (مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى)، فإنه يمكن أن توضع الألفاظ للمعاني الكلية المتناهية على نحو الاشتراك المعنوي، ثم بطريقة تعدد الدال والمدلول تُفاد الأفراد غير المتناهية.

الوجه الرابع: (مع أن المجاز باب واسع)، فيمكن أن يُقال بالوضع لبعض المعاني دون اشتراك لفظي، ثم تستعمل الألفاظ الموسوعة في هذا البعض في المعاني التي لم يوضع لها لفظ؛ وذلك لوجود مناسبة، من باب المجاز، وهو بابٌ واسع.

ثم قال المصنف رحمته الله: (فافهم)، وربما لأن المطلب دقيق وبالتأمل حقيق، وربما لوجود إشكال خفي أراد المصنف أن يُنبه عليه، كأن يُقال في الإشكال الرابع: مع أن المجاز باب واسع إلا أنه يمكن أن يُقال بأننا إذا وضعنا ألفاظاً لبعض المعاني، وأردنا أن نُؤدي جميع المعاني اللامتناهية بطريقة المجاز؛ فهذا يعني أننا بحاجة إلى مناسبات لا متناهية، ولا يوجد في باب المجاز مناسبة لا متناهية، فالمناسبات محدودة محصورة ليست لا متناهية.

أو يمكن أن يُشكل بإشكال آخر، وهو إن المجاز استعمال مع وجود معنى وضع له اللفظ، غايته يستعمل اللفظ الذي وضع للمعنى في معنى آخر لوجود مناسبة بين معنى اللفظين، هذا ما يوجد في باب المجاز، بينما فيما ذكره المصنف رحمته الله يوجد وضع واحد، وضع للمعنى (أ) ونحن نستعمل اللفظ الموضوع للمعنى (أ) في المعنى (ب) الذي لم يوضع له لفظ، وهذا ليس من باب المجاز.

فقد يُشكل بهذا الإشكال أو بذلك، فينبغي على الطالب أن يتنبه ويتأمل لكي يصل إلى عدم ورود هذين الإشكاليين، فإن المناسبات وإن كانت محصورة إلا أن المحصور هو العناوين الكلية للمناسبات، ولهذه العناوين أفراد لا متناهية فيمكن أن تغطي هذه الأفراد اللامتناهية الاستعمالات المجازية اللامتناهية في المعاني اللامتناهية، بل يمكن أن يُقال بأن المناسبات ليس محدودة في باب المجاز، فالأمر في المناسبة يرجع إلى الذوق العرفي، فأبي

مناسبة بحسب ملابسات مقام التخاطب تعتبر مقبولة عرفاً تصحح المجاز وإن لم ينص عليها علماء اللغة في كتب البلاغة، فالإشكال الأول يمكن أن يُدفع بمثل هذا.

كما أن الإشكال الثاني يمكن أن يُدفع بأنه لا دليل على ضرورة اشتراط تعدد الوضع ووجود لفظين موضوعين لمعنيين في الاستعمال المجازي، بل يكفي وجود لفظ موضوع لمعنى، وتوجد مناسبة بين معنى اللفظ وبين معنى آخر؛ لصحة الاستعمال المجازي وإن لم يكن المعنى الآخر وضع له لفظ، أو يقال لنسلم عدم صدق معنى المجاز إلا أن الاستعمال صحيح، ويحقق غرض تفهيم المعاني غير المتناهية.



**الأمر الثاني عشر**  
**استعمال اللفظ في أكثر من معنى**



## متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله: الثاني عشر: إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه؛ على أقوال: أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً. وبيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه، كأنه الملقى؛ ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا للمعنى واحد؛ ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر؛ حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟!!

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر

من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه؛ فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيتها لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً؛ وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية، والعين الباكية، والتثنية والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل، وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة؛ لما كان هذا من باب استعمال

اللفظ في الأكثر؛ لأن هيتها إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعمالاً وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم، لو أريد - مثلاً - من عينين فردان من الجارية، وفردان من الباكية، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً؛ فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً؛ ضرورة أن التثنية عنده إنما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

وهم ودفع:

لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.



أقول: الكلام فعلاً في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، والأعلام المتأخرون (شكر الله سعيهم) عادة ما يبحثون هذه المسألة في جهات: منها: البحث عن الإمكان، واستعراض الأقوال.

ومنها: البحث عن طبيعة هذا الاستعمال بناء على إمكانه، هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟

ومنها: البحث عن كونه على تقدير الصحة - سواء كان حقيقة أم مجازاً - مخالفاً للظاهر لا يصار إليه إلا بقريئة أم لا؟

والمصنف رحمته الله لم يبحث جميع هذه الجهات، وإنما بحث بعضها، وسوف نعرض هذه المسألة ضمن نقاط يتضح بها محل البحث وما ذكره المصنف رحمته الله بصورة جليّة وواضحة إن شاء الله.

أمور تمهيدية مهمة:

النقطة الأولى: في ذكر أمور مهمة لفهم جهات هذه المسألة المختلفة. الأمر الأول: هو إن محل البحث في مسألة (إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى) يرتبط بالاستعمال، فنحن في هذه المسألة نبحث عن إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فالبحث عن الاستعمال، وقد تقدم سابقاً أن

الاستعمال يختلف عن الوضع، فقد ذكر أن الاستعمال مرحلة متأخرة عن الوضع؛ إذ لا بد في صحة الاستعمال من الوضع - كما في الاستعمال الحقيقي - أو وجود مناسبة مع المعنى الذي وضع له اللفظ - كما في الاستعمال المجازي - فالاستعمال يختلف عن الوضع، وقد تقدم كلام حول توقف الاستعمال على الوضع في مسألة (إطلاق اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه).

كما تقدم - أيضاً - الحديث عن حقيقة الإطلاق الاستعمالي والفرق بينه وبين الإطلاق الإيجادي، حيث ذكرنا أن حقيقة الاستعمال ليست الإتيان باللفظ بما هو صوت، فليس المقصود بالاستعمال أن يطلق الإنسان كلمة (الفرس) لأنه يريد أن يُخرج صوتاً أو في مقام تجربة الحنجرة، وإنما هو أن يطلق المتكلم اللفظ بما هو واجد لشأنية التفهيم، والدلالة على المعنى، سواء تحقق التفهيم فعلاً - كما لو كان المتكلم في مقام البيان، وأراد أن يوضح مراده وجاء بعبارة واضحة ترتب عليها الفهم - أم لم يتحقق الفهم فعلاً - كما لو كان المتكلم في مقام الإجمال - فالإتيان باللفظ مع إرادة التفهيم الشأني لا الفعلي نفسه هو الاستعمال كما ذكر بعض الأعلام<sup>(١)</sup>.

(١) ويوجد أكثر من تعريف للاستعمال، ولكن نقتصر على ذكر هذا التعريف؛ لأننا في مقام التمهيد بذكر أمور بعضها لم يتعرّض له المصنف رحمته، ولا نريد أن نُطيل في التمهيد، لهذا نحن نقتصر على ذكر هذا التعريف، وهو إن الاستعمال عبارة عن إطلاق اللفظ مع إرادة التفهيم الشأني لا التفهيم الفعلي، وإن كان هذا التعريف قابلاً للتأمل؛ إذ يمكن أن يُناقش فيه من جهة أنه أخذ

الأمر الثاني: ذكر الأعلام أن الاستعمال يتقوم بأمر لا بد أن تتحقق ليتحقق الاستعمال، وقد اتفقوا على أن بعض هذه الأمور مقومة للاستعمال، واختلفوا في بعضها.

ومما اتفقوا عليه أن يكون للفظ صلاحية إخطار المعنى والدلالة عليه، والصلاحية تحصل من الوضع أو من المناسبات الموجودة بين المعنى الوضعي للفظ والمعنى المستعمل فيه اللفظ في الاستعمالات المجازية أو من أمر ثالث لا يرجع إلى الوضع والمناسبات الموجودة بين المعنى الوضعي والمعنى المستعمل فيه، وذلك الأمر الثالث يتضح من بحث إطلاق اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه أو شخصه أو مثله، فتأمل.

ومما اتفقوا عليه تقريباً أن يكون هنالك تعدد بين المستعمل والمستعمل

قصد وإرادة التفهيم الشأني مع أننا ندرك بالوجدان أن النائم إذا تلفظ بلفظ يُقال: إنه استعمل اللفظ مع أنه لا قصد له البتة، فكأن الاستعمال بناء على هذا الإشكال مجرد الإتيان باللفظ بشرط أن يكون من جاء باللفظ له شأنية أن يقصد التفهيم الشأني مع عدم إرادة الإيجاد وتحقيق اللفظ بقصد التلفظ وإيجاد أصوات، فمن كان من شأنه أن يحقق التفهيم باللفظ وتلفظ، ولو كان نائماً، حيث إنه لم يقصد إيجاد اللفظ؛ يصدق عليه عرفاً ولغة أنه مستعمل.

وقد يُقال في مقام دفع هذا الإشكال بأن المستشكل نظر إلى معنى كلمة (الاستعمال) في اللغة والعرف، بينما علماء الأصول لا يقصدون بالاستعمال المعنى اللغوي، وإنما يقصدون المعنى الاصطلاحي، وهو فرد خاص من الاستعمال اللغوي، وهو ما كان فيه قصد الإتيان باللفظ الذي يملك شأنية التفهيم.

وكيف كان، ما أردنا بيانه هو إن محل البحث يرتبط باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، لهذا لا بد أن نقف على حقيقة الاستعمال. وفي مقام بيان حقيقة الاستعمال ذكر التعريف الذي في الأصل.

فيه؛ لأن الاستعمال هو الإتيان باللفظ بما هو يملك شأنية الدلالة على معنى ما، فلا بد من وجود لفظٍ مستعمل، ومعنى مستعمل فيه، يكون مدلولاً عليه، ولللفظ شأنية تفهيم هذا المعنى.

هل تتقوم حقيقة الاستعمال في المعنى بما يُعبر عنه بالفئائية والاندكاكية؟  
ومما اختلف في كونه مقوماً لحقيقة الاستعمال هو ما نريد أن نُبيِّن في هذا الأمر الثاني، وهو مهم جداً لمعرفة تمامية الأدلة التي ذكرت لإثبات استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهذا الأمر المهم هو: هل تتقوم حقيقة الاستعمال في المعنى بما يُعبر عنه بالفئائية والاندكاكية<sup>(١)</sup>؟ وبعبارة أخرى: هل يتقوم بأن ننظر إلى اللفظ على أنه وجود للمعنى مُندك فيه بحيث لا يكون عندنا وجود إلا للمعنى أم لا يتقوم الاستعمال بالنظرة الفئائية والتي يُعبر عنها في بعض الكلمات بالنظرة العنوانية والتي يكون فيها اللفظ مجرد عنوان فان في المعنى؟

قيل: اختار صاحب الكفاية<sup>عليه السلام</sup> أن علاقة اللفظ بالمعنى في مقام الاستعمال علاقة الفئائية، فإن الواضع يجعل اللفظ وجوداً في المعنى بل يجعل اللفظ هو

(١) أي: إفناء اللفظ في المعنى والنظر إليه على أنه فان في المعنى لا وجود له مستقل عن المعنى، وإنما هو كالمعنى الحرفي الفاني في المعنى الاسمي أو كالوجود الرابط في الوجود المستقل، فإن المعنى الحرفي لا وجود له وراء الوجود الاسمي، والوجود الرابط لا وجود له وراء الوجود المستقل، والوجود في غيره لا تحقق له ولا شئيه له ولا نفسيه له في مقابل الوجود في نفسه والوجود المستقل، بل هو طور من أطواره وشأن من شؤونه.

المعنى بوجود تنزيلي، ولهذا نجد أن حسن وقبح المعنى يسري إلى اللفظ، فمن يُحب سيد الشهداء عليه السلام ينتقل حسن سيد الشهداء عنده إلى (لفظ حُسين)، ولهذا يُحب أن يسمى ابنه باسم (حسين)، ومن يُبغض يزيد بن معاوية ينتقل قبح المعنى عنده من المسمى إلى اسم (يزيد)، ولهذا لا يسمي ولده باسم (يزيد)، وهذا الانتقال يدل على أن اللفظ صار وجوداً للمعنى وان ذلك في وجود المعنى بحيث لا يوجد في الذهن عند الاستعمال إلا وجود المعنى، وأما تصور اللفظ فليس متحققاً على نحو الاستقلال وإنما هو يوجد بوجود تصور المعنى.

وبناء على هذه النسبة يرى صاحب الكفاية رحمته الله أن الاستعمال يتقوم بكون اللفظ مندكاً في المعنى، ووجوداً في المعنى، لا تحقق له في الذهن وراء تحقق المعنى.

وقد خالف جملة من الأعلام هذا القول حيث ذكروا أن اللفظ له وجود في الذهن مستقل عن وجود المعنى. نعم، إخطار اللفظ يكون سبباً لإخطار المعنى، ولانتقال الذهن إلى المعنى، لا أن الموجود في الذهن مفهوم واحد وصورة فاردة فقط، وهي صورة المعنى المندكّة فيها صورة اللفظ.

وقد ذكر هؤلاء في حقيقة العلاقة بين اللفظ والمعنى تفسيرات أخرى تختلف عن تفسير العلاقة بالاندكائية ووحدة المفهوم وكون اللفظ وجوداً للمعنى بحيث لا يتحقق في الذهن إلا تصور المعنى، ونذكر بعض هذه

التفسيرات التي تعرّض لها المتأخرون بما فيهم الشهيد الصدر رحمته الله<sup>(١)</sup>:

التفسير الأول: اللفظ لا يفنى في المعنى، بل له وجود مستقل. نعم، الذهن يتعامل مع صورة اللفظ على أنها مرآة ينظر بها إلى المعنى، ولا ينظر إليها، فإن من يقف أمام المرآة لكي يصلح شكله، ويتزيّن، ويتجمّل؛ لا ينظر إلى المرآة بنظرة مستقلة، ولهذا لا يلتفت إلى طولها وعرضها ومكان صناعتها، وإنما ينظر بها، ومن خلالها إلى نفسه، فهو لا ينظر إليها بنظرة مستقلة وإنما ينظر إلى نفسه بواسطتها، فيوجد وجود للمرآة يختلف عن وجود نفسه وليس وجود المرآة مندكاً في وجوده، فللمرآة وجود مستقل ملتفت إليه، وهو لديه وجود مستقل، وغاية ما هنالك هو إن الناظر لا ينظر إلى المرآة وإنما ينظر من خلالها إلى نفسه.

والأمر كذلك في علاقة اللفظ بالمعنى في مقام الاستعمال، فالمستعمل يتصور اللفظ، ولللفظ في مقام التصور وجود مستقل عن المعنى، ولكنه لا ينظر إلى اللفظ، وإنما ينظر بواسطة اللفظ، فلا يلتفت إلى اللفظ هل هو يتكون من ثلاثة حروف أم أكثر؟ وما هي حركات الحروف، وهل هي (متحرّك، ساكن، متحرّك) أو بكيفية أخرى؟ فهو لا يعنيه ذلك؛ لأنه لا يريد أن ينظر إلى اللفظ وإنما يريد أن ينظر إلى المعنى من خلال اللفظ، فالعلاقة الموجودة بين اللفظ والمعنى في مقام الاستعمال علاقة المرآيّة، لا علاقة الفناء والاندكائيّة.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٥١ وما بعدها.

وقد قيل: إن مراد صاحب الكفاية رحمته الله هذا التفسير، وليس الاندكائية والفنائية بالمعنى السابق، فهو لا يريد أن يقول بأن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الاندكاك والفناء بمعنى عدم تصور اللفظ، وإنما يريد أن يقول بالمرآتية، وقوله: (إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى) وإن كان يحتمل نظرية الفنائية والاندكاك، إلا أن المراد منه نظرية المرآتية.

التفسير الثاني: إن علاقة اللفظ بالمعنى ليست علاقة الاندكاك، ولا علاقة المرآتية وإنما علاقة العلامية، فاللفظ في الاستعمال علامة للمعنى، فالذهن عند تصور اللفظ والتوجه إليه ينتقل إلى المعنى، كما إذا رأى علامة في الطريق وانتقل إلى معناها، كعلامة (ممنوع الوقوف)، فاللفظ ليس فيه حكاية ومرآتية للمعنى، فهذه الحكاية وتلك المرآتية إنما تكون بين المفاهيم والمصاديق التي هي من نفس ماهيتها، وينطبق عليها حدّ المفاهيم بالحمل الأولي، والمفهوم المتصور للفظ ليس علاقته بالمتصور للمعنى كعلاقة مفهوم الإنسان بزيد وعمرو، حيث ينطبق على مفهوم الإنسان أنه (حيوان ناطق)، وكذلك على زيد أنه (حيوان ناطق)، فإنه قد يكون المفهوم الذي يحكيه اللفظ ينطبق عليه تعريف الجوهر، بينما مفهوم اللفظ كيف نفساني لا ينطبق عليه تعريف الجوهر، فليست علاقة مفهوم اللفظ بمفهوم المعنى علاقة مفهوم الإنسان بالمصاديق الخارجية حتى يكون حاكياً ومرآة لمفهوم المعنى، فاللفظ إن كان

يوجب إخطار المعنى فبسبب ذلك هو إنه قد صار علامة بالوضع - بأي معنى فسرنا الوضع، سواء كان اعتباراً أم كان قرناً أم كان تعهداً - وكونه علامة يوجب الانتقال إلى المعنى من باب تداعي المعاني، وليس اللفظ كاشفاً عن المعنى ككشف المفاهيم التي هي مرآة عن المصاديق الخارجية.

إذن، العلاقة الموجودة بين اللفظ وبين المعنى في مقام الاستعمال علاقة العلامية، وليست علاقة الاندكاك أو علاقة المرآتية.

التفسير الثالث: - كالتفسير الثاني - يرى أن اللفظ لا يكون مرآة ولا يكون مندكاً في المعنى إلا أنه يقول بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى في مقام الاستعمال لا تقف عند العلامية فحسب، فليس المفهوم المتصور من اللفظ مجرد علامة بل العلاقة أعمق من ذلك فإن المتكلم في مقام الاستعمال والمخاطب إذا استمع إلى كلام لا يأتي في ذهنهما مفهوم اللفظ مُلتفتاً إليه كما يأتي مفهوم المعنى، بل يأتي مفهومان ولكن أحدهما مغفول عنه وهو مفهوم اللفظ؛ بسبب شدة العلاقة الموجودة بين اللفظ وبين المعنى، فالتكلم المستعمل يستعمل اللفظ وهو غافل عنه وإنما يكون ملتفتاً بالفعل إلى المعنى فقط، وهذه العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى بحيث إن المتكلم أو المستمع يغفل عن اللفظ ولا يلتفت إلا إلى المعنى هي السبب وراء سريان القبح والحسن من المعنى إلى اللفظ؛ فإن العلاقة الموجودة بين اللفظ والمعنى علاقة قوية جداً بحيث لا يلتفت إلا إلى مفهوم واحد وهو مفهوم المعنى، فيوجد تصور للفظ ولهذا

انتقل الذهن إلى المعنى؛ إذ لولا تصور اللفظ لم ينتقل الذهن إلى المعنى، لكن هذا التصور مغفول عنه، لا يلتفت إليه، هذا هو التفسير الثالث الذي ذكر للعلاقة الموجودة بين اللفظ وبين المعنى في مقام الاستعمال.

إذن، يوجد خلاف في علاقة اللفظ بالمعنى في مقام الاستعمال، فقيل إن العلاقة علاقة عنوانية اندكائية، وقيل إنها علاقة مرآتية، وقيل إنها علاقة علامية، وقيل بأن العلاقة ليست على نحو الاندكائك ولا على نحو المرآتية وإنما هي على نحو أشد من العلامية ولا تصل إلى مستوى الاندكائية، ذلك النحو هو إن اللفظ بسبب الوضع يكون منشأ لانتقال الذهن إلى المعنى مع الغفلة عن تصور اللفظ فعلاً، وصاحب هذا التفسير لا يقول إن المستعمل يغفل عن تصور اللفظ دائماً وأبداً، وإنما يقول إن العلاقة بين اللفظ والمعنى في مقام الاستعمال قد تصل إلى هذه الدرجة فيوجد في الاستعمال تصور للفظ كما يوجد تصور للمعنى، ولكن المستعمل لشدة هذه العلاقة يغفل عن تصور اللفظ فعلاً، ولكن إذا أراد أن يلتفت إلى اللفظ فيإمكانه، كما إذا كان في مقام انتقاء الألفاظ، واختيار المفردات وهذا أمرٌ نشهده بالوجدان.

### تحديد محل النزاع:

الأمر الثالث: في محل النزاع في مسألة (إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى)، وقد ذكر الأعلام هنا أن محل البحث ليس أن يستعمل اللفظ في جامع كما في استعمال لفظ الإنسان المشترك على نحو الاشتراك المعنوي في جامع

(الإنسان) الذي ينطبق على الأفراد المختلفة في المعنى، فهذا مما لا خلاف في إمكانه؛ فإنه من الواضح البين إمكانية أن أقول: (المس عيناً)، وأنا أقصد من كلمة (عين) ما يسمى بالعين، وهو ينطبق على الباصرة والنابعة وعلى الوجيه صاحب المنزلة في البلد، فلا يوجد استعمال للفظ في أكثر من معنى، وإنما استعمال للفظ في معنى واحد ينطبق على معان متعددة، والمعاني المتعددة مصاديق له، نظير استعمال كلمة (الإنسان) في معناها العام الذي ينطبق على الأفراد المختلفة، كما أنه ليس المقصود من الاستعمال في أكثر من معنى استعمال اللفظ في معنيين أو معان متعددة بعد اعتبار المعنيين أو المعاني مركباً واحداً بحيث يكون كل معنى من هذه المعاني أو من المعنيين يُشكل جزءاً من المركب، ويدل عليه اللفظ بالدلالة الضمنية، فإنه من الممكن على نحو الوضوح أن يعتبر زيد (النابعة والباصرة) كليهما جزأين من مركب واحد وهو مجموع الباصرة والنابعة، ثم يقول: (المس عيناً)، ويقصد هذا المجموع بحيث تكون دلالة (عين) على لمس العين الباصرة دلالة ضمنية، فإن هذا ممكن وليس هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإنما هو من استعمال اللفظ في معنى واحد وهو المركب الاعتباري.

فما هو المقصود من استعمال اللفظ في أكثر من معنى الذي يُبحث عن

إمكانه؟

الجواب: المقصود استعمال اللفظ في أكثر من معنى بحيث يكون كل

معنى مستقلاً، وكان اللفظ يستعمل فيه لوحده ولم يستعمل في غيره، فكل معنى من المعنيين أو من المعاني أريد من اللفظ وكأنه هو المراد فقط، وأريد منه اللفظ لا على نحو الدلالة الضمنية، وإنما على نحو الدلالة المطابقيّة، فكل معنى لا يُشكل جزءاً من المعنى المستعمل فيه اللفظ وإنما يُشكل تمام المعنى المستعمل فيه اللفظ، فكأن المتكلم مثلاً إذا قال (المس عيناً) كرر اللفظ مرتين، وقال: (المس عيناً وعيناً)، وقصد بالعين الأولى النابعة، وقصد بالعين الثانية الباصرة، وكأنه استعمل اللفظ في كل معنى على نحو الاستقلال، فهذا ما يدور حوله البحث، ويراد الجواب فيه عن سؤال: هل يصح استعمال لفظ واحد في إطلاق واحد مع إرادة معنيين بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزلة الاستعمال المتعدد أم لا؟

بعبارة أخرى: هل يصح الاستعمال فيما إذا وجد لفظ واحد ووجد لحاظان في استعمال اللفظ الواحد، ووجد معنيان مستقلان وكل لحاظٍ متوجه إلى معنى من هذين المعنيين، ويترتب على ذلك وجود داليتين مستقلتين؟

فهذا محل البحث، بلا فرق بين كون استعمال اللفظ في المعنيين استعمالاً للفظ فيما وضع له كما في المشترك اللفظي أو كان استعمال اللفظ في كلا المعنيين استعمالاً في غير ما وضع له أو كان استعمالاً للفظ فيما وضع له في أحد المعنيين وفي المعنى الآخر استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، وعدلت عن التعبير بـ(سواء كان استعمال اللفظ على الحقيقة في المعنيين أو المجاز في المعنيين أم

الحقيقة في أحدهما والمجاز في الآخر)؛ لأنه يوجد قول لبعض الأصوليين وهو إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى لو كان استعمالاً للفظ في معان وضع لها اللفظ - كما في استعمال المشترك اللفظي في معانيه - يكون الاستعمال مجازياً، ولا يكون حقيقياً، فمراعاة لهذا القول عدلنا إلى (سواء كان المعنيان وضع لهما اللفظ أم لم يوضع لهما اللفظ أم وضع اللفظ لأحدهما ولم يوضع للآخر).

### بيان مختار المصنف رحمته الله، ودليله:

النقطة الثانية: في بيان مختار صاحب الكفاية رحمته الله والدليل الذي اعتمده في تشييده قوله، ومختاره رحمته الله هو استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقاً، وسوف يأتي توضيح معنى كلمة (مطلقاً).

وقد اعتمد صاحب الكفاية رحمته الله في إثبات استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى على كون اللفظ في مقام الاستعمال عنواناً بل وجهاً للمعنى، وهذا ما يُعبّر عنه بالعنوانيّة، أو علاقة العنوانية بين اللفظ والمعنى في مقام الاستعمال، وقد تقدم في النقطة السابقة أن في مراد صاحب الكفاية رحمته الله من كون علاقة اللفظ بالمعنى في مقام الاستعمال على نحو العنوانيّة احتمالين:

الاحتمال الأول: هو إنه رحمته الله يرى العلاقة بمعنى أن اللفظ يفنى في المعنى، ويندك فيه، بحيث لا يكون له وجود مستقل عن وجود المعنى في عالم الذهن، وهذا حاصل نظرية الفنائيّة.

والاحتمال الثاني: هو إنه رحمته الله يرى العلاقة علاقة المرآيّة، فللفظ وجود

مستقل عن المعنى في عالم الذهن، ولكن الذهن لا ينظر إلى صورة اللفظ وإنما ينظر بها إلى المعنى، ولهذا يكون اللفظ بوجه نفس المعنى، أي: يرى الناظر المعنى بنظره إلى اللفظ، ولا ينظر إلى اللفظ، ويقف عنده، وإنما يتعامل معه على أنه جسر عبور، وآلة ينتقل منها إلى المعنى.

فإذا كان مراد صاحب الكفاية رحمته الله احتمالاً؛ فلا بد وأن نُقرر دليلاً رحمته الله

على الاستحالة بتقريرين:

التقرير الأول: ناظر إلى الفئائية

التقرير الثاني: ناظر إلى المرآتية.

أما التقرير الأول المعتمد على الفئائية: فهو أن يُقال إنه يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن استعمال اللفظ يتقوم بالفئائية واندكاك اللفظ في المعنى، وجعل اللفظ عين المعنى، ومن الواضح البين أن الوجود الواحد وهو وجود اللفظ الواحد في الاستعمال الواحد يستحيل أن يفنى ويدك في اثنين، وهما المعنيان اللذان يراد استعمال اللفظ فيهما في عرض واحد في استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى يكون مستحيلاً بناء على النظرية الفئائية؛ لأنه يلزم منه اندكاك وفناء الواحد في الاثنين، واندكاك وفناء الواحد في الاثنين مستحيل؛ لأنه يلزم أن يكون الواحد اثنين، فيكون المتحد كثيراً في آن واحد، وهذا مستحيل، فإنه إذا كانت حقيقة الاستعمال اندكاك اللفظ في المعنى فإنه عند إطلاق كلمة (العين) مع قصد

معنيين يلزم أن يكون مفهوم كلمة (العين) مندكاً مع أنه واحد في معنيين: في النابعة، والباصرة، فصار المفهوم الواحد وجوداً للعين الباصرة فهو عين الباصرة، وأيضاً صار وجوداً للنابعة، فهو عين النابعة، فصار وهو واحد عيناً للنابعة وعيناً للباصرة، وهذا مستحيل.

وأما التقرير الثاني الذي يعتمد على المرآتية: فهو ما جاء في كلمات المحقق العراقي رحمته الله<sup>(١)</sup>، وحاصل هذا التقرير أن يُقال:

إذا كانت حقيقة الاستعمال أن ينظر المستعمل إلى اللفظ بالنظرة الآلية، والنظرة العبورية، فينظر باللفظ إلى المعنى، ولا ينظر إلى اللفظ؛ فإنه لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأنه يلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، واجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد مستحيل، لأنه يلزم أن يكون الواحد اثنين.

أما وجه الملازمة بين استعمال اللفظ في أكثر من معنى ولحاظ الواحد بلحاظين آليين بناء على النظرية الآلية في حقيقة الاستعمال؛ فهو إنه إذا أردنا أن نستعمل كلمة (العين) مثلاً في النابعة والباصرة في آن واحد، وكانت حقيقة الاستعمال تتقوم بالنظرة الآلية والنظرة المرآتية؛ فهذا يعني أننا أولاً نلاحظ اللفظ مرآة وآلة إلى النابعة، ثم نلاحظه مرة أخرى مرآة وآلة إلى الباصرة، ففي آن واحد لاحظنا اللفظ مرتين: مرة آلة إلى الباصرة، وأخرى آلة

(١) وقيل هو مُقرر كتاب الكفاية، وذكر هذا التقريب في المقالات: ج ١ ص ٤٨.

إلى النابعة، فاجتمع في اللفظ وهو واحد لحاظان آليان.  
وأما وجه استحالة اللازم وكون لحاظ الواحد في الذهن بلحاظين آليين  
فيتوقف على بيان مقدمة:

وهي إن لحاظ المفهوم في الذهن هو وجود المفهوم نفسه، لا أنه يوجد  
فرق بين اللحاظ وبين الملحوظ، فالملحوظ هو المفهوم، ولحاظ اللفظ هو  
مفهوم اللفظ في الذهن، ومفهوم اللفظ في الذهن هو الملحوظ واللحاظ،  
فهناك اتحاد بين اللحاظ وبين الملحوظ، ويوجد عينية بينهما، فإن النسبة بين  
اللحاظ والملحوظ كالنسبة بين الإيجاد والموجود؛ فإنه لا يوجد في الخارج  
موجود وإيجاد بإزائه، بل يوجد في الخارج شيء واحد هو وجود وهو إيجاد،  
وذلك الشيء الواحد إذا نُسب إلى علته يُنتزع مفهوم الإيجاد، وإذا لوحظ في  
نفسه يُنتزع مفهوم الموجود، والأمر كذلك في اللحاظ والملحوظ الذي هو  
المفهوم، فإن المفهوم إذا لوحظ في نفسه يُقال مفهوم، وملحوظ، وإذا لوحظ  
بالنسبة إلى الذهن يُقال لحاظ يلحظه الذهن، ولا يوجد فرق بحسب الدقة  
العقلية، فتحققها واحد لا تعدد فيه.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: لو اجتمع اللحاظان على مفهوم واحد  
وهو مفهوم اللفظ للزم أن يكون الواحد كثيراً؛ لأن لحاظ اللفظ مرآة للنابعة  
يعني أن مفهوم اللفظ هو عين هذا اللحاظ؛ لوجود اتحاد بين اللحاظ  
والملحوظ، وبين اللحاظ والمفهوم، فإذا لوحظ اللفظ بلحاظ آخر في عرض

لحظه مرآة إلى النابعة، أي لوحظ مرة أخرى مرآة إلى الباصرة؛ يلزم أن يكون الملحوظ - وهو اللفظ - مرآة إلى الباصرة - وهو عين اللحاظ الذي هو لحاظ اللفظ مرآة إلى الباصرة - عين النابعة وعين الباصرة في آن واحد، مع تغاير الباصرة والنابعة، فيكون اللفظ الواحد الذي له مفهوم واحد متعددًا، وليس مفهومًا واحدًا، وإنما هو مفهوم كثير؛ لأننا لاحظناه بلحاظين آليين، وكل لحاظ يتحد مع الملحوظ الذي هو المفهوم المغاير للمفهوم الآخر، فيكون اللفظ الواحد هو لحاظ النابعة وفي نفس الوقت هو لحاظ الباصرة، مع مغايرة النابعة للباصرة، حيث إن تعدد الملحوظ اللحاظ يُوجب تعدد اللحاظ؛ لمكان العينية بينهما.

وبعبارة مختصرة: يكون مفهوم اللفظ الذي هو مفهوم واحد متعددًا لأن ملحوظ متحد مع اللحاظ الآلي إلى الباصرة، وفي نفس الوقت هو ملحوظ متحد مع اللحاظ الآلي إلى النابعة، فيكون الواحد كثيرًا، وكون الواحد كثيرًا مستحيل، فتعدد اللحاظ الآلي في المفهوم الواحد مستحيل، وحيث إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتقوم بتعدد اللحاظ الآلي فيكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى مستحيلًا.

وإذا تمت الاستحالة بتامة هذا البرهان بأحد تقريبيه فسوف نقول إن النتيجة المترتبة على هذا البرهان هي استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقًا، وبهذا نقف على تفسير كلمة (مطلقًا) في الحكم بالاستحالة مطلقًا، فإن

المقصود هو إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى مستحيل، سواء كان اللفظ مفرداً - كما في جملة (المس عيناً)، فإن لفظ (العين) مفرد، ويستحيل في المفرد الاستعمال في أكثر من معنى؛ للبرهان الذي تقدم - أم كان اللفظ مثنى أو جمعاً، كما في (المس عينين أو أعين)؛ لأنه لا يمكن إفادة اللفظ لمعنيين أو لمعان إلا بجعل اللفظ مرآة للمعنيين أو للمعاني، وقد اتضح وبان استحالة اجتماع اللحاظين الآليين على ملحوظ واحد بناء على التقريب الثاني الذي ذكره المحقق العراقي رحمته الله أو إن ذلك يتوقف على الفئائية، فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى يلزم منه إفاء اللفظ في أكثر من معنى وهذا يلزم منه أن يكون الواحد كثيراً.

ومن قال: (المس عينين) قد أفاد لفظاً واحداً، فلا يمكن أن يفنى مفهومه في اثنين، أو يلحظ مرآة إلى معنيين.

رأي صاحب المعالم ورأي صاحب القوانين رحمتهما:

النقطة الثالثة: وفيها نستعرض رأيين تعرّض لهما المصنف رحمته الله، نكتفي في هذه النقطة باستعراضهما، فبعد أن بين المصنف رحمته الله رأيه وأقام الدليل عليه تعرّض لرأي صاحب المعالم، وصاحب القوانين رحمتهما..

أما رأي صاحب المعالم رحمته الله: فقد اختلفت عبارات الأعلام في تحديد المراد منه، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات ما نصه (وكيف كان فقد ظهر مما ذكرناه أنه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم رحمته الله من التفصيل بين التثنية والجمع

وبين المفرد حيث جَوِّزَ إرادة الأكثر من معنى واحد في التثنية والجمع، دون المفرد)... ثم قال: رحمه الله (فالصحيح هو ما ذكرنا وهو إنه يجوز الاستعمال في أكثر من معنى واحد، بلا فرق في ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد)<sup>(١)</sup>.

وظاهر كلامه هو إن صاحب المعالم رحمه الله لا يرى صحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فيما إذا كان اللفظ مفرداً، وهذا أيضاً ما فهمه أستاذنا العلامة الشيخ علي الجزيري رحمته الله في تقريره لكلام السيد الخوئي رحمته الله فقد قال في دروسه ما نصه: (القول الثاني: التفصيل بين المفرد فيمتنع استعماله في أكثر من معنى وبين المثني والجمع فيجوز)<sup>(٢)</sup>، فالذي يظهر من عبارته هو إن صاحب المعالم رحمته الله يقول فيما إذا كان اللفظ مفرداً بعدم الإمكان عقلاً، وإذا كان اللفظ غير مفرد فيمكن، وهذا التفسير لكلام صاحب المعالم هو ما فهمه شيخنا الأستاذ رحمته الله من كلام السيد الخوئي وذكره في الدرس في مقام تقرير كلامه.

وهذا الفهم لم يقبله صاحب الكفاية حيث ذكر أن صاحب المعالم لا يُفصل في الإمكان والجواز، وإنما هو يرى الجواز مطلقاً في المفرد كما يرى الجواز في التثنية والجمع. نعم، هو يرى الاستعمال في المفرد مجازياً، وفي التثنية والجمع على نحو الحقيقة، قال صاحب الكفاية رحمته الله: (فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد)، وقد قال هذا

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢١١.

(٢) من بحوثه المكتوبة (خطي).

الكلام في مقام بيان رأي صاحب المعالم، وما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله هو الموافق لما في كتاب المعالم، فإن صاحب المعالم رحمته الله بحث الاشتراك وتعرض لجواز استعمال اللفظ المشترك - كلفظ (العين) - في أكثر من معنى فنقل الأقوال، ثم قال رحمته الله: (والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة)، وهذا يعني أن صاحب المعالم رحمته الله لا يفصل في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى من جهة الإمكان وعدم الإمكان، وإنما هو يذهب مطلقاً إلى الإمكان.

نعم، عنده بحث آخر في جهة أخرى، وهي: هل الاستعمال حقيقي أو مجازي؟ وهنا ذكر تفصيله رحمته الله، فقال: إذا كان اللفظ مفرداً فالاستعمال على نحو المجاز، وأما إذا كان مثنى أو جمعاً فالاستعمال على نحو الحقيقة، فصاحب المعالم رحمته الله عنده ثلاث دعاوى:

الدعوى الأولى: هي إنه يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقاً.

الدعوى الثانية: هي إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى في المفرد على نحو المجاز.

الدعوى الثالثة: هي إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى في المثنى والجمع على نحو الحقيقة، ولا بد أن نقف عند هذه الدعاوى الثلاث لكي نتعرف على دليل صاحب المعالم فيها.

ما هو دليل صاحب المعالم رحمته الله في هذه الدعاوى الثلاث؟

أما دليبه في ذهابه إلى إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى فهو بحسب تعبيره في المعالم عبارة عن انتفاء المانع، فقد قال رحمته الله: (لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون)<sup>(١)</sup>، فدليبه رحمته الله على الجواز انتفاء المانع، أي: عدم تمامية دليل من الأدلة التي أقيمت لإثبات استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ومن الواضح أن هذا المقدار لا يكفي لإثبات الإمكان العقلي، فإنه لا يمكن أن ننتهي إلى إمكان شيء بمجرد عدم تمامية الدليل الذي أقامه من يدعي الاستحالة. نعم، عدم تمامية الدليل الذي أقامه من يدعي الاستحالة يكفي لإثبات الإمكان الاحتمالي، فنقول بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى محتمل الإمكان، وأما الإمكان العقلي فلا يكفي إثباته مجرد عدم تمامية الدليل الذي أقيم على الاستحالة، بل لا بد من إقامة دليل على الإمكان أو يكون الوجدان شاهداً على الإمكان بأن ندرك بالوجدان تحقق استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فنقول إن أدل دليل على الإمكان هو الوقوع، هذا ما يرتبط بدليل ذهابه رحمته الله إلى الإمكان مطلقاً.

وأما وجه ذهابه إلى التفصيل في الاستعمال الذي يراه ممكناً بالقول بكون الاستعمال على نحو المجاز في المفرد، وعلى نحو الحقيقة في التثنية والجمع؛ فهو

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص ٩٦.

إن لفظ المفرد لم يوضع للمعنى بما هو وإنما وضع للمعنى بقيد الوحدة، فأخذ في المعنى الذي وضع له لفظ (العين) مثلاً في وضعها للباصرة المعنى - وهو (الباصرة) - مع قيد الوحدة، والأمر كذلك في الوضع للنابعة، فإن اللفظ لم يوضع لذات المعنى - وهو النابعة- وإنما للنابعة بقيد الوحدة، فإذا كان اللفظ موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة - ويدل على ذلك التبادر كما ذكره ﷺ - فإنه يلزم أننا إذا استعملنا لفظ (العين) الموضوع في الباصرة بقيد الوحدة في الباصرة والنابعة؛ أن نكون قد استعملنا اللفظ في جزء المعنى وليس في تمام المعنى؛ لأن المعنى صار مركباً من الباصرة وقيد الوحدة في الوضع الأول، وأيضاً صار المعنى مركباً من النابعة وقيد الوحدة في الوضع الثاني؛ لأن المعنى مجموع النابعة وقيد الوحدة، فإذا استعملنا اللفظ في النابعة والباصرة - أي: في أكثر من معنى - يلزم أن نكون قد استعملنا اللفظ في النابعة بدون قيد الوحدة، وفي الباصرة بدون قيد الوحدة، وهذا استعمال للفظ في جزء المعنى، واستعمال اللفظ في جزء المعنى استعمال مجازي، فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس استعمالاً حقيقياً، والذي صحح الاستعمال المجازي علاقة الكل ببعض، فإن اللفظ موضوع لكل الذي هو عبارة عن (النابعة وقيد الوحدة)، و(الباصرة وقيد الوحدة)، واستعمل في (استعمال اللفظ في أكثر من معنى) في البعض، وهو خصوص النابعة بدون قيد الوحدة، وخصوص الباصرة بدون قيد الوحدة؛ لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى في قوة تكرر الاستعمال،

فاستعمل اللفظ في الباصرة، وأيضاً استعمل اللفظ في النابغة، ولكن بدون قيد الوحدة؛ لأنه لا يجتمع مع استعمال اللفظ في الباصرة والنابغة معاً كما هو واضح.

وبعبارة مختصرة: إن استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى استعمال مجازي؛ لأن الاستعمال في المفرد استعمال لما وضع للمركب من المعنى وقيد الوحدة في خصوص المعنى مع التجريد من قيد الوحدة، وهذا من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو استعمال مجازي.

هذا في لفظ المفرد، وأما لفظ التثنية والجمع فوجه كون الاستعمال فيهما في أكثر من معنى استعمالاً حقيقياً هو إن لفظ التثنية أو الجمع قد وضع لإفادة تكرر اللفظ، فإذا دخلت هيئة التثنية استفدنا تكرر اللفظ، فإذا قلت: (جاء الزيدان) فكأنك قلت: (جاء زيد وزيد) وإذا قلت: (المس عينين) فكأنك قلت: (المس عيناً وعيناً)، وإذا كانت صيغة التثنية وصيغة الجمع بمنزلة تكرر اللفظ بالعطف فسوف يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو الحقيقة، فلو قلت: (جاء زيدٌ وزيدٌ)، وقصدت بزيد الأول زيد بن عبدالله، وقصدت بزيد الثاني زيد بن عمرو؛ يكون الاستعمال حقيقياً؛ لأن لفظ زيد الأول موضوع لابن عبدالله، ولفظ زيد الثاني موضوع لابن عمرو، وكذلك الأمر إذا قلت: (أحضر عينين) فإن هذه الجملة بمنزلة (أحضر عيناً وعيناً)، فإذا قصد بالعين الأولى الذهب يكون الاستعمال حقيقياً؛ لأن لفظة العين

موضوعه للذهب، وإذا قصد الفضة بالعين الثانية يكون الاستعمال حقيقياً أيضاً؛ لأن لفظة العين موضوعه للفضة.

وقد ذكر صاحب المعالم رحمته الله لينتهي إلى هذا؛ أن صيغة التثنية - ومثلها صيغة الجمع - لم توضع للدلالة على تعدد أفراد المعنى فقط، فإذا قلت: (أحضر عينين) فإن صيغة التثنية هنا لم توضع لإفادة تعدد أفراد المعنى الواحد، وهو مثلاً إحضار فردين من الذهب فقط، بل وضعت أيضاً لإفادة التعدد بلحاظ المعاني، فلو كان للفظ أكثر من معنى - كما في لفظ (العين) - فإن دخول صيغة التثنية تُفيد تعدد المعاني، فإذا قلت: (أحضر عينين)، وقصدت إحضار فرد من المعنى الأول - وهو الذهب - وفرد من المعنى الثاني - وهو الفضة - يكون الاستعمال حقيقياً؛ لأن لفظة المثني موضوعه لإفادة التعدد في المعاني، كما هي موضوعه لإفادة التعدد في أفراد معنى واحد.

ويُقيم صاحب المعالم رحمته الله شاهداً على ذلك وهو إن التثنية تدخل على الأعلام الشخصية، فنقول: (جاء الزيدان)، ولا نشعر هنا بالمجازية، مع أن التثنية لا يُقصد منها تعدد أفراد معنى واحد؛ لأن زيداً معنى شخصي، وليس معنى كلياً له أفراد، حتى تحتل إرادة فردين له، فهنا أريد معنيين مختلفان.

### دفع إشكال:

فإن قلت: يشترط في التثنية والجمع الاتحاد في اللفظ والمعنى، فإذا قيل: (جاء رجلان) فهنا تصح التثنية؛ لأن اللفظ - وهو (رجل) - متحد، وكذلك

المعنى، وهو طبيعة الإنسان الذكر، فيمكن أن تدخل التثنية وتُفيد تعدد الأفراد فقط، وأما إذا كان المعنى مختلفاً كما في (جاء الزيدان) فلا يصح دخول التثنية؛ لأنه وإن اتحد اللفظ إلا أن المعنى مختلف، فإن المعنى الأول زيد بن عبدالله، وهو يختلف عن المعنى الثاني - وهو زيد بن عمرو - فلا بد في إدخال التثنية على مثل زيد وعمرو من الأعلام من التأويل بأن يُقصد من زيد ما يسمى بزيد، فيؤتى بمعنى عام يكون متحداً، وينطبق على زيد بن عبدالله، وزيد بن عمرو، وعليه فلا يكون ما ذكره صاحب المعالم رحمته من دخول التثنية على الأعلام الشخصية شاهداً على أن التثنية موضوعة للأعم من تعدد الأفراد ومن تعدد المعاني.

وهذا الكلام يأتي أيضاً في المشترك اللفظي، فإذا قلت: (أحضر عينين)، وأنت تقصد أحضر فرداً من الذهب وفرداً من الفضة فإنه لا يصح إدخال التثنية مع إرادة تعدد المعنى؛ لأنه يشترط في التثنية اتحاد المعنى كما يشترط اتحاد اللفظ، فلا بد أن نؤول بأن نقول إن المقصود بلفظ (العين) ما يسمى بالعين، فإذا دخلت التثنية فهي تفيد التعدد من هذا المعنى الواحد الذي ينطبق على الذهب، وينطبق على الفضة؛ فإن كل واحد منهما مسمى بعين، ولكن هذا الاستعمال حينئذٍ لن يكون استعمالاً حقيقياً؛ لأن استعمال كلمة (العين) في المسمى من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

ويجيب صاحب المعالم رحمته الله: بأن هذا تعسفٌ بعيد<sup>(١)</sup>؛ فإن الظاهر هو إن المعبر في الثنية اتحاد اللفظ فقط، ولا يعتبر اتحاد المعنى، ولهذا دخلت الثنية على أسماء الأعلام الشخصية مع أن المعاني متعددة، ونحن بالوجدان لا نشعر عند إطلاق كلمة (الزيدان) في مثل (جاء الزيدان) بمعنى المسمى، فلا يأتي إلى ذهننا (جاء فردان من المسمى بزيد)، وإنما يأتي إلى ذهننا أنه جاء زيد بن عبدالله، وجاء زيد بن عمرو. هذا هو رأي صاحب المعالم رحمته الله.

#### رأي صاحب القوانين رحمته الله:

أما رأي صاحب القوانين فإنه رحمته الله قد خالف صاحب المعالم رحمته الله فذهب إلى أن الألفاظ ليست موضوعة للمعنى بقيد الوحدة؛ فإن هذا خلاف الوجدان، فإن الواضع إذا وضع كلمة (عين) مثلاً إنما يضعها لذات الباصرة، ولذات النابعة، من دون أن يأخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له بحيث يكون التقيّد بالوحدة جزءاً من المعنى - كما يزعم صاحب المعالم - فقيد الوحدة ليس جزءاً من المعنى الموضوع له، وأيضاً ليس قيداً في العلقة الوضعية، ولم يؤخذ شرطاً في الوضع بحيث إذا انتفى قيد الوحدة لا يكون اللفظ موضوعاً للمعنى، وإذا استعمل اللفظ في المعنى يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ولكن بلا وضع، نظير ما تقدم في نظرية صاحب الكفاية رحمته الله في المعنى الحرفي فقد تقدم عنه رحمته الله أن اللحاظ الآلي ليس جزءاً من المعنى الذي وضعت له

(١) معالم الدين: ص ١٠٠.

الحروف، ولكن لو أن المستعمل استعمل الحروف بدون اللحاظ الآلي يكون استعماله استعمالاً للفظ فيما وضع له، ولكن بلا وضع، ولهذا يكون غلطاً.

وهناك وجهنا سؤالاً يرتبط بتحليل كلام صاحب الكفاية رحمته الله، وهو: إن صاحب الكفاية ذكر أن المعنى الحرفي ليس مقيداً باللحاظ الآلي، وفي نفس الوقت أفاد أن استعمال الحروف بدون اللحاظ الآلي استعمال بلا وضع، فما هو وجه كون هذا الاستعمال بلا وضع مع أن المفروض أن الحروف وضعت لذات المعاني بدون اللحاظ الآلي، والمستعمل قد استعمل (من) في ذات المعنى بدون اللحاظ الآلي؟ فكيف والحال هذه صار الاستعمال بلا وضع؟

وفي مقام الجواب ذكرت احتمالات:

ومن الاحتمالات التي ذكرت احتمال أن يكون مراده هو إن الواضع اشترط أن لا يستعمل اللفظ في المعنى إلا مع اللحاظ الآلي، ومن التوجيهات ما في كلمات سيد المنتقى رحمته الله والشهيد الصدر رحمته الله من أنه يحتمل أن يكون أن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى قُيدت باللحاظ الآلي، الوضع نفسه أو العلية الوضعية قُيد بحيث لم يتحقق الوضع إلا في ظل اللحاظ الآلي، فإذا استعمل اللفظ من دون اللحاظ الآلي لا يكون وضع، فيكون هذا من استعمال اللفظ في معناه الذي وضع له ولكن بلا وضع.

وصاحب القوانين رحمته الله لا يرى الوحدة قيداً حتى بهذا المعنى، فلم تؤخذ في العلية الوضعية. نعم، الوحدة ظرف نشأت فيه العلية الوضعية، فإذا كانت

الوحدة مجرد الظرف الذي وضع فيه اللفظ فيترتب على ذلك أمران:  
 الأمر الأول: إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يكون مجازاً من باب  
 استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، خلافاً لما ذكره صاحب المعالم رحمته الله، بل  
 استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال للفظ في تمام المعنى؛ لأن اللفظ  
 وضع لذات المعنى - أي: لذات الباصرة، ولذات النابعة بدون قيد الوحدة -  
 والمفروض أننا في استعمال اللفظ في أكثر من معنى قد استعملنا اللفظ في ذات  
 المعنيين، فيكون استعمالاً للفظ في تمام المعنى.

الأمر الثاني: إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال باطل، فهو من  
 الاستعمال الغلط، وليس استعمالاً صحيحاً؛ لأن المفروض أن الوحدة وإن لم  
 تكن جزءاً من المعنى الموضوع له، ولم تكن قيداً في العلة الوضعية؛ إلا أنها  
 كانت هي الحال والظرف الذي وضع فيه اللفظ للمعنى، فاستعمال اللفظ في  
 غير هذا الظرف والحال يكون استعمالاً خاطئاً، فكأن صاحب القوانين رحمته الله  
 يقول إن الاستعمال أمرٌ توقيفي يحتاج إلى إذن وإجازة من الواضع، والواضع  
 إنما وضع اللفظ في حال الوحدة، فلا بد من أخذ إجازة منه فيما إذا أردنا أن  
 نستعمل اللفظ في غير حال الوحدة، وحيث لا توجد إجازة فيكون الاستعمال  
 غلطاً خاطئاً، فيكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى غلطاً وخاطئاً.

تعليق المصنف رحمته الله على رأي صاحب القوانين رحمته الله:

النقطة الرابعة: في ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في التعليق على رأي

صاحب القوانين رحمته الله، فقد ابتداءً هو أولاً برأيه فذكر أنه قد أقام برهاناً على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس فقط استعمال خاطئاً بل هو مستحيل لا يمكن أن يقع، فهذا غلط لا يمكن أن يقع من شخص.

ولو رفعنا اليد عن الاستحالة فلا معنى لما ذكره صاحب القوانين رحمته الله من بطلان الاستعمال، مستدلاً بكون الوحدة وإن لم تكن قيداً في المعنى الموضوع له في العلة الوضعية إلا أنها حال للوضع، والواضع وضع اللفظ في ظرفها ولم يضع اللفظ في غير ظرفها، وبالتالي لا بد من أخذ إجازة منه لكي يصح استعمال اللفظ في غير ظرف الوحدة؛ وذلك لأن المفروض أن الوحدة ليست قيداً في المعنى الموضوع له، وأيضاً ليست قيداً في العلة الوضعية، وإنما هي مجرد ظرف، فإذا كانت مجرد ظرف فلا يوجد أي محذور في استعمال اللفظ في المعنى مع انخام قيد الوحدة؛ لأن الذي انخرم لا يشكل جزءاً من المعنى، ولا قيداً في الوضع، فالمتحقق استعمال للفظ فيما وضع له مع الوضع، وما المحذور في ذلك؟! أي إشكال يترتب عليه لكي يحكم بأنه غلط؟!!

بل يمكن أن يقال إضافة إلى ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله بأننا لو سلمنا أن الوحدة قيد في العلة الوضعية - كما يقال في تفسير رأي صاحب الكفاية في المعنى الحرفي - لم يكن استعمال اللفظ في المعنى بدون قيد الوحدة خطأ؛ إذ هو كالأستعمال المجازي الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهو

استعمال صحيح؛ لوجود مناسبة عرفية تصححه، والمناسبة العرفية موجودة في المقام؛ فإننا استعملنا اللفظ في نفس المعنى الذي وضع له اللفظ، وليس في معنى يشابهه فقط.

وكون الاستعمال بلا وضع لا يضر في صحته؛ فإننا إذا أطلقنا اللفظ وأردنا نوعه لا يوجد وضع، ومع ذلك يصح الاستعمال؛ لوجود مناسبة ذاتية كما تقدم شرّحه وبيانه، فإنه إذا قلت مثلاً: (ذَهَبَ فَعْلٌ)، فقد أطلقت كلمة (ذهب) ولم تقصد منها معناها الوضعي، وهو الفعل الخاص، وإنما قصدت إيجاد اللفظ، وحكمت على ما أوجدت بأنه فعل، فهنا أردت نوعه ولم تقصد المعنى الذي وضع له اللفظ، ولا يوجد وضع، ومع ذلك فلا استعمال صحيح وليس خطأ من الناحية اللغوية، وليكن الأمر كذلك في استعمال لفظة (العين) في الباصرة بدون قيد الوحدة فيما إذا لم يوضع اللفظ للباصرة إلا بقيد الوحدة، فإنه يوجد استعمال بلا وضع، ولكنه صحيح وإن كان استعمالاً مجازياً، وما ذاك إلا لوجود مناسبة أقوى من المناسبة الموجودة بين معنى الرجل الشجاع وبين الأسد، وهي مناسبة العينية، فإذا كانت المشابهة الموجودة بين الرجل الشجاع وبين الأسد تصحح استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع مع أنها لم توضع له؛ فلتكن العينية مصححة من باب أولى.

إذن، فما ذكره صاحب القوانين رحمته الله من كون الاستعمال خطأ محل تأمل فيما إذا تنزلنا عن القول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإن الاستعمال

لن يكون خاطئاً؛ لأنه استعمال للفظ فيما وضع له وإن كان بلا وضع، إلا أن صحة الاستعمال وصحة الاستخدام لا تتوقف على وجود وضع، ولهذا صح استعمال اللفظ في نوعه، بجعل اللفظ مستعملاً للدلالة على النوع، مع أنه لم يوضع للدلالة على نوعه، وإنما وضع للدلالة على معناه، كوضع (ذهب) للدلالة على الفعل الخاص الذي وقع في الزمان الماضي، فما ذكره صاحب القوانين رحمته الله من كون الاستعمال خطأ في غير محله.

#### مناقشة ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمته الله:

النقطة الخامسة: في بيان مناقشة ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمته الله، وقبل أن يُبين ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في مناقشة رأيه نقف قليلاً عند عبارة للمصنف رحمته الله، فإن المصنف بين استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ثم تعرّض لرأي المحقق القمي صاحب القوانين رحمته الله، وذكر أنه إذا رفعنا اليد عن الاستحالة فكلامه ليس صحيحاً؛ إذ يصح حينئذ استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن الوحدة ليست قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ وليست قيداً في العلقة الوضعية على ما تقدم شرحه مفصلاً.

ثم بعد أن انتهى من مناقشة صاحب القوانين جاء عند رأي صاحب المعالم رحمته الله فقال: (ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل) وفيما تنزل صاحب الكفاية رحمته الله عنه وقبله تسليماً احتمالاً:

الاحتمال الأول: أن يكون مراده لو تنزلنا عن الاستحالة - كما تنزلنا عنها

في مناقشة رأي صاحب القوانين - فإنه يرد على كلام صاحب المعالم ما سوف يذكر.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون مراده لو تنزلنا عن عدم كون قيد الوحدة قيداً مأخوذاً في المعنى الموضوع له، وقلنا بأنه مأخوذ في المعنى الموضوع له أو مأخوذ في العلة الوضعية؛ فإنه يرد على كلام صاحب المعالم ما سوف يذكر.

وقد يُقال إن الاحتمال الأول أقرب من الاحتمال الثاني، فما تنزل عنه صاحب الكفاية هو القول بالاستحالة وليس القول بعدم أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له أو في العلة الوضعية، والشاهد على ذلك هو إن صاحب الكفاية رحمته الله سوف يذكر في ضمن مناقشته لصاحب المعالم أن قيد الوحدة ليس مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ، فإذا كان يتنزل عن عدم أخذ قيد الوحدة فكيف يناقشه بعدم أخذ قيد الوحدة؟! إذ المفروض أنه بنى على أن الوحدة مأخوذة في المعنى الموضوع له فلا معنى لأن يناقشه بعدم أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، فيكون مراده من (ذلك) الاستحالة، فهو يريد أن يقول: لو رفعنا اليد عن المختار وقلنا بعدم استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإن ما ذكره صاحب المعالم من أن استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى على نحو المجاز، واستعمال اللفظ المشى والجمع في أكثر من معنى على نحو الحقيقة؛ ليس صحيحاً.

وقد تقدم سابقاً أن لصاحب المعالم دعاوى ثلاثاً:

**الدعوى الأولى:** جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقاً، وهذه الدعوى لن يُناقشه فيها صاحب الكفاية؛ لأن المفروض أن صاحب الكفاية تنزل وسلّم بها.

**الدعوى الثانية:** هي إن استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى مجاز؛ لأنه أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له اللفظ، فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى تجريد للمعنى من قيد الوحدة، وهذا استعمال للفظ في غير ما وضع له، ولكن بمناسبة علاقة الكل بالجزء يصح استعمال اللفظ على نحو المجاز.

**الدعوى الثالثة:** هي إن استعمال اللفظ المثني والجمع في أكثر من معنى حقيقة؛ لأن التثنية والجمع موضوعة لإفادة تكرار اللفظ، فقولك: (أحضر عينين) بمنزلة قولك: (أحضر عيناً وعيناً)، ولا شك في جواز استعمال اللفظ الأول في معنى، واستعمال اللفظ الثاني في معنى آخر، وهذا الاستعمال على نحو الحقيقة؛ لأن العين الأولى استعملت في الذهب - مثلاً - وهي موضوعة له، والعين الثانية استعملت في الفضة - مثلاً - وهي موضوعة له، فلما كانت التثنية بمنزلة تكرار اللفظ فسوف يكون قيد الوحدة محفوظاً في كل لفظ، فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له.

وذكر صاحب المعالم شاهداً على أن صيغة التثنية أو الجمع موضوعة لإفادة تكرار اللفظ ولا يشترط فيها اتحاد المعنى، وذلك الشاهد هو دخول التثنية والجمع على أسماء الأعلام الشخصية فإنك تقول: (رأيت المحمدين)، وهنا لا

كلام في أن المعنى متعدد، فإن محمداً الأول يختلف عن محمد الثاني، ويختلف عن محمد الثالث، فالمعاني مختلفة بلا شك.

وقد ناقشه صاحب الكفاية رحمته الله بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي إن ما ذكره رحمته الله من أن الوحدة مأخوذة في المعنى المأخوذ له اللفظ ليس صحيحاً، فإن الألفاظ موضوعة لذات المعنى بلا قيد الوحدة.

ويمكن أن يستدل على وضع الألفاظ لذات المعنى بالوجدان، فإن من يولد له ولد ويضع له اسم (علي) - مثلاً - يُدرك بالوجدان أنه يضع اللفظ لذات الولد، وليس لولده بقيد الوحدة، فيمكن أن يُستدل بالوجدان على عدم صحة القول بأن المعاني مقيدة بالوحدة.

والمصنف رحمته الله أقام دليلاً على أن الوحدة ليست مأخوذة في المعنى، وبين بعض الشُّراح دليلاً بكيفية ونحن نبينه بكيفية أخرى:

والكيفية التي بيّنها بعض الشُّراح هي أن يُقال: لو كان لفظ (العين) مثلاً موضوعاً للنابعة بقيد الوحدة للزم أن لا يصح استعماله في النابعة والباصرة معاً حتى على نحو المجاز، خلافاً لصاحب المعالم رحمته الله، فإن صاحب المعالم يذهب إلى صحة استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى على نحو المجاز، فيقال له: لو قلنا بأخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له فإن هذا القيد سوف يكون مأخوذاً فيما وضع له لفظ (العين) فلا يصح استعماله في أكثر من معنى حتى

على نحو المجاز؛ لأنه لو كان يصح استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو المجاز فبقريئة علاقة الكل بالجزء حيث يقال في تصوير ذلك: إن المعنى قد وضع للمركب من النابعة والوحدة، ووضع مرة أخرى للمركب من الباصرة والوحدة، وهذا يعني أنه إذا جرد المعنى من الوحدة واستعمل اللفظ في ذات الباصرة - الذي هو جزء المعنى في الوضع الأول - أو في ذات النابعة - الذي هو جزء المعنى في الوضع الثاني - يكون الاستعمال صحيحاً على نحو المجاز؛ لعلاقة الكل بالجزء حيث إن اللفظ موضوع لكل واستعمل هنا في جزء المعنى، فإن كان الاستعمال صحيحاً على نحو المجاز فبسبب علاقة الكل بالجزء.

ولكن هذا التصوير لتصحيح الاستعمال المجازي ليس صحيحاً؛ لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس استعمالاً للفظ في ذات النابعة وذات الباصرة حتى يُقال بأن الاستعمال هنا استعمال للموضوع المركب في جزء ذلك المركب، وإنما استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال للفظ في النابعة بقيد الاقتران والانضمام مع الباصرة؛ لأن المفروض أن المستعمل قصد بيان المعنيين، ولم يقصد بيان ذات النابعة فقط أو ذات الباصرة فقط، فالاستعمال في أكثر من معنى هو في الحقيقة استعمال للفظ في النابعة بقيد الانضمام والاقتران بالباصرة، وهذا الاستعمال هو استعمال بشرط الانضمام، فيكون المعنى قد أخذ بشرط شيء، ولفظ (العين) استعمل في الباصرة بشرط الانضمام وفي

الناعبة بشرط الانضمام، ومن الواضح البيّن أن بشرط الانضمام يُباين بشرط الوحدة، فإن بشرط الوحدة هو بمنزلة بشرط لا عن الانضمام، وهو يُباين بشرط الانضمام، بينما استعمل في المعنى بشرط الانضمام، فالمعنى الذي استعمل فيه اللفظ يُباين المعنى الذي وضع له اللفظ وليس بين المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي استعمل فيه اللفظ علاقة الكل بالجزء وإنما علاقة المباين للمباين، فإن اللفظ وضع للمعنى بشرط الوحدة، و الوحدة تعني عدم الانضمام، وتساوي (بشرط لا عن الانضمام)، بينما استعمال اللفظ في (استعمال اللفظ في أكثر من معنى) في المعنى (بشرط الكثرة والانضمام)، فيوجد بين المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى المستعمل فيه اللفظ مباينة، لا علاقة الكل بالجزء.

وقد يُلاحظ على هذا التقرير بأننا لو سلّمنا بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يشتمل على تجريد لقيد الوحدة؛ فهذا لا يعني أن في استعمال اللفظ في أكثر من معنى قد أخذ قيد الانضمام، وقيد الاقتران، وأخذ المعنى المستعمل فيه اللفظ بشرط الكثرة؛ فإن هذا خلاف ما تقدم في تحديد محل النزاع في مسألة (استعمال اللفظ في أكثر من معنى)، فقد قلنا هناك: إن المقصود هو استعمال اللفظ في كل معنى وكأن اللفظ مستعمل في المعنى مستقلاً، أو كرر، وليس المقصود استعمال اللفظ في المعنى بقيد الاقتران، وبقيد الكثرة.

وعليه، فيمكن أن يُقال بأنه يمكن أن يطلق المتكلم اللفظ - وهو لفظ

(العين) حسب المثال المتقدم - ويقصد ذات الباصرة، بلا قيد الاقتران، ويقصد ذات النابعة، بلا قيد الاقتران، وذات النابعة بلا قيد الاقتران جزء للمعنى، كما إن ذات الباصرة بلا قيد الاقتران جزء للمعنى، فيكون قد استعمل اللفظ في جزء معناه، بناء على أن اللفظ المفرد موضوع للمعنى بقيد الوحدة.

فهذه الكيفية التي ذكرت لتقريب كلام صاحب الكفاية رحمته الله قابلة لأن يلاحظ عليها بهذه الملاحظة، لهذا نحن نذكر كيفية أخرى لتقرير دليله، ولا نزعم أن هذه الكيفية هي الكيفية الظاهرة من عبارته..

والكيفية الثانية هي أن يُقال:

لو كان لفظ (العين) مثلاً موضوعاً للباصرة بشرط الوحدة - أي: بشرط لا عن الانضمام إلى معنى آخر - فإنه يلزم أن لا يكون استعمال لفظ (العين) في مجموع الباصرة والنابعة - أي: في المركب الاعتباري الذي هو مجموع العين الباصرة والنابعة - استعمالاً صحيحاً حتى على نحو المجاز بعلاقة الكل بالجزء أو الجزء بالكل؛ لأن العلاقة لن تكون علاقة الكل بالجزء بل علاقة المباين بالمباين، فإن المعنى الموضوع له اللفظ أخذ بشرط الوحدة - أي: بشرط لا عن الانضمام - بينما المعنى المستعمل فيه اللفظ وهو مجموع الباصرة والنابعة بشرط الانضمام، فهو على نحو بشرط شيء، وبشرط لا يتنافى مع بشرط شيء، فكيف نتخلص من هذه المشكلة، وهي عدم صحة استعمال لفظ (العين) مجازاً في مجموع العين النابعة والباصرة والذي هو ليس من استعمال اللفظ في أكثر من

معنى، وإنما من استعمال اللفظ في معنى واحد، ولكن ذلك المعنى هو مجموع الباصرة والنابعة<sup>(١)</sup>؟

الجواب: لكي نتخلص لا بد أن نقول إن الألفاظ موضوعة لذات المعاني بلا قيد الوحدة، فلفظ (العين) موضوع لذات الباصرة بدون قيد الوحدة، وموضوع لذات النابعة بدون قيد الوحدة، فإذا استعمل في المجموع الذي أخذ بشرط شيء بالنسبة إلى الانضمام والاقتران؛ لا يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ مبايناً للمعنى الذي وضع له اللفظ؛ لأن المعنى الموضوع له اللفظ هو ذات المعنى لا بشرط عن قيد الوحدة وعن قيد الكثرة، والمعنى المستعمل فيه اللفظ هو المعنى بشرط شيء، ولا بشرط لا يُباين بشرط شيء بل بينهما ملائمة، فإن لا بشرط يجتمع مع بشرط لا، ويجتمع مع بشرط شيء.

فهذه هي الكيفية الثانية التي نذكرها لكلام المصنف رحمته الله في مناقشة القول بأخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له اللفظ، وهي أيضاً تبني على عدم وجود مصحح للاستعمال المجازي إلا علاقة الكل والجزء، ولو قيل إن المشابهة في المعنى محفوظة بوجه، وتكفي عرفاً في تصحيح الاستعمال المجازي؛ لم يتم هذا التقريب.

(١) فإن استعمال اللفظ في المجموع استعمال صحيح على نحو المجاز، ولا نجد فيه أي مشكلة، بينما إذا قلنا بأن اللفظ المفرد موضوع لذات المعنى بقيد الوحدة فإننا سوف نواجه مشكلة، وهي إن المعنى الموضوع له سوف يكون مبايناً للمعنى المستعمل فيه اللفظ وهو المجموع مباينة بشرط لا مع بشرط شيء، فلا يصح حينئذٍ الاستعمال حتى على نحو المجاز، مع أنه لا شك في الصحة.

المناقشة الثانية: - وهي مناقشة لقول صاحب المعالم بصحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو الحقيقة في التثنية والجمع - لقد أفاد صاحب المعالم رحمته الله في وجه كون الاستعمال حقيقة في التثنية والجمع أنها يدلان على تكرار اللفظ وإن تعدد المعنى، واستشهد على ذلك بدخول التثنية والجمع على أسماء الأعلام الشخصية التي لا إشكال في تعدد المعاني فيها.

وقد ذكر على هذا عدة إشكالات:

الإشكال الأول: - وقيل ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، وإن كان بعض المعلقين وبعض الشراح على كتابه لم يذكره - وحاصله:

يوجد في صيغة التثنية والجمع مادة تعرضها الصيغة، فمثلاً إذا قلنا (أحضر عينين) فإنه توجد مادة تعرضها صيغة التثنية، وهي مادة (العين)، وهذه المادة موضوعة لذات المعنى بقيد الوحدة - كما ذكر صاحب المعالم - فإذا جاءت صيغة التثنية ودخلت عليها، فهي تدخل على مادة مقيدة بقيد الوحدة، فلا بد أن تُفيد التثنية التعدد في المعنى الذي قُيد بقيد الوحدة، فيكون المقصود من دخول التثنية أن يتكرر المعنى بتكرر أفراده ويتعدد المعنى الواحد الفارد بفردين من أفراده، وهذا يعني أن مفاد (أحضر عينين) طلب إحضار فردين من الذهب، وليس مفاده أحضر فرداً من الفضة وفرداً من الذهب، بمعنى أن المعنى المقيد بالوحدة تكرر، والتثنية أفادت التكرار في معنى اللفظ لا في أفراد اللفظ، فإنه لو كان المقصود من (أحضر عينين) يعني أحضر معنيين، وفرداً

من الفضة وفرداً من الذهب؛ فهذا يعني أن المادة التي قيّدت بقيد الوحدة جُرِّدت عن قيد الوحدة واستعملت في المجموع، وهذا من الاستعمال المجازي، لا من الاستعمال الحقيقي.

فإذا بنينا على أن المثني يوجد فيه مادة وصيغة، والمادة موضوعة بوضع، والصيغة موضوعة بوضع آخر؛ فلا بد أن نقول لكي يكون استعمال (أحضر عينين) حقيقياً لا بد أن يراد التعدد في فردي المعنى الواحد، حتى نحافظ على قيد الوحدة الذي أخذ في المادة، وأما إذا أردنا فردين من معنيين، فهذا يعني أننا جردنا ما استعملت فيه المادة من قيد الوحدة - وهو جزء من المعنى الموضوع له المادة - فيكون الاستعمال حينئذٍ استعمالاً مجازياً وليس استعمالاً حقيقياً، خلافاً لما ذكره صاحب المعالم رحمته الله.

ولا يخفى أن تمامية هذا الإشكال تتوقف على أن يبنى صاحب المعالم رحمته الله على تعدد الوضع في المثني والجمع، بأن يكون وضع للمادة ووضع للصيغة، وأن المادة التي اندمجت بهيئة المثني والجمع موضوعة للمعنى بقيد الوحدة.

الإشكال الثاني: - وهو الإشكال الأول الذي يظهر من عبارة صاحب الكفاية رحمته الله في مناقشته لقول صاحب المعالم بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى حقيقي إذا كان مثني أو جمعاً - وحاصله: إن التثنية وإن كانت كما ذكر صاحب المعالم رحمته الله بمنزلة تكرار اللفظ؛ إلا أن الظاهر منها الدلالة على تكرار أفراد المعنى الواحد، فمن قال: (أحضر عينين) فإنه يظهر من قوله: (أحضر

فردين من معنى واحد)، من الذهب أو من الفضة، وليس المقصود أن يُحضر فرداً من معنى، وفرداً من معنى آخر.

وإذا قلت: إن الثنية دخلت على الأعلام الشخصية، ولا يقصد من ذلك فردان من معنى واحد؛ لأن كل معنى في الأعلام الشخصية هو معنى شخصي جزئي، لا يوجد له أفراد متعددة، وإنما المقصود تعدد المعنى، ففي دخول الثنية على الأعلام الشخصية يُقصد التعدد في المعاني، لا التعدد في الأفراد، فكيف يقال مع هذا: إن الثنية ظاهرة في التعدد في أفراد المعنى الواحد؟!

قلتُ: إننا نؤول دخول الثنية والجمع على الأعلام الشخصية بأن يكون المقصود مثلاً في (جاء الزيدان) هو المسمى، وهو معنى كلي، وله أفراد متعددة، ودخلت الثنية لإفادة الاثنين من أفرادها، أو دخل الجمع لإرادة الأكثر من اثنين من أفرادها.

وهذا الجواب هو الجواب الذي نقله صاحب المعالم وعبر عنه بأنه تعسف بعيد، فكأن صاحب الكفاية رحمته الله يقول له هو ليس تعسفاً، وإنما هو قريب.

الإشكال الثالث: ذكر صاحب المعالم رحمته الله أن الثنية أو الجمع موضوعة للاثنين أو الأكثر الأعم من كونه تعدد معانٍ أو تعدد أفراد، فإذا قلت: (أحضر عينين) وتقصد فردين من الذهب - أي: التعدد في المعنى الواحد - فإن الاستعمال حقيقي، وإذا قلت: (أحضر عينين) وتقصد التعدد في المعنى بأن يكون الفرد الأول من معنى، والفرد الثاني من معنى آخر؛ فإن الاستعمال استعمال حقيقي.

ويلاحظ عليه: أن اللفظ إذا كان موضوعاً للتعدد حتى في المعاني - كما ذكر صاحب المعالم - فإنه سوف يكون استعمال لفظ (العين) في فردين من طبيعتين على نحو الحقيقة، ولكن لن يكون هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى بل من استعمال اللفظ في معنى واحد، وهو المعنى الموضوع له - أي: استعمال اللفظ في معناه وهو الاثنان من معنيين - وذلك لأنه إذا قيل بأن كلمة (عينين) موضوعة لإفادة التعدد من معنيين، كما أنها موضوعة لإفادة التعدد من معنى واحد؛ فإنه إذا قال المتكلم (أحضر عينين) وقصد فرداً من الفضة وفرداً من الذهب، فإنه لم يستعمل اللفظ في أكثر من معنى بل استعمل اللفظ في معنى واحد، وهو المعنى الموضوع له، فإن لفظ (عينين) موضوع لإفادة التعدد من معنيين، وقد استعمل اللفظ في هذا المعنى، فأين استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟!

نعم، لو أريد من (أحضر عينين) أحضر أربعة، فردين من الذهب، وفردين من الفضة؛ فإنه سوف يكون استعمال الثنية الذي أخذ بشرط لا عن الأكثر من اثنين استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، ولكن المفروض أنه ليس استعمال اللفظ وإرادة أربعة، وإنما الحديث عن استعمال اللفظ وإرادة اثنين، واستعمال اللفظ وإرادة أربعة من استعمال اللفظ في أكثر من معنى ولكنه ليس استعمالاً حقيقياً، وإنما هو استعمال مجازي.

والحاصل: إنه إذا قال المتكلم: (أحضر عينين)، وأراد فرداً من الذهب

وفرداً من الفضة وقيل بوضع لفظة (عينين) لإفادة التعدد من معنيين؛ فسيكون الاستعمال حقيقياً، ولكنه ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإذا كان المتكلم يقول: (أحضر عينين)، ويقصد فردين من الذهب وفردين من الفضة؛ فإنه سوف يتحقق استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولكن لن يكون الاستعمال حقيقياً؛ لأن الثنية موضوعة لإفادة اثنين من معنى واحد أو اثنين من معنيين - كما هو رأي صاحب المعالم رحمته الله - فهي مقيدة بقيد الوحدة في العدد، أي: وحدة الاثنين، فإذا استعملت وأريد اثنين واثنين فإنها قد جرد معناها من قيد وحدة الاثنين، فصار الاستعمال في غير ما وضع له اللفظ؛ فإن اللفظ موضوع بقيد وحدة الاثنين.

النقطة السادسة: في دفع وهم، فإنه قد يُورد على قول المصنف رحمته الله وهو استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ إشكال: وهو إنه ورد في الروايات أن للقرآن بطناً أو بطوناً أو سبعة أبطن أو سبعين بطناً، ففي رواية عن النبي صلى الله عليه وآله (هو كتاب فيه تفصيل، وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظهره حكم، وباطنه علم، ظاهره أتيق، وباطنه عميق)<sup>(١)</sup>

وفي رواية ثانية عن الإمام الباقر عليه السلام: (إن للقرآن بطناً وللبطن بطناً، وله ظهر وللظهر ظهر)<sup>(٢)</sup>.

(١) الكافي: ج ٢ ص ٥٩٩.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨٩ ص ٩٥.

وفي رواية ثالثة عن النبي ﷺ: (إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن)<sup>(١)</sup>، وفي رواية إلى سبعين بطناً، وفي رواية سبعين ألف بطن<sup>(٢)</sup>. وهذه الروايات تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ فإن هذه الروايات تدل على أن الباري (تبارك وتعالى) استخدم القرآن وأراد معنى ظاهراً وباطناً، بل أراد بطوناً متعددة، وهذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإن الوقوع أدل دليل على الإمكان، فإذا وقع استعمال اللفظ في أكثر من معنى فهذا الوقوع دليل على الإمكان.

وكأن صاحب هذا الإشكال يريد أن يقول إنه علينا أولاً أن نبحث عن وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإذا رأيناه واقعاً فلا معنى لأن نبحث في الأدلة والبراهين العقلية التي أقيمت لإثبات استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ إذ الوقوع أدل دليل على الإمكان.

ويلاحظ على هذا الاستدلال: أن الروايات لا تدل على أن هذه البطون معانٍ استعمل فيها اللفظ القرآني، فإن من المحتمل أن يكون المقصود من ألفاظ القرآن الكريم معنى واحداً، ولكن الباري (تبارك وتعالى) في عرض قصده للمعنى الواحد في مقام الاستعمال قصد معاني أخرى، وهي البطون، أو استعمل اللفظ في معنى واحد ولكن هذا المعنى الواحد له لوازم، وكما

(١) التفسير الصافي: ج ١ ص ٣١.

(٢) نصّ النصوص الأملي: ص ٧٢؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ١٠٤، ٥٣٠، ٦١٠.

قصد المدلول المطابقي قصد المدلول الالتزامي، أو يقال بأن القرآن الكريم استخدم اللفظ في معنى واحد ولكن هذا المعنى الواحد له أفراد كثيرة ومصاديق متعددة، وهذه الأفراد والمصاديق المتعددة هي المقصود ببطون القرآن.

إذن، فهذه الروايات لا تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن، بل يمكن أن يُقال: إنه إذا ثبت برهان عقلي استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإنه حتى لو دلت هذه الروايات على أن القرآن استعمال اللفظ في أكثر من معنى فلا بد أن تؤول، أو نترك مضمونها ونتوقف فيها، نظير ما الآيات التي ظاهرها البدوي التجسيم، أو الأخبار الصريحة فيه، فهذه الروايات لو كانت تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن فإنه ينبغي أن تؤول؛ لوجود برهان عقلي يدل على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فالمنهجية العلمية تقتضي أولاً البحث عن إمكان واستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإذا وجد دليل على الإمكان لا مانع من الأخذ بظاهر هذه الروايات، وإذا وجد دليل على الاستحالة فلا بد من التأويل، وبهذا يظهر وجه التأمل فيما ذكره السيد السيستاني (دام ظله) بقوله: (إن هذه المسألة من بداية تاريخ طرحها في علم الأصول، وكذلك علم الكلام؛ قد طرحت بعنوان البحث عن الإمكان والاستحالة... ونحن نرى الأفضل تحويلها من الإمكان والاستحالة إلى الوقوع وعدم الوقوع... وإنما

عدلنا عن المنهج السابق، وذلك لأننا لو توصلنا من خلال الأمثلة وملاحظة الشواهد إلى إثبات الوقوع فنستغني عن البحث في الإمكان والاستحالة، وذلك لأن وقوع الشيء أدل دليل على إمكانه<sup>(١)</sup>.

والتأمل من جهتين.

---

(١) مباحث الألفاظ: ج ٢ ص ١٥٧-١٥٨.



## توضيح عبارة الكتاب:

قال عليه السلام: (إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى)، ولكن ليس المقصود الاستعمال في الجامع أو المجموع بنحو يدل اللفظ على كل معنى بالدلالة التضمنية، وإنما (على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه)، والاختلاف (على أقوال) و(أظهرها) والصحيح منها هو (عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً) لا لغة، ومطلقاً، وليس في بعض الموارد، ووجه الاستحالة العقلية لزوم أن يكون الواحد كثيراً، والعقل يحكم باستحالة أن يكون الواحد كثيراً.

(وبيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى) بل العلاقة أعمق من ذلك، وهي علاقة العنوانية، وفي معنى العنوانية احتمالان: الفنائية، والمرآتية، فالعلاقة بين المعنى واللفظ في الاستعمال لا تكون بمجرد كون اللفظ علامة مع لحاظ اللفظ مستقلاً وتوجه النفس إليه في عرض التوجه إلى المفهوم، (بل) تكون بـ(جعله) أي: اللفظ (وجهاً وعنواناً له) أي: للمعنى، (بل بوجه نفسه)، فيجعل اللفظ نفس المعنى، فلا يرى ولا يتوجه إلا إلى المعنى فيكونان شيئاً واحداً، و(كأنه الملقى) فيتصور السامع أن

ما ألقى عليه المعنى وليس اللفظ، (ولذا يسري إليه) أي: إلى اللفظ (قبحه، وحسنه، كما لا يخفى) وهذا خير شاهد على أن العلاقة أقوى من العلامية<sup>(١)</sup>، (ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك) أي: فانياً في المعنى أو ملحوظاً مرآة للمعنى (إلا المعنى واحد؛ ضرورة أن لحاظه هكذا) بما هو فان، وبما هو مرآة (في إرادة معنى)، كلاحظ لفظ (العين) فانياً أو آلة إلى العين الباصرة (ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر)، وهو العين النابعة، (حيث إن لحاظه كذلك) في النابعة (لا يكاد يكون إلا يتبع لحاظ المعنى فانياً فيه، فناء الوجه في ذي الوجه)، إذ لا يمكن أن يتحقق الاستعمال إلا بملاحظة اللفظ فانياً فناء الوجه في ذي الوجه (والعنوان في المعنون، ومعه) حيث تحقق الفناء في معنى أو صار عين اللحاظ لمفهوم (كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك) على نحو الفنائية أو اللحاظ الآلي مرة أخرى في الباصرة، وكأن اللفظ لم يلحظ إلا كذلك فيها (في استعمال واحد، ومع استلزامه للحواس آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال) مع أن المفروض هو إننا لاحظنا اللفظ فانياً في المعنى منداً فيه أو لاحظناه مرآة،

(١) لا يخفى أن سريان الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ أعم من إثبات الفنائية أو إثبات المرآتية؛ إذ هو قد ينسجم مع العلامية، فإنه بسبب الاقتران وإن كان على نحو العلامية يحصل تداعي معان في الذهن بين تصور المعنى وتصور اللفظ، وهذا يوجب أنه كلما تصور المتكلم أو السامع اللفظ يأتي المعنى، فيكون هنالك اقتران شديد بين المعنى واللفظ، وهذا يوجب أن يشعر الإنسان ببغض أو حب المعنى عند سماع اللفظ، وهذا الشعور هو الذي يوجب سريان القبح من المعنى إلى اللفظ، فالسريان أعم، إلا أن المصنف رحمته جعل هذا السريان شاهداً على أن العلاقة أعمق من علاقة العلامية.

ولم ننظر إليه، وإنما نظرنا إلى المعنى، وبواسطة اللفظ عبرنا إلى المعنى؟؟ فكيف يمكن في هذه اللحظة أيضاً أن نعبر به إلى معنى آخر وأن نلاحظه فانياً فيه؟! إن هذا غير ممكن؛ للزوم كون الواحد متعدداً.

(وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد، لحاظه وجهاً لمعنيين، وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين) ولا يقصد من هذا الاستثناء أنه إذا كان الشخص أحول العينين فإنه بإمكانه أن يحقق المستحيل، وهو كون الواحد اثنين، وإنما المقصود به بيان أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس ممكناً، والقول بإمكانه بعيد جداً.

(فانقدح بذلك) الدليل (امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز) فلا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى سواء كان اللفظ المستعمل مفرداً كما في (المس عيناً) أم كان غير مفرد كما في (المس عينين)، ولا يمكن الاستعمال مطلقاً، سواء كان استعمالاً حقيقياً أم استعمالاً مجازياً؛ لتساوي الكل في أن اللفظ المستعمل واحد لا تعدد فيه، فإن لفظ (عينان) أو (عيون) واحد، وتثنية اللفظ أو جمعه لا يوجب التعدد فيه، فلا يمكن أن يفنى ما دام واحداً في معنيين أو يكون لحاظاً لمفهومين مختلفين.

(ولولا امتناعه) للبرهان المتقدم لقلنا بصحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى (فلا وجه لعدم جوازه)، والقول بأنه خطأ بمعنى أنه غلط من الناحية

اللغوية كما اختار صاحب القوانين رحمته الله، مستدلاً على ذلك بأن الوحدة وإن لم تكن قيداً في المعنى الوضعي ولا في العلة الوضعية إلا أنه ظرف الوضع، ولا بد من حفظه في الاستعمال؛ (فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع) حتى عند صاحب القوانين، خلافاً لصاحب المعالم، وإذا لم تكن قيداً في المعنى الموضوع له لا يمكن أن يُقال إن الاستعمال غلط لأنه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ لأنه من الاستعمال فيما وضع له، على أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له ليس غلطاً مطلقاً، ولهذا صح في المجاز، (وكون الوضع) ليس مقيداً بالوحدة، وإنما هو متحقق (في حال وحدة المعنى) وهذا يوجب التقييد بالوحدة (وتوقيفيتها) أي: الاستعمال، فلا بد من إذن الواضع، وهذا هو الاحتمال الذي يذكره صاحب القوانين رحمته الله؛ (لا يقتضي عدم الجواز) وكون الاستعمال في غير ظرف الوحدة غلطاً (بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع)، وليست قيداً في العلة الوضعية، (ولا للموضوع له)، بأن تكون جزءاً من المعنى الوضعي (كما لا يخفى).

(ثم لو تنزلنا عن ذلك) أي: تنزلنا عن القول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى (فلا وجه للتفصيل) الذي ذكره صاحب المعالم رحمته الله، وهو القول (بالجواز على) أي: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على (نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما) أي: التثنية والجمع (لكونها بمنزلة تكرار اللفظ)، فكأنه في (أحضر

عينين) قيل: (أحضر عيناً، وعيناً)، وقصد من كل لفظ معنى، فيكون كل واحد من اللفظين مستعملاً في معناه حتى مع أخذ قيد الوحدة فيه أو في العلاقة الوضعية، ويكون الاستعمال في أكثر من معنى صحيحاً (و) لكن (بنحو المجاز فيه) أي: في المفرد (لكونه) أي: المفرد (موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر) بأن قيل مثلاً (أحضر عيناً) وقصد أكثر من معنى؛ (لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً)؛ لأنه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ فإنه لو تنزّلنا وقلنا بعدم استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فلا وجه للتفصيل المذكور؛ (وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة)، فليس قيد الوحدة جزءاً من المعنى الوضعي، ولا شرطاً في عملية الوضع أو قيماً في العلاقة الوضعية، (وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر)، على نحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى، والذي هو استعمال في المعنى بشرط شيء، وهو أكثر من استعمال اللفظ في ذات المعنى؛ (لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة)، فإنه إذا قلنا بأن الوحدة مأخوذة في المعنى الموضوع له لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس استعمالاً للفظ في ذات المعنى بدون قيد الوحدة حتى يكون اللفظ مستعملاً في جزء المعنى، (بل) هو استعمال للفظ في المعنى بقيد وبشرط الاقتران، والمعنى بشرط

الاقتران يُبين المعنى بشرط الوحدة، وإذا كان (يبينه مباينة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا) - أي: الشيء المأخوذ بقيد الوحدة، فإن الوحدة تعني عدم الانضمام - فلا يصح الاستعمال حتى مجازاً؛ لعدم توفر المناسبة المحتملة في المقام، وهي مناسبة الكل والجزء، فلا يصح الاستعمال المجازي (كما لا يخفى).

ويمكن أن يذكر تقريب آخر، وهو إن (الاستعمال في الأكثر) بمعنى المجموع المركب من المعنيين استعمال صحيح، ولكن على نحو المجاز، فإذا قلنا بأن الوحدة مأخوذة في المعنى الذي وضع له اللفظ فلن يصح هذا الاستعمال، حتى على نحو المجاز، فلا بد أن نقول بأن الوحدة ليست قيداً في المعنى الموضوع له.

(والثنائية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ) كما ذكر صاحب المعالم رحمته (إلا أن الظاهر أن اللفظ فيها كأنه كُرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه) الواحد، فالصيغة موضوعة لإفادة تكرار اللفظ، ولكن الظاهر منها إرادة التكرار من المعنى الواحد، وإرادة التعدد في الأفراد من معنى واحد (لا أنه أريد منه معنى من معانيه)، بنحو تفيد الصيغة التكرار في المعاني (فإذا قيل مثلاً: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية).

(و) إن قلت: إنه يراد من الثنية والجمع تكرار أفرادهما، وذلك لدخولها

على أسماء الأعلام الشخصية؛ لأنها معانٍ جزئية، ولا يوجد لها أفراد كثيرة. قلت: إن (التثنية والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها). (مع أنه لو قيل بعدم التأويل) وأن التثنية - مثلاً - تفيد التعدد في المعنى (و) قيل بـ(كفاية الاتحاد في اللفظ، في استعمالهما حقيقة - بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة)، وهذا يعني أن التثنية والجمع موضوعة لإفادة التكرار حتى في المعاني، فلفظ (عينين) موضوع لإفادة فرد من الذهب، وفرد من الفضة كما إنه موضوع لإفادة فردين من الذهب أو لإفادة فردين من الفضة - يلزم أن يكون إطلاق كلمة (العين) في صيغة التثنية مع إرادة فرد من معنى وفرد آخر من معنى آخر؛ من استعمال اللفظ في معنى واحد، وليس من استعمال اللفظ في معنيين، وهذا هو الإشكال الثاني الذي يُسجل على قول صاحب المعالم رحمته الله بأن استعمال المثني في أكثر من معنى استعمال حقيقي؛ فإنه لو كان اللفظ موضوعاً لتكرر المعنى (لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر؛ لأن هيئتها إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه؛ استعمالاً لهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا) أي: التثنية والجمع (وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى. نعم، لو أريد مثلاً من عينين) أربعة، (فردان من الجارية، وفردان من الباكية؛ كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك) أي: كون الاستعمال حقيقياً (أصلاً؛ فإن فيه إلغاء قيد

الوحدة المعتبرة أيضاً؛ ضرورة أن التثنية عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة) أي: بقيد إرادة اثنين لا بقيد إرادة أربعة، (والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي) أي: التثنية (موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى).

(وهم ودفع: لعلك تتوهم) الإمكان من الوقوع وذلك لـ (أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه) ومجرد الإمكان، والوقوع أدل دليل على الإمكان.

(ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها) أي: إرادة هذه البطون (كان من باب إرادة المعنى من اللفظ) بحيث يكون اللفظ مستعملاً في أكثر من معنى، (فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها).

**الأمر الثالث عشر  
في المشتق**



## متن الكتاب :

قال المصنف رحمه الله: الثالث عشر: أنه اختلفوا في أنّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه وما انقضى عنه؛ على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال.

وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها؛ ينبغي تقديم أمور:

أحدها: إنّ المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات ممّا يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتّصافها بالمبدأ واتّحادها معه بنحو من الاتّحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور، والإيجاد، كأسماء الفاعلين، والمفعولين، والصفات المشبّهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الأزمنة، والأمكنة، والآلات، كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحقّقين مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلاّ التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلّة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبّهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات. ولعلّ منشؤه توهم كون ما ذكره لكلّ منها - من المعنى - ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى.

واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبها يشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضيّ ولو كان جامداً، كالزوج، والزوجة، والرقّ، والحرّ.

وإنّ أبيت إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتقّ - كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه - فهذا القسم من الجوامد أيضاً محلّ النزاع، كما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة؛ ما هذا لفظه: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين بالإجماع. وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنّف عليه السلام وابن إدريس تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه، هكذا هنا». وما عن المسالك في هذه المسألة: من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتقّ.

فعليه كلّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة اتّصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضاً أو عرضياً، كالزوجية، والرقية، والحرية وغيرها من الاعتبارات، والإضافات - كان محلّ النزاع وإن كان جامداً. وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات، فإنّه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان؛ لأنّ الذات فيه - وهي الزمان بنفسه - تنقضي وتتصرّم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّ المتلبّس به في الماضي؟!

ويمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه (تبارك وتعالى).

ثالثها: إنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لكونها غير جارية على الذوات؛ ضرورة أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرّدة في الدلالة على ما يتّصف به الذوات ويقوم بها، كما لا يخفى، وأنّ الأفعال إنّما تدلّ على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول، أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

إزاحة شبهة: قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتّى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. وهو اشتباه؛ ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات.

ويؤيده أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمّهما، كما أنّ الجملة الاسميّة كـ«زيد ضارب» يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربما يؤيد ذلك أنّ الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: «يجيء زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيّام»، وقوله: «جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده ممّا مضى»، فتأمل جيّداً.

ثمّ لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عمّا عداه بما

يناسب المقام؛ لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام.  
فاعلم أنّه وإن اشتهر بين الأعلام أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره -  
وقد بيّناه في الفوائد بما لا مزيد عليه - إلا أنّك عرفت - فيما تقدّم - عدم الفرق  
بينه وبين الاسم بحسب المعنى ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميّة ولا عدم  
الاستقلال بها. وإنّما الفرق هو أنّه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره  
وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو. وعليه  
يكون كلّ من الاستقلال بالمفهوميّة وعدم الاستقلال بها إنّما اعتبر في جانب  
الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ  
«الابتداء» لو استعمل في المعنى الآليّ ولفظة «من» في المعنى الاستقلاليّ لما كان  
مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له.

فالمعنى في كليهما في نفسه كليّ طبيعيّ يصدق على كثيرين، ومقيداً  
باللحاظ الاستقلاليّ أو الآليّ كليّ عقليّ، وإن كان بملاحظة أنّ لحاظه وجوده  
ذهناً كان جزئياً ذهنياً؛ فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، وإن كان بالوجود  
الذهنيّ، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه  
وتوهّم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصّاً، بخلاف ما  
عداها، فإنّه عامّ.

وليت شعري إن كان قصد الآليّة فيها موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا  
يكون قصد الاستقلاليّة فيه موجباً له؟! وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد

ليس ممّا يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال؟ فلم لا يكون فيها كذلك؟! كيف؟ وإلا لزم أن يكون معاني المتعلّقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجيّة؛ لكونها - على هذا - كليات عقلية، والكليّ العقلي لا موطن له إلاّ الذهن؛ فالسير والبصرة والكوفة في: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة؛ لتقيدها بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجيّة.

وبما حقّقناه يوفّق بين جزئية المعنى الحرفيّ بل الاسميّ والصدق على الكثيرين، وأنّ الجزئية باعتبار تقيّد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكليّته بلحاظ نفس المعنى. ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، بل يعمّ غيره. فتأمّل في المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام، وقد سبق في بعض الامور بعض الكلام، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والإفادة، فافهم.

رابعها: إنّ اختلاف المشتقات في المبادئ - وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعلياً - لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى. غاية الأمر أنّه يختلف التلبّس به في المضيّ أو الحال، فيكون التلبّس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه، ويكون ممّا مضى أو يأتي لو اخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات وأنواع التعلّقات، كما أشرنا إليه.

خامسها: إنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبّس، لا حال النطق؛ ضرورة أنّ مثل: «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأوّل، ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجري المشتقّ حيث كان بلحاظ حال التلبّس - وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر - كان حقيقة بلا خلاف.

ولا ينافيه الاتفاق على أنّ مثل «زيد ضارب غداً» مجاز؛ فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان الجري في الحال - كما هو قضيّة الإطلاق - والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبّس، فيكون الجري والاتّصاف في الحال والتلبّس في الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال في مثل: «زيد ضارب أمس» وأنّه داخل في محلّ الخلاف والإشكال. ولو كانت لفظة «أمس» أو «غد» قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً؛ كان المثالان حقيقة.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون المشتقّ حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبّس، ولو كان في المضيّ أو الاستقبال، وإنّما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعمّم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبّس، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبّس في الاستقبال.

ويؤيد ذلك اتّفاق أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات. ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه

بمعنى الحال أو الاستقبال؛ ضرورة أنّ المراد الدلالة على أحدهما بقريته، كيف لا وقد اتَّفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال؟!!

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادّعي أنّه الظاهر في المشتقات، إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأننا نقول: هذا الانسباق وإن كان ممّا لا ينكر إلاّ أنّهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتقّ، لا تعيين ما يراد بالقريته منه.

سادسها: إنّ لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ. وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية - مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم - لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له. وأمّا ترجيح الاشتراك المعنويّ على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة؛ فممنوع؛ لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً. وأمّا الأصل العمليّ فيختلف في الموارد.. فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كلّ عالم» يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

فإذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت إلاّ أنّها حدثت بين المتأخّرين - بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدّمين - لأجل توهم اختلاف المشتقّ باختلاف مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال،

وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددّه، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبّس في الحال، وفاقاً لتأخري الأصحاب، والأشاعرة، وخلافاً لمتقدّمهم والمعتزلة.

ويدلّ عليه:

١ - تبادل خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال.

٢ - وصحّة السلب مطلقاً عمّا انقضى عنه - كالتلبّس به في الاستقبال - وذلك لوضوح أنّ مثل القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات؛ لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ، وإن كان متلبّساً بها قبل الجري والانتساب، ويصحّ سلبها عنه. كيف؟! وما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام، مع وضوح التضادّ بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة، ويقال: لا ريب في مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتقّ حقيقة في الأعمّ لما كان بينها مضادّة، بل مخالفة؛ لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبّس بالمبدأ الآخر.

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضادّ على القول بعدم الاشتراط؛ لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل السبق من الإطلاق لا الاشتراط.  
قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم  
يكن بأكثر.

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهذا بعيد  
ربما لا يلائمه حكمة الوضع. لا يقال: كيف؟! وقد قيل بأن أكثر المحاورات  
مجازات. فإن ذلك - لو سلم - فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى  
المعنى الحقيقي الواحد. نعم، ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة  
الحاجة إلى التعبير عنه، لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك؟! فافهم.

قلت: - مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة  
الوجوه المتقدمة عليه - إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ  
حال التلبس، مع أنه بمكان من الإمكان، فيراد من «جاء الضارب، أو  
الضارب» - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً وشارباً  
قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال  
بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه؛  
ضرورة أنه لو كان للأعمّ لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى سبق  
خصوص حال التلبس من الإطلاق؛ إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة  
في المورد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى. بخلاف

ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله حينئذ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان؛ فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعبارة وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى، فافهم.

ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله: أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد، وإن أريد مقيداً فغير مفيد؛ لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق.

وفيه: إنه إن أريد بالتحديد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة؛ ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً بأن يلاحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً.

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً؛ لصحة سلب الضارب ممن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً. وأما إطلاقه عليه في الحال فإن كان بلحاظ حال التلبس فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال فهو وإن

كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعم منها، كما لا يخفى.

كما لا يتفاوت في صحّة السلب عنه بين تلبّسه بضدّ المبدأ وعدم تلبّسه؛ لما عرفت من وضوح صحّته مع عدم التلبّس أيضاً، وإن كان معه أوضح. ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجّة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الأول: التبادر. وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبّس.

الثاني: عدم صحّة السلب في «مضروب» و«مقتول» عمّن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: أنّ عدم صحّته في مثلها إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبّس به باقياً في الحال ولو مجازاً، وقد انقذح من بعض المقدمات أنّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهمّ في محلّ البحث والكلام، ومورد النقض والإبرام؛ اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً.

وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل؛ فإنّما لا يصحّ السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبّس والوقوع، كما عرفت، لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحّة أن يقال: «إنّه ليس بمضروب الآن، بل كان».

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام - تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار - بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً

لمنصب الإمامة والخلافة؛ تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدّة مديدة، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلا لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة.

والجواب: منع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص التلبّس. وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: إنّ الأوصاف العنوانيّة التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام: أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم؛ لمعهديته بهذا العنوان من دون دخل لاتّصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحّة جري المشتقّ عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدأ ظاهراً حين التصدّي، فلا بدّ أن يكون للأعمّ، ليكون حين التصدّي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا، كما لا يخفى.

ولا قرينة على أنه على النحو الأوّل، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ورفعة محلّها، وأنّ لها خصوصيّة من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدلّ بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بدّ أن يكون للأعمّ، وإلاّ لما تمّ.

قلت: لو سلّم لم يكن يستلزم جري المشتقّ على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبّس، كما عرفت؛ فيكون معنى الآية - والله العالم -: «من كان ظالماً ولو آنأ في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً»، ومن الواضح أنّ إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبّس.

ومنه قد انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به - باختيار عدم الاشتراط في الأوّل - بآية حدّ السارق والسارقة والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنّه لا تنافي إرادة خصوص حال التلبّس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدّد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

ومن مطاوي ما ذكرنا هاهنا وفي المقدمات ظهر حال سائر الأقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطوّلات.

بقي أمور:

الأول: إنّ مفهوم المشتقّ - على ما حقّقه المحقّق الشريف في بعض حواشيه - بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ، واتّصافها به، غير مركّب. وقد أفاد في وجه ذلك: «أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق - مثلاً - وإلاّ لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاصّ ضرورة، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ». هذا ملخّص ما أفاده الشريف على ما لخّصه بعض الأعظم.

وقد أورد عليه في الفصول بـ «أنّه يمكن أن يختار الشقّ الأوّل، ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق - مثلاً - فصلاً مبنيّ على عرف المنطقيّين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك». وفيه: أنّه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف في معناه أصلاً، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقيّ، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقّق في محلّه، ولذا ربما يجعل لا زمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان؛ وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنّه وإن كان عرضاً عامّاً، لا

فصلاً مقوماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصّه.

وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلا دخول العرض في الخاصّة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتيّ، فتدبر جيّداً.

ثمّ قال: «إنّه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً، ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً»، انتهى.

ويمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرب بدعوى الانقلاب؛ فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد، وكان القيد خارجاً - وإن كان التقيّد داخلًا بها هو معنى حرفي - فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان، وإن كان [المحمول] المقيد به بما هو مقيد - على أن يكون القيد داخلًا - فقضية «الإنسان ناطق» تنحلّ في الحقيقة إلى قضيتين.. إحداهما: قضية «الإنسان إنسان»، وهي ضرورية، والأخرى: قضية «الإنسان له النطق»، وهي ممكنة؛ وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضية مطلقة عامّة عند الشيخ وقضية ممكنة عامّة عند الفارابي، فتأمل.

لكنّه ﷺ تنظر فيما أفاده بقوله: «وفيه نظر؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف - قوّة أو فعلاً - إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق: زيد كاتب بالضرورة، لكن يصدق: زيد الكاتب بالفعل أو بالقوّة بالضرورة» انتهى.

ولا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيّداً به واقعاً لا يصحّ دعوى الانقلاب إلى الضروريّة؛ ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلّ قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضرّ بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيّداً به واقعاً؛ لضرورة السلب بهذا الشرط. وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات وموادّ القضايا إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة بأية جهة منها، ومع أيّة منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة؛ ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى هي انقلاب مادّة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادّته واقعاً وفي نفسه وبلا شرط؛ غير الإمكان.

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده ﷺ بإبطال الوجه الأوّل كما زعمه ﷺ؛ فإنّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً مع إطلاقهما، لا مطلقاً ولو مع التقيّد، إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثمَّ إنَّه لو جعل التالي في الشرطيَّة الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل؛ ضرورة أنَّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان - كان أليق بالشرطيَّة الأولى، بل كان أولى؛ لفساده مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصَّته، فتأمَّل جيِّداً.

ثمَّ إنَّه يمكن أن يستدلَّ على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل: «زيد الكاتب»، ولزومه من التركُّب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

إرشاد: لا يخفى: أنَّ معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصوَّر عند تصوِّره إلَّا شيء واحد، لا شيئان، وإن انحلَّ بتعمُّل من العقل إلى شيئين، كانحلَّ مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما. وبالجملة: لا تتلَّم بالانحلال إلى الاثنينيَّة بالتعمُّل العقليِّ وحدة المعنى وبساطة المفهوم، كما لا يخفى.

وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحدِّ مع ما هما عليه من الاتِّحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمُّل يحلِّل النوع ويفصِّله إلى جنس وفصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوِّراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق.

الثاني: الفرق بين المشتقِّ ومبدئه مفهوماً أنَّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبَّس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه، لما هما عليه، من نحو من

الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوية. وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدأ يكون بشرط لا، أي: يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

وصاحب الفصول - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرها لا بشرط. وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة، فراجع.

الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات. ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغيرين واعتبار كون مجموعهما بما هو واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية، ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايرة

ولو بنحو من الاعتبار.

فانقده بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام. وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل، وإمعان النظر.

الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً، وإن اتّحداً عيناً وخارجاً، فصدق الصفات - مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالى - على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته - يكون على الحقيقة، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه قد انقده [فساد] ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى - بناء على الحق من العينية - لعدم المغايرة المعتبرة بالاتّفاق.

وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى؛ وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

الخامس: إنّه وقع الخلاف - بعد الاتّفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ وما يجري عليه المشتق - في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة. وقد استدلل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم [على الفاعل] مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - والتحقيق: أنّه لا ينبغي أن

يرتاب من كان من أولي الألباب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحاءه - الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى - من القيام صدوراً أو حلوياً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً، كما في صفاته تعالى - على ما أشرنا إليه آنفاً - أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحدائنها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة.

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّة، وكان ما بحدائنه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينيّة، وكان ما بحدائنه عين الذات. وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه «تعالى» حقيقة ولو بتأمل وتعمّل من العقل، والعرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم والعدل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث إنه بنحو العينيّة فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره. فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عمّا هي عليها من المعنى، كما لا يخفى. كيف؟!!

ولو كانت بغير معانيها العامّة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظاً بلا معنى، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلاّ بما يقابلها؛ ففي مثل ما إذا قلنا: «إنّهُ تعالى عالم» إمّا أن نعني أنّه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العامّ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذلك المعنى، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن لا نعني شيئاً فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة، وكونها بلا معنى، كما لا يخفى.

والعجيب أنّه جعل ذلك علّة لعدم صدقها في حقّ غيره، وهو كما ترى. وبالتأمّل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدلّ من الجانبين، والمحاكمة بين الطرفين، فتأمّل.

السادس: الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ وجريه على الذات حقيقة التلبّس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبّس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز إلاّ أنّه في الإسناد، لا في الكلمة. فالمشتقّ في مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل في معناه الحقيقيّ، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازيّ، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقيّ في صدق المشتقّ حقيقة، وكأنّه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة؛ وهذا - هاهنا - محلّ الكلام بين الأعلام. والحمد لله، وهو خير ختام.

أقول: وصل بنا الكلام إلى الأمر الثالث عشر من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله في مقدمة كتابه، وقد بحث المصنف فيه مسألة (المشتق) في جهات:

### الأمور التمهيدية لمسألة المشتق:

الجهة الأولى: في الأمور التمهيدية، وقبل أن نوضح الأمور التي مهّد بها المصنف رحمته الله مسألة المشتق - وهي أمور ستة - أذكر تمهيداً، وخلاصته: إن محل البحث في مسألة (المشتق)، كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، كما في عالم، ومستعمل، وطاهر، وغيرها من المشتقات التي تُحمل على الذات مباشرة؛ هو في أن هذه المشتقات موضوعة حقيقة لخصوص المتلبس بالمبدأ الذي يصحح انتزاع المشتق المحمول من الذات، كالعلم في (عالم)، والضرب في (ضارب)، والطهارة في (طاهر)، فإنه إذا قلنا: (زيدٌ عالم) يوجد أمران:

الأمر الأول: منشأ انتزاع (عالم)، وهو ذات زيد، فإننا ننتزع العالم من زيد، ولهذا يُحمل العالم على زيد، ويكون حاكياً عنه بنحو من أنحاء الحكاية.

الأمر الثاني: هو مصحح الانتزاع، فإن انتزاع عالم من زيد لمصحح؛ إذ لا يمكن أن ينتزع عالم من كل شيء، بل لابد من مصحح لهذا الانتزاع، وذلك المصحح هو انضمام العلم إلى زيد، فزيد قبل انضمام العلم لا ينتزع منه (عالم)،

ولكن ببركة انضمام العلم إليه صار قابلاً لأن ينتزع منه مفهوم (العالم)،  
والعلم الذي ينضم إلى زيد وبركة انضمامه يكون زيد صالحاً لانتزاع العالم -  
الذي هو مفهوم مشتق - هو الذي يسمى بالمبدأ، وانضمامه هو المصحح  
لانتزاع المشتق الذي يُحمل على الذات مباشرة، والبحث في أنه هل العالم  
موضوع لخصوص المنضم إليه مبدأ العلم، وطاهر لخصوص المنضم إليه مبدأ  
الطهارة أم هو موضوع للأعم من المنضم إليه المبدأ بالفعل ومن كان منضمّاً  
إليه المبدأ ثم زال عنه المبدأ؟

ولا خلاف بينهم في أن من لم ينضم إليه المبدأ، وإنما سينضم إليه في  
المستقبل؛ لم يوضع له لفظ المشتق، فيوجد حقيقة موارد ثلاثة، يوجد اتفاق في  
اثنين، وخلاف في الثالث..

المورد الأول: هو استعمال المشتق في المنضم إليه المبدأ بالفعل، كقولك لمن  
يتصف بالعلم فعلاً: (هذا عالم)، أو فيمن يتصف بالعدالة بالفعل: (هذا  
عادل)، أو فيمن يتصف بالطهارة بالفعل: (هذا طاهر)، وهنا اتفقوا على أن  
الاستعمال على نحو الحقيقة.

المورد الثاني: استعمال المشتق فيمن سوف ينضم إليه المبدأ في المستقبل،  
وفي الزمان الماضي والزمان الحالي لم ينضم إليه المبدأ، كما إذا أشرت إلى جاهل  
تعلم أنه في المستقبل سوف ينضم إليه العلم فقلت: (هذا عالم)، وهنا اتفقوا  
على أن الاستعمال على نحو المجاز.

المورد الثالث: استعمال المشتق فيمن انضم إليه المبدأ ثم زال عنه، كأن تُشير إلى من زال علمه - أجازنا الله وإياكم - فتقول: (هذا عالم؟) باعتبار أنه كان في الزمان الماضي متصفاً بالعلم، وهنا وقع الخلاف بينهم، في أن هذا الاستعمال على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز، وقد عقدت هذه المسألة للإجابة على هذا السؤال، وقد ذكر الأصوليون والفقهاء ثمرات كثيرة لهذه المسألة:

منها: أنه ورد في الأدلة كراهة استعمال الماء المسخن بالشمس، و(مسخن) مشتق، وهو اسم مفعول، فإذا قلنا بأن المشتق أعم مما كان منضمّاً إليه المبدأ ثم زال فإن الحكم بالكراهة سوف يكون ثابتاً حتى إذا برد الماء وزال تسخين الشمس، وأما إذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص ما ينضم إليه المبدأ بالفعل فلن تكون الكراهة ثابتة بعد بُرد الماء.

ومنها: ما لو قال الشارع: (يجب الإتمام في المكان الذي ينطبق عليه عنوان الوطن)، ثم انطبق على مكان ما عنوان الوطن بانضمام مبدأ التوطن إليه، ثم زال المبدأ بالإعراض، فإنه قد يُقال ببقاء الحكم بالإتمام إذا كان المشتق - ومنه عنوان الوطن - موضوعاً للأعم مما ينضم إليه التوطن بالفعل ومما انضم إليه التوطن ثم انقضى، وأما إذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل فلا يبقى حكم التمام، بل يزول؛ لعدم انطباق عنوان الوطن على المكان الذي زال عنه التوطن بالإعراض.

ومنها: ما لو تزوّج رجل بطفلة صغيرة عمرها سنة مثلاً، وكانت عنده زوجة أخرى كبيرة دخل بها، وقامت هذه الزوجة الكبيرة بإرضاع الزوجة الصغيرة بعد طلاقها، فإنه إذا قلنا بأن لفظ (زوجة) - أو الزوج - موضوع لخصوص من انضم إليه المبدأ بالفعل - وهو الزوجية في المثال - فإنه لا تحرم الزوجة الكبيرة المرضعة؛ لأنها أرضعت غير الزوجة، فلا ينطبق عليها عنوان أم الزوجة، وأما إذا قلنا بأن الزوجة موضوعة للأعم من المنضم إليه المبدأ بالفعل ومن انضم إليه المبدأ ثم انقضى، فإنه سوف يُقال بحرمة الزوجة الكبيرة التي أرضعت؛ لأنها أصبحت أمّاً للزوجة، وقد قال تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، فإن أم الزوجة محرّمة بالنسب، وما يجرم بالنسب يجرم بالرضاع.

ومنها: ما إذا ورد دليل مفاده (قلّد الفقيه)، وصدر من الفقيه جملة من الفتاوى، ثم نسي علمه وعاد جاهلاً، فهل يجوز العمل بهذه الفتاوى ويسوغ التقليد فيها لأنها صدرت ممن كان فقيهاً؟

والجواب: هذا يعتمد على تحقيق مسألة (المشتق)، فإذا قلنا بأن المشتق - ومنه (فقيه) - موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ فلا يجوز تقليد من زال عنه مبدأ الفقاهاة، وإذا قلنا بأنه موضوع للأعم، وهو يشمل من كان منضمّاً إليه المبدأ ثم زال؛ فقد يُقال بجواز التقليد.

(١) سورة النساء: آية ٢٣.

إذن، فمسألة المشتق من المسائل الشريفة المهمة التي تترتب عليها ثمرات، وشكر الله سعي الأعلام ومنهم صاحب الكفاية رحمته، فإنهم بحثوا مسألة المشتق بحثاً دقيقاً وغاصوا في عمق محيطاته، وأخرجوا ثمين درره وكنوزه التي لا يمكن أن تُنال إلا بالجهد المضني وشق الأنفس.

وبعد هذا التمهيد أتى عند الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في تمهيده:

### ضابطة المشتق المبحوث عنه في علم الأصول:

الأمر الأول: في ضابطة المشتق المبحوث عنه في علم الأصول، وخلاصة الضابطة التي ذكرها المصنف رحمته هي: أن يكون المشتق وصفاً يُحمل على الذات مباشرة، أي: يُحمل بحمل المواطأة، فيكون حاكياً عنها وعنواناً لها، ويكون منتزعاً من الذات بانضمام مبدأ قد يزول ولا تزول الذات، وهذا نظير اسم الفاعل (عالم) أو الصفة المشبهة (حسنٌ وجهه)، فإن (عالم) يُحمل مباشرة على (زيد)، وكذلك (حسنٌ وجهه)، فتقول: (زيدٌ عالم)، و(زيدٌ حسنٌ وجهه) أو (حسن الوجه)، والمبدأ المصحح لانتزاع (عالم) من (زيد) أو انتزاع (حسن الوجه) منه قد يزول وتبقى ذات (زيد)، فقد ينسى (زيد) علمه وتبقى ذاته، وقد يتعرض لحادث فيزول جمال وجهه ويبقى بوجهٍ غير حسن، فضابطة المشتق تنطبق على (عالم)، وتنطبق على (حسن الوجه).

ومن حَقِّك أن تسأل سؤاليين:

السؤال الأول: من أين استفاد المصنف رحمته شمول المشتق المبحوث عنه في

علم الأصول لكل ما يُحمل على الذات مباشرة ويكون عنواناً لها بشرط أن لا تزول الذات إذا زال المبدأ المصحح للانتزاع؟

ويجب المصنف رحمه الله عن هذا السؤال: بأن هذا هو الظاهر من عبارات العلماء الذي عنوانوا البحث بعنوان (المشتق)، فالمشتق عنوان عام يشمل كل ما يُحمل على الذات بحمل المواطأة، سواء كان اسم فاعل كعالم أم اسم مفعول كمسخرن أم صفة مشبهة كطاهر أم اسم زمان أو مكان كمقتل أو مشرق أو مغرب أم اسم الآلة كمفتاح، وتعبيرهم بكلمة (المشتق) العامة الشاملة لكل هذه المشتقات يدل على أنهم يريدون الشمول، وهذا ما صرح به بعض المحققين، ويبدو أن صاحب الكفاية رحمه الله يعتني كثيراً بكلام هذا المحقق، ولكنه للأسف لم يذكر اسمه، ويدل على عنايته به أن أعلاماً كباراً من المحققين كصاحب الفصول رحمه الله نفوا الشمول، فلم يقبل منهم، ولكنه ذكر تصريح هذا المحقق في تقريب الشمول، وهذا ما يكشف عن عظم منزلة هذا المحقق عند المصنف رحمه الله.

فالدليل الذي اعتمد عليه صاحب الكفاية في التعميم هو ظاهر تعبيرهم بالمشتق وتصريح بعض المحققين، والنتيجة هي إن محل البحث يشمل كل ما يُحمل على الذات، ولكن بشرط أن يكون المبدأ المصحح للانتزاع المشتق ولحمل المشتق على الذات مبدئاً لا تزول الذات بزواله، أو بعبارة أخرى: يمكن أن يزول وتبقى الذات.

### أنحاء انضمام المصحح:

ولا يختلف الأمر في كون مصحح الانتزاع - وهو المبدأ - ينضم انضماماً حقيقياً إلى الذات فيتزاع المشتق منها أو ينضم انضماماً اعتبارياً، فإن المشتق الذي ينتزع من الذات ويُحمل عليها قسمان:

**القسم الأول:** ما كان منتزِعاً من انضمام أمر حقيقي، وله مصاديق.

**المصداق الأول:** ما كانت علاقة الذات بالمبدأ فيه علاقة الحلول، كما في انتزاع (الأبيض) من الجدار بحلول البياض فيه؛ فإن الأبيض منتزع من الجدار، ولكن بانضمام لمبدأ حقيقي، وهو البياض، وهذا الانضمام على نحو الحلول؛ فإن البياض يحل في الجدار.

**المصداق الثاني:** ما كانت علاقة الذات فيه بالمبدأ علاقة انتزاع، كما في انتزاع (العالي) من السقف؛ فإنه لا يحل في السقف شيء يسمى بالعلو، وإنما الجدار نفسه يكون وجوده بكيفية ينتزع منه مفهوم العالي، فيحمل عليه.

**المصداق الثالث:** ما كانت علاقة الذات فيه بالمبدأ علاقة الصدور والإيجاد، كما في (المتكلم) المنتزع من زيد إذا صدر منه الكلام أو الخالق المنتزع من الخالق عند صدور الخلق منه (تبارك وتعالى)، فهنا يوجد مبدأ، ولكن علاقة هذا المبدأ بالذات التي يُنتزع منها المشتق علاقة الإيجاد والصدور، لا علاقة الحلول.

**القسم الثاني:** ما كان منتزِعاً من انضمام أمر اعتباري، كما في (زوج) المنتزع

من اعتبار العلة الزوجية بين الرجل والمرأة أو (مالك) و(مملوك) المنتزعين من اعتبار ملكية زيد للكتاب.

والمصنف رحمته الله يعطي اصطلاحاً جديداً خاصاً به، وهو إن المشتق إذا كان من القسم الأول فهو متصف بمبدأ يسمى عرضاً، وإذا كان من القسم الثاني فهو متصف بمبدأ يسمى عرضياً، فالمبدأ الذي لا يُحمل على الذات مباشرة يُقسمه المصنف رحمته الله إلى عرض وعرضي، والعرض هو المبدأ الذي ينضم حقيقة، والعرضي هو المبدأ الذي ينضم اعتباراً، وهذا خلاف الاصطلاح المرسوم في الفلسفة، فإنه في الفلسفة يُقصد من العرض ما لا يُحمل على الذات مباشرة ك(بياض)، ومن العرضي المنتزع من العرض، والمشتق منه، وهو الذي يقبل الحمل على الذات مباشرة ك(الأبيض) المنتزع من البياض، فهذا اصطلاح ذكره المصنف رحمته الله، وليس له تأثير جوهري على محل البحث.

هذا ما يرتبط بالسؤال الأول، وهو: من أين استفاد المصنف رحمته الله التعميم لكل مشتق؟ والجواب: استفاد التعميم من ظاهر تعبير الأعلام بالمشتق، ومن تصريح بعض المحققين، فالبحث عام، ويشمل قسمي المشتق..

١- المشتق المنتزع من انضمام مبدأ حقيقي.

٢- المشتق المنتزع من انضمام مبدأ اعتباري.

السؤال الثاني: لماذا اعتبر المصنف رحمته الله في المشتق أن يكون منتزِعاً من انضمام

مبدأ قد يزول وتبقى الذات؟

والجواب: لأن الغرض من عقد هذه المسألة هو معرفة أن المشتق هل يحمل على الذات بعد انتفاء المبدأ فيكون الحكم ثابتاً وباقياً لبقاء المشتق وإن انتفى المبدأ أم لا؟ فإذا كان المبدأ مقوماً للذات، وبزواله تزول الذات أو كان لازماً لا ينفك عن الذات، مثل الزوجية للأربعة التي لا تزول إلا في ظل زوال الذات؛ فإنه على تقدير زوال المبدأ لن تبقى الذات، ومع عدم بقاء الذات لا معنى لأن نبحث عن بقاء الحكم لها لصدق المشتق عليها؛ إذ المفروض أن الذات لم تبقى، وقد زالت.

وقد ذكر الشيخ المظفر رحمته الله في أصول الفقه مثلاً لطيفاً، وهو إنه لو قال الشارع مثلاً: (يكره التخلي تحت شجرة)، فإنه لا معنى للبحث عن أن الشجرة إذا قُطعت وصارت خشباً ثم جُعلت سقفاً فهل يبقى الحكم بكرَاهة التخلي تحتها أم لا؟ لأن عنوان الشجرة إذا ارتفع ترتفع ذات الشجرة؛ لأنه عنوان مقوم، فلا معنى للبحث عن بقاء الحكم للشجرة بعد ارتفاع عنوان الشجرة؛ لأن الشجرة ارتفعت بارتفاع هذا العنوان. نعم، لو قال الشارع: (يُكره التخلي تحت الشجرة المثمرة)، فزال عنوان (المثمرة) بانفكاك المبدأ عن الشجرة - وهو الإثمار - وبقيت الشجرة؛ فإنه يمكن أن يُبحث عن بقاء الحكم بالكرَاهة؛ لأن الشجرة ما زالت باقية وإن زال مبدأ الإثمار فيكون معنى ل طرح السؤال التالي: هل (مثمرة) - كمشتق - موضوع لخصوص المتصف بمبدأ الإثمار بالفعل أم موضوع للأعم؟ فإن كان موضوعاً لخصوص المتلبس فإنه

لا يُكره التخلي تحت الشجرة غير المثمرة، وإن كانت مُثمرة في الزمان السابق، وإن كان موضوعاً للأعم فإنه يُكره التخلي تحت هذه الشجرة وإن زال المبدأ<sup>(١)</sup>.

والمتحصل: هو إن المشتق الأصولي يتقوم بركنين:  
الركن الأول: إن المشتق الأصولي ما يُحمل على الذات مباشرة بحمل المواطأة.

الركن الثاني: أن يكون منتزِعاً من انضمام مبدأ قد يزول وتبقى الذات. ويترب على هذه الضابطة - وهي لزوم توفر هذين الركنين في المشتق - نتائج متعددة:

عدم صحة تخصيص محل الخلاف باسم الفاعل وما في معناه:  
النتيجة الأولى: عدم صحة ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله<sup>(٢)</sup> من أن محل الخلاف في مسألة المشتق يختص باسم الفاعل وما في معناه، وما في معناه ثلاثة:  
الأول: الصفة المشبهة.

الثاني: المصدر الذي يُحمل على الذات في مقام المبالغة، كما إذا قيل - مثلاً -: (السيد الخوئي رحمته الله عدل).

الثالث: الاسم الذي يُذكر لبيان النسبة، كما في بغدادي أو أحسائي.

(١) أصول الفقه: ج ١ ص ٤٥.

(٢) الفصول الغروية: ص ٦٠.

وأما في غير هذه الأربعة فلا خلاف في أنها موضوعة للأعم، أو لخصوص المتلبس، وذكر المصنف رحمته أن ما ذكره صاحب الفصول رحمته غير صحيح؛ إذ لا وجه له إلا أحد وجهين، وكلاهما باطل:

الوجه الأول: أن يُقال بأن العلماء الذين بحثوا هذه المسألة لم يذكروا فيها إلا هذه الأربعة، ولم يُمثلوا بغيرها.

ويلاحظ على هذا الوجه:

أولاً: إن التمثيل بهذه الأمور الأربعة دون سواها لا ينفع دليلاً لإثبات الاختصاص؛ إذ لا يدل على الحصر، كما هو بين.

وثانياً: إن العلماء - كما عرفت - قد عبّروا بعنوان المشتق، وهو عنوان عام يصدق على هذه الأربعة ويصدق على غيرها، بل إن بعض المحققين صرح بالعموم، فإن كان وجه صاحب الفصول رحمته مجرد التمثيل بخصوص الأربعة فهذا الوجه باطل.

الوجه الثاني: أن يُقال بأنه يوجد اتفاق على أن بعض المشتقات موضوعة للأعم من المتلبس بالمبدأ بالفعل، فإن صاحب الفصول رحمته قد فسّر اسم المفعول (مضروب) بما وقع عليه الضرب، وذكر أن هذا التفسير الذي ذكره لاسم المفعول بالاتفاق يقتضي أن يكون (المضروب) حقيقة حتى فيمن انقضى عنه مبدأ الضرب، وكذلك الأمر في (المسوك) فإنه موضوع لمن حلّ فيه المسك، سواء بقي أم انقضى، فيكون حقيقة في الأعم، كما إن صاحب

الفصول عليه السلام ذكر أنه يوجد اتفاق على أن اسم الزمان كـ (مقتل)، و(مشرق) موضوع للأعم من المتصف بالمبدأ بالفعل ومن انقضى عنه المبدأ، ولهذا تقول: (يوم عاشوراء مقتل الحسين عليه السلام) مع أن قتل الحسين عليه السلام وقع في يوم عاشوراء وانقضى قبل ألف سنة، وهذا يدل على أن (مقتل) موضوع للأعم من المتصف بالمبدأ بالفعل، وكذلك الأمر في اسم الآلة كـ(مفتاح) فإنه موضوع للأعم من المنضم إليه بالفعل مبدأ المفتاحية، ولهذا يُقال هذا مفتاح ولو كان موضوعاً على الطاولة لا يمارس الفتح به بالفعل، وكذلك الأمر في مثل (البقال) و(النجار) من أصحاب الحرف، فإنه يطلق على الشخص المشتق حقيقة وإن كان نائماً لا يزاول الحرفة، فصاحب الفصول عليه السلام قد قدم تفسيرات لبعض المشتقات، وذكر أنه حيث يوجد اتفاق على هذه التفسيرات فلا بد أن نلتزم بالوضع للأعم، فلا خلاف بمقتضى الاتفاق على التفسير في الوضع للأعم.

ويلاحظ على كلامه هذا:

أولاً: إن ما ذكره من تفسير لاسم المفعول - وهو ما وقع عليه المبدأ ولو انقضى المبدأ - أو لاسم الآلة - وهو ما كان المبدأ ثابتاً له في الزمان الماضي ولو كان غير ثابت بالفعل - أو في سائر المشتقات التي ادعى وجود اتفاق فيها للوضع للأعم؛ ليس تفسيراً متفقاً عليه لكي يُعتمد عليه في إثبات الوضع للأعم.

وثانياً: إن صاحب الفصول عليه السلام خلط بين مسألتين لا بد من التفريق بينهما:

**المسألة الأولى:** هي مسألة تحديد ما وضعت له المشتقات، فهل هي موضوعة لمن انضم إليه المبدأ وكان متصفاً به بالفعل فقط أو موضوعة للأعم منه وممن انقضى عنه التلبس بالمبدأ؟ فمثلاً في (مفتاح) يبحث عن أنه هل هو موضوع لخصوص ما انضم إليه المبدأ - وهو (الفتح) - وكان ثابتاً له بالفعل أم موضوع للأعم منه ومن ما انقضى المبدأ عنه؟

**المسألة الثانية:** هي مسألة أنحاء التلبس بالمبادئ التي لا بد أن تؤخذ في الذات على نحو الفعلية فيما إذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، والمبادئ التي يُصحح انضمامها انتزاع المشتق من الذات واتصاف الذات بها ليست على نحو واحد، بل على أنحاء، وباختلاف هذه الأنحاء، يختلف التلبس وانقضاء التلبس بالمبدأ، فلا بد أن نتعرف على هذه الأنحاء، وهي:

#### أنحاء التلبس بالمبدأ:

**النحو الأول:** أن يكون المبدأ على نحو الفعلية، كما في اسم الفاعل (قائم)، فإن معنى الاتصاف بمبدأ (القيام) التلبس بالفعل، ومعنى انقضاء الاتصاف به زوال فعلية التلبس، فإذا قيل هنا: (انقضى التلبس) فإنه يُقصد ارتفعت الفعلية، وإذا قيل: (ثبت التلبس) فإنه يُقصد ثبتت الفعلية، فإذا وقع بحث في أنه هل اسم الفاعل (قائم) موضوع لخصوص المتلبس أو للأعم؟ فإنه يُقصد هل أن (قائم) موضوع لخصوص من يتصف بالقيام فعلاً أم للأعم منه وممن

انقضى عنه القيام فعلاً، ولو كان بالفعل يتصف بشأنيّة القيام، وبإمكانه أن يُحقق القيام؟

**النحو الثاني:** أن يكون على نحو القوة لا على نحو الفعلية، كما في اسم الآلة (مفتاح) فإن معنى (مفتاح) ليس من يفتح بالفعل والمنضم إليه مبدأ (الفتح) فعلاً بمعنى أنه فعلاً يقوم بعملية الفتح، وإنما المقصود من تنضم إليه قوة وشأنيّة الفتح، فإذا كانت الشأنيّة والقوة موجودة يصدق التلبس بالفعل، فثبوت التلبس بثبوت الشأنيّة والقوة لا بثبوت الفعلية، وبالتالي يكون انقضاء التلبس بارتفاع الشأنيّة، فإذا قيل: هل أن (مفتاح) موضوع لخصوص التلبس أم للأعم فإنه يُقصد هل أنه موضوع لخصوص التلبس بالشأنيّة والقوة - لا لخصوص التلبس بالفعل - أم للأعم، وهو من زالت عنه الشأنيّة بعد ثبوتها؟

**النحو الثالث:** ما كان انضمام المبدأ فيه على نحو الحرفة والصناعة، كما في (نجار)، فإنه ليس المقصود هنا بالمبدأ فعلية النجارة، ولهذا يصدق نجار على من يعمل في النجارة ويمتهن النجارة وإن كان نائماً في بيته، فليس المقصود من نجار من يتصف بمبدأ النجارة فعلاً، بمعنى أنه يمارس النجارة، وإنما المقصود من يتصف بالمبدأ وهو المهنة والحرفة والصناعة، فإذا طُرح هذا السؤال: هل أن (نجار) موضوع لخصوص التلبس أم للأعم؟ فإن المقصود من خصوص التلبس بالفعل أي: من كان يمتهن النجارة بالفعل، ومن (الأعم) من كان يمتهن النجارة ثم تركها، واشتغل في مهنة أخرى كالحدادة مثلاً، أو بقي بلا

مهنة، فالتلبس هنا بمعنى أن يكون ممتهداً للنجارة، والانقضاء بمعنى أن يترك مهنة النجارة ويمتهد مهنة أخرى.

ويوجد نحو رابع - لم يذكره المصنف عليه السلام صراحة، وهو ينفع في التعليق على كلام صاحب الفصول عليه السلام - وهو إن التلبس بالمبدأ بالفعل قد يُقصد منه المشابهة كما في اسم الزمان (مقتل)، فإنه يقال: (يوم عاشوراء الذي انقضى في هذه السنة مقتل الحسين) مع أن الإمام الحسين عليه السلام لم يُقتل فيه، وإنما قُتل في يوم يشابهه قبل ألف سنة، فهنا المقصود بالمبدأ مشابهة اليوم لليوم الذي وقع فيه مقتل الحسين عليه السلام، وليس المقصود اتصاف اليوم بوقوع القتل فيه، فمعنى الانقضاء هنا أن لا يكون اليوم مشابهاً لليوم الذي وقع فيه مقتل الحسين عليه السلام.

فهذه وغيرها أنحاء ذُكرت في معنى التلبس بالمبدأ الذي يُعتبر انضمامه في انتزاع المشتق، ومن لم يُفرّق بين مسألة وضع المشتق لخصوص التلبس أو الأعم وبين مسألة أنحاء التلبس بالمبدأ؛ قد يختلط عليه الأمر، فيقول بأن اسم الآلة كـ(مفتاح) - مثلاً - موضوع بالاتفاق للأعم من التلبس بالفعل ومما انقضى عنه التلبس؛ لأن مفتاح بلا شك يُطلق على نحو الحقيقة على المفتاح الموضوع على الطاولة والذي فعلاً لا يُفتح به باب أو النافذة، أو غيرهما، وهذا الكلام ليس صحيحاً؛ فإن المبدأ في (مفتاح) بمعنى الشائبة، وليس بمعنى الفعلية في الاتصاف، فمن يقول بالوضع لخصوص التلبس بالفعل يقول إن (مفتاح) اسم للمفتاح على نحو الحقيقة وإن كان المفتاح لا يفتح وهو موضوع

على الطاولة؛ لأن المفتاح وإن زالت عنه فعليّة الفتح، ولكن ما زالت عنه فعليّة شأنيّة الفتح.

نعم، إذا تلف المفتاح وزالت عنه الشأنيّة فحينئذٍ يكون استعمال مفتاح فيه مجازاً بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالفعل، و الكلام نفسه يأتي في (نجار)، فإنه موضوع لمن مهنته النجارة وإن لم يُمارس النجارة بالفعل، والمقصود من المبدأ الذي يشترط التلبس به بالفعل الامتھان واتخاذ النجارة مهنة، فمن لم يميّز بين مسألة تحديد الموضوع له في المشتق ومسألة أنحاء التلبس بالمبدأ؛ يظن أن (نجار) موضوعة للأعم؛ لأنه يطلق على من كان نائماً في بيته ولا يمارس النجارة بالفعل على نحو الحقيقة، وهذا الظن في غير محله؛ لأن من يقول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فإنه يرى أن إطلاق (نجار) على النائم في بيته على نحو الحقيقة ما دام النجار بالفعل يمتھن النجارة؛ لأن المقصود بالتلبس بالمبدأ هنا التلبس بالمبدأ على نحو الحرفة والصناعة والمهنة، وهو بالفعل.

إذن، فما ذكره صاحب الفصول رحمته الله من اختصاص البحث في المقام باسم الفاعل وما ألحق به، وعدم شمول محل البحث لاسم المفعول أو لاسم الزمان أو لاسم المكان أو لاسم الآلة؛ في غير محله، والصحيح هو الشمول.

**شمول المشتق الأصولي لبعض الجوامد:**

النتيجة الثانية: - التي تترتب على الضابطة التي ذكرها المصنف رحمته الله في

المشتق الأصولي - هي إن المشتق الأصولي ما دام يراد منه كل ما يُحمل على الذات وتبقى الذات بعد زوال مبدأ، فسوف يكون شاملاً لبعض الجوامد النحويّة التي ليست مشتقة من لفظ آخر عند النحاة، ولكن بشرط أن تكون الذات باقية لو زال المبدأ الذي انتزع منه الجامد من الذات، كما في (زوج)، فإنه جامد، وإذا زالت العلاقة الزوجية المصححة لانتزاع الزوج من الرجل أو من المرأة؛ تبقى الذات، ولا تزول.

وإذا قلت: لا بد أن نتقيد بعنوان البحث وهو المشتق، والظاهر منه المشتق الاصطلاحي، وهو المشتق النحوي الذي يكون فيه وضع للمادة، ووضع للهيئة، فيكون خاصاً بالأوصاف المشتقة من لفظ آخر، وهي الألفاظ المشتقة عند النحاة.

قلت: لا بد أن نُعمم البحث للجوامد التي تُحمل على الذات، ولا تزول الذات بزوال المبدأ المصحح لانتزاع هذه الجوامد من الذات، حتى لو أُريد بالمشتق في عنوانات هذه المسألة في كتب الأصول المشتق النحوي؛ لأن البحث في مسألة المشتق ليس جزافاً، وإنما لغرض وذلك الغرض هو إمكانية بقاء الحكم الثابت للعنوان المشتق بعد زوال المبدأ المصحح لانتزاعه، وهذا الغرض كما يجري في بعض المشتقات يجري أيضاً ويترتب في بعض الجوامد، وعليه فلا بد أن نُعمم البحث لبعض الجوامد وإن عنون الأصوليون البحث بعنوان لا يشمل الجوامد، وهذا فيما إذا تنزلنا وقلنا بأن مرادهم من المشتق في

عنوان المسألة المشتق بالاصطلاح النحوي، ولكن نحن لا نُسلم ولا نقبل أن المقصود به المشتق النحوي، والجوامد خارجة. نعم، لو سلمنا بذلك فإننا نقول: إنه لا بد من التعميم؛ لأن الغرض عام.

ويوجد على ذلك شاهد، وهو ما ذكره فخر المحققين رحمته الله نجل العلامة الحلّي في كتاب (إيضاح الفوائد)<sup>(١)</sup> الذي هو شرح لـ (كتاب القواعد) لوالده العلامة رحمته الله، فإن فخر المحققين وكذلك الشهيد الثاني رحمته الله<sup>(٢)</sup> قد طرحا الفرع التالي:

لو كان عند رجل ثلاث زوجات، وإحداها زوجة صغيرة عمرها سنة - مثلاً - وقد دخل بالكبيرتين، ثم قامت الكبيرة الأولى بإرضاع الصغيرة، فهنا سوف تحرم الصغيرة؛ لأنها أصبحت ربيبة للزوج وأصبحت بنتاً لزوجته الكبيرة الأولى التي أرضعتها، فتحرم بالرضاع، وأيضاً تحرم الزوجة الكبيرة التي أرضعت؛ لأنها أصبحت أمّاً للزوجة. نعم، حرمة الزوجة الصغيرة مشروطة بالدخول بالزوجة المرضعة، وأما حرمة الزوجة الكبيرة المرضعة فليست مشروطة بالدخول بالزوجة الصغيرة؛ فإن مجرد العقد على البنت يُحرّم الأم، ففي حرمة أم الزوجة قال تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، ولم تُقيد الآية الحرمة بالدخول، وأما في حرمة البنت فقد قال تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي

(١) إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج ٣ ص ٥٢.

(٢) المسالك: ج ١ ص ٣٧٩.

(٣) سورة النساء: آية ٢٣.

حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴿١﴾، فذكر قيد ﴿دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾، وعليه ففي حرمة الأم يكفي العقد على البنت، فإذا أرضعت إحدى الزوجتين الكبيرتين الزوجة الصغيرة حرمت الصغيرة، وحرمت المرضعة، فلو جاءت الزوجة الكبيرة الثانية وأرضعت الصغيرة التي حرمت فهل تحرم هي أيضاً أم لا؟

إن المفروض هو إن الصغيرة كانت زوجاً، وبعد الرضاع زالت علقه الزوجية، فهل هي زوج حتى بعد انقضاء المبدأ فيصدق على الزوج الثانية الكبيرة أنها أم للزوج الصغيرة فتحرم أم لا يصدق على الصغيرة أنها زوج، فلا تحرم الزوج الثانية لعدم صدق كونها أمّاً للزوج؛ لأن المبدأ وهو العلقه الزوجية انقضى عن الصغيرة فلا يكون إطلاق زوج عليها إطلاقاً حقيقياً؟

وقد ذكر فخر المحققين والشهيد الثاني رحمهما الله أن الجواب ينبنى على الخلاف في مسألة (المشتق)، مع أن البحث هنا عن لفظ (زوج)، وهو جامد نحوياً، فهذا خير شاهد على أن الغرض من مسألة المشتق لا يختص ببعض المشتقات، وإنما هو شامل أيضاً لبعض الجوامد<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة النساء: آية ٢٣.

(٢) وتوجد في هذا الفرع رواية ابن مهزيار في وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٥ ب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، وهي تدل على عدم حرمة الثانية - وفي سندها كلام، ولا يبعد اعتبارها، وعلى مفادها المشهور.

وكما اتضح من عرض كلام العلمين في الإيضاح والمسالك فإن الدليل الآخر على حرمة

الثانية هو دليل حرمة الأولى، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَمْهَلْتُ نِسَائِكُمْ﴾، ودليل حرمة الصغيرة قوله تعالى: ﴿وَرَبِّبْتُكُمْ لِذِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾، وهنا فائدة للتأمل ترتبط بها نقله المصنف عن فخر المحققين وعن الشهيد الثاني رحمتهما فإنه إذا تأملنا في تقرير كلام فخر المحققين والشهيد الثاني نجد أنها حكما بحرمة الزوجة الصغيرة والكبيرة التي أرضعت الصغيرة أولاً على نحو الإطلاق، فقالا: (إذا أرضعت الزوجة الأولى الكبيرة الصغيرة تحرم المرضعة وتحرم الصغيرة مطلقاً)، وأما بالنسبة إلى حرمة الزوجة المرضعة الثانية فعلقا الحكم على الخلاف في مسألة (المشتق)، وهنا قد يقال بوجود إشكالين على ذلك:

**الإشكال الأول:** ينبغي أن يقال إن حرمة الزوجة الأولى الكبيرة التي أرضعت الصغيرة أيضاً تنبني على الخلاف في مسألة (المشتق)؛ فلأن حرمتها من باب أنها أم للزوجة، وهي لم تُصبح أمّاً للزوجة بالفعل، بل صارت أمّاً لمن كانت زوجة، أو قل: أمّاً لمن كان يوجد بينها وبين الزوج علاقة زوجية، وهي هذه الصغيرة، ولا توجد هذه العلاقة بالفعل في حال الرضاع؛ وذلك لأنه في الوقت الذي صارت فيه الكبيرة الأولى المرضعة أمّاً صارت فيه الصغيرة بنتاً؛ لوجود تضاييف بين الأمية وبين البنتية، ففي زمان كون الكبيرة أمّاً صارت الصغيرة بنتاً، وفي زمان صيرورة الصغيرة بنتاً زالت العلاقة الزوجية؛ لأنها أصبحت بنتاً للزوجة، فلم تكن الزوجة الكبيرة المرضعة أولاً أمّاً مع وجود الزوجية للصغيرة حتى تحرم من جهة كونها أمّاً للزوجة. نعم، هي أم للصغيرة بالرضاع ولكن ليست أمّاً للصغيرة المتصفة بالزوجية، فلكي يُقال بحرمة هذه الزوجة التي أصبحت أمّاً لمن كانت زوجة لابد أن يُقال بأن لفظ (زوج) موضوع للأعم من المتلبس بالمبدأ بالفعل ومن انقضى عنه التلبس.

فخلاصة الإشكال الأول هي: إن العلمين جعلاً حكم الزوجة الثانية فقط مبنياً على الخلاف في مسألة (المشتق)، والصحيح أنه ينبغي جعل حكم الزوجتين الكبيرتين معاً مبنياً على الخلاف. **الإشكال الثاني:** إذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل فإننا سوف نواجه مشكلة وهي مخالفة الإجماع؛ وذلك لأنه إذا أرضعت الزوجة الكبيرة الأولى الزوجة الصغيرة فلن تحرم واحدة منها لا الصغيرة ولا الكبيرة..

أما أن الصغيرة لا تحرم فلأن الكبيرة لم تتصف بالزوجية في حال كون الصغيرة بنتاً لها؛ للمضادة بين كون الأم زوجاً وكون الصغيرة التي هي زوجة أيضاً بنتاً للكبيرة، ففي لحظة كون

## النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق النحوي على نحو العموم والخصوص من وجه:

النتيجة الثالثة: هي إن النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق النحوي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فإنه يدخل في المشتق الأصولي بعض الجوامد، كزوج، فلا يدخل في المشتق النحوي، كما أنه يدخل في المشتق النحوي بعض المشتقات التي لا تُحمل على الذات مباشرة، كالأفعال وكالمصادر التي لا تُحمل على الذات بحمل المواطأة، ولا تدخل في المشتق الأصولي، ويجمع المشتق الأصولي والمشتق النحوي في مثل (اسم الفاعل)، و(اسم المفعول)، و(اسم الآلة)، و(الصفة المشبهة)، وسائر المشتقات التي تنطبق عليها ضابطة المشتق التي ذكرها المصنف رحمته.

الصغيرة بنتاً للزوجة الكبيرة التي أرضعتها لا تثبت الزوجية للكبيرة؛ إذ لا يمكن أن تكون زوجة وفي الوقت نفسه تكون أمّاً للمرتضة الصغيرة المتصفة بالزوجية، فهي سوف تكون أمّاً ولكنها لن تكون أمّاً بعنوان أنها زوجة لكي يصدق على الصغيرة أنها ربيبة فتحرم الصغيرة من باب أنها ربيبة أو من باب أنها بنتاً للزوجة.

وأما أن الكبيرة المرضعة لا تحرم؛ فلأن الصغيرة ليست زوجة في لحظة كون المرضعة الكبيرة أمّاً لها، فلا يصدق على الكبيرة أنها أم للزوجة؛ لأنه في لحظة كونها أمّاً للصغيرة زالت الزوجية عن الصغيرة، فهي أم لمن كانت تتصف بالزوجية ولكن لم تصح أمّاً للزوجة في لحظة اتصاف الصغيرة بعنوان الزوجية، وبناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ لا تكون لفظة (الزوج) صادقة حقيقة على الصغيرة، وبالتالي لا يصدق حقيقة على المرضعة الكبيرة أنها مرضعة لمن تتصف بالزوجية على نحو الحقيقة، وهذا يلزم منه أن يجوز للرجل أن يعقد على أي واحدة منهما، مع أن العلماء - كما قيل - اتفقوا على حرمة الزوجة الصغيرة، وعلى حرمة المرضعة الأولى الكبيرة. وللأعلام كلام طويل في تقييم هذين الإشكاليين، والتعرض تفصيلاً له يجرنا عن علم الأصول.

## شمول النزاع لاسم الزمان:

الأمر الثاني: في شمول النزاع لاسم الزمان، فقد تقدم في الأمر السابق أن ضابطة المشتق الأصول هي أن يكون قابلاً للحمل على الذات بحمل المواطأة أو بحمل هو هو، وأن يكون منتزِعاً من انضمام مبدأ تبقى الذات بعد زواله، وهذا كما في (عالم)، فإنه يُحمل على الذات حمل هو هو، فتقول: (زيد عالم)، وأيضاً هو منتزِع من انضمام العلم إلى زيد، ويمكن أن ينفك العلم، كأن ينسى زيد علمه وتبقى ذاته، فيكون مجالاً للبحث عن استعمال (العالم) في ذاته الباقية بعد زوال المبدأ، هل هو على الحقيقة أم هو على نحو المجاز؟ وبناء على هذه الضابطة يكون البحث في المشتق عامّاً، يشمل اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم الآلة، واسم الزمان واسم المكان، والصفة المشبهة، وغير ذلك من المشتقات التي تُحمل على الذات مباشرة، وتبقى الذات بعد زوال مبدأ الانتزاع. وقد يُقال في مقابل ذلك بأن المشتق الأصولي لا يشمل (اسم الزمان)، ولكن ليس لما ذكره صاحب الفصول رحمته من وجود اتفاق على وضع (اسم الزمان) للأعم، وإنما لوجود قرينة عقلية تُفيد أنه موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل لا للأعم؛ وذلك لأن الوضع للأعم من المتلبس بالفعل إنما يكون معقولاً فيما إذا كان من المعقول بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ، كما في (عالم) بالبيان الذي تقدم، فيمكن أن نبحث عن استعمال (عالم) في ذات زيد الباقية بعد زوال العلم، فهل هو على نحو الحقيقة أم نحو المجاز؟ لأنه توجد

ذات، ونحن نستعمل فيها المشتق، فيمكن البحث عن نوع الاستعمال.  
وأما إذا كانت الذات المتصفة بالمبدأ لا تبقى بعد زوال المبدأ فإنه حينئذ لا  
معنى للبحث عن حكم استعمال اللفظ فيها بعد زوال المبدأ؛ لأن المفروض  
أنها زالت ولم تق، وهذا يأتي في اسم الزمان؛ فإنه اسم للزمان، والزمان أمر  
متصرم متقضى، وينقضي مع انقضاء المبدأ، ففي (مقتل) مثلاً الذي هو اسم  
للزمان الذي وقع فيه القتل يكون الزمان الموصوف بأنه مقتل حقيقة سيالة  
متصرمة، ومع تصرم القتل الواقع فيه يكون الزمان الموصوف بالمقتل قد  
تصرم وزال فلم يبق بعد انقضاء المبدأ، فذات الزمان قد ارتفعت مع انتهاء  
المبدأ، فلا معنى للبحث حينئذ عن صدق (مقتل) على القطعة الزمانية التي  
تصرمت وزالت ذاتها وأنه هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟ لأن  
المفروض أنها زالت بزوال المبدأ، فلا يوجد ذات حتى يُبحث عن حكمها،  
وأن استعمال اللفظ فيها على نحو الحقيقة لكي يكون الحكم الثابت لها باقياً أم  
على نحو المجاز لكي لا يكون باقياً؛ فإن (مقتل) موضوع لخصوص المتلبس  
بالفعل، فلا يكون الحكم المترتب عليه باقياً، فمثل هذا البحث لا مسرح له  
بعد زوال الذات بانقضاء المبدأ أو مع انقضاء المبدأ.

والمصنف رحمته لم يقبل هذا الكلام، وقال في مقام الإشكال عليه: إن اسم  
الزمان لم يوضع للفرد وإنما هو كأي هيئة قد وضع للعنوان الكلي، وهو ذات  
الزمان المتصفة بالمبدأ.

نعم، ذات الزمان كمفهوم كلي متصف بالمبدأ لا يوجد له في الخارج إلا مصداق واحد وهو المصداق الذي يتقضى ويتتهي مع انتهاء المبدأ، ولا يوجد لهذه الذات الزمانية التي وضع لها المشتق فرد آخر، وهو الفرد الذي يبقى حتى بعد انقضاء المبدأ، ولكن كون هذه الذات لا يوجد لها إلا فرد واحد لا يعني أنها ذات جزئية ولم يوضع لها اللفظ كمفهوم كلي لا يتحقق له إلا فرد واحد، وإنما وضع اللفظ لخصوص الفرد؛ فإنه يبقى مفهوم ذات الزمان المتصفة بالمبدأ مفهوماً عاماً، وإن كان لا يتحقق له في الخارج إلا فرد واحد، ولفظ (مقتل) - الذي هو اسم زمان - قد وضع لهذا المفهوم العام الذي لا يتحقق له إلا فرد واحد في الخارج ولم يوضع لخصوص الفرد الذي يمكن أن يتحقق في الخارج.

ويذكر المصنف رحمه الله شاهدين على أن كون المفهوم العام لا يتحقق له في الخارج إلا فرد واحد؛ لا يمنع من الوضع للمفهوم العام نفسه، وإن كان لا يتحقق له في الخارج إلا فرد واحد، ويستحيل أن تتحقق له أفراد أخرى:

الشاهد الأول: هو لفظ الجلالة (الله)، فإنه وقع خلاف في أنه هل هو موضوع لخصوص الذات المقدسة فيكون علماً شخصياً لله (تبارك وتعالى) أم هو موضوع لعنوان عام وهو - مثلاً - المعبود بالحق، ولكن هذا العنوان العام يستحيل أن يتحقق له في الخارج فرد غير الله (تبارك وتعالى)؟

ويقول المصنف رحمه الله إن اختلاف العلماء هذا مع أن العنوان العام يستحيل أن

يتحقق له غير الله (تبارك وتعالى)؛ يدل على أن استحالة تحقق أكثر من فرد للعنوان العام لا يمنع من الوضع للعنوان العام، وإلا لما اختلفوا هل لفظ (الله) موضوع لخصوص الذات المقدسة أم لعنوان عام يشملها ويشمل غيرها؟ فإنه إذا كان الوضع للعنوان العام غير معقول فيما إذا كان ذلك العنوان لا يتحقق له إلا فرد واحد؛ فلا معنى لهذا الاختلاف، بل كان ينبغي أن يتفقوا على أن لفظ الجلالة موضوع لخصوص الذات المقدسة، فخلافتهم شاهد على أن استحالة تحقق أكثر من فرد لمفهوم لا يمنع من الوضع لذلك المفهوم.

وكذلك الأمر في (اسم الزمان)؛ فإنه موضوع للذات الزمانية المتصفة بالمبدأ، سواء كان الاتصاف فعلياً أم كان أعم من الفعلي والاتصاف في الزمان السابق، وإن كان في الخارج لا تتحقق ذات زمانية قد اتصفت بالمبدأ في الزمن السابق وزال عنها المبدأ وبقيت، وإنما الموجود فقط الذات الزمانية التي تزول بزوال المبدأ، وإذا كان وضع (اسم الزمان) للمفهوم العام الذي يشمل الفرد الذي ينقضي مع انقضاء المبدأ والفرد الذي يبقى مع انقضاء المبدأ؛ فسوف يكون للبحث عن وضع اسم الزمان لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن انقضى عنه التلبس؛ مجال واسع.

**الشاهد الثاني:** هو إن (الواجب) - كما ذكر المناطقة - من الكلي الذي لا يتحقق له في الخارج إلا فرد واحد، مع أن لفظ (الواجب) موضوع لمفهوم عام، واستحالة تحقق أكثر من فرد له لم تمنع من الوضع للمفهوم العام.

وكذلك يُقال في (اسم الزمان)؛ فإنه مفهوم عام، واستحالة أن يتحقق له غير الفرد الذي يتصرّم مع تصرّم المبدأ؛ لا تمنع من الوضع للمفهوم العام فيه. ولم يقبل بعض المعلقين هذا الشاهد، فقد ذكر أن لفظ (الواجب) موضوع لمعنى عام تتحقق له أفراد كثيرة في الخارج؛ لأن وجوب الوجود قد يكون بالذات كما في الله (تبارك وتعالى)، وقد يكون بالغير كما في جميع الممكنات المتحققة، فالتنظير بلفظ (الواجب) في غير محله؛ لأن واجب الوجود ليس من الكلي الذي لا يتحقق له إلا فرد واحد، وإنما هو من الكلي الذي يتحقق له أكثر من فرد.

فإذا قلت: المقصود خصوص الواجب بالذات، وهو لا يتحقق له إلا فرد واحد.

قلت: الواجب بالذات ليس لفظاً مفرداً موضوعاً بوضع واحد حتى ينظر به للمشتق - الذي هو لفظ مفرد موضوع بوضع واحد - وإنما هو مركب، ويوجد فيه وضع لـ(واجب الوجود)، ويوجد فيه وضع لـ(بالذات)، وهو يدل على الوجوب الذي نبع من الذات بطريق تعدد الدال والمدلول، ولا يدل على إفادة خصوص الوجوب الذاتي بالوضع، لكي يُقال هو موضوع لمفهوم عام وهو وجوب الوجود الذاتي، مع أنه لا يتحقق له في الخارج إلا فرد وبالتالي لكي يكون شاهداً على ما يروم المصنف رحمته الله إثباته، وهذا يأتي في (واجب الوجود) وإن لم يصف قيد (بالذات)؛ لأنه مركب.

ويكفي شاهداً على ما ذكره المصنف رحمه الله ما ذكره علماء المنطق من وجود كليات لا أفراد لها أصلاً، ووجود كليات يمكن أن يتحقق لها أكثر من فرد ولكن لم يوجد لها إلا فرد واحد، ووجود كليات لم يتحقق لها إلا فرد؛ لأنه يستحيل أن يوجد أفراد أخرى، كما في لفظ (الله)، بناء على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق، فإن لفظ الجلالة حينئذٍ سوف يكون موضوعاً لمعنى عام، ولكن يستحيل أن يتحقق له أكثر من فرد.

والقضية واضحة، فإنه من البين أن الذهن يمتلك مفاهيم عامة يستحيل أن يتحقق لها في الخارج أكثر من فرد، وبالإمكان على نحو البداهة الوضع لهذه المفاهيم العامة، وليكن الأمر كذلك في اسم الزمان.

هذا ما ذكره المصنف رحمه الله لإدخال اسم الزمان في محل البحث، ولم يقبله بعض المحشين والمعلقين على كتاب الكفاية، فأفاد بأنه إذا كان اسم الزمان لا يتحقق له في الخارج إلا الفرد الذي لا تبقى فيه الذات بعد انقضاء المبدأ؛ فهذا يعني انتفاء ثمرة البحث في مسألة (المشتق) وعدم ترتبها في اسم الزمان؛ لأن الثمرة التي يتوخاها الأصولي من البحث في المشتق هي معرفة أن الحكم الثابت لعنوان المشتق هل يبقى للذات الباقية بعد انقضاء المبدأ أم لا؟ وإن كان الوضع لخصوص المتلبس بالفعل فإنه لا تبقى الذات فيه فلا معنى لبقاء الحكم، وإن كان الوضع للأعم - فأيضاً - لا يبقى الحكم؛ لأنه - مع عدم تحقق الموصوف باسم الزمان في الخارج إلا في الفرد الذي لا تبقى فيه الذات مع

انقضاء المبدأ كما اعترف به المصنف رحمته الله - فإن الحكم سوف يكون دائماً ثابتاً لذات تنقضي ولا تبقى مع انقضاء المبدأ، فلا يبقى ما يحتمل ثبوت الحكم له، وبعبارة مختصرة: إنه على كل تقدير لا تبقى ذات بعد انقضاء المبدأ، فلا معنى للبحث عن حكم تلك الذات هل هو باق أم لا بالبحث في أن استعمال المشتق في هذه الذات هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟

فالجواب الذي ذكره المصنف رحمته الله إن كان نافعاً فهو نافع في دفع النكته العقلية التي ذكرت لمنع وقوع الخلاف في اسم الزمان، ولكنه وإن أدخل اسم الزمان في بحث (المشتق) من باب إلا أنه أخرجه من باب آخر، وهو باب انتفاء الثمرة المتوخاة من البحث.

وبهذا نكون بحاجة إلى جواب آخر غير الجواب الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله فيما إذا أردنا أن نقول بأن البحث عام، ويشمل اسم الزمان، ومن جاء بعد صاحب الكفاية ذكر عدة محاولات، ونذكر محاولتين:

**المحاولة الأولى:** - ما ذكره المحقق الاصفهاني وتلميذه الخوئي رحمتهما الله (١) - وهي إن المشكلة التي طرحها المشكل بسبب تصور أن وضع اسم الزمان كان مستقلاً يختلف عن عن وضع اسم المكان، فقليل في اسم الزمان حيث إن الذات لا تبقى مع انقضاء المبدأ، فلا معنى لإدخال اسم الزمان في بحث المشتق.

والصحيح هو إنه لا يوجد هيئة خاصة لاسم الزمان وراء الهيئة الموجودة

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٤٥.

في اسم المكان، فإنها هيئة واحدة (مفعول) كما في مقتل مثلاً، وهذه الهيئة تستخدم في الظرف الزماني، وأيضاً في الظرف المكاني، فنقول: يوم عاشوراء مقتل الحسين عليه السلام، ونقول: كربلاء مقتل الحسين عليه السلام، فهذه الهيئة الواحدة جامعة، وقد وضعت للظرف المتصف بالمبدأ، وهذا الظرف له مصداقان:

١- الزمان.

٢- المكان.

وما نبحت عنه في علم الأصول ليس اسم الزمان بخصوصه، وإنما صيغة (مفعول) التي تطلق على الزمان والمكان، وإذا كانت الصيغة موضوعة للظرف المتصف بالمبدأ، سواء كان مكانياً أم زمانياً؛ فسوف يكون معناها قابلاً للبقاء مع زوال وانفكاك المبدأ، وذلك في الظرف المكاني، فإن المكان الذي وقع فيه القتل يبقى وإن تصرّم القتل وزال، وبعبارة أخرى: إذا كان اسم الزمان والمكان صيغة واحدة موضوعة بوضع واحد فالذي يُبحث عنه في المشتق ليس خصوص صيغة (مفعول) إذا أريد بها الظرف الزماني وإنما الأعم، وإذا أريد الأعم فإن البحث في شمول المشتق الأصولي لهذه الصيغة معقول، وتترتب عليه ثمرة ولو بلحاظ أحد مصداقيه وهو الظرف المكاني؛ فإن في الظرف المكاني تبقى الذات، فيمكن أن يبحث عن بقاء الحكم لها بعد انقضاء المبدأ.

وقد أثير حول هذه المحاولة إشكال أن الزمان ليس ظرفاً، وإنما هو أمر منتزع من الحركة القطعية أو هو مقدارها، ودفع بأن الزمان كالمكان ظرف

عرفاً، والمدار في هذه الأبحاث هو الفهم العرفي، فكون الزمان مفهوماً انتزاعياً لا يغير في المسألة، فلنفرض أن أبناء العرف فلاسفة، وأدركوا حقيقة الزمان بالدقة فإن وضعهم صيغة (مفعل) ليكون اسماً لهذا المفهوم الانتزاعي، وهذا يقتضي البحث في معناه عند الواضع العرفي، فهل هو كون الزمان ظرفاً أو كونه رتبة وجود الحدث أم كون الزمان والمكان كذلك؟ وعلى الثاني يبحث عن أنه موضوع لخصوص المتصف بالمبدأ أم للأعم؟

نعم، تتوقف هذه المحاولة على ثبوت وضع (مفعل) للجامع على نحو الاشتراك المعنوي، وقد يقال إنه يكفي الوضع لكل واحد ولو على نحو الاشتراك اللفظي من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، ولكن يلاحظ عليه أن هذا يدفع اللغوية من جهة الوضع لمفهوم عام مع أنه لا يتحقق له إلا فرد - إن كان في هذا لغوية، وليس كذلك؛ لأن الغرض التفهيم وهو حاصل - ولا يدفع لغوية البحث في اسم الزمان أصولياً مع عدم تحقق تمرته فيه.

كما إن هذه المحاولة تتوقف على تصوير جامع بين الزمان والمكان، وهو النسبة في المتى والأين، وقد أفاد الشهيد الصدر رحمته عدم الجامع؛ لما ذكره الفلاسفة من أن المقولات العالية متباينة بتمام الذات<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن الجامع العرفي وهو النسبة الظرفية موجود<sup>(٢)</sup>.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٦٨.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٣٦١.

المحاولة الثانية: أن يُقال - كما ظهر مما سبق - إن اسم الزمان حتى لو كان موضوعاً بوضع خاص، وتوجد هيئة خاصة وضعت لخصوص الظرف الزماني الذي انضم إليه المبدأ؛ مع ذلك يشمل المشتق وتترتب ثمرة البحث الأصولي في المشتق؛ لأنه لا يراد من الزمان فيه المعنى العقلي الدقي أو المفهوم الفلسفي الذي يتصرّم بالتدرّج، وإنما المقصود بالذات والزمان فيه الزمان العرفي، والعرف يتسامح في الزمان من جهتين:

الجهة الأولى: هي إن العرف يرى الزمان قطعاً مختلفة، ولكل قطعة وحدة (ساعة، يوم، أسبوع، شهر، سنة، عقد، قرن)، وإن كان بحسب الدقة يتكون الزمان من آتات متعددة، وهذه الآتات أفراد مختلفة من الزمان الفلسفي، إلا أن العرف لا يتعامل مع الزمان بهذه العقلية الدقية، فإذا كان العرف يُقطع الزمان ويرى لكل قطعة وحدة، فإنه يرى وهو في ظهر يوم العاشر فيما إذا وقع قتل سيد الشهداء عليه السلام أن لهذا اليوم - وهو عاشوراء - وحدة باقية، وأن القتل وقع في هذه الوحدة، فيقول: (اليوم قُتل الحسين عليه السلام هو يوم العاشر من محرم)، فيرى للزمان وهو اليوم ذاتاً باقية، ويرى هذه الذات الباقية قد وقع فيها القتل، وإن كان القتل بحسب الدقة العقلية قد وقع في خصوص الزمان الذي استوعبه القتل وهو الظهيرة التي تشكلها آتات تصرمت، لكن العرف يرى لمجموع اليوم وحدة، ويرى بقاء لليوم مع انقضاء المبدأ، وهو القتل.

والجهة الثانية: هي إن العرف يرى أن التشابه في ترتيب الزمن يساوق

الوحدة، فيقول مثلاً: (وقع في هذا اليوم الحدث الفلاني)، مع أن الحديث لم يقع فيه، وإنما وقع في يوم سابق قبل قرن أو قبل عشرات القرون، وما ذلك إلا لأن العرف يرى يوم الأحد - مثلاً - يوماً واحداً، فالأحداث الواقعة في يوم الأحد في الزمان الماضي هي واقعة في اليوم الحاضر إذا كان هو يوم الأحد، وكذلك الأمر بالنسبة إلى يوم العاشر أو العشرين، ولهذا ورد في زيارة عاشوراء: (و هذا يوم فرحت به آل زياد وآل مروان بقتلهم الحسين عليه السلام)، مع أن الإمام الحسين عليه السلام لم يُقتل في عاشر محرم من هذه السنة، وإنما من سنة (٦١) للهجرة، وقبل ١٣٨٠ سنة تقريباً، فإن السر في ذلك هو إن العرف يعتبر المشابهة الحاصلة بسبب التباين والتواضع على أسماء الأيام وأرقامها سبباً في الحكم بالوحدة، فكأن اليوم باق، ويتكرر في كل سنة، وبناء على هذه المسامحة العرفية يقال إن اسم الزمان وإن كان موضوعاً للظرف الزماني فقط إلا أن الظرف الزماني الموضوع له اللفظ عرفاً قابل للبقاء، فيأتي البحث حينئذ هل استعمال المشتق فيه بعد انقضاء المبدأ على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز، ولعل هذا روح مطلب المحقق العراقي رحمته الله (١).

وقد أشكل عليه (٢) بلزوم كون كل يوم مقتل الحسين عليه السلام؛ لما يظهر من كلامه أن مناط الوحدة عدم إدراك العرف لاتصال الآنات، وعدم تخلل

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ١٢٩.

(٢) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٣٥٨.

السكون بينها، غير أن هذا الإشكال ينبني على أن مناط الوحدة مجرد اتصال الآنات حتى في اعتبار المعنون بعنوان (اليوم) أو (الشهر) وتكرره، والمحقق العراقي رحمته الله أجل من أن يقول ذلك، فإن الأقرب إلى مراده أنه في صدد بيان أمرين:

الأول: مناط الحكم بوحدة الزمن.

الثاني: مناط الحكم ببقاء الزمان المتفرد بعنوان خاص.

ولهذا قال: (فالعقدة في الجواب عن الإشكال هو ما ذكرناه هناك بأن الأزمنة والآنات وإن كانت وجودات متعددة متعاقبة متحدة بالسنخ، ولكنه حيثما لا يتخلل بينهما سكون يكون المجموع يعد عند العرف موجوداً واحداً مستمراً، نظير الخط الطويل من نقطة إلى نقطة كذائية، فبهذا الاعتبار يكون أمراً واحداً شخصياً مستمراً من أوله إلى آخره، فيصدق عليه كلما شك فيه (أنه شك في بقاء ما علم بحدوثه)، فيشملة دليل حرمة النقص. وحيثئذ فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً حيث أمكن لنا تصور أمر قار وحداني يتصور فيه الانقضاء بمثل البيان المزبور وإن بلغ تلك الأفراد المتعاقبة ما بلغ إلى انقضاء الدهر؛ فإن مناط الوجدانية حيثئذ إنما هو بعدم تخلل سكون في البين فيما بين تلك الأفراد، فما لم يتخلل عدم بينهما يكون المجموع موجوداً واحداً شخصياً مستمراً).

وبهذا يكون رحمته الله قد بين الأمر الأول، ثم بين الثاني بقوله: (نعم ذلك) أي:

بقاء الوحدة لتلك الأفراد المتعاقبة ما بلغ إلى انقضاء الدهر (إنما هو فيما لم يكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذة موضوعاً للأثر في لسان الدليل معنونة بعنوان خاص، كالسنة والشهر، واليوم، والساعة، ونحوها، والإفلا بد من لحاظ جهة الوجدانية في خصوص ما عنون بعنوان خاص من القطعات، فيلاحظ جهة المقتلية مثلاً في السنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة يجعل مجموع الآتات التي فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها أمراً واحداً مستمراً، فيضاف المقتلية إلى اليوم، والشهر، والسنة، فتدبر).

الأمر الثالث: من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في مقام التمهيد لمسألة المشتق، وقد تعرض المصنف رحمته فيه لبيان عدة نقاط:

#### خروج الأفعال، والمصادر المزيد فيها:

النقطة الأولى: هي إنه تقدم فيما سبق أن المشتق الأصولي ما يُحمل على الذات، ويترتب على ذلك خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها؛ لأنها لا تُحمل على الذات مباشرة، ولم يذكر المصنف رحمته المصادر غير المزيد فيها؛ لوضوح أنها ليست من المشتقات، إذ قيل أنها موضوعة لإفادة المبدأ والحدث فقط، نعم، هناك كلام في المصادر المزيد فيها، ولهذا نص على ذكرها.

وكيف ما كان فإن المصنف رحمته أفاد أن المصادر موضوعة للدلالة على المبدأ الذي تتصف به الذات، لا للذات المتصفة بالمبدأ، ولهذا لا تحمل على الذات مباشرة، وإذا كانت لا تحمل على الذات مباشرة فإنها تخرج عن محل البحث،

والأمر كذلك في الأفعال؛ فإنها ليست موضوعة للذات المتصفة بالمبدأ، وإنما للمبدأ الذي هو الحدث المنسوب إلى الذات بأي نحو من أنحاء النسبة، فقد يكون منسوباً إلى الذات بالنسبة الصدوريّة كما في (ضرب)، وقد يكون منسوباً إلى الذات بالنسبة الحلويّة كما في (ابيض)، وقد يكون منسوباً إلى الذات بالنسبة الطلبية كما في (اضرب أو لا تشرب) بناء على أن النهي يدل على طلب الترك، وإذا كان يدل على الزجر فالفعل حينئذ يدل على نسبة الحدث إلى الفاعل بالنسبة الزجرية، وحيث إن الأفعال لم توضع للذات المتصفة فهي لا تُحمل على الذات، فتكون حينئذ خارجة عن محل النزاع.

### هل الفعل يدل على الزمان؟

النقطة الثانية: في اطراد ذكره المصنف رحمته بمناسبة، فبعد أن بين رحمته عدم دخول الأفعال في محل البحث تعرض لبحث تحت عنوان (إزاحة شبهة)، وأراد أن يبين فيه أن النحاة فرّقوا بين الاسم والفعل في الدلالة على الزمان، فذكروا أن الاسم لا يدل على الزمان، بينما الفعل موضوع الدلالة على الزمان، فيكون الزمان عندهم جزءاً من المعنى ويدل عليه الفعل بالدلالة التضمنية، ولهذا ذكروا في تعريف الفعل أنه: ما دل على الحدث في زمان ما، إما الزمان الماضي أو الحال أو المستقبل، وما ذكروه اشتباه؛ فإن الفعل كـ(ضرب) لم يوضع للدلالة على الحدث مع أخذ واقع الزمان في المعنى الموضوع له بنحو يكون الاقتران بالزمان مدلولاً تضمينياً لفعل (ضرب)، وقد استدل

المصنف رحمته الله على عدم أخذ الزمان في المعنى الموضوع له الفعل - خلافاً للنحاة -  
بوجهين:

**الوجه الأول:** هو إننا لو حللنا فعل الأمر أو فعل النهي ك(صل) أو (لا تشرب)؛ فإننا لا نظفر إلا بالمادة التي تدل على المبدأ، وهي الصلاة أو الشرب، والهيئة التي تدل على نسبة المبدأ إلى الذات بالنسبة الإرسالية أو النسبة الزجرية، وقد عبر المصنف رحمته الله بتعبير يفيد أن (الأمر يدل على طلب الفعل، والنهي يدل على طلب الترك)، فهو يريد أن يقول بأن الهيئة تدل على طلب الفعل في الأمر، وتدل على طلب الترك في النهي، كما في (لا تشرب)، ولا نظفر وراء ذلك بمفهوم الزمان أو بدال يدل عليه.

نعم، إنشاء الطلب أو النهي - كفعل - زماني لا يقع إلا في الزمان الحال، فيكون الزمان حالاً لإنشاء الطلب، وليس جزءاً من مدلول الطلب، وهذا جارٍ حتى في الإخبار، فإنك إذا أخبرت عن أمر وقع في الزمان الماضي أو سيقع في الزمان المستقبلي فإن إخبارك هذا لا يكون إلا في زمانٍ، فاستفادة الزمان في الإنشاء الطلبي إنما جاءت من كون الزمان ظرفاً للإنشاء لا كون الزمان جزءاً من المعنى الموضوع له، والأمر والنهي يدلان عليه بالدلالة التضمنية.

فتحليل الأمر والنهي لا يفضي إلا إلى دلالة المادة على الطبيعة ودلالة الهيئة على الطلب، وهذا دليل على أن الزمان لم يؤخذ في المعنى الذي وضعت له أفعال الأمر والنهي.

الوجه الثاني: إنه لم يؤخذ الزمان في معنى الفعل المضارع والماضي كما لم يؤخذ في فعل الأمر والنهي، فهما لا يدلان على الزمان بالدلالة الوضعية، وإنما يستفاد الزمان فيما إذا نسبناهما إلى أمر زمني مع ملاحظة زمان التكلم، ويشهد لذلك أمران:

**الشاهد الأول:** استعمال الفعل الماضي والمضارع في غير الزمان، كما في الله (تبارك وتعالى)، فإنه (تبارك وتعالى) يقول: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>(١)</sup> وقد استعمل الفعل الماضي وأسندته إلى الله (تبارك وتعالى)، ويقول (عز وجل): ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقد استعمل الفعل المضارع وأسندته إليه (تبارك وتعالى)، ولا شك في أن الله (عز وجل) خارج عن الزمان، وقد استعمل الفعل الماضي والمضارع فيه بعد تجريدهما عن الدلالة عن الزماني، وهذا التجريد لم يوجب أن يكون الاستعمال مجازياً؛ إذ لا نشعر بأي عناية وتجاوز في قولنا: (شهد الله)، و(يعلم الله)، وهذا شاهد قوي على أن الزمان ليس جزءاً من المعنى الموضوع له الفعل المضارع والفعل الماضي، وإلا لكان استعمال الفعل الماضي والمضارع في الله (تبارك وتعالى) بعد التجريد عن الزمان؛ استعمالاً مجازياً؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

**الشاهد الثاني:** استعمال الفعل المضارع والماضي مع إسناد الفعلين إلى

(١) سورة آل عمران: آية ١٨.

(٢) سورة البقرة: آية ٢١٦.

الزمان نفسه، فإنك تقول: (الزمان يمضي)، و(مضى الزمان)، ومن البين الواضح أن الزمان لا زمان له، فالاستعمال هنا مع تجريد الفعلين عن الزمان، فلو كان الفعلان موضعين للزمان للزم أن يكون استعمالهما في الزمان استعمالاً مجازياً، مع أننا لا نشعر بالمجازية.

والنتيجة هي: إن الزمان لم يؤخذ في معنى الفعل الماضي والمضارع.

وإذا قلت: إذا كان الفعل الماضي والمضارع والأمر لم يؤخذ في معانيها الزمان فلماذا نستفيد من الماضي وقوع الحدث في الزمان الماضي، ونستفيد من المضارع وقوع الحدث في الزمان الحال أو الزمان الاستقبالي، ومن الأمر الوقوع في الزمن الاستقبالي؟

الجواب: إن استفادة الزمان أعم من أخذ الزمان في المعنى الموضوع له، وهي جاءت لأخذ خصوصية في المعنى الموضوع له، تلك الخصوصية يدل عليها الفعل بالدلالة التضمنية، وهي تدل على الزمان بالدلالة الالتزامية، فيكون الفعل بركة هذه الخصوصية دالاً على الزمان ولكن بالدلالة الالتزامية، والذي نفيه ليس مطلق دلالة الفعل على الزمان وإنما خصوص دلالة الفعل على الزمان بالدلالة التضمنية، وتلك الخصوصية التي يذكرها الله هي - مثلاً - خصوصية التحقق في الفعل الماضي بالنسب إلى زمان المتكلم لا مطلقاً، أو خصوصية السبق فيه بالنسبة إلى زمان المتكلم، فإذا قال المتكلم مثلاً: (جاء زيد) ويقصد التحقق بالنسبة إلى زمان تكلمه، أي: إفادة تحقق

المجيء قبل زمان تكلمه سابقاً، وبيان أن التحقق أمر ناجز قبل أن يُخبر؛ فإنه يستفاد حينئذٍ من دلالة الكلام على التحقق قبل التكلم أن الحدث وقع في زمان سابق على زمان التكلم، فنستفيد (الزمان الماضي).

وأما إذا استعمل المتكلم الفعل الماضي وأراد التحقق ولكن لا بلحاظ زمان التكلم، وإنما بلحاظ زمان سابق على أمر مستقبلي، كما إذا قال (بعد شهر سيهطل المطر وقد جفت الأرض قبل هطوله بيومين)؛ فإنه لا يستفاد من (جفت) - مع أنه فعل ماضٍ - الزمان الماضي، وإنما يستفاد منه الزمان المستقبلي، وما ذاك إلا لأن المتكلم استعمل في الفعل الماضي وأراد التحقق، ولكن ليس بلحاظ حال التكلم، فهو لم يفرض التحقق ناجزاً بلحاظ حال التكلم، وإنما فرضه بلحاظ حال هطول المطر، وهطول المطر أمر مستقبلي بلحاظ حال التكلم، فإنه سوف يحدث بعد شهر من حال التكلم، فيكون الجفاف الذي سيقع قبل هطول المطر بيومين أمراً مستقبلياً بالنسبة إلى حال التكلم.

والكلام نفسه يأتي في الفعل المضارع، فإن الفعل المضارع لم يوضع لمعنى الزمان، وإنما وضع لإفادة نسبة المبدأ إلى الذات مع أخذ خصوصية وهي مثلاً خصوصية الترقب أو المقارنة أو خصوصية اللحق، ولكن بالنسبة إلى زمان التكلم لا مطلقاً، ولهذا لو استعمل الفعل المضارع مع لحاظ زمان ماضٍ على زمان التكلم لا يكون دالاً على الحال ولا يكون دالاً على الاستقبال، كما إذا قلت: (قبل سنة ذهبنا إلى العراق لزيارة الحسين عليه السلام نأمل في الشفاعة)، فإن

فعل (نأمل) وإن كان مضارعاً إلا أنه لا يدل على الحال ولا يدل على الاستقبال وإنما يدل على الزمان الماضي، وما ذاك إلا لأن المتكلم وإن استعمل فعلاً مضارعاً إلا أنه أخذ الخصوصية منسوبة إلى أمر ماضٍ بالنسبة إلى زمان التكلم.

وقد ذكر المصنف رحمه الله تأيدين مضافاً إلى الدليلين المتقدمين لكي يُثبت أن الزمان ليس مأخوذاً في المعنى الذي وضعت له الأفعال:

**المؤيد الأول:** هو إن الفعل المضارع يستعمل للدلالة على الزمان الحالي والزمان المستقبلي، فتقول: (زيدٌ يذهب) وهذا يدل على الحال، وتقول: (إذا قمت يذهب زيد) وهذا يدل على الاستقبال، ومن الواضح البيّن أنه لا يوجد جامع بين زمان الحال وزمان الاستقبال حتى يُقال بوضع المضارع لذلك الجامع، كما أنه لا نشعر بالمجازية فيما إذا استعملنا المضارع في الحال أو في الاستقبال، وأيضاً الفعل المضارع ليس مشتركاً لفظياً قد وضع بوضعين للدلالة على الحال وللدلالة على الاستقبال، وإنما هو مشترك معنوي، وهذا يدل على أن الفعل المضارع لم يوضع للزمان مباشرة، وإنما لخصوصية، تلك الخصوصية قد تدل بالالتزام على الزمان الحالي، وقد تدل كذلك على الزمان الاستقبالي، فيكون الفعل نظير الاسم كما في (ضارب)، فإنه لا كلام في أنه لا يدل على الزمان مع أنك تقول: (إذا قام زيدٌ فعمره ضاربه)، وهذا يدل على الاستقبال، وتقول (جاء ضاربٌ عمرو)، وهذا يدل على تحقق الضرب في

الزمان الماضي، ودلالة هذا الاسم على الزمان المستقبلي أو الماضي ليست بالوضع اتفاقاً، وإنما هي لوجود ما يستفاد منه الدلالة على الزمان والأمر كذلك بالنسبة إلى الفعل، فإنه لا يستفاد منه الزمان كمدلول وضعي، وإنما وضع لمعنى، وجزء ذلك المعنى الخصوصية، ونستفيد الزمان ببركة هذه الخصوصية.

**المؤيد الثاني:** هو إن الفعل لو كان موضوعاً للزمان للزم عدم استعمال الفعل المضارع في الماضي إلا مجازاً، وعدم استعمال الفعل الماضي في الاستقبال إلا مجازاً، مع أنه يجوز استعمال الماضي في الاستقبال حقيقة من دون الشعور بالمجازية، ويجوز استعمال المضارع في الزمان الماضي حقيقة من دون الشعور بالمجازية، وقد تقدم التمثيل لذلك، والمصنف رحمته الله يذكر مثالين ليُقرَّب لنا هذه الفكرة، فيقول: إنه إذا قال المتكلم: (يحييني زيد بعد عام وقد ضُرب أو ضُرب) مع قبله بأيام) فإننا لا نشعر بأي عناية في استعمال لفظ (ضرب) أو (ضُرب)، مع أن هذا الفعل الماضي يراد به الاستقبال، وكذلك إذا قال: (جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت)، فإنه لا نشعر بأي مجازية في استعمال الفعل المضارع (يضرب)، مع أنه لا يراد به الزمان الحالي، وإنما يراد منه الزمان الماضي، فدلالة الفعل الماضي على الاستقبال مع كون الاستعمال حقيقياً، ودلالة الفعل المضارع على الماضي مع كون الاستعمال حقيقياً؛ يدل على أن الزمان لم يؤخذ في المعنى الموضوع له.

واعتبر المصنف رحمه الله ما ذكره مؤيداً ولم يعتبره دليلاً؛ لأنه قد يقول قائل بأن النحاة إذا قالوا بأن الفعل المضارع موضوع للدلالة على وقوع الحدث في الحال أو في الاستقبال؛ فإن مرادهم في الحال أو الاستقبال الإضافيين لا الحقيقيين، وإذا قلت: (جاء زيد قبل سنة أو قبل ألف سنة وهو يبكي) فإنك لم تجرد (يبكي) عن الدلالة على الزمان الحال، ولكن بالإضافة إلى مجيئه لا بالإضافة إلى زمن التكلم.

فقد يُقال هذا الكلام لتخريج وضع المضارع لزمان الحال أو الاستقبال مع عدم الشعور بالتجوّز في استعمال المضارع في مثل جملة (جاء زيد قبل شهر وهو يضرب أو وهو يبكي).

### بيان معنى الحروف:

النقضة الثالثة: وهي في اطراد في الاطراد، وذكرها المصنف رحمه الله من باب الكلام يجزّ الكلام، فإنه رحمه الله بعد أن بيّن خروج الأفعال عن محل البحث لأنها لا تحمل على الذات مباشرة؛ اطراد فدخل في بيان ما وضعت له الأفعال، وقال: هي لم توضع للزمان، ثم اطراد في هذا الاطراد فدخل في بيان معنى الحروف، وأعاد رحمه الله جزءاً كبيراً مما تقدم سابقاً في بحث المعنى الحرفي، وخلاصة ما ذكره رحمه الله يمكن أن نخترله في فوائد ثلاث، ونمر عليها سريعاً؛ لأن أغلب هذا الفوائد قد مرّ سابقاً:

الفائدة الأولى: إن الحروف موضوعة لمعنى عام، وهو المعنى الذي وضعت

له الأسماء الموازية لها، فكلمة (من) موضوعة للمعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، فاللحاظ الآلي لم يؤخذ في المعنى الذي وضعت له الحروف، كما أن اللحاظ الاستقلالي لم يلحظ في المعنى الذي وضعت له الأسماء، فوضع الحروف كوضع الأسماء من الوضع العام والموضوع له عام.

**الفائدة الثانية:** إن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي من كيفيات لحاظ المفهوم الاسمي والحرفي في مقام الاستعمال، بمعنى أن الواضع اشترط أن لا يستعمل الحرف إلا إذا لوحظ المعنى في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي، ولا يستعمل الاسم إلا إذا لوحظ المعنى في مقام الاستعمال باللحاظ الاستقلالي، أو قل - وتقدم بيان ذلك مفصلاً -: إن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى في الحرف تحققت في ظل اللحاظ الآلي، والعلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى في الأسماء تحققت في ظل اللحاظ الاستقلالي، وبالتالي يكون استعمال الحرف في المعنى الذي وضع له من دون أخذ اللحاظ الآلي استعمالاً للفظ فيما وضع له ولكن بلا وضع؛ لأن شرط الواضع أو قيد العلاقة الوضعية منتف، فيكون الاستعمال لا على نحو الحقيقة، ولا على نحو المجاز.. أما الأول فلأنه بلا وضع، وأما الثاني فلأنه ليس استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، وإنما هو (بين بين)، أي: استعمال للفظ فيما وضع له بلا وضع.

**الفائدة الثالثة:** إذا كان اللفظ موضوعاً لذات المعنى من دون أخذ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي فإنه إذا لاحظنا ذات المعنى فسوف نقول إن ذات المعنى طبيعي، واللفظ موضوع لذات الطبيعة التي تنطبق على الأفراد

الموجودة في الخارج، فإذا قال المولى لشخص: (سر من بلدك) فإن (من) موضوعة لذات الابتداء، وذات الابتداء كلي طبيعي يقبل الانطباق على الابتداء من النقطة (أ)، كما يقبل الانطباق على الابتداء من النقطة (ب)، كما يقبل الانطباق على الابتداء من النقطة (ج)، فذات المعنى طبيعي، وإذا أخذنا المعنى الذي وضع له اللفظ مع النظر إليه باللحاظ الآلي كما إذا استعملنا (من) وأردنا الابتداء ملحوظاً بما هو حالة في غيره، وبما هو قائم في غيره؛ فإنه سوف يكون المعنى مقيداً باللحاظ، وحيث إن اللحاظ أمر ذهني لا وجود له في العقل فسيكون المعنى أمراً ذهنياً عقلياً، لا يمكن أن يوجد في الخارج، وحيث إن اللحاظ هو نفس الصورة الذهنية - فإن لحاظ المعنى عبارة عن تصور المعنى، وتصور المعنى هو الوجود الذهني للمعنى - والوجود الذهني كالوجود العيني لا يمكن أن يتحقق إلا مع التشخص؛ لأن الوجود يساوق التشخص فالمعنى بلحاظ وجوده في الذهن فيما إذا لوحظ باللحاظ الآلي في الحروف أو لوحظ باللحاظ الاستقلالي في الأسماء؛ فإنه سوف يكون جزئياً. نعم، بلحاظ حكايته عن الخارج هو كلي، ولكن بلحاظ وجوده الذهني هو كالموجودات الخارجية، فهو جزئي ويساوق التشخص.

وبهذا يتضح أن المعنى الحرفي وإن كان جزئياً بمعنى أن له وجوداً في الذهن إلا أنه في نفس الوقت كلي بلحاظ حكايته عن الخارج؛ لأن المعنى هو ذات الطبيعة التي تقبل الانطباق على كثيرين في الخارج، وبهذا ينكشف الخلل

الذي وقع فيه بعض العلماء الذين قالوا: بأن المعنى الحرفي جزئي، وإذا كان جزئياً يكون الوضع في الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ فإن هذا الكلام يشتمل على خلط بين لحاظ المفهوم وتعلق اللحاظ به وصورته وجوداً ذهنياً فيكون جزئياً بهذا الاعتبار، وبين كون المفهوم مرآة حاكية عن الخارج، ويُنظر من خلالها ولا ينظر إليها، فإنه بهذا اللحاظ يكون كلياً وليس متقيداً باللحاظ الآلي، فإن اللحاظ الآلي مرتبط بمرحلة الاستعمال، ففي مرحلة الاستعمال يكون المفهوم جزئياً متقيداً باللحاظ الآلي، ولكن في مرحلة الوضع لا يؤخذ فيه هذا اللحاظ، وإنما المأخوذ ذات الطبيعة التي يُنظر بواسطتها إلى الخارج، فالمعنى الحرفي وإن كان جزئياً بلحاظ إلا أنه كلي بلحاظ آخر، فيكون الوضع فيه من الوضع العام والموضوع له العام.

ثم يُعيد المصنف رحمته الله ما تقدم منه سابقاً، وهو إنه ولو كان اللحاظ الآلي مأخوذاً في المعنى الذي وضع له الحرف للزم من ذلك محذوران:

**المحذور الأول:** أن يُقال - أيضاً - بأن الأسماء مأخوذ فيها اللحاظ الاستقلالي، فتكون جزئية، فيكون الوضع فيها من العام والموضوع له الخاص، وهذا ما لا يلتزم به من يقول بأن وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص، وعليه فلا بد أن يقال بأن أخذ اللحاظ الآلي في الحروف لا يُصيرها جزئية كما أن أخذ اللحاظ الاستقلالي في الأسماء لا يُصيرها جزئية.

**المحذور الثاني:** لو أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الذي وضع له الحروف

للزوم أن يكون معنى الحرف معنى عقلياً لا يقبل الانطباق على الخارج، فإذا قال المولى للعبد: (سر من بلدك إلى مكة) فإنه لا يمكن للعبد أن يمتثل؛ لأن ما يأتي به في الخارج لا يمكن أن يكون مصداقاً للمأمور به؛ لأن المأمور به هو الابتداء المقيّد باللحاظ الآلي، والمقيّد بالأمر العقلي لا يكون إلا عقلياً، ويستحيل أن يوجد في الخارج، فيستحيل أن يمتثل المكلف أوامر الشارع على هذا التقدير، وهذا لا يلتزم به من يقول بأن وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص.

#### أنحاء التلبس بالمبادئ:

**الأمر الرابع:** ويُعيد المصنف رحمته فيه ما تقدم - في الأمر الأول في نقاش كلام صاحب الفصول رحمته - وأن بعض المشتقات تصدق على غير المتصف بالمبدأ فعلاً كما في (مفتاح) الذي يصدق على الآلة الخاصة وإن كانت موضوعة على الطاولة ولا تفتح بالفعل، وكما في (ثمرة)، فإنه يصدق على الشجرة، ويكون استعمال لفظها على نحو الحقيقة، وإن كانت الشجرة لا توجد فيها ثمار بالفعل، وإنما ستوجد الثمار في موسم خاص، والأمر كذلك أيضاً في (نجار) أو (كاتب) أو غيره من أسماء الحرف، فإن (نجار) يصدق على من لا يمارس النجارة فعلاً، ولو لكونه نائماً أو خارج ساعات العمل، وكذلك الأمر بالنسبة إلى (كاتب)، فمن يعمل كاتباً عند السلطان يصدق عليه أنه (كاتب السلطان) وإن كان نائماً في بيته في غير وقت قيامه بالكتابة، فبعض

المشتقات تُحمل على الذات وإن لم يكن المبدأ منضماً فعلاً إلى الذات، وهذه الظاهرة اللغوية أوجدت أقوالاً ثلاثة:

**القول الأول:** إن جميع المشتقات موضوعة للأعم من المتصف بالمبدأ بالفعل وما انقضى عنه انضمام المبدأ، وزال اتصافه به.

**القول الثاني:** التفصيل بالقول بخروج هذه الموارد عن محل البحث؛ لوجود اتفاق فيها على الوضع للأعم، وأما سائر الموارد فهي داخلة في محل البحث، ويأتي فيها القول بالوضع لخصوص المتلبس أو للأعم، وهذا هو قول صاحب الفصول رحمته الله، وقد تقدم التعرّض له مفصلاً في الأمر الأول.

**القول الثالث:** دخول هذه الموارد كغيرها في محل البحث، فيمكن أن يقع فيها النزاع ويأتي فيها القولان، وهذا القول هو قول المصنف رحمته الله ومن سار على نهجه.

والوجه في دخول هذه الموارد ووقوع النزاع فيها هو: إن هذه الموارد يتصور فيها أخذ الاتصاف الفعلي، كما يتصور فيها أخذ الاتصاف الأعم من الثابت فعلاً أو ما كان ثابتاً في الزمان الماضي ثم انقضى، والسّر في ذلك يعود إلى أن الاتصاف المأخوذ في المشتق يختلف باختلاف المبادئ - وهذا ما تقدم شرحه وتوضيحه - فإن المشتق يدل على الذات المتصفة بالمبدأ.. إما المتصف فعلاً بناء على الوضع لخصوص المتصف بالفعل، وإما الأعم منه، فيشمل ما كان الاتصاف ثابتاً فيه، ثم زال، وإذا قيل بالوضع للأعم أو للأخص فإن

الاتصاف محفوظ، وغاية ما هنالك هو إن الاتصاف يختلف باختلاف المبادئ، فتارة يكون على نحو الفعلية كما في (عالم)، فإن المقصود بالاتصاف فيه بسبب انضمام العلم هو اتصاف الذات على نحو الفعلية، فيكون معنى زوال الاتصاف أن تزول الفعلية، فيأتي الخلاف هل (العالم) موضوع لخصوص المتصف بالمبدأ على نحو الفعلية أم للأعم منه ومن كان في الزمان الماضي متصفاً على نحو الفعلية، ثم زال الاتصاف؟

وثانية يكون الاتصاف لا على نحو الفعلية وإنما على نحو الحرفة كما في المشتق (كاتب)؛ فإنه إذا قيل (كاتب) يُقصد من ذلك الذات المتصفة بأنها تحترف وتمتحن الكتابة، وحينئذٍ يُعقل مجيء الخلاف ووقوع النزاع فيما وضع له لفظ (كاتب)، ولكن بهذه الصيغة، وهي: هل أن (كاتب) موضوع لخصوص من يمتحن الكتابة بالفعل<sup>(١)</sup> أم لما يشملها ويشمل من كان سابقاً يمتحن الكتابة ثم تركها؟ وإذا كنا نقول بالوضع لخصوص المتلبس فعلاً فإننا نقول بأن كلمة (كاتب) موضوع لخصوص من يمتحن الكتابة فعلاً، وإذا كنا نقول بالأعم فإننا نقول بأنها موضوعة لمن يمتحن فعلاً أو كان في الزمان السابق يمتحن ثم ترك.

وثالثة قد يكون الاتصاف لا على نحو الفعلية، ولا على نحو الحرفة، وإنما على نحو الشأنية، والقوة، والقدرة، كما في (مفتاح)، فإن المقصود به ليس

(١) ولا نقول: هل أنه موضوع لخصوص من يكتب بالفعل...؟ لأن الملحوظ ليس فعلية انضمام المبدأ، وإنما الملحوظ الحرفة.

الذات المتصفة فعلاً بالفتح، وإنما المقصود الذات التي تتصف بالشأنية، ومثله (شاعر)، فإن المقصود به من يملك القدرة على إنشاء الشعر، فيمكن أن يأتي الخلاف والنزاع بأن يُقال: هل لفظ (شاعر) موضوع فقط لمن يتصف فعلاً بإنشاء الشعر أم هو موضوع لمن يتصف فعلاً بالقوة والشأنية أو كان في الزمان السابق قادراً على ذلك، ولكن زالت القدرة بعد ذلك؟

وعليه، ففي هذه الموارد التي توهم وجود اتفاق على الوضع للأعم لا يوجد بحسب الحقيقة اتفاق فيها على الوضع للأعم، وهي كسائر الموارد داخلة في محل البحث ولكن التلبس بالفعل فيها يختلف بسبب اختلاف المواد والمبادئ، فإن بعض المواد تشتمل على خصوصية تجعلنا نفهم من إطلاق المشتق منها أن المقصود بالتلبس التلبس على نحو الحرفة أو التلبس على نحو القوة، والشأنية، والملكية.

وهنا يأتي سؤال لطيف كان ينبغي على صاحب الكفاية رحمته الله أن يُجيب عليه بنحو واضح، واتضح جوابه بالبيان الذي ذكرناه، ولكن نطرح السؤال، ثم نذكر جوابه بعبارة لكي يتحقق الالتفات فعلاً إلى بعض الجهات التي مررنا عليها سريعاً..

والسؤال هو: إنه تقدم من المصنف رحمته الله في بحث وضع الأفعال للزمان شاهد على عدم دخول الزمان في معاني الأفعال، وذلك الشاهد هو إن الفعل المضارع يستعمل في الزمان الحال كما يستعمل في الزمان المستقبل، مع أنه لا

يوجد جامع بين الزمان الحال والزمان المستقبلي، ولا يمكن أن يُقال بالوضع للجامع؛ لأنه لا جامع، كما أنه لا يمكن أن يُقال بوجود اشتراك لفظي بين الفعل المضارع المستعمل في الحال والفعل المضارع المستعمل في الاستقبال؛ لأن الفعل المضارع مشترك معنوي، وموضوع بوضع واحد ولم يوضع مرتين: مرة للدال على الزمان الحال، وأخرى للدال على الزمان المستقبلي، وعليه فلا بد أن نُخرج الزمان من المعنى الذي وضعت له الأفعال، وقد يقال بأن هذا الكلام - الذي تقدم من المصنف رحمته الله - يأتي هنا ويسبب إشكالاً، فإن المصنف رحمته الله أفاد أن (عالم) موضوع للذات المتصفة بالمبدأ فعلاً، وكاتب موضوعه للذات المتصفة لا على نحو الفعلية، وإنما على نحو الحرفة، مع أن اسم الفاعل وهيئة اسم الفاعل الموجودة في (عالم) والموجودة في (كاتب) لم توضع بوضعين، وإنما هي قد وضعت بوضع واحد، ولا يمكن أن يُقال فيها بالاشتراك اللفظي، فهي على النحو الاشتراك المعنوي، فكيف والحال هذه تدل تارة على الاتصاف على نحو الفعلية وأخرى على الاتصاف على نحو الشأنية، مع أنه لا جامع بين الاتصاف الفعلي والاتصاف على نحو الشأنية؟!!

فقد يُقال إن ما ذكره رحمته الله في الفعل المضارع، ورتب عليه خروج الزمان؛ يأتي في صيغة (اسم الفاعل)، ويترتب عليه خروج الاتصاف الفعلي من معناه؛ إذ لا يمكن أن يُقال إنه موضوع بوضعين لإفادة الاتصاف على نحو الفعلية، والاتصاف على نحو الشأنية الذي يتلاءم مع حقيقة الاستعمال حتى لو انقضى

المبدأ بمعنى عدم الاتصاف الفعلي، كما في (كاتب).

ولكن يُقال في جواب هذا الإشكال: بأن المصنف عليه السلام يلتزم في اسم الفاعل كـ(كاتب) و(عالم) بأن المعنى واحد، فإن هيئة اسم الفاعل موضوعة بوضع واحد، وهي مشترك معنوي، ومع ذلك فإن هذا المعنى محفوظ في (كاتب) الذي يصدق على نحو الحقيقة على من لا يتصف بالكتابة بالفعل، وكذلك هو محفوظ في (عالم) الذي يكون الاتصاف فيه على نحو الفعلية، والسرّ في ذلك يعود إلى أن معنى الاتصاف بالفعل المأخوذ في المشتقات - بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالفعل - أو الاتصاف المأخوذ ولو في الزمان الماضي - بناء على الوضع للأعم - هو الاتصاف بمعنى انضمام المبدأ، والاتصاف بهذا يختلف عند العرف باختلاف المبادئ، فإن بعض المبادئ يجعل العرف يفهم الاتصاف على نحو الملكة، والبعض الثاني يجعل العرف يفهم الاتصاف على نحو الحرفة، والبعض الثالث يجعل العرف يفهم الاتصاف على نحو الفعلية، فليس الاختلاف الذي نجده بين (كاتب) - حيث لا نستفيد الاتصاف على نحو الفعلية - وبين (عالم) - حيث نستفيد الاتصاف على نحو الفعلية - بسبب اختلاف المعنى الذي وضع له هيئة (كاتب) عن المعنى الذي وضع له هيئة (عالم)، فإن المعنى الموضوع له واحد، فبناء على الوضع لخصوص الصحيح فإن المعنى الموضوع له هو الذات المتلبسة أو المتصفة بالمبدأ فعلاً، ولكن المبادئ التي تنضم إلى الذات، وبركة انضمامها يُتزعزع المشتق؛ مختلفة في نفسها،

وبسبب اختلافها يختلف الاتصاف الفعلي الذي نفهمه من المشتق بناء على الوضع لخصوص المتصف بالفعل.

ولك أن تقول: إن إفادة المشتق للذات المتصفة بالفعل هو المدلول الوضعي بناء على الوضع لخصوص المتصف بالفعل، وهو واحد محفوظ في (كاتب) و(عالم)، وأما كون الاتصاف الفعلي على نحو الفعلية أو على نحو الملكة أو على نحو الحرفة فهو ليس مدلولاً وضعياً، وإنما هو مدلول التزامي يستفاد من اختلاف المواد التي يدل المشتق على اتصاف الذات بها بالفعل - بناء على الوضع لخصوص الاتصاف بالفعل - أو يدل المشتق على الاتصاف بها ولو في الزمان الماضي - بناء على الوضع للأعم من الاتصاف بالفعل - فالمعنى الموضوع له واحد ومحفوظ، والاختلاف مدلول التزامي بسبب اختلاف المبادئ في نفسها.

المراد من الحال الوارد في عنوان هذه المسألة:

الأمر الخامس: في بيان المراد من الحال الوارد في عنوان هذه المسألة، فإن المسألة معنونة بعنوان (هل المشتق موضع لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو للأعم منه ولم انقض عن التلبس؟)، فذكر في العنوان كلمة (الحال)، وقد عقد المصنف رحمته الله هذا الأمر لكي يوضح المقصود به، وقبل أن ندخل في توضيح ما ذكره المصنف رحمته الله أمهد بذكر أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هو إن صاحب الكفاية رحمته الله عنون مسألة المشتق بهذا العنوان (الثالث عشر: إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ

بالحال أو فيما يعمله وما انقضى عنه؟) فهو عنوان البحث بهذه الكيفية، فذكر كلمة (الحال)، وعبارة: (ما تلبس بالمبدأ بالحال) أحدثت غموضاً في عنوان المسألة، فاحتاج إلى أن يعقد هذا الأمر لكي يرفع هذا الغموض.

من هنا ذكر بعض الأعلام<sup>(١)</sup> أنه لو غير المصنف رحمته الله العنوان وعبر بتعبير: (اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ فعلاً أو في الأعم منه)؛ لما احتاج رحمته الله إلى أن يعقد هذا الأمر؛ لعدم ورود كلمة (الحال) فيه، وبالتالي لا معنى لعقد هذا الأمر، فهذا الأمر مما لا حاجة إليه، وهو عديم الأثر والجدوى بالمرّة.

الأمر الثاني: تقدم سابقاً أن علماء الأصول اتفقوا في موردين، واختلفوا في مورد، فهنا ثلاثة موارد:

المورد الأول: هو إطلاق المشتق على المتصرف بالفعل، كأن تقول لزيد العالم فعلاً (هذا عالم)، وهنا اتفقوا على أن هذا الإطلاق على نحو الحقيقة.

المورد الثاني: هو إطلاق المشتق على غير المتصرف بالفعل بأن يُحكم عليه الآن ولكن باعتبار أنه في المستقبل سوف ينضم إليه العلم، كما إذا أشرت إلى الجاهل فعلاً، والذي تعلم بأنه سوف يصبح عالماً بعد عشرين سنة، وقلت: (هذا عالم)، و أردت الآن إجراء عالم عليه وإسناد العلم إليه والحكم عليه بأنه عالم، ولكن باعتبار أنه بعد عشرين سنة سوف ينضم إليه مبدأ العلم، وهنا

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٤٠.

اتفق الأعلام على أن هذا الإطلاق على نحو المجاز.

المورد الثالث: هو إطلاق المشتق على غير المتصف بالمبدأ بالفعل، وإنما كان في الزمان الماضي متصفاً، ثم انقضى عنه الاتصاف، ويكون الحكم عليه فعلاً ليس حكماً بلحاظ الزمان الماضي وحال اتصافه، وإنما إجراء الحكم فعلي، ففي الآن يسند إليه (عالم) ويوصف به، ولكن باعتبار أنه في الزمان الماضي كان منضماً إليه العلم ثم زال، وهنا وقع الخلاف بين الأعلام: هل هذا الإطلاق على نحو الحقيقة أم هو على نحو المجاز؟

الأمر الثالث: اتفق علماء الأصول على أن الحكم على الذات بلحاظ حال التلبس حقيقة حتى لو كان التلبس في الماضي أو كان في المستقبل، فلو قال شخص: (الذي مات أمس عالم قبل أسبوع)، وقصد الحكم عليه في الزمان الماضي عند كونه متصفاً بالعلم، وليس في الحال، وإنما قبل أسبوع؛ فإن إطلاقه على نحو الحقيقة بالاتفاق، وكذلك إذا قال: (زيد الذي هو جاهل الآن عالم بعد سنة)، وكان يقصد الحكم وإجراء المشتق عليه بعد سنة في حال انضمام المبدأ، وليس في الحال، وغايته هو إن حال الاتصاف مستقبلي بالنسبة إلى حال التكلم؛ فإن إطلاقه على نحو الحقيقة بالاتفاق أيضاً.

إذن، فمما اتفق عليه علماء الأصول أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة، سواء كان حال التلبس في الزمان الماضي أم في الحالي أم في الاستقبالي.

وهذا الأمر - كالأمر السابق عليه - من الأصول المهمة التي يُحقق المصنف رحمته الله على ضوئها مسألة تحديد المراد بالحال في عنوان مسألة المشتق في الأمر الخامس، وبعد هذه الأمور الثلاثة نأتي عند ما ذكره المصنف رحمته الله في (الأمر الخامس) فقد أفاد رحمته الله أن في المراد من الحال في عنوان مسألة المشتق احتمالين:

**الاحتمال الأول:** أن يكون المقصود بالحال حال التلبس بالمبدأ، أو عند انضمام المبدأ، بأن يكون إجراء المشتق على الذات بلحاظ انضمام المبدأ وعند اتصاف الذات به، ونحاول في توضيح المطلب وتقريبه بعبارة ليست دقيقة، وننبه على عدم دقتها وهي: إن المقصود بالحال (وقت انضمام المبدأ)، فإذا قالوا: (هل المشتق موضوع لخصوص المتصف بالمبدأ بالحال؟) فإن مرادهم هو هل موضوع لخصوص المتلبس والمتصف بالمبدأ في وقت اتصافه بالمبدأ، وإذا قالوا: (موضوع له وللأعم منه) يقصدون أنه وضع للذات المتصفة بالمبدأ سواء أجري الحكم واستعمل المشتق في وقت انضمام المبدأ أو في الوقت الذي يليه وقد انفك فيه الاتصاف، وزال المبدأ عن الذات، وهذا التعبير ليس تعبيراً دقيقاً غير أننا نذكره للتقريب، والتعبير الدقيق هو أن يُقال: إن المقصود بالحال هو (مع تحقق المبدأ) أو (عند وجود المبدأ للذات) من دون أخذ (الزمان والوقت)، فهل المشتق موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ عند تحقق المبدأ لها وانضمام المبدأ لها بحيث يكون المعنى المستعمل فيه الذات مع واقع انضمام

وتحقق المبدأ من دون أخذ الزمان الذي يتحقق فيه واقع الانضمام؟ والتعبير بالوضع والحال إنما هو لتقريب المقصود، وسوف يأتي - إن شاء الله - وجه المسامحة في التعبير بالوقت - والذي هو موجود في كلمات جملة من سُراح الكفاية - وجملة من الذين تعرّضوا لتحديد المراد بالحال<sup>(١)</sup>.

فلا احتمال الأول هو أن يكون المراد والمقصود بالحال واقع انضمام المبدأ إلى الذات وتلبس الذات بالمبدأ، فإذا أطلق المشتق في هذا الواقع الذي فيه الذات وفيه المبدأ منضمّاً إليها يكون الإطلاق حينئذٍ إطلاقاً حقيقياً، وأما إذا أطلق بلحاظ حال آخر غير تحقق المبدأ للذات، كما لو قلت: (زيد الآن عالم)، مع أنه لم ينضم إليه المبدأ بالفعل وإنما سينضم في المستقبل؛ فإن إجراء الحكم في الظرف الحالي مع أنه ليس هو واقع انضمام المبدأ إلى الذات؛ يجعل الاستعمال استعمالاً مجازياً بالاتفاق.

وأما إذا أطلق بلحاظ حال آخر غير تحقق المبدأ للذات، كما لو قلت: (زيد الآن عالم)، مع سبق واقع الانضمام وارتفاعه؛ فهنا يأتي الخلاف:

فإذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ يكون الاستعمال مجازياً؛ لأن الحكم فعلي ولكن بلحاظ أن المبدأ كان منضمّاً في حال سابقة إلى

(١) ومنهم كما ذكر سيد المنتقى في ج ١ ص ٣٤٠ المحقق النائيني رحمته الله على ما في أجود التقريرات ج ١ ص ٥٧، فقد فسر كلام صاحب الكفاية رحمته الله بأن مراده وقت التلبس، فأشكل عليه بلزوم أخذ الزمان في معنى الاسم، وهو خلاف الاتفاق.

الذات، وأما إذا بنينا على أن المشتق موضوع للأعم فإنه يكون الاستعمال حقيقياً، ولا يضر الحكم مع عدم تحقق - أو قل إجراء المشتق على الذات مع غير تحقق انضمام المبدأ إلى الذات - في ذلك ما دام حال انضمام المبدأ إلى الذات متحققاً سابقاً، وليس مستقبلياً، ما دمنا نبني على الوضع للأعم.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد بـ(الحال) حال النطق والتكلم، فلو قال المتكلم: (زيد في الساعة الواحدة عالم) فلا بد أن نلاحظ في أي ساعة تكلم؟ فإذا حددنا الساعة، ولنفرض أنه تكلم في الساعة الواحدة؛ فلا بد أن نلاحظ هل زيد في هذه الساعة منضم إليه العلم أم لا؟ لأن الواحدة هي ساعة النطق، فإذا كان في هذه الساعة منضمّاً إليه العلم يكون الاستعمال حقيقياً، وإلا فيكون الاستعمال مجازياً، وهذا بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال - أي: في زمان النطق - فإذا وجدنا أنه غير منضم إليه العلم في الساعة الواحدة - حسب المثال - فسوف نقول: إن كان العلم سينضم إليه في وقت لاحق فإن الاستعمال مجاز بالاتفاق، وأما إذا كان العلم منضمّاً إليه في الزمان الماضي قبل زمان النطق ثم زال؛ فكون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً ينبغي على الخلاف في مسألة المشتق، فإذا قلنا بأن الوضع لخصوص المتلبس يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً، وإذا قلنا أن الوضع للأعم، ويشمل المعنى ما كان المبدأ منضمّاً إليه ثم زال؛ فإنه يكون الاستعمال حقيقياً.

### الأثر المترتب على الخلاف في تحديد المراد بالحال:

وهل هنالك أثر مترتب على الخلاف في تحديد المراد بالحال؟ وأنه هل هو حال التلبس أو هو وقت النطق؟

الجواب: نعم، يوجد أثر؛ فإنه في موردين سوف نقول بأن الاستعمال حقيقي على الاحتمال الأول - وهو تفسير الحال بحال التلبس - وسوف نقول بأن الاستعمال مجازي على الاحتمال الثاني - وهو أن المقصود بالحال حال النطق - والموردان هما:

المورد الأول: إذا كان زيد في حال النطق غير منضم إليه العلم، ولكن قلت: (زيد عالم أمس) وأنا أقصد الحكم عليه في حال انضمام العلم إليه أمس، بنحو تكون كلمة (أمس) قيداً للحكم؛ فإنه هنا سوف يكون الاستعمال حقيقياً على الاحتمال الأول؛ لأن الحكم كان بلحاظ حال التلبس، ويكون مجازياً على الاحتمال الثاني؛ لأن النطق بهذه القضية وقع في زمانٍ ليس العلم فيه منضمّاً إلى (زيد)، فيكون الاستعمال مجازياً بناءً على القول بالوضع لخصوص التلبس بالفعل. نعم، على القول بالوضع للأعم يكون حقيقياً، ويوجد اتفاق على الحقيقة إذا بنينا على الاحتمال الأول حتى لو قيل بالوضع للأخص.

المورد الثاني: إذا كان زيد في زمان النطق لا يتصف بالعلم ولم ينضم إليه المبدأ وقلت: (زيد عالمٌ غداً)، وأنا أقصد الحكم عليه ولكن ليس في حال النطق وإنما في الزمان المستقبل، وفي حال انضمام المبدأ إليه، فكأنه قلت: (إذا

انضم العلم إلى زيد غداً ففي حال انضمام المبدأ هو عالم؛ فهنا يكون استعمال المشتق على الاحتمال الأول استعمالاً حقيقياً بالاتفاق، وأما على الاحتمال الثاني فإن الاستعمال يكون مجازياً غير حقيقي بناء على الوضع لخصوص المتلبس؛ لأن زيدا في حال النطق بالقضية لم ينضم إليه المبدأ.

### دليل الاحتمال الصحيح:

وذكر المصنف رحمه الله بعد بيان هذين الاحتمالين أن الصحيح منهما هو الاحتمال الأول، وذكر على ذلك دليلاً، ثم ذكر مؤيداً للدليل..  
والدليل هو: ما ذكرناه في التمهيد الثالث من أن العلماء اتفقوا على أن إطلاق الحكم أو إجراء المشتق على الذات بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة في جميع الأزمنة، سواء كان الملحوظ الزمان الحالي أم الزمان الماضي أم الزمان الاستقبالي، فلو قلت: (زيد ضاربٌ أمس)، وكان (أمس) ظرفاً للحكم، بمعنى أن الحكم ثابت له بالأمس وليس الآن؛ فإن الاستعمال حقيقي بالاتفاق، ولو كان انفك مبدأ الضرب عن (زيد) حال النطق.  
وكذلك إذا قلت: (زيداً غداً ضارب)، وكنت تقصد الحكم أو إسناد المحمول - وهو ضارب - إلى (زيد) أو إجراء المشتق عليه في حال انضمام صدور الضرب إليه بنحو يكون (غداً) ظرفاً؛ فإن الاستعمال حقيقي بالاتفاق، ولو كان في حال النطق لا يصدر من زيد ضرب، ولم ينضم المبدأ إليه، وهذا الاتفاق يُعَيَّن أن المراد من قولهم: (هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالحال) حال

انضمام المبدأ، وليس زمان النطق، فلو كان (زيد) في زمان النطق لا يتصف بمبدأ صدور الضرب فإن الاستعمال قد يكون حقيقياً، كما إذا كان الحكم ناظراً إلى حال التلبس. نعم، لو كان الحكم ناظراً إلى حال النطق الذي هو الحال المنفك فيه المبدأ عن الذات، بأن تطابق حال الحكم وحال النطق، وكان هذا الحال لا يتصف فيه (زيد) بالمبدأ؛ فحيثذ يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً بالاتفاق إذا كان زيد سينضم إليه المبدأ في المستقبل، ويكون مجازياً بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالحال إذا كان زيد انضم إليه المبدأ ثم زال.

فإن قلت: تقدم في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرتها في التمهيد للأمر أن العلماء اتفقوا على أن قول: (زيدٌ عالم بعد سنة) فيما إذا كان زيد فعلاً لا يتصف بالعلم، ولكن سوف يتصف به بعد سنة؛ يكون الإطلاق فيه إطلاقاً مجازياً، وهذا الإجماع والاتفاق دليل كاشف عن أن المقصود بالحال في عنوان المسألة حال النطق، ولهذا قالوا إطلاق (عالم) على من سيتصف بالعلم بعد سنة - يعني: في زمانٍ بعد زمان النطق - على نحو المجازية لا على نحو الحقيقة.

قلت: إذا قال المتكلم: (زيد عالم بعد سنة) وكان زيد فعلاً لا يتصف بالعلم ولم ينضم إليه مبدأ العلم؛ فإنه يوجد في كلامه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون مراده إجراء الحكم ونسبة عالم إلى زيد الآن ولكن باعتبار أنه سوف ينضم إليه مبدأ العلم بعد سنة، وهنا العلماء يتفقون على أن الاستعمال مجازي؛ لأن الحكم فعلي بينما الانصاف مستقبلي.

وبعبارة أخرى: إن حال الحكم هو حال النطق، بينما حال الاتصاف وانضمام المبدأ مستقبلي، فانفك زمان الحكم عن زمان انضمام المبدأ، وصار زمان انضمام المبدأ متأخراً، فيأتي الاتفاق على المجازية.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده إجراء الحكم ونسبة عالم إلى ذات زيد بعد سنة وليس الآن في حال النطق، أي: الملحوظ هو الحكم في حال انضمام المبدأ، وهنا لا يوجد اتفاق على المجازية، بل قلنا في التمهيد: إنه يوجد اتفاق على أن هذا الاستعمال استعمال حقيقي؛ لأن المقصود حينئذ من (زيد عالم بعد سنة) أنه إذا تعلم، وانضم إليه العلم وذلك بعد سنة فهو في ذلك الظرف عالم، وهذا من حمل المشتق على المتصف بالمبدأ بالفعل، وإذا أطلق المتكلم وقال: (زيد عالم) فإنه يتبادر إلى الذهن أن المتكلم يحكم على (زيد) بالفعل، ولو قال: (زيد عالم بعد سنة) يتبادر أن (بعد سنة) ليس ظرفاً للحكم، بأن يكون مراده الحكم بعد سنة، بل الحكم فعلي يراد إثباته الآن وإنما بعد سنة قيد لانضمام المبدأ، فيكون الظاهر أن هذا الاستعمال استعمال مجازي، ولكن هذا لا يضر فيما نروم بيانه وهو أن المقصود بالحال حال التلبس، فإذا أطلق المتكلم عالم، وقصد الحكم في حال التلبس؛ يكون الاستعمال حقيقياً ولو كان التلبس في الزمان الماضي أو في الزمان المستقبلي، فما نريد أن نعرفه هو مراد علماء الأصول من كلمة (الحال) في العنوان، ومرادهم حال التلبس، وليس زمان النطق. نعم، إذا قال المتكلم: (زيد عالم بعد سنة) يظهر أنه أراد الحكم في حال النطق، وهذا

نُسلّم به، وبالتالي لا بد أن نلاحظ هل أنه في حال النطق يكون المبدأ منضمّاً إلى (زيد) أم لا؟ فإذا كان منضمّاً يكون الاستعمال حقيقياً، وإذا لم يكن منضمّاً بأن كان سينضم في المستقبل يكون الاستعمال مجازياً بالاتفاق، وإذا كان غير منضم بأن كان في الزمان السابق ثم انفك؛ فهنا يأتي الخلاف، ولكن هذا لا يمس ما نريد أن نقوله من أن المقصود بالحال في عنوان المسألة هو (حال انضمام المبدأ إلى الذات)، وليس المقصود بالحال حال النطق.

#### مؤيد الاحتمال الصحيح:

وبعد أن بيّن المصنف (شكر الله سعيه) هذا الدليل أضاف مؤيداً حاصله: لو قلنا بأن المشتق موضوع للدلالة على اتصاف الذات بالمبدأ في وقت النطق - كما هو الاحتمال الثاني في تفسير كلمة (الحال) - للزم من ذلك أن يكون المشتق دالاً على الزمان بأن يكون الزمان مدلولاً وضعياً للمشتق، فإذا قلت: (زيد عالم)، فإن قولك (عالم) يدل على اتصاف الذات بالمبدأ في وقت النطق؛ لأنه موضوع للدلالة على اتصاف الذات في وقت النطق، وهذا باطل؛ لأن المشتق اسم، وقد اتفقوا على أن الاسم لا يدل على الزمان، خلافاً للفعل الذي زعم النحاة أنه يدل على الزمان، وقد تقدمت مناقشة قولهم، فلزوم أن يكون الزمان مدلولاً وضعياً على الاحتمال الآخر مؤيد للتفسير الذي يختاره المصنف رحمته.

فإن قلت: لقد نص علماء اللغة على أن اسم الفاعل يدل على الزمان،

وبالتالي يكون موضوعاً للدلالة على الزمان، فكيف تدعي أن المشتق لا يدل على الزمان بالاتفاق؟!

ومن حقاك أن تسأل: أين ذكر علماء اللغة أن اسم الفاعل يدل على الزمان؟

والجواب: ذكروا ذلك عند حديثهم عن عمل (اسم الفاعل) عمل (الفعل)، فإنهم قالوا يشترط في عمله أن يكون دالاً على الحال أو دالاً على الاستقبال، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾<sup>(١)</sup>، فإن (جاعل) هنا عمل في (إماماً)؛ لأنه عند النحاة يدل على الاستقبال، فيكون (اسم الفاعل) - وهو اسم - دالاً على الزمان، وهذا خلاف ما ادعيت من أنهم اتفقوا على أن الاسم لا يدل على الزمان.

قلت: ليس مقصودهم أن (اسم الفاعل) يدل وضعاً على الزمان، وإنما مقصودهم أنه إذا أريد به المستقبل ولو بدلالة قرينة فإنه يعمل عمل (الفعل)، ولو كان مرادهم أنه موضوع للدلالة على الزمان المستقبلي للزم من ذلك أن يكون قولك: (زيدٌ عالم) حكم في الحال مع قصد أنه سوف ينضم إليه المبدأ في المستقبل، فيكون الاستعمال حقيقياً؛ لأن اسم الفاعل موضوع للدلالة على المستقبل، وقد استعملته في المستقبل، فهذا من استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أنه ليس حقيقياً بالاتفاق، وهذا يدل على أن الزمان ليس جزءاً من المعنى

(١) سورة البقرة: آية ١٢٤.

الذي وضع له (اسم الفاعل).

والخلاصة: هي إن المقصود بـ(الحال) في عنوان المسألة حال التلبس، لا زمان النطق، ويؤيد ذلك أنه لو كان المراد بالحال وقت النطق للزم من ذلك أن يكون (اسم الفاعل) دالاً على الزمان، مع أنه من المتفق عليه أن الاسم - ومنه اسم الفاعل - لا يدل على الزمان.

وهنا نوجه السؤال التالي: لماذا اعتبر المصنف رحمته الله هذا الكلام مؤيداً ولم يعتبره دليلاً؟ فهو رحمته الله بالنسبة إلى الاتفاق على أن الحكم بلحاظ حال التلبس حتى في الزمان الماضي والزمان المستقبلي؛ عبر بما يفهم أن ما ذكره دليل فقال: (ضرورة أن مثل...)، وهذا ظاهره في الاستدلال، ولكن في الاتفاق على عدم أخذ الزمان في معنى الأسماء عبر بالتأييد فقال: (و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية...)، فلماذا لم يعتبر اتفاق أهل العربية على عدم أخذ الزمان في الأسماء دليلاً؟

والجواب هو: باعتبار بأن من يقول بأن المقصود بالحال حال النطق بإمكانه أن يقول للمصنف رحمته الله: إننا لا نقصد بحال النطق (وقت النطق)، فجنبك العالي يقول بأن المقصود حال التلبس، فهل تقصد وقت التلبس؟ إن كنت تقصد ذلك فإنه سوف يأتي إشكال منافية اتفاق أهل العربية؛ حيث أخذت الزمان في الاسم، وإن قلت: ليس المقصود (وقت التلبس)، وإنما واقع انضمام المبدأ إلى الذات، والذي هو ثابت في وقت التلبس من دون أخذ وقت

التلبس في المعنى الموضوع له المشتق؛ فإننا سوف نقول لك: هذا الجواب يأتي أيضاً في الاحتمال الآخر الذي نختاره، فنحن إذا قلنا بأن المراد بالحال (حال النطق) لا نقصد وقت النطق وإنما عند النطق، وفي واقع تحقق النطق، فلا بد أن يلاحظ انضمام المبدأ إلى النطق بأن يكون بينهما تقارن، من دون أخذ الزمان والظرف الذي يتحقق فيه التقارن في المعنى، وبالتالي لا يرد علينا لزوم أخذ الزمان في معنى المشتق حتى لو قلنا: بأن المقصود بالحال في عنوان المسألة (حال النطق)، ولعله لهذا عبّر المصنف رحمته الله بالتأييد (في الاتفاق الموجود على عدم أخذ الزمان في الأسماء).

#### مناقشة شاهدي احتمال (وقت النطق):

وبعد أن شيّد المصنف رحمته الله مُحْتارَه عاد إلى الاحتمال الثاني، وهو (أن يكون المقصود الحال حال النطق)، وذكر شاهين لهذا الاحتمال من أجل مناقشة هذين الشاهدين:

**الشاهد الأول:** تقدم بيانه، وهو إن الظاهر من كلمة (الحال) في عنوان المسألة هو (حال النطق)، فما يفهم ويتبادر إلى الذهن هو أن المقصود ذلك. ويعلق المصنف رحمته الله عليه بأنه قد اتضح مما تقدم سابقاً أنه لو سلّمنا أن الظاهر والذي يفهم من كلمة (الحال) هو حال النطق إلا أن كون ما يفهم من كلمة الحال (حال النطق) شيء، وأن مراد علماء الأصول من كلمة الحال في عنوان المسألة (حال النطق)؛ شيء آخر؛ فإن لعلماء الأصول اصطلاحات

خاصة، ونحن في مقام تبين مصطلح لعلماء الأصول، وبما تقدم في الدليل والشاهد اتضح أن مقصودهم بالحال خلاف ما يُفهم عند إطلاق كلمة (الحال)؛ إذ المراد منه (حال التلبس)، لا (زمان النطق) وهو المعنى اللغوي، وإلا يلزم أن يكون قولك: (زيد غداً عالم) مع قصد الحكم عليه في الغد استعمالاً مجازياً بالاتفاق، مع أنه استعمال حقيقي بالاتفاق، كما يلزم أن يكون (ضارب) دالاً على الزمان؛ لأنه وضع للذات المتلبسة في وقت النطق، مع وجود اتفاق على عدم دلالة الاسم على الزمان، وهذا شاهد صدق على أن علماء الأصول إذا عبّروا بالحال فإنهم لا يقصدون ما ينصرف إليه الذهن عرفاً، وإنما يقصدون معنى خاصاً، وهو حال التلبس.

**الشاهد الثاني:** هو إن المشتق نفسه كـ(ضارب) و(عالم) إذا أُطلق ينصرف الذهن عند إطلاقه إلى حال التكلم، أو يُقال: إذا قال المتكلم: (زيد عالم) وأطلق، لم يأت بقيد (أمس) أو بقيد (غداً)؛ فإن مقدمات الحكمة - وهي كون المتكلم في مقام البيان، مع عدم ذكر قرينة - تفيد أن المقصود زمان التكلم أو حال النطق، فالمشتق هو ظاهر في إرادة الاتصاف في حال النطق، إما للانصراف أو لمقدمات الحكمة.

**وناقش المصنف رحمته هذا الشاهد بمناقشتين:**

**المناقشة الأولى:** هي إنه لا يمكن أن يكون المراد بالمشتق عندهم هو المتصف حال النطق فيكون إطلاق المشتق حقيقة فقط بناء على الوضع

لخصوص المتلبس فيما إذا كانت الذات متصفة في زمان النطق بالمبدأ؛ وذلك لأنه يوجد اتفاق حتى عند من يقول بالوضع للأعم في أن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة ولو كان التلبس غير موجود في زمن النطق، وكان التلبس ماضياً أو مستقبلياً، فما ذكر من أن المقصود هو حال النطق لأن ما ينصرف إليه الذهن عند إطلاق المشتق ذلك؛ ليس صحيحاً؛ فإن ما يريده علماء الأصول هو حال التلبس، ولذلك اتفقوا على أن إطلاق المشتق حقيقة وإن لم يكن المبدأ منضماً في حال النطق في بعض الموارد.

المناقشة الثانية: هي إننا لا ننكر أن المشتق يوجد فيه انصراف إلى أن المقصود هو الاتصاف في (حال النطق)، أو لا ننكر أن مقدمات الحكمة توجب ظهور حال المتكلم في أنه يريد بيان الاتصاف (حال النطق)، فهذا أمر مسلم به، إلا أن هذا غاية ما يعني أن هنالك قرينة توجب انصراف اللفظ إلى إرادة (حال النطق)، أو ظهور حال المتكلم في إرادة حال النطق، ووجود قرينة تدل على ذلك لا ينافي ما نحن بصدده من تحديد المراد بالمعنى الذي وضع له لفظ (المشتق)؛ فإن دلالة اللفظ على معنى لقرينة لا تتنافى مع كون اللفظ موضوعاً لمعنى آخر؛ إذ اللفظ يمكن أن يستعمل في غير ما وضع له، ويدل على استعماله في غير ما وضع له قرينة، أو يستعمل فيما وضع له ولكن تقوم قرينة على أن المراد الجدي حصة خاصة مما وضع له، كما في المقام، فإن المشتق

كعالم بناء على الوضع لخصوص المتلبس موضوع لإفادة الذات المتصفة بالمبدأ المنضم إليها المبدأ فعلاً، وإذا قلت: (زيد عالم) فإن قولك هذا يدل على أنك تحكم على (زيد) بأنه عالم في حال انضمام العلم إليه، ولكن قد تقوم قرينة على أن المتكلم لما قال: (زيد عالم)، وقصد إثبات الحكم في حال انضمام العلم؛ أراد أيضاً أن يبين أن حال انضمام العلم هو حال النطق، فيكون قد أفاد اتصاف زيد بأنه عالم في حال التلبس بالوضع، وأفاد أن حالة التلبس هو حال النطق بقرينة، وهي مثلاً كثرة الاستعمال الموجبة للانصراف أو مقدمات الحكمة الموجبة لظهور حال المتكلم في إرادة أن حال التلبس هو حال النطق<sup>(١)</sup>.

والحاصل هو: إن انصراف الذهن عند اطلاق المشتق إلى أن المتكلم يريد انضمام المبدأ في حال النطق أو إفادة مقدمات الحكمة أن المتكلم يريد أن يبين أن حال انضمام المبدأ هو حال النطق؛ لا ينافي أن يكون لفظ (المشتق) موضوعاً لإفادة ثبوت الوصف - وهو المشتق - في حال التلبس بالمبدأ، من دون أخذ زمان النطق، فهذان مقامان مختلفان، ولا ينبغي أن نخلط بينهما.

### في تحديد الأصل:

الأمر السادس: في تحديد الأصل الذي يُرجع إليه عند فقد الدليل الدال

(١) وهذا من الإطلاق الذي يقتضي إرادة الحصة، كما في مورد التمسك بالإطلاق على دلالة الأمر على التعيين، والتعيين.

على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للأعم منه وما انقضى عنه التلبس، وقد تحدث المصنف رحمته الله في هذا الأمر في مقامين:

### تحديد الأصل في المسألة الأصولية:

المقام الأول: في تحديد الأصل في المسألة الأصولية أو كما يُعبّر بعض الشُّراح: في تحديد الأصل اللفظي عند فقد الدليل المُعين للوضع لخصوص المتلبس أو للأعم.

وقد ذكر المصنف رحمته الله في هذا المقام أنه قد يُقال بوجود أصل يُثبت الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، وما ذكر لإثبات ذلك أصلاً:

الأصل الأول: استصحاب عدم لحاظ الواضع لخصوصية التلبس بالفعل حال الوضع، والغرض من هذا الأصل هو إثبات أن الواضع لاحظ المفهوم العام، ووضع اللفظ له.

بيان ذلك: إذا شكنا هل لفظ (ضارب) مثلاً موضوع لخصوص المتلبس بمبدأ الضرب أو هو موضوع للأعم منه ومن كان متلبساً ثم انقضى عنه التلبس؛ ففي الحقيقة نحن نشك هل الواضع حال الوضع تصور مفهوم العام الذي ينطبق على المتصف بالفعل وعلى من كان متصفاً ثم انقضى عنه التلبس وزال عنه الاتصاف؟ أم لاحظ مع هذا المفهوم العام خصوصية التلبس بالفعل، وأخذ هذه الخصوصية قيداً في المعنى الذي وضع له لفظ (ضارب) فهو لم يلاحظ المفهوم العام فقط، وإنما لاحظ مع هذا المفهوم مفهوم

الخصوصية؟ وهذا يعني أننا نعلم أن الواضع لاحظ العام، ونشك هل لاحظ الخاص أم لا؟ وحيث نعلم أنه سابقاً وقبل أن يقوم بعملية الوضع لم يلاحظ الخصوصية، ونشك هل لاحظ الخصوصية بعد ذلك - أي: هل عدم الخصوصية المتيقن سابقاً زال أم هو باق -؟ فنحن في الحقيقة نشك في بقاء عدم لحاظ الخصوصية المعلوم سابقاً، فيكون هذا العدم متيقن الحدوث، مشكوك البقاء، فيجري فيه الاستصحاب، ويحكم ببقاء المتيقن، وهو عدم اللحاظ، فإذا أثبتنا بالاستصحاب أن الواضع لم يلحظ الخصوصية يثبت أنه لاحظ العام فقط، ووضع اللفظ له فيكون المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس بالفعل ومن كان متلبساً ثم انقضى عنه التلبس.

ولم يقبل المصنف رحمته الله هذا الأصل، وأشكل عليه بإشكالين، صاراً محط قبول الأعلام الذين جاؤوا بعده:

**الإشكال الأول:** هو إن أصالة عدم لحاظ المفهوم الخاص معارضة بأصالة عدم لحاظ المفهوم العام، فنحن كما نعلم أن الواضع قبل عملية الوضع لم يلحظ المفهوم الخاص - وهو مفهوم خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل - كذلك نعلم بأنه لم يلحظ المفهوم العام - وهو الأعم من المتلبس بالفعل ومن كان متلبساً ثم انقضى عنه التلبس - لو سلمنا بوجود مفهوم عام يشمل المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه التلبس، فإننا نعلم بأن هذا المفهوم لم يلحظ قبل عملية الوضع، ونشك هل ارتفع عدم لحاظه في حال الوضع أم لا؟ فنستصحب بقاء هذا

العدم، فاستصحاب عدم لحاظ المفهوم الخاص معارض باستصحاب عدم لحاظ المفهوم العام.

فإن قلت: العام ملحوظ جزماً، وإنما نشك في لحاظ الخصوصية معه، فيجري استصحاب عدم لحاظ الخصوصية، ولا يجري استصحاب عدم لحاظ المفهوم العام؛ لأننا نُحرز ارتفاع هذا العدم؛ فإن النسبة بين المفهوم العام والمفهوم الخاص هي نسبة المطلق إلى المقيد، والمفهوم المطلق نُحرز أنه لوحظ، وإنما نشك في لحاظ القيد، فيكون الملحوظ مفهوماً مقيداً، فنستصحب عدم لحاظ القيد من دون معارضة استصحاب عدم لحاظ المفهوم العام - وهو استصحاب عدم لحاظ الطبيعة - لأننا نُحرز أن الواضع لاحظ الطبيعة، غايته نشك هل أخذ قيداً معها، ثم وضع اللفظ للمقيد أم لا؟

قلت: إن هذا الكلام بسبب توهم أن النسبة بين مفهوم (الأعم من المتلبس بالفعل) ومفهوم المتلبس بالفعل) هي نسبة المطلق إلى المقيد، كما في النسبة الموجودة بين مفهوم رقبة ومفهوم الرقبة المؤمنة، فإنه إذا جُعل الحكم على الرقبة المؤمنة يكون الجاعل قد تصوّر المفهوم المطلق - وهو الرقبة - وتصور معه مفهوماً آخر، وهو مفهوم الإيمان، وقيد المفهوم المطلق به، وجعل الحكم للطبيعة المقيدة، ولكن هذا البيان صحيح في مثل مفهوم الرقبة ومفهوم الإيمان. وأما في مفهوم (الأعم من المتلبس بالفعل) ومفهوم (المتلبس بالفعل) فهو غير صحيح؛ لأنه لا توجد نسبة المطلق إلى المقيد، وإنما الموجود نسبة المفهوم

المباين إلى المباين؛ فإن مفهوم (الأعم من المتلبس بالفعل) مفهوم يُباين مفهوم (المتلبس بالفعل)؛ فإن مفهوم الأعم مفهوم بسيط لوحظ فيه العموم، وأما مفهوم المتلبس بالفعل فهو مفهوم بسيط لوحظ فيه الخصوص، فالموجود مفهومان بينهما مباينة، وكل واحد منهما مفهوم بسيط، والواضح إذا لاحظ الأول لاحظ مفهوماً واحداً ووضع اللفظ له، وإذا لاحظ الثاني لاحظ أيضاً مفهوماً واحداً، ووضع اللفظ له، فلا يوجد تصوّر لمفهوم عام بناء على الوضع للأعم، وأيضاً هو متصور بناء على الوضع للأخص غير أن الواضح يتصور معه مفهوماً آخر وهو مفهوم الخصوصية، ويأخذها في المفهوم العام، ثم يضع اللفظ للمقيد منها، بل يوجد تصور واحد، سواء قلنا بالوضع للأعم أم قلنا بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل. نعم، المصاديق التي يصدق عليها هذان المفهومان بينهما عموم وخصوص مطلق؛، فإن المفهوم العام يصدق على جميع مصاديق الخاص وزيادة، والمفهوم الخاص يصدق على بعض مصاديق العام، ولكن وجود نسبة العموم والخصوص المطلق بين المصاديق لا ينبغي أن تكون سبباً لتوهم وجود علاقة المطلق والمقيد بين نفس المفهومين، ولكي تتضح هذه الفكرة أضرب مثلاً:

إذا لاحظنا مفهوم الوجود ومفهوم المحتاج خارجاً فإننا نجد أن كل واحد من هذين المفهومين بسيط في نفسه؛ فإن كل واحد منهما مفهوم ثاني فلسفي، وهو مفهوم بسيط ليس مركباً من جنس وفصل - كما في المفاهيم

الماهوية المركبة - ومع ذلك يوجد بين مصاديق هذين المفهومين نسبة العموم والخصوص المطلق؛ فإن مصاديق المفتقر خارجاً بعض مصاديق الوجود، فإن الموجود في الخارج ينقسم إلى قسمين:

- ١- وجود غني: وهو وجود الواجب.
- ٢- ووجود فقير: وهو وجود الممكن.

فالنسبة بين هذين المفهومين بلحاظ المصاديق نسبة العموم والخصوص المطلق، ولكن بين هذين المفهومين تباين؛ لأن كل واحد منهما مفهوم بسيط، وليس أحدهما مركباً من مفهومين - من مفهوم عام، و مفهوم القيد - لكي تكون النسبة نسبة المطلق إلى المقيد، والأمر كذلك في مفهوم (الأعم من المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه التلبس) ومفهوم (المتصف بالفعل والمتلبس بالفعل)، فإن هذين مفهومين بسيطان، وبينهما تباين، فإذا كان بينهما تباين فكما نعلم أن الواضع قبل عملية الوضع لم يلحظ المفهوم الخاص؛ كذلك نعلم أنه لم يلحظ المفهوم البسيط العام، وكما يجري استصحاب عدم لحاظ المفهوم الخاص أيضاً يجري استصحاب عدم لحاظ المفهوم العام، فتقع بينهما معارضة. وبعبارة أخرى: يرد على التمسك بأصالة عدم لحاظ المفهوم الخاص أو الخصوصية لإثبات الوضع للأعم؛ أن هذه الأصالة معارضة بأصالة عدم لحاظ المفهوم العام؛ لأن النسبة بين هذين المفهومين نسبة التباين، ولا يوجد في الوضع لخصوص المتلبس تصور لمفهومين: مفهوم مطلق ومفهوم خاص، لكي يُقال بأن المفهوم العام يُحرز تصوره، وهو محفوظ، سواء قلنا بالوضع

للأعم أم قلنا بالوضع للأخص، فإن هذا تصور خاطئ، وعليه فكما يجري الاستصحاب في المفهوم الخاص فإنه يجري أيضاً في المفهوم العام

الإشكال الثاني: هو إن استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لإثبات الوضع للأعم لا دليل على اعتباره، ولم يُبين المصنف رحمته وجه فقد الدليل، ولكن ذكر في توضيح كلامه أن الدليل المذكور على حجية استصحاب عدم لحاظ الخصوصية فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون الدليل هو السيرة العقلائية، فالسيرة العقلائية قائمة على عدم لحاظ الخصوصية عند الشك في الوضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن انقضى عنه التلبس.

ويلاحظ على هذا الاحتمال: أننا لا نجد عند العقلاء مثل هذا الأصل الذي يرتبط بتحديد المعنى الموضوع له اللفظ، وإنما الأصول الموجودة عند العقلاء ترتبط بتحديد المعنى المراد مع إحراز المعنى الموضوع له اللفظ، كما إذا شكنا مثلاً هل أراد المتكلم بقوله: (أكرم إنساناً) مطلق الإنسان، وهو المعنى الذي وضعت له لفظة (الإنسان) أم أراد فرداً خاصاً؟ فهنا قامت السيرة العقلائية على أن الأصل إرادة الإطلاق، وكذلك إذا قال: (أكرم كل عالم)، فإن (كل عالم) موضوعة لإفادة الشمول لجميع الأفراد، فإذا شكنا هل أريد المعنى الوضعي أم لم يرد، ووجود الإكرام ثابت لبعض أفراد الإنسان فقط؟ قامت السيرة العقلائية على أن الأصل إرادة العموم، وكذلك إذا شك في أن

ما يظهر من استعمال المتكلم للكلام مراداً جدياً أم لا؟ فهنا قامت السيرة على أصالة الجد، وأما إذا أحرز المراد بأن كان للكلام ظهور ولا يشك في إرادته، وإنما شك هل الظاهر هو المعنى الوضعي للكلام أم لا؟ فلا سيرة للعقلاء على أصالة تحدد الوضع، ولا شأن للعقلاء بذلك؛ فإن ما يرتبط بأغراض العقلاء هو تحديد الظهور الحجة، وهو تحديد المراد الجدي، وأما بعد تحديد المراد الجدي وترتب الآثار المرتبطة بأغراضهم فلا يعينهم هل المعنى مفاد على نحو الاستعمال الحقيقي أم على نحو الاستعمال المجازي؟ ولا أقل من الشك في وجود (أصالة عدم لحاظ الخصوصية) لتحديد المعنى الوضعي، ومع عدم إحراز وجود مثل هذا الأصل لا يمكن أن نتمسك بالسيرة العقلائية؛ لأن التمسك بالسيرة العقلائية فرع إحراز وجود سيرة وعدم الردع عن هذه السيرة، فإذا لم نُحرزها فلا يمكن حينئذٍ أن نتقل إلى عدم الردع لإثبات أن الحكم الذي جرت عليه مضمي من قبل الشارع المقدس.

الاحتمال الثاني: أن يكون الدليل هو الاستصحاب الشرعي المستفاد مثلاً من صحيحة زرارة: (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن الاستصحاب لا يجري إلا إذا كان للمستصحب نفسه أثر شرعي، وأما إذا لم يكن له أثر شرعاً، وإنما له لازم عقلي أو لازم عادي،

(١) التهذيب ١: ٤٢١ / ح ١٣٣٥، الوسائل ٣: ٤٦٦ و ٤٧٧ و ٤٨٢ / أبواب النجاسات ب ٣٧

ولذلك اللازم أثر شرعي؛ فحينئذ لا يجري الاستصحاب؛ لما ذكره الأعلام مفصلاً في بحث حجية الاستصحاب في اللوازم أو حجية الاستصحاب في المثبتات، وإن شاء الله يأتي الحديث في حجية الاستصحاب في اللوازم مفصلاً، ولما ذكره الأعلام في ذلك البحث يقال هنا بأن استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لا يجري؛ لأن المستصحب نفسه - وهو عدم لحاظ الخصوصية - لا أثر له؛ فإن الأثر الشرعي مترتب على الظهور - ظهور الكلام في المعنى - والظهور لازم للوضع للأعم، والوضع للأعم لازم لعدم لحاظ الخصوصية حال الوضع، وعدم لحاظ الخصوصية حال الوضع هو المستصحب في استصحاب عدم لحاظ الخصوصية، فالمستدل يجري استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لكي يثبت أثراً ليس شرعياً، وهو إن اللفظ وضع للأعم، وهذا الأثر لا يترتب عليه أثر شرعي وإنما يترتب عليه أثر غير شرعي وهو أن ظاهر الكلام إرادة المعنى الأعم، وهذا الأثر غير الشرعي الثاني - وهو ظهور الكلام - هو الموضوع للأثر، والأثر هو حجية الظهور.

وهذا الكلام كله إذا سلّمنا أن الظهور أثر للوضع للأعم، والوضع للأعم أثر لعدم لحاظ الخصوصية، أما إذا قلنا بأن الظهور - وهو كون المراد الجدي الأعم - ليس أثراً للوضع للأعم، وإنما هو مدلول تصديقي سببه القرائن الحالية والسياقية وليس الوضع للأعم؛ فحينئذ سوف نقول بأن الأثر الشرعي لا يترتب حتى على الأثر العقلي أو العادي لاستصحاب عدم لحاظ الخصوصية،

لكن إذا أغمضنا العين عن هذه الجهة، وسلمنا أنه من الناحية العقلية أو العادية إذا ثبت عدم لحاظ الخصوصية يثبت الوضع للأعم، وإذا ثبت الوضع للأعم يثبت ظهور الكلام في إرادة الأعم؛ فسوف نقول إن هذا الاستصحاب لا يجري لأنه استصحاب مثبت، والاستصحاب المثبت ليس حجة.

**الأصل الثاني:** أصالة الاشتراك المعنوي عند دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك المعنوي.

بيان هذا الأصل هو: إننا إذا قلنا بوضع المشتق كـ(عالم) للأعم من المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه التلبس؛ فهذا يعني أننا إذا قلنا: (عالم) في مورد المتلبس نكون استعمالنا حقيقياً، وكذلك في مورد من كان متصفاً بالعلم ثم انقضى عنه العلم فإنه يكون استعمالنا حقيقياً أيضاً، وأما إذا قلنا بوضع (عالم) لخصوص المتلبس بالفعل بمبدأ العلم فهذا يعني أننا إذا قلنا (عالم) في مورد المتصف بالعلم بالفعل فيكون استعمالنا حقيقياً، وأما في مورد من انقضى عنه التلبس فإن استعمالنا يكون مجازياً، وهذا يعني أن شكنا في (عالم) هل هو موضوع لخصوص المتلبس أو للأعم في الحقيقة يجعل استعمالنا في مورد المتلبس وفي مورد من انقضى عنه التلبس مردداً بين أن يكون مجازاً فيمن انقضى وحقيقة في المتلبس بالفعل، أو يكون حقيقة في الموردين، وإنما يكون حقيقة في الموردين فيما إذا كان (عالم) موضوعاً للأعم، أي: فيما إذا كان مشتركاً معنوياً قد وضع للمتلبس بالفعل وللأعم منه ومن انقضى عنه

التلبس، فيكون شكنا دائراً بحسب الدقة بين أن يكون (عالم) مشتركاً معنوياً وبين أن يكون استعماله في مورد حقيقة وفي مورد مجازاً، ومتى دار الأمر في لفظٍ بين أن يكون مشتركاً معنوياً وبين أن يكون استعماله حقيقة ومجازاً فإنه توجد أصالة تقول بأن الأصل كون اللفظ مشتركاً معنوياً، وليس استعماله حقيقة ومجازاً.

ولم يقبل المصنف رحمته هذا الأصل (أصالة الاشتراك المعنوي)؛ لأنه ما الدليل على هذه الأصالة؟!!

وما قدم من دليل هو الغلبة، فقد قيل إن الأغلب في المعاني العامة التي وضعت لها الألفاظ أنها تستعمل حقيقة في جميع الموارد، وهي مشترك معنوي، وتُحمل على جميع الموارد على نحو الحقيقة، وهذا الدليل مبتلى بإشكالين:

**الإشكال الأول:** هو إن المراد بالغلبة هنا غلبة الوجود - أي: أن المفهوم العام الذي هو مشترك معنوي ويستعمل لفظه في جميع الموارد على نحو الحقيقة غالب من حيث الوجود في اللغة، فهو أكثر من وجود المعنى العام الذي يستعمل لفظه تارة على نحو الحقيقة وأخرى على نحو المجاز - ونحن لا نُسلم بهذه الغلبة، بل نقول إن المعنى العام الذي وضع له لفظ يُستعمل في بعض الموارد حقيقة وفي بعض الموارد مجازاً إن لم يكن هو الغالب والأكثر وجوداً فلا أقل هو لا يقل من حيث الوجود عن المعنى العام الذي يستعمل لفظه في جميع الموارد على نحو الحقيقة فقط.

**الإشكال الثاني:** لو سلّمنا بتحقق الغلبة الوجودية، وقلنا إن المشترك المعنوي الذي يستعمل في جميع الموارد على نحو الحقيقة هو الغالب من حيث الوجود؛ فمع ذلك نقول: إن غاية ما تفيد هذه الغلبة الظن بأن المشتق كلفظ (العالم) مشترك معنوي، ويستعمل حقيقة في جميع الموارد بما في ذلك مورد من انقضى عنه التلبس، ولكن ما الدليل على أن هذا الظن حجة، ويترتب عليه الأثر الشرعي، كوجوب الإكرام فيما إذا قال المولى: (أكرم العالم) وزال عن (زيد) علمه، وصار لا ينضم إليه العلم؟!!

إن مجرد ثبوت الغلبة التي يترتب عليها الظن بأن المشتقات أيضاً تستعمل حقيقة في مورد من انقضى عنه التلبس؛ لا يكفي لإثبات أن الأثر الشرعي الذي رُتب على عنوان المشتق ثابت حتى فيمن انقضى عنه المبدأ؛ إلا إذا ثبت أن هذا الظن حجة، وهذا الظن لم تثبت حججته؛ إذ لا دليل على حجية هذا الظن المستفاد من الغلبة.

#### تحديد الأصل في المسألة الفقهية:

**المقام الثاني:** في تحديد الأصل في المسألة الفقهية، وهو في بيان ما هو الموقف الفقهي لو لم يوجد دليل أو أصل يُحدد ما وضع له المشتق يمكن أن يُرجع إليه في المسألة الأصولية، وهنا فصل المصنف رحمته الله بين صورتين:

**الصورة الأولى:** أن يصدر الحكم الإلزامي بعد انقضاء التلبس، كما إذا فرضنا أن (زيداً) كان عالماً، ثم انقضى عنه العلم، وبعد انقضاء العلم عنه

صدر من المولى (تبارك وتعالى) إيجاب إكرام العالم. وفي هذه الصورة ذكر المصنف رحمته الله أن الأصل العملي الجاري هو البراءة، ففي المثال تجري البراءة عن وجوب إكرام (زيد)؛ وذلك لأننا نعلم بأن المتصف بالعلم فعلاً يجب إكرامه بمقتضى خطاب (أكرم العالم)، ونعلم بعدم الوجوب في من لم يتصف من رأس حتى في الزمان الماضي؛ لعدم شمول الدليل له، ونشك فيمن كان متصفاً، ثم انقضى عنه التلبس، هل يجب إكرامه أم لا؟ وسبب الشك في الحكم وجود شبهة مفهومية في (العالم)؛ فإننا لا نعرف ما وضع له اللفظ، هل خصوص المتلبس بالفعل فلا يجب إكرام زيد لأنه انقضى عنه التلبس؟ أم الأعم منه ومن كان متصفاً ثم انقضى عنه التلبس فيجب إكرامه؟ فشكنا شك في ثبوت التكليف من جهة الشك في كون زيد موضوعاً للتكليف أم ليس موضوعاً؛ لوجود شبهة مفهومية، فتكون الشبهة حينئذٍ شبهة حكمية وجوبية، والشبهة الحكمية الوجوبية مجرى للبراءة.

**الصورة الثانية:** أن يصدر الحكم الإلزامي حال الاتصاف وانضمام المبدأ، ثم يزول الاتصاف وينفك المبدأ، كما لو صدر وجوب إكرام العالم وزيد متصف بالعلم، ولم ينفك عنه، ثم بعد ذلك زال العلم عنه، وذكر المصنف رحمته الله هنا أن الأصل العملي يقتضي وجوب إكرام زيد؛ وذلك لأن البراءة لا تجري؛ لجرى استصحاب وجوب إكرام زيد، فإن زيدا بعد صدور خطاب (أكرم العالم) كان متصفاً بالعلم، ولم ينفك عنه المبدأ على نحو الجزم واليقين، فيجب

إكرامه، وبعد أن انفك عنه مبدأ العلم شككنا هل بقي وجوب الإكرام أم لا؟ وسبب شكنا في بقاء وجوب الإكرام هو شكنا في صدق (العالم) عليه بعد الانقضاء، فعندنا يقين سابق بوجوب إكرامه، وشك لاحق في بقاء وجوب الإكرام، وهذا يعني أن موضوع الاستصحاب متحقق، فنستصحب ما نتيقن بثبوته سابقاً، وهو وجوب الإكرام.

وما ذكره المصنف رحمه الله صار محط تأمل من الأعلام الذين جاؤوا بعده؛ وذلك لأن للشك فرضين:

**الفرض الأول:** هو الشك على نحو الشبهة الموضوعية، وهنا ذكر الأعلام أن الاستصحاب يجري في الموضوع، وأيضاً يجري في الحكم على خلاف في أن استصحاب الحكم هل يجري مع جريان استصحاب الموضوع أم لا؟ باعتبار أن الاستصحاب الجاري في الموضوع مقدم على الاستصحاب الجاري في الحكم ولو كانا متوافقين، على كل حال فإنهم لم يمنعوا جريان الاستصحاب في نفسه في الموضوع وفي الحكم.

ومثال هذا الفرض: أن أعلم بأن الماء كان كُرّاً، وبالتالي أعلم بأن حكمه كان الاعتصام، ثم أستهلك بعض الماء، وشككت بسبب الظلمة في أنه هل استهلك من الكر أم من غيره؟ فهنا لا يوجد شبهة بسبب الشك في مفهوم الكرّ، فمفهوم الكرّ واضح، وليكن ما كانت مساحته ٣٦ شبراً مكعباً. نعم، يوجد شبهة موضوعية بسبب احتمال أن الماء الكر في الخارج قد نقص، وفي

الشبهة الموضوعية يمكن استصحاب بقاء كون الماء كراً، فإننا نعلم بأن الماء كان متصفاً بالكرية، ونشك بعد ذلك في بقاء الماء على الكرية فنستصحب كونه كراً، كما أنه أعلم سابقاً بأن الماء معتصم، وأشك في بقاء اعتصامه، فيمكن أن أستصحب الحكم بالاعتصام، فلا إشكال في مورد الشبهة الموضوعية في جريان الاستصحاب.

نعم، هناك كلام في أن الاستصحاب الحكمي هل يجري في عرض الاستصحاب الموضوعي أم لا؟، وبعض الأعلام ذهب إلى الجريان ما دام يوجد بين الاستصحاب الحكمي والموضوعي توافق، فلا طولية بينهما، والبعض الآخر منع، وهذا موكول إلى بحث الأصول العملية.

**الفرض الثاني:** هو الشك على نحو الشبهة المفهومية، ومثاله أن يوجد ماء تبلغ مساحته ٣٦ شبراً، وأنا لا أعلم ما هو الكُرُّ عند الشارع المقدس، فهل هو ما تبلغ مساحته ٢٧ شبراً أم هو ما تبلغ مساحته ٣٦ شبراً؟ فلا شك في أن الماء البالغ ٣٦ شبراً كر، ولنفرض أنه أخذ منه مقدار وصارت مساحته ٣٥ شبراً، فهنا سوف يحصل الشك في بقاء اتصاف الماء بالكُرِّية، وبالتالي سوف أشك في بقاء حكم الاعتصام له، وسبب الشك هنا ليس راجعاً إلى أمرٍ خارجي، وهو عدم معرفة مقدار الماء في الخارج، فأنا أعلم مقداره، وهو مثلاً ٣٥ شبراً، وإنما سبب الشك هو إن مفهوم الكُرُّ ليس واضحاً من الناحية الشرعية، فإنه إذا كان ما تبلغ مساحته ٢٧ شبراً فهذا الماء كراً، وإذا كان ما تبلغ مساحته ٣٦

شبراً فهذا ليس كُراً، وقد ذكر الأعلام عدم إمكان جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية، فلا يمكن جريان استصحاب بقاء اتصاف الماء بأنه كُرٌّ بعد أن نقص من ٣٦ شبراً إلى ٣٥ شبراً، وأيضاً لا يمكن أن أستصحب بقاء اتصاف زيد بأنه عالم بعد انقضاء مبدأ العلم عنه، لوجود شبهة مفهومية في مفهوم (العالم) أو في مدلول كلمة (العالم) للشك في أنه خاص بالمتصف بالمبدأ بالفعل أو يشمل من انقضى عنه التلبس.

وهل يمكن جريان الاستصحاب الحكمي، وهو استصحاب بقاء حكم الاعتصام في مثال الكُرِّ، وبقاء إكرام زيد في المثال (أكرم العالم)؟

ذهب جملة من الأعلام إلى عدم إمكان إجراء استصحاب الحكم في الشبهة المفهومية مطلقاً<sup>(١)</sup>؛ لأن الشك في الحكم بسبب الشك في بقاء الموضوع، ومن أركان الاستصحاب انحفاظ الموضوع ليكون عدم إبقاء الحكم نقضاً لليقين بالشك، وأما مع عدم إحراز الموضوع فلا يجرز أن رفع اليد عن الحكم المعلوم سابقاً من نقض اليقين بالشك، وبعض الأعلام وهو الشهيد الصدر<sup>(٢)</sup> فصل، فذكر أن كون الشبهة مفهومية ليس ملاك عدم جريان الاستصحاب الحكمي، فقد تكون الشبهة مفهومية ويجري استصحاب الحكم، وذلك فيما إذا كانت الخصوصية التي زالت - كنقص مقدار من ماء الكر - لا توجب عند

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٨١.

العرف تعدد الماء وانخرام وحدته، فلا يشك في صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم المعلوم سابقاً، وكأن المدار على بقاء ما عرضه الحكم - وهو الماء في المثال - عند العرف، لا على بقاء عنوان الكر الذي أخذه الشارع موضوعاً للحكم بالاعتصام.

وبهذا انتهينا من الجهة الأولى التي ترتبط بالأمر التي ذكرها المصنف رحمته الله تمهيداً لمسألة المشتق.

### عرض الأقوال في مسألة المشتق:

الجهة الثانية: في عرض الأقوال الموجودة في المسألة، وقد ذكر المصنف رحمته الله في هذه الجهة أمرين:

الأمر الأول: هو إن الأقوال التي ينبغي أن تُذكر كأقوال في المسألة تنحصر في قولين:

القول الأول: هو إن ما وضع له المشتق هو الأعم من المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه التلبس، وهذا قول متقدمي أصحابنا، والمعتزلة.

القول الثاني: هو إن ما وضع له المشتق هو خصوص المتلبس بالفعل، وهذا القول للمتأخرين من أصحابنا، وللأشاعرة.

الأمر الثاني: هو أنه يوجد أقوال كثيرة تشتمل على تفصيلات حدثت عند المتأخرين، وهذه التفصيلات لم تكن موجودة عند المتقدمين، وذكر المصنف رحمته الله أن سبب وجود هذه الأقوال الكثيرة يرجع إلى سببين:

**السبب الأول:** الخلط بين كيفية أخذ المبدأ وبين اعتبار فعلية التلبس بالمبدأ، فإن المشتق على مختاره ﷺ موضوع لخصوص التلبس بالمبدأ بالفعل، ولكن كيفية أخذ المبدأ تختلف من مبدأ إلى مبدأ آخر، فربما يؤخذ المبدأ على نحو الفعلية، وربما يؤخذ على نحو الشأنية، وربما يؤخذ على نحو الملكة، وربما يؤخذ على نحو الحرفة، فهناك أنحاء كثيرة للمشتقات، واختلاف هذه الأنحاء يؤدي إلى اختلاف معنى التلبس بالمبدأ بالفعل، واختلاف معنى انقضاء التلبس الفعلي، وقد تقدم سابقاً - في الأمر الأول من الأمور التي ذكرها المصنف ﷺ في تمهيد مسألة المشتق - تفصيل الكلام في ذلك، فقد بينا هناك على نحو التفصيل أن المبدأ قد يؤخذ على نحو الحرفة، فيكون معنى الاتصاف الفعلي به أن يكون الشخص محترفاً للحرفة ومتمهنًا للمهنة وإن لم يزاوِل المهنة فعلاً، ويكون معنى الانقضاء ليس أن لا يزاوِل المهنة والحرفة فعلاً، وإنما أن يترك الاحتراف ويترك الامتهان، فاختلاف نحو أخذ المبدأ أدى إلى اختلاف معنى الاتصاف الفعلي ومعنى الانقضاء، وعدم التمييز الدقيق لحيثية أخذ الاتصاف بالفعل نحو الاتصاف بالمبدأ الذي أخذ الاتصاف به بالفعل؛ يؤدي إلى الذهاب إلى أن الوضع في المشتق تارة يكون لخصوص المتصف بالمبدأ بالفعل، وأخرى يكون للأعم، وليس الأمر كذلك.

**السبب الثاني:** هو عدم التمييز بين المشتق ومعناه في اللغة وبين اختلاف أحوال المشتق من جهة كونه محكوماً به أو من جهة كونه محكوماً عليه؛ فإن

مناسبات الحكم والموضوع - مثلاً - قد تقتضي ثبوت الحكم حتى بعد انقضاء التلبس بالمبدأ، فمثلاً لو صدر من المولى: (عظم ناصر الدين)، وكان زيد ناصرًا للدين، ثم أصيب بمرض منعه من نصره الدين؛ فإنه يفهم هنا العرف بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن وجوب التعظيم ليس خاصاً لزيد حال كونه متصفاً بمبدأ نصره الدين، وإنما هو يشملته حتى بعد انقضاء مبدأ نصره الدين بسبب عائق، ففهم بقاء الحكم لا يرجع إلى أن (ناصر الدين) - كمشق - موضوع للأعم، وإنما يرجع إلى أن المناسب عند العرف لهذا الموضوع أن لا يكون الحكم مختصاً بحال النصره.

إذن، فحال المشتق وهو كونه محكوماً عليه قد يقتضي بسبب مناسبات وظروف خاصة أن يكون الحكم ثابتاً للأعم من المتصف بالفعل، وهذا لا يرجع إلى أن المعنى اللغوي الذي وضع له لفظ (المشتق) أعم، وإنما يرجع إلى وجود قرينة في المقام، كما هو واضح، وينبغي التمييز بين كون الحكم ثابتاً للأعم بسبب حال من الأحوال وبين كون المشتق موضوعاً في اللغة للأعم.

ويمكن أن نُمثل لذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(١)</sup>، فإنه قد جعل فيه المشتق - وهو السارق والسارقة - محكوماً عليه، ومقتضى الفهم العرفي وهو إن المقصود هنا قطع يد من كان سارقاً أو من كانت سارقة، وليس المتصف بالفعل بمبدأ السرقة، فبسبب وقوع المشتق

(١) سورة المائدة: آية ٣٨.

محكوماً عليه، وتدخل فهم العرف؛ انتهينا إلى أن الحكم أوسع من الذي يتصف بالسرقة بالفعل، إلا أن هذا لا يعني أن السارق قد وضع للأعم؛ إذ قد يكون السارق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ وإطلاقه على الأعم إطلاقاً مجازياً، ومع ذلك يقال إن الحكم في هذه الآية أعم؛ ولوجود نكتة لوجود قرينة اقتضت أن يكون الحكم أعم، فينبغي التمييز بين المبحث اللغوي والذي ينصب على تحديد ما وضع له المشتق وبين ما يفهم في الكلام بسبب وجود قرائن وملابسات، ومن تلك القرائن وقوع المشتق محكوماً عليه بحكم يفهم العرف أن ثبوته ليس لخصوص المتلبس بالفعل، كما في القطع الذي لا يكاد يتحقق حال السرقة.

والحاصل: إنه يوجد سببان وراء وجود تفصيلات متعددة غير القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ مطلقاً والقول بالوضع للأعم، وسوف يتعرض المصنف رحمته الله لبعض هذه التفصيلات، ونذكر بعض هذه التفصيلات تمهيداً لما سوف يأتي إن شاء الله..

القول الأول: ما نسب إلى صاحب الفصول رحمته الله من التفصيل بين المبدأ اللازم والمتعدي، فإذا كان المبدأ لازماً - أي: تتصف به الذات كما في (زيد حسن)؛ فإن زيداً تتصف ذاته بالحسن - فإنه يكون المشتق منه موضوعاً لخصوص المتلبس، فلو زال الحسن عن (زيد) يكون استعمال الحسن فيه على نحو المجاز.

وأما إذا كان المبدأ متعدياً- أي: يقوم بغير الذات، كما في اسم الفاعل (ضارب)؛ فإن مبدأ الضرب يقوم بالمفعول به - فإنه يكون المشتق منه حينئذٍ موضوعاً للأعم، فيصدق على (زيد) أنه ضارب وإن انفك عنه الضرب وهو لا يزاوله فعلاً، وسوف تأتي مناقشة للمصنف رحمته لهذا التفصيل.

**القول الثاني:** التفصيل بين المبادئ التدرجية وبين المبادئ القارة غير التدرجية، ففي (متكلم أو متحرك) يكون الوضع للأعم، فيقال (زيد متكلم)، والاستعمال حقيقي وإن توقف زيد عن الكلام، وفي مثل (قائم أو قاعد) يكون الوضع لخصوص المتلبس، فلا يكون استعمال (قاعد) في زيد بعد تركه للقعود إلا استعمالاً مجازياً.

**القول الثالث:** التفصيل بين اتصاف الذات بالضد، فيكون الاستعمال مجازياً، وبين عدم اتصافها بالضد فيكون على نحو الحقيقة، وهذا يعني أن المشتق موضوع للأعم من المتصف بالفعل ومن انقضى عنه التلبس ولكن بشرط عدم اتصاف الذات بالضد، ف(بارد) حقيقة فيمن يتصف بالفعل بالبرودة ومن انقضت عنه البرودة ولكن بشرط أن لا يتصف بالحرارة.

**القول الرابع:** التفصيل بين المشتق المحكوم به، كما إذا قيل (زيد ضارب)، فإنه يكون موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل، وبين كونه محكوماً عليه، كما في قوله (تبارك وتعالى): ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فإنه يكون موضوعاً حينئذٍ للأعم، وحقيقة أيضاً فيمن انقضى عنه التلبس بالمبدأ.

وكل هذه التفصيلات مرفوضة عند المصنف رحمته الله، وسبب الاشتباه فيها ما تقدم.

في الاستدلال على القولين اللذين اهتم المصنف رحمته الله ببيانهما:

الجهة الثالثة: في الاستدلال على القولين اللذين اهتم المصنف رحمته الله ببيانها، وهما:  
 القول الأول: - ما ذهب إليه متأخرو الأصحاب، والأشاعرة، واختاره المصنف رحمته الله - وهو القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمن انقضى عنه التلبس يكون استعمال المشتق فيه استعمالاً مجازياً.

وقد استدل المصنف رحمته الله على هذا القول بدليلين، ثم بين أنه قد يُذكر دليل ثالث وهذا الدليل الثالث مأخوذ من تأييد للدليل الثاني، فيكون مجموع الأدلة ثلاثة:

الدليل الأول: هو التمسك بالتبادر، فإن ما ينسب إلى الذهن من إطلاق المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، فإذا قال المتكلم: (زيد قاعد) فإنه يفهم من (قاعد) أن زيداً منضم إليه مبدأ القعود بالفعل، وكذلك إذا قال: (أكرم العالم) فإنه يفهم أن ما يجب إكرامه هو خصوص ما ينضم إليه مبدأ العلم بالفعل، وهكذا في سائر المشتقات.

ولا تقول: إنه إذا قيل (مفتاح) يفهم الأعم من الآلة الخاصة التي تفتح بالفعل أو التي وضعت على الطاولة ولا تفتح، أي: وإن لم ينضم إليه مبدأ الفتح بالفعل.

لأننا سوف نقول لك: إن المفتاح أخذ فيه المبدأ على نحو الآلة، فسواء كان يفتح بالفعل أم كان على الطاولة فإنه هو متصف بالمبدأ وملتبس بالمبدأ. نعم، إذا تلف وفقد شأنية الفتح بسبب الكسر مثلاً فحينئذٍ ينفك عنه المبدأ، ولا يتبادر إلى الذهن معنى يشمله من كلمة (مفتاح).

**الدليل الثاني:** هو صحة السلب، فإنه يصح سلب المشتق عن ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ بالفعل، وإن كان في الزمن السابق منضمّاً إليه المبدأ، فإنه إذا كان (زيد قاعداً) ثم قام يصح أن نقول (زيد ليس قاعداً)، والذي يُرشد ويؤيد صحة السلب أن زيداً قد يكون متصفاً بضد القعود - وهو القيام كما في المثال - ومن الواضح البيّن أنه لا يصح أن يُقال هو قاعد مع اتصافه بأنه قائم. وقد عبر المصنف رحمته الله في بيانه لهذا الدليل بلفظ (مطلقاً)، فقال: (وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه)، وذكر في المراد من تعبير (مطلقاً) احتمالان:

**الاحتمال الأول:** أن يكون المقصود من (مطلقاً) الإطلاق بلحاظ المشتقات، أي: إن كل مشتق يصح سلبه عن انقضى عنه التلبس، سواء كان المبدأ تدريجياً أم كان قاراً، وسواء كان المشتق محكوماً به أم كان محكوماً عليه، وسواء كان المبدأ متعدياً أم كان لازماً، وهكذا في جميع الموارد.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون المقصود الإطلاق بلحاظ الحمل، أي: سواء كان الحمل الذي يصح سلبه حملاً أولياً أم كان حملاً شائعاً، فقد تقدم فيما مضى أن المصنف رحمته الله يرى أن عدم صحة الحمل سواء كان أولياً أم شائعاً تدل على

الوضع، وصحة سلب الحمل سواء كان الحمل أولياً أم كان شائعاً تدل على عدم الوضع، وفي المقام يصح سلب حمل المشتق عن انقضى عنه التلبس مطلقاً من هذه الجهة..

أما في الحمل الأولي فكما لو شككنا في معنى كلمة (عالم) هل هي موضوعة لخصوص التلبس بالعلم أم للأعم منه ومن انقضى عنه العلم؟ فإننا يمكن أن نجعل المعنى المشكوك وهو المعنى الأعم موضوعاً في قضية، ونجعل المشتق محمولاً في تلك القضية بما له من معنى مركز في أذهاننا، فإذا وجدنا أن الحمل لا يصح إلا بعناية ويجوز السلب فحينئذ نُدرك أن المفهوم العام مُغاير لما وضع له المشتق، فمفهوم الأعم من التلبس بالعلم بالفعل أو من انقضى عنه التلبس مُغاير لـ(عالم)، وما ذاك إلا لأننا جعلنا المفهوم العام موضوعاً، وهو الذي نشك هل وضع اللفظ له أم لا؟ فقلنا: (الأعم من المنضم إليه المبدأ بالفعل ومن كان المبدأ منضمّاً إليه ثم انقضى عنه علم) فوجدنا عناية في الحمل، ووجدنا صحة سلبه بأن نقول: (المعنى الأعم ليس هو العالم)، وهذا يكشف عن أن المعنى الموضوع له غير الأعم.

وأما في الحمل الشائع فذلك بأن يُقال فيما لو شككنا في سعة معنى (عالم) وأنه هل يشمل من انقضى عنه التلبس أم لا؟: إنه يمكن أن نتعرّف على أن المعنى ليس واسعاً بحيث يشمل من انقضى عنه التلبس بالمبدأ بجعل من انقضى عنه التلبس بالمبدأ موضوعاً، فنجعل مثلاً (زيداً) الذي كان عالماً ثم

زال عنه العلم موضوعاً في القضية، ثم نحمل المشتق عليه، بأن نقول: (زيدٌ بعد انقضاء المبدأ - في حال النطق مثلاً - عالم)، فنقصد الحكم عليه في الحال بعد انفكاك المبدأ عنه، فإذا وجدنا عناية في ذلك، وأنه يصح سلب حمل<sup>(١)</sup> مفهوم العالم؛ فإننا سوف نعلم بأن معنى كلمة (عالم) ليس الأعم الذي يشمل زيداً بعد انقضاء مبدأ العلم عنه؛ لأنه لو كانت كلمة (عالم) موضوعة للأعم لما صح السلب.

الدليل الثالث: وهو دليل مأخوذ من التأييد الذي ذكره رحمته الله في خاتمة الدليل الثاني، فقد أفاد المصنف رحمته الله أن الدليل الثاني على الوضع لخصوص المتلبس بالفعل هو صحة السلب، خصوصاً مع اتصاف الذات بالضد، فإنه من الواضح البيّن أنه يصح السلب مع اتصاف الذات بالمبدأ المضاد للمبدأ الذي يتنزع بانضمامه إلى الذات المشتق الذي يراد معرفة أنه هل يصدق بعد انفكاكه على الذات أم لا؟

وبعبارة أخرى: من الواضح أنه لا يصدق القائم على (زيد) التي انضم إليه القعود، ويمكن أن يجعل هذا دليلاً مستقلاً مكوناً من ثلاث مقدمات: المقدمة الأولى: هي إنه لا شك في أن المبادئ يوجد بين بعضها تضاد، كما في السواد والبياض، والبرودة والحرارة، والقيام والقعود، وبعض المبادئ لا يوجد بينها تضاد وإنما يوجد بينها تخالف، أي: يمكن أن تجتمع، كما العلم

(١) والذي هو الحمل الشائع، من حمل الكلي على فرده.

والقيام، فإنه يمكن أن يجتمع في زيدٍ مبدأ القيام والعلم، فيكون قائماً وعالمًا في آن واحد.

المقدمة الثانية: هي إنه إذا كان بين بعض المبادئ تضاد فلا يمكن أن تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد، فإن هذا التضاد يسري من المبادئ إلى المشتقات المنتزعة من الذات بسبب انضمام هذه المبادئ، فكما لا تجتمع البرودة مع الحرارة فكذلك لا يجتمع البارد مع الحار، وكما لا يجتمع القعود مع القيام فكذلك لا يجتمع قائم مع قاعد، فلا يمكن أن يكون شخص واحد قائماً قاعداً في آن واحد.

المقدمة الثالثة: لو قلنا بالوضع للأعم يلزم من ذلك أن لا يسري التضاد من القعود والقيام - مثلاً - إلى المشتق منهما - أي: القائم والقاعد - لأنه يصح أن يصدق على (زيد) حال كونه قائماً أنه قاعد؛ لأن معنى قاعد بناء على الوضع للأعم هو ما كان متصفاً بالقعود ولو في الزمان الماضي ثم انفك عنه القعود، ويمكن في آن واحد أن يكون الشخص قائماً لأنه منضم إليه مبدأ القيام بالفعل وقاعداً بمعنى أنه كان في الزمان الماضي منضمّاً إليه القعود، فأى منافاة بين أن يكون الشخص قائماً في الحال وبين أن يكون أيضاً قاعداً في الزمان الماضي؟!!

فعلى القول بالوضع للأعم يلزم أن يكون بين قائم وقاعد تخالف، ولا يكون بينهما تضاد، مع أنه بالوجدان اللغوي يوجد بينهما تضاد.

## مناقشات الوجه الثالث:

وقد ذكر المصنف رحمه الله على هذا الوجه إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول: وقد قرّبه الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته

بتقريبين<sup>(١)</sup>؛ لأنه ذكر في المراد من هذا الإشكال احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون مراد صاحب هذا الإشكال - وهو بعض

الأجلة المعاصرين حسب تعبير المصنف رحمته - إيراد محذور الدور، وحاصله:

إذا كنا نستدل بارتكاز التضاد بين (قاعد) وبين (قائم) على الوضع

لخصوص المتلبس وأن اللفظ ليس موضوعاً للأعم؛ فهذا يعني أننا نعلم

بالتضاد بينهما، ولهذا نريد أن نستدل بما نعلم به على الوضع لخصوص المتلبس

بالفعل، ولكن علمنا بالتضاد يتوقف على العلم بالوضع لخصوص المتلبس

بالفعل؛ لأننا لو قلنا بالوضع للأعم فإنه لا يكون تضاد بين المعنيين؛ لأن

الأعم يعني الوضع حتى لمن انقضى عنه التلبس، فيصدق (قاعد) على

(القائم) بالفعل ما دام انضم إليه مبدأ القعود في الزمان الماضي، ولا يضر

الانقضاء، فالاستدلال بارتكاز التضاد يتوقف على العلم بالتضاد، والعلم

بالتضاد يتوقف على العلم بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، بينما

يراد الاستدلال على أن ما وضع له اللفظ خصوص المتلبس بالفعل بارتكاز

التضاد، وهذا يجعل ارتكاز التضاد متوقفاً على العلم بالوضع لخصوص

(١) بداية الوصول: ج ١، ص ٢١٢.

المتلبس بالفعل، والعلم بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل يتوقف على ارتكاز التضاد، وهذا هو الدور.

وقد ذكر هذا الاحتمال في تقريب الإشكال الميرزا التبريزي رحمته الله<sup>(١)</sup>، ذكر تقريب الإشكال وفق هذا الاحتمال، والإشكال وفق هذا التقريب نظير الإشكال المتقدم في بحث علامة (التبادر) على الوضع، فقد قيل هناك بأن جعل التبادر علامة على الوضع مبتلى بإشكال الدور؛ لأن التبادر كأمر نفسي فرع وجود العلم بالوضع؛ إذ لولا العلم بالوضع لم يحصل التبادر في عالم النفس، فإذا كنا نريد أن نستدل على أن اللفظ موضوع للمعنى والمعنى حصل من حاق اللفظ بالتبادر؛ يلزم الدور، والجواب الذي ذكر هناك يأتي هنا أيضاً، فإن المصنف رحمته الله قد أجاب هناك بأن العلم الارتكازي بالوضع غير الملتفت إليه هو علة التبادر، ثم التبادر يكون علة للعلم التفصيلي الملتفت إليه بالوضع، وهذا الكلام يمكن أن يكرر هنا فيقال: إن التضاد الواقع بين معنى (قائم) وبين معنى (قاعد) معلوم بالعلم الارتكازي غير الملتفت إليه، وهو علة للعلم بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل على نحو التفصيل، أي: لجعل هذا العلم ملتفتاً إليه، وقد تقدم سابقاً أن للأعلام كلاماً فيما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من التفريق بين العلم الارتكازي وبين العلم التفصيلي، وطور كلامه بجعل المقصود بالعلم الارتكازي الذي هو علة للتبادر: العلم الارتكازي عند أهل

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٢٢٣.

اللغة وأهل المحاوراة العرفية، وليس عند المستعلم الذي يريد أن يعرف ما وضع له اللفظ، وهذه المحاولة نفسها يمكن أن تُذكر في المقام، وقد راعى الميرزا التبريزي رحمته الله الإشكال المتقدم في بحث التبادر والجواب عليه بأن المقصود بالارتكاز ما عند أهل اللغة فقال رحمته الله: (والوجه في عدم الوجود هو إن التضاد بين معنى (قاعد) و(قائم) ثبت بارتكاز بأهل المحاوراة).

الاحتمال الثاني: أن يكون مراد بعض الأجلة المعاصرين إشكال لزوم المصادرة، وليس إشكال الدور، وحاصله: إن من قال بوجود تضاد بين (قائم) وبين (قاعد) قد جعل المدعى دليلاً، وذلك لأن وجود تضاد بينهما يتوقف على أن يكونا موضوعين لخصوص المتلبس بالفعل، وليس للأعم؛ لأنه حينئذٍ سوف يُقال: حيث إن قائماً موضوع لخصوص من انضم إليه القيام، وقاعداً موضوع لخصوص من انضم إليه القعود؛ فإن التضاد سوف يسري من القعود والقيام إلى (قائم) و(قاعد) وهما الصفتان المتزعتان من الذات بسبب انضمام المبدئين إليهما، وأما إذا قلنا بأن الوضع للأعم فإن (قائم) يصدق حتى على من انقضى عنه مبدأ القيام، و(قاعد) يصدق حتى على من انقضى عنه مبدأ القعود، وبالتالي لا يكون هنالك تضاد بين (قائم) وبين (قاعد)، ويصح قولنا: (زيد قائم وقاعد الآن)؛ لأنه وإن كان في الخارج قائماً فقط إلا أنه يصدق عليه أنه قاعد؛ لأنه كان في الزمان الماضي منضمّاً إليه مبدأ القعود، وحيث إنه الآن لا يتصف إلا بمبدأ واحد، والمبدأ الثاني قد زال،

ومع ذلك ينتزع بانضمامه المشتق الثاني؛ فلا يوجد تضاد بين المبادئ، وإذا لم يوجد تضاد بين المبادئ لا يوجد تضاد بين الصفات المنتزعة من المبادئ؛ لأنه إن كان تضاد بينها فإنها بسبب السراية من المبادئ، ولا يوجد تضاد بين المبادئ، فالاستدلال بارتكاز التضاد بين (قائم) وبين (قاعد) يشتمل على مصادرة؛ إذ هذا الارتكاز فرع الوضع لخصوص المتلبس بالفعل، مع أن الوضع لخصوص المتلبس بالفعل هو محل الخلاف، وهو موضع النزاع، فكيف يُجعل موضع النزاع دليلاً ويُعتمد عليه في الاستدلال؟!!

والجواب: هو إن المدعى أن ارتكاز التضاد بين معنى (قائم) وبين معنى (قاعد) موجود عند أهل العرف والمحاورة بصورة واضحة، مع عدم التفاتهم إلى الخلاف الموجود بين الأصوليين فيما وضع له المشتق، وهو يكشف عن أن ما وضع له المشتق هو خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، فإنك إذا قلت: (زيد قائم وقاعد) يأتي إلى ذهن العرف التضاد، ولا يقول العرف بعدم وجود تضاد.

الإشكال الثاني: هو إن المصنف رحمته الله قد استدل بالارتكاز الموجود عند العرف القائم على التضاد بين معنى (قائم) وبين معنى (قاعد)، وغيرهما من المشتقات التي يوجد بين مبادئها تضاد؛ على أن الوضع لخصوص المتلبس بالفعل، فذكر أنه لو قيل للعرف: (زيد في هذا الآن قائم وقاعد) لرفض ذلك؛ مع أنه لو قيل بالوضع للأعم فلا ينبغي أن يرفض، فشعور العرف بالتضاد

يدل على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.  
ويلاحظ على هذا الكلام أننا نسلم برفض العرف وحكمه بالتضاد،  
ولكن لا نسلم أن شعور العرف بالتضاد يدل على الوضع لخصوص المتلبس  
بالفعل، بل هو أعم، وينسجم مع القول بالوضع للأعم، وذلك لأن ارتكاز  
التضاد عند العرف يُحتمل في سببه احتمالان:

الاحتمال الأول: وجود تضاد عند العرف بين (قائم) وبين (قاعد) بسبب  
الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، وهذا ما ذكره المصنف رحمته الله.

الاحتمال الثاني: أن سبب التضاد ليس الوضع لخصوص المتلبس بالفعل،  
وإنما للانصراف مع القول بالوضع للأعم، فإن (قائم) و(قاعد) قد وضعا  
للأعم، ولكن بسبب كثرة استعمالهما في خصوص المتلبس بالفعل صار ينسب  
إلى ذهن العرف خصوص المتلبس، وبسبب هذا الانصراف يُدرك العرف  
وجود تضاد في قول: (زيد الآن قائمٌ وقاعد).

وأجاب المصنف رحمته الله بأن الاحتمال الثاني - وهو أن سبب التضاد انصراف  
ذهن العرف من إطلاق اللفظ الموضوع للأعم إلى فرد من أفرادهِ وهو  
خصوص المتلبس بالمبدأ بسبب كثرة الاستعمال - باطل، فيتعيّن الاحتمال  
الأول، وهو إن سبب التضاد الوضع لخصوص المتلبس بالفعل، ووجه بطلان  
الاحتمال الثاني هو إنه ينبنى على كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس، فإنه إذا  
ادعي أن المشتق موضوع للأعم، ولكن ينصرف الذهن عند إطلاقه إلى فرد

منه - وهو خصوص المتلبس بالمبدأ - فهذا يعني ادعاء كثرة استعمال المشتق في خصوص المتلبس بالمبدأ وعدم كثرة استعماله في الأعم، وهذا الادعاء باطل فإن استعمال المشتق في الأعم إن لم يكن أكثر من استعماله في خصوص المتلبس فهو كثير مثله، وإذا كان كثيراً مثله فلا وجه لتحقيق الانصراف إلى خصوص المتلبس بالفعل دون الأعم منه. إذن، فلا وجه لشعور الذهنية العرفية بالتضاد في قول: (زيد الآن قائم وقاعد) إلا وضع (قائم) و(قاعد) لخصوص المتلبس بالفعل.

وإن قلت: إذا كان المشتق موضوعاً للأخص - وهو المتلبس بالفعل المنضم إليه المبدأ بالفعل - ويستعمل كثيراً أو أكثر في الأعم؛ يلزم خلاف حكمة الواضع؛ إذ لماذا الواضع يضع اللفظ للأخص مع أنه بحاجة إلى إفادة الأعم أكثر أو في موارد كثيرة، فيحتاج في هذه الموارد إلى نصب قرينة في كل مورد لبيان أن المراد المعنى المجازي وهو الأعم، ولا يريد المعنى الحقيقي، فلماذا لا يختصر الواضع الطريق فيضع اللفظ للأعم فيكون حينئذ استعماله حقيقياً، من دون حاجة إلى نصب قرينة على إرادة المعنى المجازي؟!!

وبعبارة أخرى: إنه يلزم من القول بالوضع لخصوص المتلبس، مع القول بكثرة الاستعمال مجازاً في الأعم؛ نقض حكمة الواضع؛ إذ كيف يكون الواضع حكيماً وهو قد وضع اللفظ لخصوص المتلبس مع أنه سوف يستعمل اللفظ في الأعم مجازاً كثيراً أو أكثر، فيحتاج إلى نصب القرينة في موارد الاستعمالات.

ولا يقال: إنه قد قيل: (إن أكثر المحاورات مجازات)، وهذه العبارة تدل على أن أكثر الاستعمال في أكثر المحاورات مجازي، وليس استعمالاً حقيقياً، فلو كان لفظ المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس، وكان استعماله كثيراً في الأعم مجازاً؛ لم يلزم خلاف حكمة الواضع؛ لكون كثرة المجاز متحققة في أكثر المحاورات؛ لدواع تقتضيها.

لأنه يقال: إن هذا الكلام مدفوع بوجهين:

الوجه الأول: هو إننا لا نُسلم بصحة هذه العبارة، وإنما نرى أن أكثر المحاورات على نحو الحقيقة، وليست مجازات.

الوجه الثاني: لو سلمنا بها، وقلنا هي صحيحة في نفسها؛ فإننا لا نُفسرها بأن المراد هو إن أغلب الألفاظ التي تستعمل في المحاورات العرفية مجازية، وهي تستعمل في معانٍ لم توضع لها؛ فإن هذا باطل؛ لأنه مخالف لحكمة الواضع. نعم، نحن نفسر العبارة بأن المقصود أن كل معنى حقيقي توجد مناسبات كثيرة فيه مع معان مجازية، فيستعمل في تلك المعاني المجازية كثيراً، ومجموع استعمال الألفاظ في المعان المجازية أكثر من استعمال الألفاظ في المعاني الحقيقية، فاللفظ الذي له معنى حقيقي توجد بإزاء معناه معان كثيرة مجازية، واستعماله في مجموعها أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي الواحد، فهذا هو المقصود، وليس المقصود أن استعمال اللفظ في كل معنى من هذه المعاني المجازية الكثيرة أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي، وإنما نُفسر العبارة بهذا

التفسير حتى لا نقع في مخالفة حكمة الواضع؛ فإنه لا تُحفظ حكمته إلا بالقول بأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أكثر من استعماله في كل معنى مجازي على حدة، فمثلاً في كلمة (الأسد) يقال: إن استعمالها في الحيوان الخاص أكثر من استعمالها في الرجل الشجاع، وأكثر من استعمالها في المعنى المجازي الثاني، وأكثر من استعمالها في المعنى المجازي الثالث، وهكذا، واستعمالها في مجموع هذه المعاني المجازية أكثر من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي.

وما يدعيه المصنف رحمته الله في المقام هو التفسير المرفوض لهذه العبارة؛ فإنه رحمته الله يدعي أن استعمال المشتق في أحد المعاني المجازية أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي؛ وذلك لأنه رحمته الله يدعي أن لفظ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، ولكنه يستعمل في الأعم أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي أو يستعمل كثيراً كذلك.

نعم، نقبل في فرض واحد أن يوضع اللفظ لمعنى، ويكون لذلك المعنى ما يناسبه من المعاني فيستعمل في المعنى المناسب مجازاً أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي، وذلك الفرض هو ما لو كان للمعنى الحقيقي أفراد غالبية في الخارج على أفراد المعنى المجازي، ولكن بسبب ظروف استجدت اقتضت الحاجة إلى استعمال اللفظ في المعنى المجازي ذي الأفراد الأقل أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي ذي الأفراد أكثر.

ويمكن أن نُقرّب هذا المعنى بالمثال التالي:

لو فرضنا أن عدد أفراد (الأسد) أكثر من عدد أفراد (الرجل الشجاع)، فوضع الواضع لفظة (الأسد) للحيوان الخاص، ثم بسبب حدوث معركة احتاج الناس إلى استعمال كلمة (الأسد) في (الرجل الشجاع) أكثر، باعتبار أنهم يحتاجون إلى تشجيع المقاتلين أكثر من حاجتهم إلى استعمال كلمة (الأسد) في المعنى الحقيقي، فإنه هنا لا يلزم عدم حكمة الواضع؛ لأن الواضع كان حكيماً حال الوضع، فقد لاحظ كثرة الأفراد، فوضع اللفظ للحيوان الخاص؛ باعتبار أن أفراده في الخارج أكثر، ولكنه في الوقت نفسه لا يعلم الغيب وأنه سوف تستجد ملابسات توجب الحاجة إلى استعمال كلمة (الأسد) في المعنى المجازي، ففي هذا الفرض فقط يمكن أن نقبل أن يُوضع اللفظ لمعنى، ثم يستعمل أكثر أو كثيراً في أحد المعاني المجازية المناسبة لذلك المعنى.

وهذا الفرض لا ينطبق على ما يدعيه المصنف رحمته الله، فإن المصنف يدعي أن الواضع في المشتق وضع اللفظ لخصوص المتلبس، ويدعي استعمال اللفظ الموضوع لخصوص المتلبس في الأعم، ومن الواضح البين أن عدد أفراد الأعم أكثر من عدد أفراد خصوص المتلبس، فالواضع هنا وضع اللفظ لما أفراده أقل، ثم احتاج الناس لإفادة المعنى المجازي الذي أفراده أكثر، وهذا خلاف الفرض الذي يجوز فيه أن يكون الاستعمال المجازي أكثر من الاستعمال الحقيقي؛ فإن قوام هذا الفرض هو أن يكون عدد أفراد المعنى الحقيقي أكثر

وليس عدد أفراده أقل، والمتلبس عدد أفراده أقل، وليست أكثر، فلا يمكن أن يوضع له اللفظ، ويكون الاستعمال في الأعم أكثر إلا إذا قلنا بأن الواضع ليس حكيماً.

هذا هو الإشكال الذي أورده المصنف رحمته الله على جوابه على الإشكال الثاني، وقد اعتنى (شكر الله سعيه) كثيراً بتقرير هذا الإشكال.

ثم قال المصنف رحمته الله: (فافهم)، وذكر المحقق الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله<sup>(١)</sup> احتمالاً للأمر بالفهم، وهو إن المشكل قال إنه في فرض واحد وهو فرض كثرة أفراد المعنى الحقيقي نقبل الوضع للمعنى الحقيقي وإن كانت الحاجة أكثر في استعمال اللفظ في المعنى المجازي؛ فإن هذا الفرض لا يلزم فيه منافاة حكمة الواضع.

ويلاحظ على كلامه أن المدار في الحفاظ على حكمة الواضع ليس على كثرة الأفراد، وإنما على كثرة الحاجة إلى الاستعمال، فلتكن الأفراد أكثر، ولكن هل الحاجة إلى الاستعمال أكثر أو أقل؟ فلو فرضنا وجود أفراد أكثر لمعنى ما ولكن الحاجة إلى استعمال اللفظ في أفراده أقل، ومعنى آخر ينعكس فيه الأمر بأن كانت أفراده أقل ولكن الحاجة إلى استعمال اللفظ فيه أكثر، فوضع الواضع اللفظ للأول دون الثاني؛ فإنه سوف يكون عمله منافياً للحكمة وإن كان عدد الأفراد أكثر؛ لأنه وضع اللفظ لمعنى ثم احتاج إلى الاستعمال أكثر أو

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٢١٧.

كثيراً في معنى آخر مع القرينة، فوَعَّر على نفسه الطريق، وكان بإمكانه أن يضع مباشرة للمعنى الآخر ثم يستعمل اللفظ في المعنى الأول في الموارد الأقل مع القرينة. هذا الإشكال الذي أورده المصنف رحمته الله على نفسه، وقبل بيان جواب المصنف رحمته الله عليه نعيد كلامه رحمته الله مع الإشكال بنحو مختصر:

فقد ذكر المصنف رحمته الله أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس، ونحن نشعر بالتضاد في جملة (زيد الآن قائم وقاعد) بسبب وضع المشتق لخصوص المتلبس وإذا قيل: إن المشتق موضوع للأعم ونشعر بالتضاد بسبب الانصراف، والانصراف بسبب كثرة استعمال المشتق الموضوع في الأعم في خصوص المتلبس؛ قلنا: هو مستعمل أيضاً كثيراً أو أكثر في الأعم، فإن قيل: لا يمكن أن تقول بأنه موضوع لخصوص المتلبس، ومستعمل أكثر في الأعم؛ لأنه يلزم من ذلك مخالفة حكمة الواضع، وهذا بعيد.

وأجاب المصنف رحمته الله عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: هو أن ما ذكره المشكل من لزوم مخالفة حكمة الواضع، وهو بعيد؛ ليس إلا مجردص استبعاد لا يوجد عليه شاهد، بل الدليل قام على بطلانه؛ فإنه توجد أدلة على الوضع لخصوص المتلبس، هي التبادر، وصحة السلب، والدليل الثالث، وهو وجدان التضاد عند العرف بين لفظ (قائم) وبين لفظ (قاعد) بما لهما من معنى وضعي، وهذه الأدلة دلت على الوضع لخصوص المتلبس، ومع قيام الدليل على الوضع لخصوص المتلبس لا معنى

لرفع اليد عن هذا الدليل بدعوى الوضع للأعم لمجرد استبعاد، وهو أنه (لو قيل بعدم الوضع للأعم يلزم أن لا يكون الواضع حكيماً، وهذا بعيد). وما ذكره المصنف رحمته الله متين جداً؛ فإن الواضع ليس هو الله (تبارك وتعالى) الحكيم المطلق أو أحد الأنبياء والأوصياء المعصومين عليهم السلام، وإنما الواضع هو الإنسان العفوي؛ فإن اللغة كظاهرة اجتماعية تبدأ بصورة عفوية بين الناس البسطاء الذين احتاجوا إلى التفهيم بجعل بعض الأصوات دالة على بعض المعاني، ومن القريب جداً أن الإنسان البدائي البسيط في تفكيره كانت حاجته أولاً إلى إفادة خصوص ما انضم إليه القيام بلفظ (قائم)، وتفهم خصوص من انضم إليه القعود بلفظ (قاعد)، فوضع اللفظين لخصوص المتلبس بالفعل، ثم مع تعقد اللغة وتطور وسائل التعبير وإفادة المعاني وحدث معان جديدة احتاج أهل اللغة إلى إفادة الأعم من المتلبس فأخذوا يفيدون الأعم بنصب قرائن تدل على إرادة المعنى المجازي.

إذن، فلا دليل على أن الواضع الأول للمشتقات كان عالماً حاذقاً حكيماً من الطراز الأول، ولا تخفى عليه هذه الوجوه الصناعية التي تُذكر في علم الأصول، فكان مُلتفتاً إلى أنه لو وضع لخصوص المتلبس فإنه سوف يكون محتاجاً لإفادة الأعم كثيراً، فيكون محتاجاً إلى نصب القرينة كثيراً، ففراراً من الوقوع في العبثية يتعين عليه الوضع للأعم، مثل هذا المعنى لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، وهو كون اللغة كظاهرة اجتماعية عفوية بدأت بصورة

بدائية بين أناس بدائيين وبسطاء.

**الجواب الثاني:** هو إننا إذا قلنا باستعمال المشتق في الأعم كثيراً لا يلزم من ذلك استعمال المشتق في الأعم مجازاً لكي يلزم أن يكون استعمال المشتق في المعنى المجازي أكثر من استعمال المشتق في المعنى الحقيقي، فيلزم مخالفة حكمة الواضع؛ وذلك لأنه يوجد احتمالان فيما إذا أردنا أن نصف (زيداً) مثلاً الذي كان منضماً إليه العلم في يوم الجمعة، ثم انفك عنه العلم في يوم السبت وقلنا في يوم السبت بأنه (عالم):

**الاحتمال الأول:** أن يكون مقصودنا هو وصف (زيد) بأنه عالم في يوم السبت أي: يوم إطلاق لفظ (عالم)، فنحن لاحظنا حال النطق ووصفناه بأنه عالم في حال النطق، ولكن باعتبار أنه كان في يوم الجمعة منضماً إليه العلم، وهنا يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً، فلو كان مقصود المصنف عليه السلام من الاستعمال في الأعم أكثر أو كثيراً الاستعمال وفق هذا الاحتمال يلزم من ذلك أن يكون الاستعمال المجازي أكثر، ويمكن أن يُقال بأن هذا مخالف لحكمة الواضع لو أغمضنا النظر عن الجواب الأول.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون المقصود إطلاق عالم على (زيد) بلحاظ حال التلبس في يوم الجمعة، فالمقصود من (زيد عالم) هو أنه كان عالماً في يوم الجمعة، وهنا يكون المشتق مستعملاً في الأخص؛ لأن زيداً في حال النطق وإن كان غير منضم إليه مبدأ العلم، وإنما كان منضماً إليه مبدأ العلم في الزمن

السابق فقط؛ إلا أن الإطلاق عليه بلحاظ حال التلبس، فمعنى قولنا في يوم السبت: (زيد عالم) هو أنه كان في يوم الجمعة عالماً، وهذا استعمال حقيقي وليس استعمالاً مجازياً، فلو كان الاستعمال وفق هذا الاحتمال أكثر أو كثيراً فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون المجاز كثيراً، وبالتالي لا يلزم من ذلك مخالفة حكمة الواضع.

وبعبارة أخرى: لا يلزم من استعمال المشتق في الأعم كثيراً أن يكون المجاز كثيراً؛ لأن استعمال المشتق فيمن انقضى عنه التلبس بلحاظ حال التلبس في الزمان الماضي، وهذا من الاستعمال الحقيقي، وليس من الاستعمال المجازي، فإذا لم يلزم كثرة المجاز. نعم، لزم الاستعمال في من هو حال النطق غير متصف بالمبدأ كثيراً.

ثم يذكر المصنف رحمته الله شيئاً، وهو أنه إذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فمعنى عالم هو من انضم إليه مبدأ العلم بالفعل، وإذا أردنا أن نقول عن (زيد) الذي كان المبدأ منضمّاً إليه في يوم الجمعة، ثم انفك عنه العلم في يوم السبت؛ أنه (عالم) فإنه يوجد لدينا خياران:

الخيار الأول: أن نستعمل (عالم) في الأعم، فيكون استعمالنا استعمالاً مجازياً، ونصب قرينة على أننا نقصد المعنى المجازي.

الخيار الثاني: أن نقصد من (زيد عالم) أنه كذلك حال انضمام المبدأ إليه في يوم الجمعة، وهذا من الاستعمال الحقيقي ولا يحتاج إلى نصب قرينة.

وإذا قيل: أي هذين الخيارين أولى؟

كان الجواب هو: إن الخيار الثاني أولى؛ لأن الخيار الثاني استعمال للفظ في معناه الحقيقي، فلا يُجوزنا إلى قرينة، وأما الخيار الأول فهو استعمال للفظ في معناه المجازي، وهو مُحوج إلى القرينة، وكلما كان الاستعمال لا يُجوز إلى قرينة فهو أولى وأجدر في حال النطق.

وكان المصنف رحمته الله استشعر ورود إشكال عليه فأراد أن يدفعه، وحاصل

الإشكال هو:

إن المصنف رحمته الله أفاد أن استعمال المشتق في الأعم أكثر، فلما أشكل عليه بلزوم كون المجاز أكثر، وهذا خلاف حكمة الواضع؛ تراجع عن كلامه - وهو استعمال اللفظ في الأعم مجازاً أكثر - فقال إنه غير أكثر؛ لأن الاستعمال ليس بلحاظ حال النطق وإنما الاستعمال بلحاظ حال التلبس وهو استعمال حقيقي، فتكون الكثرة للمعنى الحقيقي، وهذا رجوع عن كلامه السابق فقد صار الاستعمال الأكثر أو الكثير بلحاظ حال التلبس وهذا من استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، وإذا كانت كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس يرجع الإشكال، وهو أنه من المحتمل أن التضاد الذي نشعر به في جملة (زيد الآن قائم وقاعد) ليس بسبب الوضع لخصوص المتلبس، وإنما بسبب الانصراف لكثرة الاستعمال بلحاظ حال التلبس.

ودفع المصنف رحمته الله هذا الإشكال وأجاب بجواب قد يذكر دليلاً مستقلاً

غير الدليل الثالث الذي ذكره لإثبات الوضع لخصوص المتلبس بالفعل،  
وحاصله:

إن كثرة الاستعمال مع ملاحظة حال التلبس ولو في الزمان الماضي دليل  
على الوضع لخصوص المتلبس؛ وذلك لأن لفظ (عالم) مثلاً، لو كان موضوعاً  
للأعم من المتلبس وكان إطلاقه بلحاظ حال التلبس أكثر فلماذا في الإطلاقات  
الكثيرة نلاحظ حال التلبس؛ فإن المفروض هو إن اللفظ موضوع للأعم،  
واستعماله في غير المتلبس حقيقة، فلا توجد أي فائدة.

نعم، لو قلنا بالوضع لخصوص المتلبس فحينئذٍ يكون للحاظ حال  
التلبس في هذه الاستعمالات الكثيرة فائدة؛ فإن لحاظ حال التلبس يُخرج هذا  
الاستعمال من كونه استعمالاً مجازياً إلى كونه استعمالاً حقيقياً، فإنه إذا قلنا:  
(زيد عالم) فإن ما قلناه من دون إضافة لفظ يمكن أن يستعمل حقيقة، وذلك  
إذا لوحظ حال التلبس، ويمكن أن يستعمل مجازاً وذلك إذا لوحظ غير حال  
التلبس، والذي يُخرجه عن المجازية ليس الإتيان بملاحظة حال التلبس، وإذا  
سَلَّمنا بأن أكثر موارد الاستعمال هي استعمال المشتق مع ملاحظة حال التلبس  
فإنه سوف ننتهي إلى أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس؛ وذلك لأن هذا  
اللحاظ لن يكون له فائدة في هذه الموارد الكثيرة إلا إذا بنينا على الوضع  
لخصوص المتلبس، فلاستبعاد أن تكون أكثر هذه الاستعمالات العرفية  
الموجودة عند العقلاء غير عقلائية فإننا نقول بأن المشتق موضوع لخصوص

المتلبس بالفعل.

ثم قال رحمته (فافهم)، وفي قوله هذا توجد عدة احتمالات:

منها: أنه لا فرق بين لفظ (أسد) وبين (المشتق)، فإن (أسد) كما أنه لا يستعمل إلا مجازاً في الرجل الشجاع؛ فكذلك (عالم)؛ فإنه إذا أطلق على من انفك عنه المبدأ لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يُقصد الحكم بلحاظ حال التلبس.

الاحتمال الثاني: أن يُقصد الحكم بلحاظ حال عدم التلبس، أي: يؤخذ

العدم.

الاحتمال الثالث: أن يُطلق المشتق بلحاظ الأعم لا بشرط من جهة التلبس

أو عدم التلبس.

وإذا قلنا بالوضع للأعم يكون الاستعمال حقيقياً في الاحتمالات الثلاثة،

وأما إذا قلنا بالوضع لخصوص المتلبس فيكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس

فقط حقيقياً، وأما الإطلاق بلحاظ حال عدم التلبس أو بلحاظ الأعم فهو

مجاز فقط، ولا يُحتمل فيه وجهان.

الإشكال الثالث: - ولم يعنونه المصنف رحمته، ولكنه يستفاد مما تقدم - وهو

إن المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس للزم من ذلك مخالفة حكمة

الواضع، بأن يُقال إنه لا شك في كثرة استعمال المشتق في الأعم فلو كان هذا

الاستعمال الكثير مجازاً لكان الواضع مُبَعِّداً على نفسه الطريق؛ إذ يمكن أن

يضع اللفظ للأعم، ويكون استعماله استعمالاً حقيقياً في هذه الموارد الكثيرة بلا حاجة إلى نصب قرينة، فلماذا يضع اللفظ لخصوص المتلبس حتى يُجوج نفسه إلى نصب قرائن كثيرة في موارد الاستعمال الكثيرة؟! فحفاظاً على حكمة الواضع ينبغي أن يُقال بالوضع للأعم.

وقد تقدم سابقاً أن المصنف رحمته الله دفع الإشكال بجوابين:

**الجواب الأول:** هو إن كون الواضع غافلاً حال الوضع ويترتب أن يضع المشتق لخصوص المتلبس، ثم ينكشف أنه بحاجة إلى إفادة المعنى المجازي وهو الأعم بنحو كثير أو أكثر؛ ليس بالأمر المستبعد.

**الجواب الثاني:** هو إن القول بالوضع لخصوص المتلبس مع كون الاستعمال فيما انقضى عنه التلبس كثيراً لا يلزم منه مخالفة حكمة الواضع؛ إذ الاستعمال في هذه الموارد الكثيرة ليس بلحاظ حال النطق الذي هو حال انقضاء التلبس، وإنما بلحاظ حال التلبس في الزمان الماضي.

ويمكن للمصنف رحمته الله أن يجعل هذا الإشكال مستقلاً بعنوان: إشكال على القول بالوضع لخصوص المتلبس، كما يمكنه أن يعنونه دليلاً للوضع للأعم، إلا أنه رحمته الله أورده ضمن (إن قلت، قلت) كما تقدم.

#### دفع الإشكال عن الدليل الثاني:

ثم إن المصنف (شكر الله سعيه) بعد أن انتهى من استعراض مناقشة الدليل الثالث رجع إلى الدليل الثاني - وهو دليل صحة السلب - وأراد أن

يدفع إشكالا يُثار على الاستدلال بصحة السلب على مجازية استعمال المشتق في الأعم، وخلاصة الدليل كما تقدم هي: إنه إذا وضعنا (زيد) في يوم السبت بعد انقضاء العلم الذي كان متصفاً به في يوم الجمعة عنه؛ موضوعاً في قضية، ثم سلبنا عنه (عالم) بأن قلنا: (زيد ليس عالماً في يوم السبت)؛ فإن صحة هذا السلب تدل على أن (عالم) لم يوضع للأعم الشامل لزيد في يوم السبت بعد انقضاء العلم، وإلا لما صح السلب عنه في يوم السبت؛ إذ كيف يُسلب عنه مع أن لفظ (عالم) بما له من معنى موضوع لعنوان أعم يشمله؟! فإن من الواضح البيّن أن المفهوم العام لا يصح سلب حمله بالحمل الشائع عن أحد مصاديقه إلا إذا كان ذلك الفرد الذي سلب عنه العام ليس مصداقاً.

وقد أشكل على هذا الدليل بأنه إذا قيل بأن صحة السلب علامة على المجاز فما هو المقصود من ذلك؟ إذ يوجد في المقصود احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود أن نضع (زيداً) بعد زوال العلم عنه، أي: زيد في يوم السبت حسب المثال، ثم نقول: (هو ليس عالماً) ومرادنا أنه ليس عالماً مطلقاً في يوم السبت، وفي يوم الجمعة الذي كان العلم منضمّاً إليه فيه، وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ إذ كيف يصح أن يسلب عنه (عالم) في يوم الجمعة، والمفروض أنه فيه منضمٌّ إليه العلم؟!!

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود أن نضع (زيداً) بعد زوال العلم عنه، أي: زيد في يوم السبت حسب المثال، ثم نقول: (هو ليس عالماً)، والمقصود

السلب المقيد بيوم السبت، أي: إن زيداً الذي انفك عنه مبدأ العلم في يوم السبت ليس عالماً بانضمام خصوص العلم في يوم السبت، وهنا يكون السلب صحيحاً؛ لأن زيداً ليس عالماً بهذا المشتق الخاص المنتزِع من انضمام خاص، ولكنه ليس علامة على المجاز؛ لأن المسلوب هنا معنى خاص، وسلب (العالم) عن فرد خاص - وهو زيد الذي لم ينضم إليه العلم في يوم السبت - بعد تقييد المسلوب - وهو المفهوم العام - بكونه مشتقاً ومنتزِعاً من انضمام مبدأ خاص - وهو المبدأ السبتي - لا ينفى ثبوت مفهوم (العالم) العام لزيد فيما إذا لم يُقَيَّد بأنه منتزِع من زيد بانضمام مبدأ خاص، وهذا نظير أن يقع بحث في أن لفظ (أسد) هل موضوعة لخصوص (الحيوان المفترس) أم هي موضوعة له وللرجل الشجاع، ولنعبّر عن هذا بـ(الأعم من الحيوان المفترس)، فإنه لا يصح أن يقول لنا قائل: إن كلمة (أسد) هو موضوع لخصوص الحيوان المعهود لصحة سلبه عن زيد؛ فإن زيداً إذا كان جباناً لا يصدق عليه أنه أسد، فهذا يدل على وضع الأسد لخصوص الحيوان المعهود، ووجه عدم الصحة هو إن سلب (الأسد) عن زيد الجبان لا ينافي أن يثبت الأسد لعمر والشجاع، بناء على الوضع للأعم، أي: لـ(ما يشمل الحيوان المعهود والرجل الشجاع).

نعم، إذا كان السلب عاماً يشمل جميع أفراد الإنسان، وليس سلباً خاصاً بفرد، بأن قلنا: (كل فرد من أفراد الإنسان سواء كان شجاعاً أم لم يكن ليس أسداً)، ورأينا أن السلب صحيح؛ فيمكن أن نقول حينئذ بأن لفظ (الأسد)

ليس موضوعاً لمعنى يشمل الرجل الشجاع، وأما إذا كان السلب مقيداً بأن قلنا: (زيد ليس أسداً بالأسدية الموجودة في الشجاع والمتحقق في يوم السبت فقط)، وكان زيد جباناً في يوم السبت؛ فإن صحة السلب لا تكن علامة على عدم وضع لفظ (الأسد) لما يشمل الرجل الشجاع أو زيداً في يوم الأحد فيما وإذا كان فيه شجاعاً.

والخلاصة هي: إنه إذا كان المراد بالسلب السلب المطلق فإنه ليس صحيحاً، وإن كان المراد السلب المقيد فهو صحيح، ولكنه ليس علامة على المجاز؛ إذ علامة المجاز السلب المطلق، والسلب المطلق ليس صحيحاً.

وأجاب المصنف رحمه الله عن هذا الإشكال بأنه إذا قلنا: (زيد في يوم السبت الذي انقضى فيه التلبس بالمبدأ ليس عالماً) فإنه في قولنا هذا فرضان:

الفرض الأول: أن نُقيد المسلوب وهو المشتق كـ(عالم) بعدم انضمام العلم في يوم السبت، فيكون معنى (زيد ليس عالماً في يوم السبت) هو إن زيداً ليس عالماً بالعلم المنتزع من انضمام مبدأ العلم السبتي المقيد بكونه في يوم السبت منضمّاً إليه.

وهنا يصح السلب ويصح إشكال المشكل أيضاً؛ فإن مثل هذا السلب لا يدل على عدم الوضع للأعم ممن انقضى عنه التلبس؛ وذلك لأن صحة سلب (عالم) المقيد بانضمام العلم في يوم السبت لا تنافي عدم صحة سلب (عالم) عن زيد لأنه كان منضمّاً إليه العلم في يوم الجمعة بناء على الوضع للأعم؛ إذ يمكن أن

يُقال هنا بأن السلب لخاص، وسلب الخاص لا ينافي عدم سلب العام، كما في سلب (الحيوان الناطق) عن الفرس، فإنه لا ينافي عدم صحة سلب (الحيوان) عنه، فسلب الخاص لا يلزم منه سلب العام، وكذلك الأمر في سلب (الأسد) عن زيد الذي هو جبان في يوم السبت لا ينافي عدم صحة سلب (الأسد) عنه في يوم الخميس إذا كان شجاعاً أو عن غيره من أفراد الإنسان إذا كان متصفاً بالشجاعة؛ فإن صحة سلب الأُسدية المُقيّدة بشجاعة يوم السبت لا يلزم منها صحة سلب الأُسدية المطلقة غير المقيّدة بالفرد الخاص من الشجاعة، فعلى هذا الفرض يصح السلب، ويصح الإشكال، إلا أنه في (زيد ليس عالماً في يوم السبت) لا يقصد تقييد المسلوب، فالكلام ليس على هذا الفرض.

**الفرض الثاني:** أن يكون المسلوب مطلقاً، ولكن السلب نفسه مُقيّد، ففي جملة (زيد ليس عالماً يوم السبت) لا نُقيّد زيداَ بعدم انضمام العلم في يوم السبت، ولا نُقيّد عالماً بكونه منتزعاَ من انضمام فرد خاص من العلم - وهو العلم في يوم السبت - وإنما نُقيّد السلب أي: نسلب عن زيد مطلق (عالم)، ولكن ليس السلب مطلقاً حتى بلحاظ يوم الجمعة الذي هو يوم انضمام العلم، وإنما مُقيّد بيوم السبت، فنُخصّص سلب مطلق (عالم) بيوم السبت، وهنا السلب صحيح؛ لأنه سلب لعالم في يوم السبت، وفي يوم السبت لا ينضم العلم إلى زيد، فلم يلزم سلب (عالم) في يوم الجمعة الذي هو يوم الانضمام حتى يورد إشكال سلب (عالم) مع كون المبدأ منضمّاً إليه، كما إنه لا

يأتي الإشكال؛ لأن المسلوب ليس خاصاً وهو خصوص العلم المنتزع من انضمام العلم في يوم السبت، وإنما هو مطلق، فقد أخذنا مفهوم (عالم) المطلق، وسلبناه عن زيد، غايته قيّدنا السلب؛ لأنه في يوم السبت وهو يوم انقضاء العلم، فالمتحقق سلب مطلق صحيح، والسلب المطلق باعتراف المشكل يدل على مجازية استعمال اللفظ في العام؛ لأنه إذا صح سلب العالم بما له من معنى وسيع عن زيد في وقت انقضاء العلم عنه فهذا يعني أن هذا المفهوم العام إذا استعمل في زيد في وقت انقضاء العلم عنه فإن استعماله على نحو المجاز.

وعليه، فإذا قال المصنف رحمته الله إن السلب الصحيح من علامات المجاز، فإنه

يقصد السلب المقيّد بوقت الانقضاء مع كون المشتق المسلوب مطلقاً.

ثم إنه رحمته الله قد أضاف فرضاً ثالثاً، وقد ذكره على نحو الترتيبي، وهو: إنه يمكن أن يُقال في (زيد ليس عالماً في يوم السبت) بأن قيد (في يوم السبت) ليس قيّداً حتى للسلب، فكما أنه ليس قيّداً للمسلوب وهو (عالم) فإنه - أيضاً - ليس قيّداً للسلب، وإنما هو داخل على زيد المسلوب عنه، فيكون المسلوب عنه هو المقيّد، ومعنى (زيد ليس عالماً في يوم السبت) هو إن زيدا في يوم السبت بقيد كونه في الوقت الخاص ليس مطلقاً عالماً مطلقاً، فيكون المسلوب عنه مقيّداً، والسلب والمسلوب مطلقين، وهنا لا إشكال ولا شبهة في صحة السلب، وإذا صح السلب فإن صحته تفيد أن لفظ (عالم) ليس موضوعاً لما يشمل الفرد المقيّد بانفكاك المبدأ عنه، ولو كان موضوعاً لا بشرط من جهة هذا القيد بحيث

يشمل من انفك عنه المبدأ ويشمل المنضم إليه المبدأ لما صح سلبه؛ إذ اللا بشرط وهو المطلق يجتمع مع بشرط لا، ويجتمع مع بشرط شيء.

وقد رتب المصنف رحمه الله على هذه الأدلة أمرين:

الأمر الأول: هو بطلان القول بالوضع للأعم مطلقاً في جميع المشتقات.  
الأمر الثاني: هو بطلان القول بالوضع للأعم في بعض المشتقات، والوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ في البعض الآخر.  
والمصنف لم يُفصل الكلام في بطلان القول بالتفصيل، ولكنه تعرّض بنحو مجمل لقولين من الأقوال المفصلة:

**نقد التفصيل بين المشتق اللازم والمشتق المتعدي:**

القول الأول: هو التفصيل بين المشتق اللازم والمشتق المتعدي، ففي المشتق اللازم كما في (الماشي) الذي يقوم المبدأ فيه بمن صدر منه الفعل فقط ولا يقوم بغيره؛ يُقال إن الوضع لخصوص المتلبس، فلا يصدق (الماشي) حقيقة على من توقف، وأما في المتعدي الذي يقوم فيه المبدأ بغير من صدر منه الفعل كما في (الضارب) - فإنه يقع على المضروب - فيقال بالوضع للأعم، فهو يصدق على من صدر منه الضرب ولو توقف.

وأشكل المصنف رحمه الله على هذا القول بأن المشتق سواء كان لازماً أم متعدياً يصح سلبه عما ما انقضى عنه التلبس، ولا ننكر صحة استعمال (ضارب) وأمثالها في من توقف عن الضرب، ولكن صحة الاستعمال كما هو واضح أعم من الحقيقة.

### تقد التفصيل بين التلبس بالضد وعدم التلبس:

القول الثاني: هو التفصيل بين الذات التي انفك عنها المبدأ واتصفت بالضد بالقول فيها بأن استعمال المشتق مجاز، وبين الذات التي انفك عنها المبدأ ولم تتصف بالضد بالقول فيها بأن استعمال المشتق على نحو الحقيقة، فالمشتق موضوع للأعم من المتلبس بالفعل ومن انفك عنه المبدأ ولكن بشرط عدم انضمام الضد، فزيد القائم الذي كان مبدأ القيام منضمّاً إليه ثم زال عنه له فرضان: الفرض الأول: أن يتصف بالعودة، وهنا يكون إطلاق قائم عليه مجازاً. الفرض الثاني: أن لا يتصف بالعودة، وهنا يكون الإطلاق على نحو الحقيقة.

ولم يقبل المصنف رحمته الله هذا القول أيضاً؛ اعتماداً على الأدلة السابقة، ودفعه بصحة السلب مطلقاً، فإنه يصح أن نسلب الحار عن الماء الذي زالت عنه الحرارة، سواء اتصف بالبرودة أم لم يتصف. نعم، صحة السلب أوضح فيما إذا اتصف بالضد، إلا أن صحة السلب أيضاً واضحة فيما إذا انفكت الحرارة ولم يتصف الماء بالضد.

### أدلة القول بالوضع للأعم:

القول الثاني: وهو القول بالوضع للأعم، وقد نسبه المصنف رحمته الله إلى متقدمي الأصحاب، والمعتزلة، وقد استدل عليه بأدلة:

الدليل الأول: هو التبادر، بأن يُقال بأن المتبادر من إطلاق المشتق هو من

اتصف بالمبدأ ولو في الزمان الماضي، وانفك عنه المبدأ في الحال.  
وهذا الدليل يستند إلى دعوى التبادر، ودعوى التبادر - مضافاً إلى أنها  
خلاف الوجدان عند المصنف عليه السلام؛ لما تقدم من أنه ادعى التبادر في خصوص  
المتلبس بالمبدأ - غريبة كما ذكر بعض الأعلام؛ إذ لا شك في عدم تبادر الأعم  
من بعض المشتقات، فمثلاً لا يتبادر من (نائم) إلى الذهن ما يشمل المستيقظ  
باعتبار أنه كان نائماً، فبعض المشتقات ينبغي الاتفاق فيها على عدم تبادر  
الأعم؛ لأن التبادر فيها لخصوص المتلبس واضح، وبالتالي لا ينبغي دعوى  
حصول التبادر للأعم مطلقاً في جميع المشتقات.

الدليل الثاني: عدم صحة سلب المشتق عن من كان متلبساً بالمبدأ ثم انقضى  
عنه التلبس، فإنه يصح أن يُقال: (زيد الذي نسي علمه ليس عالماً)، واستشهد  
صاحب هذا الدليل لإثبات صحة كلامه بشاهدين:

الشاهد الأول: هو اسم المفعول (مضروب) فإنه لا شك في أن من ضُرب  
يُقال عنه (مضروب) حتى بعد ساعة من توقف عملية الضرب، بل حتى بعد  
قرن، ولا يصح أن يُقال عنه (ليس مضروباً).

الشاهد الثاني: هو أسم المفعول (مقتول)، فإنه لا شك في أن من قتل ولو  
قبل ألف سنة يُقال عنه (مقتول)، ولهذا لا يصح أن يأتي شخص في زماننا هذا  
ويقول إن الحسين عليه السلام ليس مقتولاً.

وأجاب المصنف عليه السلام عن هذا الدليل، بأننا نسلّم بأن (مضروب) و(مقتول)

لا يصح سلبها عن المنقضي عنه التلبس، ولكن هذا بسبب أن المبدأ المأخوذ وهو (الضرب) و(القتل) ليس بمعنى تحقق الضرب، كوقوع اللكمات أو الصفعات - مثلاً - على البدن في (مضروب)، وليس بمعنى إزهاق الروح أو إعدام الحياة في (مقتول)، وإنما أريد أثر ذلك كاستمرار الحمرة أو الإهانة في الضرب واستمرار انعدام الحياة في القتل، سواء أريد ذلك على نحو الحقيقة كما إذا قلنا إن (مضروب) موضوع لمن يتصف بالحمرة أو الإهانة المترتبة على الضرب، و(مقتول) موضوع لمن استمر فيه عدم الحياة المستند إلى إزهاق الروح أم كان على نحو المجاز، بأن كان الاستعمال العرفي قائماً على إطلاق (مضروب) و(مقتول) وإرادة المعنى المجازي، وحيث أريد هذا المعنى - سواء على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز - لا يصح سلب (مضروب) عن استمرت فيه الحمرة أو الإهانة المترتبة على الضرب، ولا يصح سلب (مقتول) عن استمر فيه عدم الحياة المستند إلى إزهاق الروح.

إذن، فنحن نُسلّم بعدم صحة السلب ولكن نقول إن عدم صحة السلب لأن المبدأ باقٍ، فليس المبدأ منفكاً في هذين المثالين. نعم، لو أريد من (مضروب) ما وقع عليه الضرب - أي: ما اشتق من وقوع الضرب - فالمبدأ قد زال، ولو أريد من (مقتول) ما وقع عليه إزهاق الروح - أي: ما اشتق من مبدأ إزهاق الروح - فالمبدأ قد زال، وحيثُ سوف نقول: إنه إذا قيل: (زيدٌ مضروب أو مقتول) ففي ذلك احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود إجراء المشتق عليه بلحاظ حال التلبس، أي: حال وقوع الضرب وحال إزهاق الروح، وهنا يكون الاستعمال حقيقياً، ولا يصح السلب.

الاحتمال الثاني: أن يُقصد إجراء المشتق عليه بلحاظ حال انقضاء التلبس، أي: يُحكم عليه بأنه مضروب أو مقتول بلحاظ حال النطق الذي هو بعد حال انقضاء المبدأ، وهنا سوف يكون الاستعمال مجازياً، ويصح السلب، وأن يُقال: (هو ليس مضروباً وليس مقتول الآن)، بمعنى إنه لا يقع عليه الضرب وإزهاق الروح.

الدليل الثالث: وهو استدلال المعصوم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنزِلَتْ عَلَيْكُمْ أَرْسَالُ رَبِّهِ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، فقد استدل المعصوم عليه السلام بهذه الآية على أن من كان ظالماً عابداً للوثن والصنم ثم ترك عبادة الأوثان وترك الذنوب وصار مسلماً وعادلاً؛ لا يكون أهلاً لمقام الإمامة، وهذا الاستدلال يتوقف على أن يكون المشتق - ومنه لفظ (ظالم) الموجود في الآية الكريمة - موضوعاً للأعم؛ لأنه لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل لما صح الاستدلال على عدم أهلية من كان يرتكب الظلم أو كان يعبد الصنم، ثم أناب، وتاب، وترك الذنب، وفعل الظلم؛ وذلك لأن من ترك الظلم وانفك عنه مبدأ الظلم لا يوصف بعد توبته بأنه

(١) سورة البقرة: آية ١٢٤.

ظالم، فلا يكون مشمولاً بعنوان الظالمين في قوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾،  
 فيمكن أن يناله عهد الله، وهو مقام الإمامة.

إذن، فصحة هذا الاستدلال تتوقف على أن يكون (الظالم) حقيقة في  
 الأعم من المتلبس بالظلم ومن صدر منه الظلم في الزمان السابق ثم تاب، فإنه  
 يبقى ظالماً، ولهذا يكون قوله تعالى دالاً على عدم أهليته للإمامة، فإذا كان  
 المشتق موضوعاً للأعم يكون الاستدلال صحيحاً وإلا لا يكون الاستدلال  
 صحيحاً، وحيث إن الإمام المعصوم عليه السلام لا يمكن أن يُخطئ في الاستدلال؛  
 فاستدلاله الصحيح هذا المتوقف في صحته على الوضع للأعم؛ يدل على  
 وضع المشتق للأعم.

### بحث حول آية الإمامة الإبراهيمية:

وحيث إن هذه الآية الكريمة التي استدل بها على اشتراط عصمة الإمام  
 مطلقاً حتى قبل منصب الإمامة؛ ترتبط بمسألة مهمة من مسائل العقيدة،  
 وهي مسألة اشتراط العصمة في مقام الإمامة، وبالتالي اشتراط النص؛ لأن من  
 كان معصوماً لا بد أن يكون منصوباً، وقد روي عن الإمام السجاد عليه السلام:  
 «الإمام منا لا يكون إلا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الحلقة فيعرف بها،  
 ولذلك لا يكون إلا منصوباً»<sup>(١)</sup>؛ فإننا سوف نقف قليلاً عندها ونتكلم  
 ضمن نقاط:

(١) معاني الأخبار: ص ١٣٢.

النقطة الأولى: هي إن الاستدلال بهذه الآية على الوضع للأعم يتوقف على أصل موضوع، وهو إن الآية في ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ قد أطلقت لفظ (ظالم) على من كان ظالماً باعتبار حال النطق الذي انفك فيه المبدأ عن الذات، وأما إذا كان إطلاق (ظالم) عليه باعتبار حال التلبس - أي: الآية قصدت من (الظالم) من كان ظالماً بأن أطلقت (ظالم) بلحاظ حال التلبس - فهنا يكون الاستعمال استعمالاً في الأخص، وليس استعمالاً في الأعم، وتكون دالة على المطلوب، ويكون الاستدلال استدلالاً صحيحاً من دون حاجة إلى القول بالوضع للأعم، والمفروض أن المستدل لم يُقدم دليلاً على أن الآية - والإمام لما استدل بالآية - أريد من الظالم فيها من كان ظالماً بلحاظ حال النطق وهو حال ما بعد انقضاء المبدأ، فكان على المستدل أن يُقدم دليلاً على ذلك لينفتح له باب إلى أن يقول: إن هذه الآية تدل على الوضع للأعم، ولو قدّم دليلاً وشاهداً على أن الإمام استعمل ظالماً في استدلاله بهذه الآية فيمن انقضى عنه المبدأ؛ فإننا نقول له: مع ذلك إن غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو استعمال الآية والإمام عليه السلام لـ(ظالم) فيمن انقضى عنه المبدأ، وهذا الاستعمال أعم من الحقيقة.

إذن، فغاية ما يمكن أن يدعيه المستدل بهذه الآية هو إن الآية استعملت المشتق في الأعم، وهذا الاستعمال أعم من الحقيقة، ولا يُعيّن وضع ظالم للأعم؛ إذ قد يكون الاستعمال على نحو المجاز، ودلت القرينة على المجازية.

النقطة الثانية: قد يُقال بوجود دليل على أن الآية ناظرة إلى حال النطق

وهو حال انفكاك المبدأ؛ فإنه لا يتصف المسلم بأنه ظالم بعد انفكاك الذنب أو عبادة الوثن أو الشرك الموجب لصدق الظلم عليه، والدليل هو الإطلاق، فإن إطلاق (ظالم) على شخص مع عدم التقييد بزمان ينصرف إلى زمان النطق.

وهذا الدليل ليس دليلاً تاماً؛ وذلك لأننا إذا قلنا بالوضع لخصوص المتلبس يكون الإطلاق ظاهراً في إرادة المعنى الحقيقي وهو زمن التلبس؛ لأنه إذا دار الأمر بين إرادة المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي فإن الظاهر هو إرادة المعنى الحقيقي، فلكي يكون ظاهر إطلاق المشتق إرادة زمن النطق ولو كان هذا الزمن لا يوجد فيه انضمام المبدأ إلى الذات فلا بد أن نقول بالوضع للأعم؛ فيكون هذا الاستدلال مصادرة؛ إذ لو قلنا بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل سيكون الانصراف إلى زمن التلبس، وحينئذٍ يوجد فرضان:

**الفرض الأول:** أن لا يوجد علم بأن المبدأ منقضى في زمن النطق، وحينئذٍ سوف يكون ظاهر المشتق إرادة حال التلبس، وحال التلبس ثابت في حال النطق.

**الفرض الثاني:** أن يوجد دليل على أن المبدأ انقضى قبل حال النطق، كما لو قال المتكلم عمن كان يعبد الوثن ثم تاب (هذا ظالم)، فإنه حيث وجد دليل على انقضاء التلبس في زمن النطق، والظاهر أنه يريد المعنى الحقيقي بناء على الوضع لخصوص المتلبس؛ فسوف يكون الظاهر أنه يحكم عليه باعتبار حال التلبس المنفك، فكأنه قال: (زيد كان في تلك الساعة منضم إليه فيه الظلم

ظالماً)، ولا يريد أن يحكم عليه بالفعل، ولو أراد أن يحكم عليه بالفعل في حال النطق لكان استعماله استعمالاً مجازياً، ولكن لا يصار إليه إلا بقريضة، وبالتالي إذا قال (تبارك وتعالى): ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وقلنا بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل، وكانت هذه الآية ناظرة إلى من كان يعبد وثناً ثم ترك؛ فسوف نفهم أن هذه الآية حكمت عليه بأنه ظالم باعتبار حال اتصافه بعبادة الوثن؛ لا باعتبار حال النطق، فكأنها قالت: (الظالم الذي كان ظالماً في حال انضمام الظلم إليه ليس أهلاً لمنصب الإمامة)، وحيث إن الآية تتحدث عنه الآن، وتبين أنه ليس أهلاً للإمامة باعتبار أنه كان ظالماً؛ فالآية تثبت أن مجرد حدوث الظلم سبب للحكم بعدم أهلية الإمامة مطلقاً، وسوف يأتي إن شاء الله مزيد تفصيل في هذه الجهة.

النقطة الثالثة: ذكر المصنف عليه السلام أن استدلال المعصوم عليه السلام بالآية على اشتراط العصمة من الذنوب حتى في الزمان الماضي، وأنه يكفي ارتكاب الذنب في آن ما لكي تثبت عدم أهلية الشخص للإمامة حتى لو تاب وصار عادلاً في الزمان اللاحق؛ تام حتى لو قلنا بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل ولا يتوقف على الوضع للأعم، وذلك لوجود قرينة استند إليها الإمام عليه السلام، وقبل أن يذكر هذه القرينة ذكر مقدمة مفيدة جداً، وتتوقف عليها تمامية التمسك باستدلال المعصوم عليه السلام بالآية على الوضع للأعم:

## أنواع العناوين الواردة في لسان الشرع:

والمقدمة في بيان أن العناوين المأخوذة في لسان الأدلة تنقسم إلى ثلاثة

أقسام:

**القسم الأول:** أن لا يكون للعنوان موضوعية في ثبوت الحكم، وإنما أخذ مشيراً إلى الموضوع الذي هو مناط الحكم، ويدور الحكم مداره، كما إذا قال النبي ﷺ في مقام بيان الإمام من بعده: الإمام (هو خاصف النعل)، فإن عنوان خاصف النعل لا موضوعية له في ثبوت الإمام، وإنما هو عنوان مشير إلى أمير المؤمنين ﷺ والمشار إليه، وهو من له موضوعية.

ومثال هذا القسم عنوان هذا (الجالس) الوارد في بعض الروايات، فقد أشار الإمام إلى أحد أصحابه الفقهاء، وهو زرارة بن أعين، وقال (فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس)<sup>(١)</sup>، ولا إشكال في أن عنوان الجلوس لا

(١) رجال الكشي: عن الفضل قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يوماً ودخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله عز وجل يؤلها أبو عبد الله ﷺ، فقال له الفيض: جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: وأي الاختلاف يا فيض؟ فقال له الفيض: إني لأجلس في حلقتهم بالكوفة فأكاد أن أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى الفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح إليه نفسي ويطمئن إليه قلبي، فقال أبو عبد الله ﷺ: أجل هو كما ذكرت يا فيض إن الناس أولعوا بالكذب علينا، إن الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره، وإني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله، وإنما يطلبون الدنيا وكل يجب أن يدعى رأساً، إنه ليس من عبد يرفع نفسه إلا وضعه الله، وما من عبد وضع نفسه إلا رفعه الله وشرفه، فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس - وأوماً بيده إلى رجل من أصحابه - فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين.

موضوعية له في جواز أخذ معالم الدين، وإنما هو عنوان مشير إلى الفقيه العادل الذي تتوفر فيه الشروط<sup>(١)</sup>.

القسم الثاني: العناوين التي لم تؤخذ على نحو المشيرية، وإنما أخذت على نحو الموضوعية، والحكم يدور عليها، ولكن أخذت في الحكم حدوثاً ولم يعتبر في الحكم بقاؤها.

ومن أمثلة هذه العناوين خروج الريح، فإنه لكي يجب الوضوء يكفي حدوث خروج الريح من دون حاجة إلى استمرار خروجه، ومن أمثلتها

(١) قال السيد السيستاني رحمته الله في الرافد ص ٢٦٣: «المنشأ الثالث (من مناشئ القول بأن المشتق موضوع للأعم): الخلط بين العنوان المأخوذ على نحو المعرفية والعنوان المأخوذ على نحو الموضوعية، فمثلاً عندما نقول: «خذ الدين من هذا العالم» فالموضوع الإثباتي هو الموضوع الثبوتي؛ لأن عنوان العالم مأخوذ على نحو الموضوعية، بينما إذا قلنا: «خذ الدين من هذا الجالس» فهنا يحكم العرف العقلائي - بقرينة مناسبة الحكم للموضوع - أن العنوان وهو الجلوس مأخوذ على نحو المعرفية للموضوع الواقعي، فالموضوع الإثباتي مختلف عن الموضوع الثبوتي.

والحاصل: إن ظاهر تعليق الحكم على عنوان معين أخذ العنوان على نحو الموضوعية، ولكن قد يخرج عن هذا الظاهر بقرينة لفظية أو مقامية أو عقلائية كما سبق في المثال الثاني، فيكون العنوان مأخوذاً على نحو المعرفية.

وقد خلط بعض العلماء بين هذين النوعين، فتصور أن جميع العناوين المأخوذة في القضايا مأخوذة على نحو الموضوعية، وبناءً على ذلك فلا وجه لتعليق الحكم على عنوان زال التلبس بمبدئه حين فعلية الحكم - كما في المثال السابق «خذ دينك من الجالس» إذا صار الجالس قائماً - إلا إذا قلنا بوضع المشتق للأعم، فإنه على القول بوضعه للأخص لا يتصور تعليق الحكم؛ لأنه تعليق على عنوان لا فعلية له، لكننا نرى شيوع مثل هذه القضايا وصحة التعليق فيها مما يدل على الوضع للأعم.

خروج المني، فلكي يجب الغسل يشترط خروج المني ولا يشترط استمرار خروجه، ولو كان يشترط استمرار خروج الريح لوجوب الوضوء واستمرار المني لوجوب الغسل لم يتفق وجوب وضوء أو غسل على أحد من المكلفين؛ لأنه لا يكاد يتفق أن تجد شخصاً دائماً خروج الريح أو المني، فالعنوان له موضوعية، وموضوعيته على نحو الحدوث، وليست على نحو البقاء.

ومن أمثلة هذه العناوين أيضاً عنوان المحدود، فالمحدود الذي أقيم عليه حد لا يجوز الائتمام به في الصلاة، ومن الواضح البين أنه يكفي حدوث عنوان المحدود حتى لا تجوز الصلاة، ولا يشترط بقاء هذا العنوان؛ فإنه لا يتفق في الخارج أن يُقام الحد على من يصلي صلاة جماعة لكي يكون هذا الدليل ناظراً إليه بالخصوص، فالمراد من المحدود الذي هو موضوع عدم جواز الاقتداء المحدود حدوثاً، ولا يشترط بقاء هذا العنوان لكي يثبت الحكم.

القسم الثالث: العناوين التي أخذت على نحو الموضوعية حدوثاً وبقاءً، ومن أمثلة هذه العناوين عنوان الفقهية في جواز التقليد، فإنه إذا قال الإمام عليه السلام: (أما من كان من الفقهاء) وأخذ عنوان الفقهية في جواز الرجوع، وأخذ الفتوى يفهم عرفاً موضوعية الفقهية بقاءً، فعنوان الفقيه معتبر حدوثاً وبقاءً، ولو زال عنوان الفقيه لا يجوز التقليد.

ومن أمثلة هذا القسم عنوان العدالة في الشاهد، فإنه معتبر حدوثاً وبقاءً، فمن كان عادلاً ثم فسق لا تقبل شهادته، وما ذاك إلا لأن العدالة معتبرة بقاءً

## في حجية الشهادة.

والسؤال الذي يطرحه المصنف عليه السلام ويجيب عليه هو: هل أخذ عنوان (ظالم) في قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على نحو المشيرية أم على نحو الموضوعية حدوثاً فقط أم على نحو الموضوعية حدوثاً وبقاءً؟

ويجيب المصنف عليه السلام بأنه لا دليل على أنه أخذ على نحو المشيرية<sup>(١)</sup>، ثم يذكر أنه يوجد دليل على أنه أخذ من القسم الثاني - وهو ما أخذ على نحو الموضوعية حدوثاً فقط - ونحن قبل أن نأتي عند الدليل الذي أقامه عليه السلام على أن عنوان الظالم من القسم الثاني نذكر تعليقاً بسيطاً، فقد أفاد المصنف أنه لا دليل على أنه على نحو المشيرية، وقد يُقال إن الدليل قائم على أنه ليس على نحو المشيرية، وذلك الدليل هو إن الأصل في العناوين أنها على نحو الموضوعية، فإذا قال المولى (أكرم العالم) فإن الظاهر أن العالم هو الموضوع، وليس المقصود بالعالم زيد أو عمرو، وعنوان العالم مشير إليهما، ولهذا يفهم العرف عدم وجودب إكرامهما لو زال عنوان العالم عنهما، كما لا يفهم العرف منه أن المقصود بعنوان العالم من كان عادلاً، ولكن بمناسبة أن العالم يكون عادلاً عادة استخدم عنوان العالم مشيراً إلى العادل، فهذا خلاف ظاهر العناوين في الموضوعية.

(١) هذا مبني على أن قول المصنف عليه السلام: (ولا قرينة على أنه على النحو الأول)؛ هو أخذ العنوان مشيراً، وسوف يأتي أن المقصود بالأول النحو الثالث، ولكن لذكره أولاً في موضع هذه العبارة عنونه بالأول، ولكن مراعاة لهذا الاحتمال ذكرنا ما في الأصل.

إذن، ليس فقط لا دليل على أن عنوان (الظالم) من القسم الأول، بل يوجد دليل على أنه ليس من القسم الأول.

وإذا استبعدنا المشيرية وقلنا بالموضوعية يأتي السؤال التالي: هل موضوعيته من قبيل القسم الثاني أم من قبيل القسم الثالث؟

وفي مقام الجواب يذكر المصنف عليه السلام قرينة على أن موضوعية عنوان الظالم أخذت من القسم الثاني، فيكفي حدوث الظلم ولو في آن من الزمان الماضي لكي يثبت حكم عدم الأهلية بعد التوبة وبعد صلاح الحال، والقرينة هي مناسبات الحكم للموضوع.

وبيان ذلك:

إذا لاحظ العرف الآية الكريمة يُدرك أنها في مقام بيان شروط مقام الإمامة، وأن هذا المقام عظيم لا يستحقه الإنسان إلا بعد أن يتتليه الله بالكلمات فيجتاز الابتلاء بدرجة عالية وهي درجة إتمام الكلمات، يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾، ولما تحقق الإتمام قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وهذا المقام العظيم هو الذي بينت الآية شرطه في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ومن الواضح البين أن مقام عظيم بهذه الدرجة لا يمكن أن يكون شرطه كشرط مقام الشهادة أو شرط مقام إمامة الجماعة، فإنه في مقام الشهادة لا يضر الذنب الذي صدر في الزمان الماضي مع تعقب التوبة وحصول العدالة، وكذلك في مقام الإمامة - بناء على مبانينا نحن الشيعة - لا يضر صدور

الذنب في الزمان الماضي؛ إذ يكفي أن يتعقب الذنب التوبة وحصول العدالة بعده لكي يصح الاقتداء في الصلاة، فهل من المعقول أن يكون مقام إمامة المسلمين كمقام الشهادة ومقام صلاة الجماعة فيُكتفى فيه بمجرد العدالة ولا يضر فيه صدور الذنب في الزمان الماضي؟!

إن مقتضى عظم المقام الذي تتحدث عنه الآية، وهو مقام إمامة المسلمين الذي لا يبلغه الإنسان النبي، كإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، إلا بعد أن يتليه الله بكلماته، ويجتاز على نحو التهام؛ أن يكون المقصود من (الظالم) الذي هو موضوع لعدم الأهلية (من صدر منه الظلم ولو في آن ما)، فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن المقصود بالظالم ذلك، فقوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ﴿١﴾ بيان لكون الإمامة مقاماً لا تنال من كان ظالماً ولو صار عادلاً بعد ذلك، فسواء قلنا في المشتق بالوضع للأعم أم قلنا بالوضع لخصوص المتلبس؛ فالآية تدل على العصمة، وغاية ما هنالك هو إنه على القول بالوضع لخصوص المتلبس يمكن أن يقال بأن الآية الكريمة قد استعملت (الظالم) فيمن انقضى عنه التلبس حقيقة، وذلك إذا كان الحكم بالظلم بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال الانقضاء، ويمكن أن يقال على نحو المجاز إذا كان الوصف بلحاظ حال النطق الذي هو حال انقضاء الظلم عن المذنب.

فتامية الاستدلال لا تتوقف على الوضع للأعم؛ إذ قد تكون الآية دالة لقريئة؛ إذ حتى لو قلنا بالوضع لخصوص المتلبس فإن الآية تدل على أن شرط

الإمام عدم صدور الذنب، ولو في الزمان الماضي؛ لقريضة مناسبة الحكم للموضوع.

وما أراد المصنف عليه السلام بيانه هو: إن الاستدلال بالآية على اشتراط العصمة في مقام الإمامة من قبل الإمام لكي يكون دالاً على القول بالوضع للأعم؛ فلا بد من معرفة نحو أخذ عنوان ظالم في عدم لياقة المذنب لمقام الإمامة، فهل هو على نحو الموضوعية حدوثاً فقط أم على نحو الموضوعية حدوثاً وبقاءً؟ فهذا ما ينبغي تحقيقه والتأمل فيه لكي نعرف هل الاستدلال تام أم لا؟

فإذا كان الموضوع مأخوذاً حدوثاً وبقاءً فإن استدلال الإمام عليه السلام صحيحاً على القول بالوضع للأعم، وليس صحيحاً على الوضع لخصوص المتلبس؛ لأن من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام وعرض به في الاستدلال ليس ظالماً حقيقة حال تصديه عند الخصم المستدل عليه. نعم، على الوضع للأعم هو ظالم حقيقة، فلا يستحق الإمامة، وإن انفك المبدأ.

وإذا كان الموضوع مأخوذاً حدوثاً فقط فإن استدلال الإمام سوف لن يتوقف على الوضع للأعم ليكون صحيحاً، فحتى لو قيل بالوضع لخصوص المتلبس بالظلم مع كون من يبحث عن إمامته ليس ظالماً وقت تصديه للإمامة ظاهراً؛ يصح الاستدلال، فيتوقف كون استدلال الإمام عليه السلام مبنياً على الوضع للأعم على إثبات أن الموضوع مأخوذ حدوثاً وبقاءً، ومع عدم اثبات ذلك فلا يتم استدلال القائل بالوضع للأعم باستدلال الإمام عليه السلام، بل يمكن إثبات

دليل على أن الموضوع عدم الظلم ولو حدوثاً، وهو مناسبة الحكم للموضوع بالنحو المتقدم.

فإن قلت: لو قيل بوضع المشتق لخصوص المتلبس، ومع ذلك يراد بالظالم الأعم وما يشمل من كان متلبساً بالظلم ولو في الزمان الماضي، وليس المتلبس بالفعل فقط؛ يلزم أن يكون استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية على اشتراط العصمة المطلقة في مقام الإمامة استدلالاً بلفظ مستعمل مجازاً فيمن انقضى عنه التلبس، واستند الإمام إلى قرينة مناسبات الحكم للموضوع، مع أن الظاهر أن الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال بالآية من جهة ما تدل عليه ألفاظها.

قلت:

أولاً: لا نسلم أن الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال بالمعنى الحقيقي لكلمة (ظالم)، وإنما هو في مقام الاعتماد على القرينة العرفية، وهي قرينة مناسبات الحكم للموضوع.

وثانياً: لو سلمنا أن الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال بالمعنى الحقيقي، واستعماله في الاستدلال استعمال حقيقي، وهو يكشف بذلك عن أن الآية لما قالت (لا ينال عهدي الظالمين) فإنها استعملت (الظالمين) في المعنى الحقيقي، والمعنى الحقيقي خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل؛ فمع ذلك نقول: إنه لا يلزم أن يكون استعمال الإمام عليه السلام وكذلك استعمال الآية استعمالاً مجازياً فيما إذا أطلق الظالم على من كان مذنباً وانفك عنه الذنب بالتوبة بعد ذلك؛ وذلك

لوجود احتماليين فيما إذا قال الإمام عليه السلام: (لا ينال الظالم الإمامة) وقصد من كان منضمّاً إليه مبدأ الظلم:

الاحتمال الأول: أن يكون أجرى الوصف وحكم على من كان ظالماً وانفك عنه الظلم بلحاظ حال النطق، وهنا يكون استعماله مجازياً.

الاحتمال الثاني: أن يكون أجرى الوصف وحكم عليه بلحاظ حال التلبس الماضي، وهنا يكون الاستعمال حقيقياً، كما تقدم بيان ذلك مراراً.

والخلاصة هي: إن الاستدلال بالآية على أنه يشترط في مقام الإمامة العصمة المطلقة في جميع الأزمان؛ لا يتوقف على وضع المشتق للأعم؛ إذ يمكن أن يُقال بأن كلمة ظالم موضوعة لخصوص المتلبس، ولكن الإمام عليه السلام أطلق الظالم هنا بلحاظ حال التلبس، وتوجد قرينة تثبت أنه عليه السلام قصد عدم لياقة حتى من كان ظالماً في زمن التلبس الماضي وانفك عنه الظلم لمقام الإمامة، وهي مناسبات الحكم للموضوع.

ذكر تقريبات الأعلام لدلالة الآية على اشتراط العصمة:

النقطة الرابعة: وهي في ذكر التقريبات التي ذكرها الأعلام (أعلى الله مقامهم وشكر سعيهم) لدلالة هذه الآية على اشتراط العصمة في مقام الإمامة.

## التقريب الأول: - تطبيق مناسبة الحكم للموضوع.

وهو ما تقدم عن صاحب الكفاية<sup>(١)</sup>، وهو يعتمد على قرينة مناسبة الحكم للموضوع<sup>(٢)</sup>.

(١) كفاية الأصول ص ٤٩ .

(٢) ونقول في تقريبه مع زيادة: إن مقام الإمامة مقام عظيم، واستحققه نبي الله إبراهيم (على نبينا وآله وعليه وآله السلام) بعد النبوة، فإن الله (تبارك وتعالى) قال مخاطباً له ﷺ: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وهذا يدل على أنه نبي بالفعل لمكان خطاب الله (تبارك وتعالى) له، ولكنه ليس إماماً بالفعل، وإنما يعده الله (تبارك وتعالى) بأنه سوف يجعله إماماً في المستقبل، والقرينة على ذلك أن اسم الفاعل (جاعل) عمل في كلمة (إماماً) كمفعول ثانٍ ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، واسم الفاعل - كجاعل - لا يعمل إلا إذا كان بمعنى الاستقبال، وهذا ما ذكره العلامة الطباطبائي<sup>(٣)</sup> في تفسير الميزان، وأضاف إليه قرينة أخرى، وهي: إن قضية الابتلاء وقعت لنبي الله إبراهيم ﷺ في آخر حياته بعد أن رزقه الله (تبارك وتعالى) بالذرية، فهو كان نبياً، بل كان رسولاً، ولكنه بعد لم يصبح إماماً، واستحق أن يكون إماماً بعد أن ابتلاه الله (تبارك وتعالى) بالكلمات واجتاز الابتلاء على نحو التمام: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾، فلما أتمهن قال الله (تبارك وتعالى): ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (٢)، وهذا يدل على أن هذا مقام الإمامة مقام عظيم جداً، ومقتضى مناسبة هذا المقام العظيم والجليل أن يكون المقصود من اشتراط عدم الظلم اشتراط عدم الظلم مطلقاً ولو في الزمان الماضي؛ فإن مقام الإمامة أعظم من مقام إمامة الصلاة، وهو أعظم من مقام الشهادة، فلا يناسب وهو بهذه المرتبة العالية والدرجة الرفيعة أن يكون المعترف فيه مجرد شرط العدالة المعترف في مقام الشهادة ولو على دائق، وفي مقام إمامة الجماعة ولو على صبي، فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن يكون موضوع عدم لياقة الإمامة وعدم أهلية مقام الإمامة صدور الظلم ولو في الزمان الماضي، فيكون استعمال (الظلم) في المقام بمعنى حدوث الظلم، ولو آنأماً، وليس بمعنى الحدوث والبقاء والاستمرار، فليس من هو غير جدير لمقام الإمامة الذي يتصف بالفعل بأنه ظالم وليس غير ظالم، وإنما من حدث منه الظلم ولو في الزمان الماضي وهو في الفعل ليس ظالماً.

وقريب من هذا التقريب ما أفاده المحقق الرشتي رحمته الله<sup>(١)</sup> من أن بعض الظلم آني الحدوث لا استمرار له، كضرب غير المستحق، ولا معنى لنفي الإمامة في هذا الآن فقط، فيكون المراد النفي مطلقاً بلحاظ جميع الأزمان، ولكن الفرق في القرينة الموجبة المثبتة لإرادة الإطلاق.

**التقريب الثاني: قرينة فحوى ما دل على اعتبار ألا يكون إمام الصلاة محدوداً.**

فإنه توجد بعض الروايات التي تدل على أن من ارتكب ذنباً يوجب الحد وأقيم عليه الحد فإنه لا يكون أهلاً لمقام الإمامة في الصلاة، فإذا كانت إمامة الصلاة تنتفي اللياقة فيها بكون المرء محدوداً ولو في آنٍ من الأوقات؛ فينبغي أن يقال إنه من باب أولى أن تنتفي أهلية إمامة المسلمين العامة بصدور الذنب ولو في آنٍ ما، فبقرينة فحوى ما دل على عدم أهلية من كان محدوداً ولو في آنٍ ما لمقام إمامة الصلاة تنتهي إلى أن المقصود بالظالم في قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ من صدر منه الظلم أنا ما.

وتعرض بعض الأعلام (أنار الله برهانهم) لهذا التقريب وعبر عنه بعضهم بأنه مؤيدٌ للتقريب الأول - الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله - ومن هؤلاء الأعلام المرجع الميرزا التبريزي رحمته الله<sup>(٢)</sup>، فقد قال رحمته الله: «وقد يؤيد... بفحوى ما ورد في عدم جواز الاقتداء بالصلاة بالمحدود».

(١) بدائع الأفكار ص ١٨٢.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول ج ١ ص ٢٣٦.

أقول: ولا يخفى أن التعبير بالتأييد يدل على وجود خدشة؛ إذ لو كان هذا التقريب تاماً بلا خدشة فلماذا يُعبر عنه بلفظ التأييد، ولا يعبر عنه بلفظ (يدل)؟! والظاهر أنه يمكن أن يلاحظ على هذا التقريب بالملاحظتين التاليتين:

**الملاحظة الأولى:** إن ما دل على اعتبار عدم كون الإمام محدوداً في إمامة الصلاة؛ يدل على اعتبار ألا يكون مرتكباً لذنوب يوجب الحد، وأن لا يكون قد وقع عليه الحد، فإذا كان هذا الدليل يدل على شيءٍ بالأولوية فإنه يدل على أن مقام الإمامة العظمى يعتبر فيه أن لا يقع الذنب الموجب للحد مع ترتب الحد خارجاً، فالفحوى تعمل في خصوص الذنب الذي يوجب الحد ويترتب عليه الحد خارجاً، وأمّا في سائر الذنوب - لا سيما الصغائر - فلا تأتي الفحوى، وبالتالي لن تكون الآية بمقتضى هذا دالة على اشتراط العصمة في مقام الإمامة بالنحو الذي نعتقده، وهو أن لا يكون مرتكباً لكبيرة - سواء أقيم عليه الحد أم لا - وأن لا يكون أيضاً مرتكباً لصغيرة.

**الملاحظة الثانية:** إن المقصود من هذه الآية الشريفة الاستدلال على المخالفين الذين قالوا بإمامة من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام، وهم لا يشترطون في إمام الصلاة أن لا يكون محدوداً، فهم قد ذكروا جملة من الشروط، ولم يذكروا من هذه الشروط اشتراط أن لا يكون محدوداً<sup>(١)</sup>، ولا أقلّاً من أن هذا

(١) راجع مثلاً كتاب الفقه على المذاهب الأربعة.

الشرط ليس واضحاً بيناً في مذهب المخالفين، بحيث يمكن الاتكاء عليه لإثبات الأولوية في مسألة الإمامة، ومن الأمور التي اشترطها المخالفون في إمام الصلاة ما يلي:-

- ١- الإسلام.
- ٢- الذكورة، مع كون المأموم ذكراً.
- ٣- البلوغ، عند غير الشافعية في الفريضة، وقالوا: تصح إمامة الصبي في النافلة إلا عند الحنفية.
- ٤- العقل.
- ٥- القدرة على القراءة.
- ٦- الطهارة.
- ٧- سلامة اللسان في الجملة.
- ٨- أن لا يكون مقتدياً بآخر.
- ٩- أن لا يكون الإمام أدنى حالاً من المأموم في عدة من الموارد، ومنها مثلاً: أن لا يكون الإمام عاجزاً عن القيام مع قدرة المأموم.
- ١٠- اتحاد الفريضة، فلا يصح أن يقتدي من يصلي العصر بمن يصلي الظهر، عند غير الشافعية، والحنابلة.

ولم يشترطوا العدالة أصلاً، بل جوزوا الإمامة للفاسق حتى لو كان مبتدعاً، بل حكم الشافعية والحنفية بعدم اعتبار العدالة وعدم كراهة إمامة

الفاسق إذا كان المأموم فاسقًا أيضًا، فالمخالفون لم يشترطوا بنحوٍ جليٍّ وواضحٍ أن يكون الإمام غير محدودٍ، وبالتالي لا يمكن أن نستدل عليهم بفحوى هذا الاشتراط على اشتراط أن يكون الإمام في الإمامة العظمى غير ظالم مطلقاً؛ فهذا الشرط - أن لا يكون إمام الجماعة محدوداً - ليس ثابتاً عند المخالفين.

كما إن هذا الشرط ليس ثابتاً عندنا على نحو الإجماع، فإن المسألة خلافية بين علمائنا، حيث توجد روايات تدل على الاشتراط، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابي لا يؤم المهاجرين»<sup>(١)</sup>، وظاهر النهي - كما ذكر ذلك السيد الخوئي (أعلى الله درجاته) في هذه الرواية - الإرشاد إلى اشتراط أن لا يكون الإمام محدوداً في صحة الاقتداء في الصلاة، فهي إرشاد إلى التحريم الوضعي، ولكن قيل في مقابل هذه الرواية وأمثالها توجد روايات تدل على جواز الصلاة خلف المحدود فيما إذا تاب، فإنه توجد روايات تدل على جواز الصلاة خلف من يوثق بدينه، والنسبة بين (من يوثق بدينه) وبين (المحدود) نسبة العموم والخصوص من وجه، فإن بعض المحدود لا يوثق بدينه، وبعض من يوثق بدينه ليس محدوداً، ويجتمع العنوانان فيمن أقيم عليه الحد ثم تاب وصار عادلاً بل صار قديساً، فإنه يوثق بدينه مع أنه محدود، فالنسبة بين الطائفتين هي العموم والخصوص من وجه، ولذا قال

(١) الكافي، ج ٣، باب: من تكره الصلاة خلفه والعبد يؤم القوم ومن أحق أن يؤم، ح ٤.

بعض الأعلام بأن التعارض مستحکم، وبعد التساقت نرفع اليد عن اشتراط أن يكون الإمام غير محدود، ومن هؤلاء الأعلام صاحب الجواهر رحمته الله، وصاحب العروة رحمته الله، وبعض الأعلام قال بعدم وجود تعارضٍ مستحکم، وإن كان هناك تعارضٌ مستحکمٌ وتساقت الطائفتان؛ فإن مقتضى التساقت هو القول بعدم صحة إمامة المحدود، وليس القول بصحة إمامة المحدود، وتفصيل هذه المسألة موكلٌ إلى الفقه، والذي يعيننا في المقام أن هذا الحكم ليس حكماً واضحاً متفقاً عليه عندنا، وإنما هو محل خلافٍ بين الأعلام، ولعله لعدم وضوح هذا الحكم عند المخالفين وعدم وضوحه كذلك عندنا؛ لا يكون التقريب الثاني تقريباً تاماً، وإنما ينفع مؤيداً، ولعله بسبب هاتين الملاحظتين اعتبر المرجع التبريزي رحمته الله هذا التقريب مؤيداً فقط.

### التقريب الثالث: دلالة الآية على أن الظالم لا يصلح للإمامة بالإطلاق.

إن الآية الكريمة دلت على أن من اتصف بأنه ظالمٌ لا يصلح للإمامة، فقد قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ولا شك في أن الإنسان الذي ارتكب الظلم، ثم تاب، وصار عادلاً بعد ذلك؛ يصدق عليه في زمان اتصافه بالظلم - وهو الزمان الماضي - أنه ظالم، فتكون الآية الكريمة شاملةً له في تلك اللحظة، وهي اللحظة التي كان فيها ظالماً، فلو فرضنا أنه قبل سنة وفي اليوم الأول من شهر محرم اتصف بالظلم، فالآية الكريمة تشمله في ذلك اليوم، وتبين أنه في العام المنصرم في اليوم الأول من شهر محرم، حيث إنه كان ظالماً؛ فهو لا يناله

عهد الله (تبارك وتعالى)، فإذا كانت الآية الكريمة تشمله في ذلك اليوم فمن حقنا أن نطرح هذا السؤال:

هل الآية مقيدة من حيث الأزمان أم مطلقة لها إطلاق أزماني وأحوالي، وهي تثبت عدم الأهلية مطلقاً في كل زمان وحال؟

وبعبارة أخرى: هل الآية الكريمة تفيد أنّ من كان ظالماً في اليوم الأول من شهر محرم ليس أهلاً للإمامة في خصوص ذلك اليوم أم هي مطلقة أي: تفيد أنه ليس أهلاً للإمامة مطلقاً في كل زمان حتى في اليوم الثاني من شهر محرم والثالث وإلى يوم الناس هذا، فهي تبين أنه لا يناله عهد الله (تبارك وتعالى) على نحو الإطلاق والاستمرار حتى في الأيام التي سوف تأتي بعد اليوم الأول من شهر محرم من السنة المنقضية، وفي كل حال حتى حال ما بعد التوبة؟

الذي يظهر هو إن الآية الكريمة مطلقة ويوجد بها إطلاق أزماني، وبخاصة مع ملاحظة استعمالها للفعل المضارع الذي يدل على الاستمرار - ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾ - فمن ظلم سابقاً صار بعد اتصافه بالظلم في ذلك اليوم مصداقاً للآية الكريمة، والآية لما وجدته مصداقاً لها حكمت عليه بحكمٍ مطلقٍ لا يختص بذلك اليوم، وإنما يشمل جميع الأيام وجميع الأزمان التي سوف تأتي، وبمقتضى هذا الإطلاق الأزماني نقول: لا يكفي في مقام الإمامة أن يتوب هذا العبد من ذنبه ويصبح عادلاً بعد ذلك، وذلك لأن الآية

الكريمة نفت عنه أهلية الإمامة مطلقاً حتى في الزمان اللاحق الذي صار فيه عادلاً، فمقتضى الإطلاق الأزماني للآية الشريفة يثبت اعتبار العصمة في مقام الإمامة العظمى وخلافة النبي الأكرم ﷺ، ومن الواضح البين أن الاستدلال بالآية - وفق هذا التقريب - لا يتوقف على القول بوضع المشتق للأعم ممن انضم إليه المبدأ بالفعل، أو من انضم إليه المبدأ ثم انقضى، فإننا نقول حتى لو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل، والظلم لا يشمل من ارتكب الذنب في العام الماضي في أول يوم من شهر محرم، إلا في ذلك اليوم بحسب المعنى الوضعي، إلا أننا نقول إن استدلالنا لا يستند إلى المعنى الوضعي، وإنما إلى المراد الجدي المستكشف بالإطلاق، فإننا نقول: حيث إن الآية الكريمة شملت بمقتضى الوضع هذا العبد في ذلك اليوم، ولم تقيد الحكم بعدم الأهلية بذلك اليوم؛ فمقتضى الإطلاق الأزماني هو نفي لياقة وأهلية مقام الإمامة مطلقاً حتى في الأزمان المستقبلية، التي يتصف فيها ذلك العبد المذنب بأنه عادل.

وقد يقال: إن من صدر منه الضرب ثم تاب لا يصدق عليه أنه ظالم بعد التوبة، فلا تشمله الآية.

ولكن جوابه واضح جداً، فإن تعقب التوبة لا يسلب صدق الظلم عليه قبلها، ولهذا يقول العرف عنه كان ظالماً ثم تاب، بلا تجوز. نعم، بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالفعل لا يصدق عليه الظلم بالفعل، ولكن

ليس هذا محط نظر صاحب هذا التقرير، فإنه يقول: حتى لو وضع المشتق المتلبس فقط ولم يصدق الظلم بعد انقضاء الظلم، إلا أن شمول الآية له في آن الضرب كاف للنفي بعدها مطلقاً.

### التقريب الرابع: ما يعتمد على السبر والتقسيم.

وهو ما ذكره المحقق الشهيد القاضي التستري (أعلى الله مقامه) صاحب كتاب إحقاق الحق، وقد نقل العلامة الطباطبائي رحمته الله هذا التقريب<sup>(١)</sup>، ونسبه إلى بعض أساتذته، ولعله يقصد المحقق الأصفهاني رحمته الله، فقد قال العلامة الطباطبائي: «وقد سُئِلَ بعض أساتذتنا رحمته الله عن تقريب دلالة الآية - ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ - على عصمة الإمام، فأجاب: إن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام:

- ١- من كان ظالماً في جميع عمره.
- ٢- ومن لم يكن ظالماً في جميع عمره.
- ٣- ومن هو ظالم في أول عمره دون آخره.
- ٤- ومن بعكس هذا.

وإبراهيم عليه السلام أجل شأنًا من أن يسأل الإمامة للقسمة الأولى والرابع من ذريته، فبقي قسمان، وقد نفى الله أحدهما، وهو الذي يكون ظالماً في أول عمره دون آخره، فبقي الآخر، وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره»

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٢٧٠.

وتوضيح هذا الوجه، هو:

إن نبي الله إبراهيم عليه السلام لما أن وعده الله (تبارك وتعالى) بمقام الإمامة؛ سأل الله (تبارك وتعالى) عن ذريته، فقال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، أي: هل سينال هذا المقام العظيم أحد من ذريتي؟ فقال له الله (تبارك وتعالى): ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وذرية نبي الله إبراهيم عليه السلام بحسب القسمة العقلية أربعة أقسام، هي:

**القسم الأول:** من كان ظالماً طيلة حياته.

**القسم الثاني:** من كان ظالماً في آخر حياته، ففي أول حياته لم يكن ظالماً، ولكنه ساءت عاقبته وصار ظالماً في آخر حياته.

**القسم الثالث:** من كان ظالماً في أول حياته، ثم تاب، وصار عادلاً في آخر حياته - على العكس من القسم الثاني - أي: حسنت عاقبته.

**القسم الرابع:** من كان غير ظالم طيلة حياته.

فإذا كان نبي الله إبراهيم عليه السلام قد سأل الإمامة في ذريته فهل يُقبل أنه عليه السلام بعد أن وقف على عظم هذا المقام، والذي استحقه بعد الابتلاء بالكلمات وإتمامهن؛ أن يسأل الإمامة للقسم الأول - الظالم طيلة حياته - أو أن يسأل الإمامة للقسم الثاني - الذي كان ظالماً في آخر حياته وكانت عاقبته سيئة؟!!

إنه لا يتوقع ذلك منه، فإن كان قد سأل الإمامة فهو سألها في القسمين الباقيين، وهما من كان ظالماً فقط في أول حياته، ومن كان غير ظالم في طيلة حياته، فكان جواب الله (تبارك وتعالى) له عليه السلام هو: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾،

فلم يُقَلْ له (تبارك وتعالى) إن الإمامة ثابتة مطلقاً في القسمين، وإنما استثنى قسماً، وهو الظالم، أي: القسم الثالث، وبقي القسم الرابع فقط، وهو من لم يكن ظالماً طيلة حياته، وهو المعصوم.

فالآية الكريمة وبمقتضى هذا التقريب تدل على اشتراط أن لا يكون الإنسان ظالماً في كل آنات حياته، وحيث إن من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام كان كافراً يعبد الوثن قبل الإسلام، فهو قد انطبق عليه الظلم، فإن كان قد تاب، وصلاح، وصار عادلاً بعد ذلك فإنه سوف يكون داخلياً في القسم الثالث الذي نفت الآية الكريمة عنه لياقة وأهلية مقام الإمامة، ولا يبقى حينئذٍ شخصٌ هو أهلٌ لمقام الإمامة إلا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن من سوى أمير المؤمنين عليه السلام - من الذين اشرأبت أعناقهم إلى مقام الإمامة وتنازعوا فيها - قد أجمعت الأمة على كفره وظلمه في آن ما، وقد قال المخالفون بأن الأمة لا تجتمع على خطأ، فلم يبق إلا أمير المؤمنين عليه السلام، فيكون هو الأليق والأجدر بمقام الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا قام الإجماع على ضرورة وجود إمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيتعين أن يكون ذلك الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

دفع مناقشة عن هذا الوجه:

وقد يناقش هذا التقريب بأن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنزِلَتْ إِبْرَاهِيمَ رُؤْيُ بِكَلِمَاتٍ فَاتَمَّهَنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ يدل على أن نبي الله إبراهيم عليه السلام طلب الإمامة لبعض ذريته، ولم يقيد هذا

البعض بكونه مهتدياً مطيعاً.. وأما وجه أنه طلب لبعض الذرية فقوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾، فد(من) هنا تدل على التبويض، وأما وجه أن الطلب لمطلق بعض الذرية غير المقيد بالهداية والطاعة فلعدم ذكر قيد في (ذُرِّيَّتِي)، إذ لم تقل الآية: ومن ذريتي المهتدين المطيعين، بل قد يقال لا معنى للتقييد بالهداية والطاعة بحيث يكون غرض النبي ﷺ جعل من كان متصفاً بالهداية والطاعة إماماً، فيكون الاتصاف شرطاً في الدعاء؛ لأن رغبة النبي ﷺ جعل الإمامة في الذرية مطلقاً ولو بتحقق الهداية والطاعة في الفاقدها، فالدعاء كان بالإصلاح وجعل الإمامة بعد الإصلاح، وعليه لا يدل على الطالب في خصوص المهتدي الفعلي بل هو في الأعم، ونفى الله أهلية الظالم بالفعل وجعلها في غير الظالم بالفعل وإن كان ظالماً سابقاً ثم أصلحه الله.

ويلاحظ على هذا الكلام عدة ملاحظات، منها:

الأولى: عدم انسجامه مع طبيعة دعاء نبي الله إبراهيم ﷺ، فإن الآية التالية هي قوله تعالى: ﴿وَإِذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾، فإنه ﷺ أسكن ذريته في البلد المشار إليه وكان ملتفتاً إلى وجود كافر ومؤمن فيهم وجعل دعاءه بالثمرات لخصوص المؤمن دون سواه، فهل يحتمل أن يخصص طلب الثمرات بالمؤمن، ولكنه يطلب الإمامة التي استحقها بعد النبوة والابتلاء لمطلق الذرية حتى من كان كافراً يعبد

الوثن، وذلك بأن يهديه الله ثم يجعله إماماً؟!

وهذه الملاحظة كما هو ظاهر تنفع في تخصيص الدعاء بالمؤمن، وهو لا يعين انحصارها في من لم يكن ظالماً طيلة حياته.

الثانية: إن مدعى من يستدل بهذا التقريب هو إن نبي الله إبراهيم عليه السلام سأل الإمامة في بعض ذريته، فالمحوظ هو أصل ثبوت الإمامة، وليس في الآية ما يدل على أنه طلب الإصلاح أولاً ثم الإمامة ثانياً. نعم، حيث نعلم أن الإمامة لا تكون إلا للصالح المهتدي العابد فإن الله تعالى لو كان سيجيب الدعاء فإنه سوف يوجد من ليس ظالماً مطلقاً أو من ليس ظالماً بالفعل بعد ارتكاب الظلم، ولا يحتمل أنه سيجعلها في الظالم بالفعل طيلة حياته أو من كان ظالماً آخر حياته، وعليه تكون القرينة اللبية حتى على تقدير كون المطلوب جعل أصل الإمامة ولو بالإصلاح كمقدمة وجود؛ معينة لكون بعض الذرية المنظور أحد قسمين:

١- غير الظالم مطلقاً.

٢- غير الظالم في آخر حياته.

وأما من علم الله بأنه لن ينصلح فلا يكون ملحوظاً في الدعاء، وحيث قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فيكون المستفاد هو إن الله استجاب الدعاء بجعل الإمامة في القسم الأول.

الثالثة: لو كان مقصود النبي عليه السلام جعل الإمامة ولو في من لم يكن صالحاً

بعد صلاحه؛ لكان المناسب لبلاغة القرآن أن يبين أن الله تعالى أجاب بجعل الإمامة في بعض الذرية، وهو ما سأل عنه النبي ﷺ - وهو الصالح بالفعل، سواء كان ظالماً أم لا - وأما أن يجيب بأنه لن يجعل الإمامة في الظالم بالفعل فهذا من بيان ما يعلمه النبي ﷺ، وهو خارج عن نظر سؤاله. نعم، لو كان المراد نفي الإمامة عن الظالم، ولو في الزمان الماضي كان ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ جواباً على السؤال.

ولا ينفع في دفع هذه الملاحظة أن يقال بأن غرض الله تعالى بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ بيان اشتراط عدم الظلم الفعلي في الإمامة؛ فإن الخطاب كان بين النبي ﷺ وبين الله تعالى، والقرآن نقل هذا الحوار، والمفروض أن النبي يعلم بعدم أهلية الظالم بالفعل كيف؟! وهو إنما صار إماماً بعد النبوة والابتلاء: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فنبى الله إبراهيم يريد أن يعلم هل أصل الإمامة ثبت في الذرية غير الظالمة بالفعل أم لا؟ ومقتضى نقل المحاوره ذكر الجواب لأنه عنصر أساسي في المحاوره ببيان ما يرتبط بالسؤال، وهذا ما يجعل الظاهر من ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ بيان أن الذرية التي كانت محط السؤال لا ينال بعضها الإمامة وذلك البعض هو الظالم ولو في آن ما، فهنا يوجد بيان للشرط، ولكنه بيان للشرط المعبر فيما سأل عنه النبي ﷺ، لا الشرط الذي يعلم به ويخرج به غير ما سأل عنه النبي إبراهيم ﷺ.

وقد يقال: إن الله تعالى أجاب بعدم أهلية الظالم بالفعل ليستفاد باللازم أهلية غيره مطلقاً، وهما القسمان الأخيران؛ لعلم نبي الله إبراهيم بأصل ثبوت الإمامة في ذريته.

ولكن يلاحظ عليه: أن ظاهر الآية عدم علمه بذلك، فإن الظاهر هو أنه عليه السلام بعد أن علم بثبوت هذا المقام له قد سأل عن ثبوته في الذرية، وظاهر هذا أنه يحتمل عدم الثبوت مطلقاً حتى في القسمين اللذين سأل عنهما، ومع هذا يحتمل أن قوله ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ نفي مطلق؛ لاحتمال أن كل الذرية لن تفارق الظلم ولو بارتكاب الكبائر أو الصغائر حتى لحظة عدم القدرة على القيام بأعباء الإمامة وهي اللحظات القريبة من الموت.

نعم، لم يمت النبي عليه السلام إلا بعد العلم بذلك، ولكن الكلام في الاستدلال بالآية نفسها، وظاهرها أنه لا يعلم بأصل الثبوت وقت المحاورة.

#### دفع إشكالات الفخر الرازي:

النقطة الخامسة: في دفع إشكالات الفخر الرازي، فقد تعرّض في تفسيره<sup>(١)</sup> مفاتيح الغيب لدلالة هذه الآية الكريمة على عدم إمامة من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام، وذكر تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: هو إن الآية تشمل من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام في

(١) مفاتيح الغيب: ج ٤ ص ٣٧.

الجاهلية وقبل الإسلام، حيث كان يتصف بالظلم؛ لأنه كان مشركاً وعبداً للوثن، فإذا كانت تشمله في ذلك الوقت فإنها سوف تكون نافية لأهلية الإمامة مطلقاً في جميع أزمانه بما في ذلك زمان ما بعد رسول الله ﷺ، فتكون الآية بمقتضى الإطلاق الأزمانى نافية لإمامة من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام.

### التقريب الثاني: ويتكون من مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إن قوله تعالى: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ نفي للبيعة الظالم للإمامة مطلقاً، سواء كان ظالماً بذنب ظاهري أم ظالماً بذنب باطني، والذنب الباطني هو الذنب الجواني الذي يرتكبه الإنسان بقلبه، كتكذيب رسول الله ﷺ القلبي أو عدم الاعتقاد بصدقه أو الشك في وجود الله أو بغض المؤمنين، فإن هذه من الذنوب الباطنية التي لا يمكن أن يطلع عليها عامة الناس.

المقدمة الثانية: لا يمكن أن نُحرز عدم ثبوت الظلم في شخص إلا إذا كان ذلك الشخص معصوماً؛ لأنه إذا لم يكن معصوماً فإننا سوف نحتمل أنه مرتكب للظلم الباطني بقلبه، ولا طريق لنفي هذا الاحتمال، فإذا كان من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام غير معصوم، فإننا سوف نحتمل أنه كان ظالماً حتى بعد ارتحال رسول الله ﷺ وفي وقت سلطته.

المقدمة الثالثة: إن من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام بالاتفاق ليس معصوماً.

النتيجة: إذا لم يكن من تقدم على أمير المؤمنين بقلبه معصوماً بالاتفاق فإنه لا سبيل لإحراز لياقته لمقام الإمامة؛ لأننا نحتمل أنه مشمول بنفي قوله (تبارك وتعالى): ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ حتى لو كان الظالم موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل؛ لأننا نحتمل أنه كان مرتكباً للذنوب الباطنية في أيام سلطته، ولا طريق لنفي هذا الاحتمال.

التقريب الثالث: هو التقريب الذي يعتمد على وضع المشتق - ومنه كلمة (ظالم) - للأعم من المتصف بالظلم بالفعل ومن انقضى عنه التلبس والاتصاف.

وحاصله: - وقد تقدم بيانه مفصلاً - هو أن من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام كان ظالماً بالاتفاق؛ لأنه كان مشركاً وعابداً للوثن قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله، فيصدق عليه حتى بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله ودخوله في الإسلام أنه ظالم؛ لأن الظالم وضع للأعم من المتصف بالظلم فعلاً ومن كان متصفاً به ثم انقضى عنه الظلم؛ وذلك لأن معناه (من وجد منه الظلم)، وهذا المعنى عام يشمل المنضم إليه المبدأ بالفعل ومن انفك عنه المبدأ، ولهذا يصح تقسيم (من وجد منه الظلم) إلى من توقف عن الظلم وانفك المبدأ عنه، وإلى من يمارس الظلم فعلاً، والتقسيم يدل على عموم المقسم، كما يدل على الوضع للأعم من الشرع إطلاق المؤمن على النائم، مع أن المؤمن هو المصدق، والمصدق ما انضم إليه التصديق، والنائم لا تصديق عنده، كما يدل على ذلك صدق الماشي والمتكلم

على من انفك المبدأ عنه حقيقة؛ لأن المشي والكلام وجود تدريجي من أجزاء متعاقبة، ومجموعها لا يجتمع في الوجود، فلو قيل بوضع المشتق لخصوص من انضم إليه المبدأ لما صدق ذلك على أحد بلحاظ المجموع، مع أنه يصدق حقيقة.

قال الفخر الرازي: «المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: الرَّوَافِضُ احْتَجُّوا بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى الْقَدْحِ فِي إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ..  
الْأَوَّلُ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ كَانَا كَافِرَيْنِ، فَقَدْ كَانَا حَالَ كُفْرِهِمَا ظَالِمَيْنِ، فَوَجَبَ أَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِمَا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ أَنَّهُمَا لَا يَنَالَانِ عَهْدَ الْإِمَامَةِ الْبَتَّةَ، وَإِذَا صَدَقَ عَلَيْهِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَنَّهُمَا لَا يَنَالَانِ عَهْدَ الْإِمَامَةِ الْبَتَّةَ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ ثَبَتَ أَنَّهُمَا لَا يَصْلِحَانِ لِلْإِمَامَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ مَنْ كَانَ مُذْنِبًا فِي الْبَاطِنِ كَانَ مِنَ الظَّالِمِينَ، فَإِذَنْ مَا لَمْ يَعْرِفْ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ مَا كَانَا مِنَ الظَّالِمِينَ الْمُذْنِبِينَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَجَبَ أَنْ لَا يَحْكُمَ بِإِمَامَتِهِمَا وَذَلِكَ إِنَّمَا يَثْبُتُ فِي حَقِّ مَنْ تَثَبَّتْ عِصْمَتُهُ وَلَمَّا لَمْ يَكُونَا مَعْصُومَيْنِ بِالْإِتِّفَاقِ وَجَبَ أَنْ لَا تَتَحَقَّقَ إِمَامَتُهُمَا الْبَتَّةَ.

الثَّلَاثُ: قَالُوا: كَانَا مُشْرِكَيْنِ، وَكُلُّ مُشْرِكٍ ظَالِمٌ وَالظَّالِمُ لَا يَنَالُهُ عَهْدُ الْإِمَامَةِ فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَنَالَهُمَا عَهْدُ الْإِمَامَةِ، أَمَّا أَنَّهُمَا كَانَا مُشْرِكَيْنِ فَبِالْإِتِّفَاقِ، وَأَمَّا أَنَّ الْمُشْرِكَ ظَالِمٌ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لُقْمَانَ: ١٣]، وَأَمَّا أَنَّ الظَّالِمَ لَا يَنَالُهُ عَهْدُ الْإِمَامَةِ فَلِهَذِهِ الْآيَةِ، لَا يُقَالُ إِنَّهُمَا كَانَا ظَالِمَيْنِ حَالَ كُفْرِهِمَا،

فَبَعْدَ زَوَالِ الْكُفْرِ لَا يَبْقَى هَذَا الْإِسْمُ لِأَنَّا نَقُولُ الظَّالِمَ مَنْ وُجِدَ مِنْهُ الظُّلْمُ، وَقَوْلُنَا: وَجِدَ مِنْهُ الظُّلْمَ أَعْمٌ مِنْ قَوْلِنَا وَجِدَ مِنْهُ الظُّلْمَ فِي الْمَاضِي أَوْ فِي الْحَالِ بِدَلِيلِ أَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ يُمَكِّنُ تَقْسِيمَهُ إِلَى هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ، وَمَوْرِدُ التَّقْسِيمِ بِالتَّقْسِيمِ بِالْقِسْمَيْنِ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَمَا كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ لَا يَلْزَمُ انْتِفَاؤُهُ لِانْتِفَاءِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ كَوْنِهِ ظَالِمًا فِي الْحَالِ نَفْيُ كَوْنِهِ ظَالِمًا وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ نَظَرًا إِلَى الدَّلَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ أَنَّ النَّائِمَ يُسَمَّى مُؤْمِنًا، وَالْإِيْمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالتَّصَدِيقُ غَيْرُ حَاصِلٍ حَالِ كَوْنِهِ نَائِمًا، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ يُسَمَّى مُؤْمِنًا؛ لِأَنَّ الْإِيْمَانَ كَانَ حَاصِلًا قَبْلُ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا لِظُلْمٍ وَجِدَ مِنْ قَبْلُ، وَأَيْضًا فَالْكَلامُ عِبَارَةٌ عَنْ حُرُوفٍ مُتَوَالِيَةٍ، وَالْمَشْيُ عِبَارَةٌ عَنْ حُصُولَاتٍ مُتَوَالِيَةٍ فِي أَحْيَازٍ مُتَعَاقِبَةٍ، فَمَجْمُوعُ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ الْبَتَّةَ لَا وَجُودَ لَهَا، فَلَوْ كَانَ حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ شَرْطًا فِي كَوْنِ الْإِسْمِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ اسْمُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَاشِيِ وَأَمْنَاهُمَا حَقِيقَةٌ فِي شَيْءٍ أَصْلًا، وَأَنَّهُ بَاطِلٌ قَطْعًا؛ فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ حُصُولَ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ لَيْسَ شَرْطًا لِكَوْنِ الْإِسْمِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً؟».

وبعد أن ذكر هذه التقريبات على عدم أهلية من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام لمقام الإمامة؛ أشكل بإشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول: هو النقض بالنذر، فإن من نذر أن لا يسلم على مشرك فمَرَّ عليه رجل كان مشركاً يجوز له أن يسلم عليه ولا يكون حائثاً لنذره،

وكذلك من نذر أن لا يسلم على كافر، فإنه إذا مرّ على مسلم كان كافراً يجوز له أن يسلم عليه بالاتفاق، ومن نذر أن لا يسلم على ظالم، ثم مرّ على مسلم كان مرتكباً للظلم، ولكن تاب، وصلح حاله، وصار من الصديقين؛ فإنه لا إشكال في جواز أن يسلم عليه بالاتفاق، وهذا يدل على أن من تاب لا يصدق عليه أنه مشرك أو كافر أو ظالم.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بوجهين:

الوجه الأول: هو إن الفخر الرازي قاس بين أمرين يوجد فرق كبير بينهما، ففي (السلام) على الظالم الحكم المقصود هو حرمة السلام، وحرمة السلام يناسبها أن يكون الموضوع من كان ظالماً بالفعل وليس الأعم، فمناسبات الحكم للموضوع لا تقتضي أن يكون الحكم ثابتاً حتى فيمن كان مشركاً أو ظالماً أو كافراً ثم تاب وصلح حاله.

بينما في مسألة عدم اللياقة لمقام الإمامة الموضوع هو الإمامة، والإمامة شأن عظيم ومنزلة رفيعة استحقها نبي الله إبراهيم عليه السلام بعد النبوة باجتيازه لابتلاء الله (تبارك وتعالى) على النحو التام - كما فصلنا سابقاً - ومثل هذا المقام العظيم يناسبه الحكم بعدم اللياقة مع صدور الظلم ولو في الزمان الماضي، فالفرق بين مسألة الإمامة ومسألة النذر هي القرينة التي اعتمد عليها صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمهما الله وهي مناسبة الحكم للموضوع، فإنها تقتضي أن يكون المقصود بالظالم من صدر منه الظلم ولو في الزمان الماضي.

وهذا الدفع فيه بيان لغفلة الفخر الرازي عن نكتة الاستدلال التي جعلته ينقض بالندر.

الوجه الثاني: هو إن النذر تابع لقصد الناذر، فلو قصد الناذر عدم السلام على من كان ظالماً فإنه يحرم عليه على من كان ظالماً ولو تاب وصلاح حاله بعد ذلك، ولو نذر أن لا يسلم على المنضم إليه صدور الظلم بالفعل فقط فلا يحرم السلام على من انفك مبدأ الظلم عنه عليه، ولو كان في الزمان الماضي مرتكباً لأعظم الظلم، فلا يوجد اتفاق على أن من نذر ترك السلام على الكافر أو المشرك أو الظالم يجوز له أن يسلم على من لا يتصف بالظلم والشرك والكفر بالفعل، وإنما هذا يعود إلى قصد الناذر.

الإشكال الثاني: هو إن المشتق ليس موضوعاً للأعم، وإنما هو موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، فكلمة (ظالم) في ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ موضوعة لخصوص من كان مشركاً أو كافراً أو مرتكباً لأي ظلم بالفعل، وهي لا تشمل من تقدم على أمير المؤمنين عليه بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وأيام سلطته؛ لأنه في تلك الأيام لا يتصف بالكفر ولا الشرك، وبالتالي لا يتصف بكونه ظالماً بالفعل.

وهذا الإشكال كسابقه قد صدر من الرازي بسبب عدم الالتفات إلى التقريبات التي ذكرت لتخريج دلالة الآية على عدم إمامة من تقدم على أمير المؤمنين عليه، ويمكن أن ندفعه بجوابين:

الجواب الأول: ما ذكره السيد الخوئي تبعاً لصاحب الكفاية رحمته الله، وهو إن الاستدلال بالآية لا يعتمد على القول بوضع المشتق للأعم، فحتى لو قلنا بأن المشتق ومنه (ظالم) موضوعة لخصوص المتلبس بالظلم بالفعل فإنه توجد تقريبات تنتهي إلى دلالة الآية على المطلوب.

الجواب الثاني: لو سلمنا توقف دلالة الآية على الوضع للأعم، وقلنا أيضاً بأن الظالم لا يصدق على من كان متصفاً بالظلم ثم زال الظلم عنه؛ فإننا نقول: إن الآية تدل على عدم أهلية من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام للإمامة؛ وذلك لأن الآية الكريمة نفت من اتصف بالظلم بالفعل، ومن تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام يدور أمره بين احتمالين:

الاحتمال الأول: هو أن يكون قد ارتكب بعض الذنوب أو ترك ما هو أولى له في زمان سلطته وبعد تحكمه في الناس، وحينئذٍ سوف يصدق عليه أنه ظالم ولو في الآن الذي ارتكب فيه الذنب أو الآن الذي ترك فيه ما هو أصلح لنفسه؛ فإن ارتكاب الذنب أو ترك ما هو أصلح للنفس يوجب صدق الظلم. أما كون الذنوب توجب صدق الظلم فلقلوه تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ \* لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ \* وَمَا ظَلَمْنَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظَّالِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

وأما كون ترك الأفضل والأولى ظلم فلقلوه تعالى على لسان نبي الله آدم

(١) سورة الزخرف: آية ٧٤، ٧٥، ٧٦.

(على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام) وعلى لسان زوجه حواء عليها السلام: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾<sup>(١)</sup>؛ فإن آدم لم يرتكب معصية بمعنى الذنب؛ لأنه لم يكن في دار تكليف، ومع ذلك وصف نفسه بأنه ظلم نفسه بترك الأولى، والمخالفون يرونه عليه السلام مرتكباً للذنب، فيكون الاستشهاد بهذه الآية تاماً على صدق الظلم عند ارتكاب الذنب ولو من نبي فلا يسعه أن يقول بأن الذنب لا يصدق معه عنوان الظلم.

وبناء على هذا الاحتمال تكون الآية نافية لإمامة من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام في لحظة صدور الذنب منه بعد حكمه، وإذا كانت نافية في تلك اللحظة فإنه سوف يبطل قول المخالفين بثبوت إمامته؛ للإجماع المركب على أن من تقدم.. إما ليس إماماً طيلة حياته أو هو إمام طيلة أيام سلطنته، ولا يوجد قول ثالث، فالقول بأنه إمام في اللحظات التي لا يرتكب فيها الظلم وليس إماماً في اللحظات التي يرتكب فيها الذنب، وبعضها في أيام سلطنته؛ قول باطل باتفاق المسلمين، ويرى المخالفون حجية الإجماع؛ لأن (الامة لا تجتمع على خطأ).

الاحتمال الثاني: هو أن لا نعلم هل صدر ممن تقدم ذنب أم لا؟

ولا يمكن للمخالف أن يقطع بعدم صدور الذنب وإلا يلزمه القول بعصمة من تقدم، وكيف يقول بعصمته وهو لا ينفك عن تعبير الشيعة لأنهم

(١) سورة الأعراف: آية ٢٣.

(أنار الله برهانهم) يقولون بعصمة أئمتهم عليهم السلام؟!؟

وعلى هذا الاحتمال يكون من المحتمل نفي الآية لإمامة من تقدم إمامتهم، ومع احتمال وجود آية في القرآن تنفي إمامته فكيف يمكن الجزم بها؟!؟

إذن، فحتى لو قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، ومعنى ظالم هو المتصف بمبدأ الظلم بالفعل بأنه ظالم؛ فإن من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام يدور أمره بين أن تكون الآية نافية لإمامته جزماً أو تكون نافية احتمالاً، لو قبل احتمال عدم صدور الذنب ممن تقدم، وهذا الاحتمال مرفوض جداً خصوصاً مع إمكانية تطوير هذا الجواب، بالقول بأن عدم ارتكاب الثلاثة لذنب لا يقوله من يملك مسكة من عقل، والإجماع المركب قائم على نفي إمامة الجميع أو ثبوتها للجميع طيلة أيام سلطتهم، فالتفصيل بالقول بأن بعضهم ليس إماماً وقت ارتكابه للظلم بعد سلطته خلاف الإجماع، فتأمل.

**الإشكال الثالث:** لو سلمنا أن الآية تدل على عصمة الإمام وأن من كان ظالماً ولو آناً من آنات حياته لا يكون أهلاً لمقام الإمامة؛ فمع ذلك نقول إن الآية لا تدل على اشتراط العصمة في مقام الإمامة المعروف والمعهود بين المسلمين وهو الرئاسة العامة على الدين والدنيا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؛ وذلك لأن المقصود بالإمامة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ النبوة، وليس الإمامة المعهودة.

ويلاحظ عليه ما تقدم من أن الآية الكريمة تدل على أن إبراهيم عليه السلام كان نبياً حين ابتلائه، ولم يكن إماماً، والإمامة ثبتت له بعد الابتلاء، فتكون حينئذ مغايرة للنبوة الثابتة في حال الابتلاء؛ لوضوح أن الثابت سابقاً يختلف عن الثابت، لاحقاً وقد ذكرنا وجهين لدلالة الآية على أن الإمامة مغايرة للنبوة..

الوجه الأول: هو إن قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ يدل على أنه عليه السلام كان نبياً حين خطابه؛ فإن الله تعالى خاطبه بذلك بعد الابتلاء، فهو نبي يوحى إليه، ولكنه بعد لم يصبح إماماً، وإنما سيصبح إماماً في المستقبل بقريظة أن (جاعل) - وهو اسم فاعل - عمل في إمام، وهو لا يعمل إلا إذا كان بمعنى الاستقبال.

الوجه الثاني: ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله (١)، ونريد أن نقف عند هذا الوجه، ونذكر له تأييداً حتى يخرج عن كونه مجرد دعوى، فقد أفاد عليه السلام أن الإمامة في الآية مغايرة للنبوة؛ لأن قضية الابتلاء وقعت في آخر حياة نبي الله إبراهيم عليه السلام، وهو قد كان نبياً قبل هذا الوقت بلا شك، ويؤيد ما ذكره العلامة رحمته الله ما روي في كتب العامة من أن المقصود بالكلمات الدين، فقد روي عن ابن عباس أن المقصود بالكلمات الدين، ونقله ابن كثير، وقال: « هكذا رواه الحاكم وأبو جعفر ابن جرير أبو محمد بن أبي حاتم بأسانيدهم إلى داود بن أبي هند» (٢)، والابتلاء بالدين يعني تحقق النبوة بوحى الدين قبل تحقق الإمامة، فيكون نبي الله

(١) تفسير الميزان: ج ١ ص ٢٦٨.

(٢) تفسير ابن كثير: ج ١ ص ٢٥١.

إبراهيم صلى الله عليه وآله في حال الابتلاء نبياً بوحى الدين، فلما قال له الباري (تبارك وتعالى): ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فهو يخبره عن إثبات شيء وراء مقام النبوة.

ومثل هذه الرواية ما نقل عن عبد الرزاق عن ابن عباس أن الله (تبارك وتعالى) ابتلى نبيه بالمناسك، وقضية المناسك وقعت في آخر حياته بعد أن رزق بالذرية، والمناسك شرع من شرع الله، فإن وصل إلى إبراهيم صلى الله عليه وآله فبواسطة وحي الشريعة فيكون نبياً في حال الابتلاء، وقبل أن يثبت مقام الإمامة، وقد روي تفسير الكلمات بالمناسك بأكثر من طريق، كما ذكر ابن كثير.

ومثلها ما روي من تفسير الكلمات بالطهارة أو بعشر خصال منها حلق العانة، ونتف الإبط، والختان، فإن هذه تشريعات وهي إنما تصل بوحى الشريعة، وقد روى الشيخان في كتابيهما أن قضية ختان نبي الله إبراهيم صلى الله عليه وآله صارت في آخر حياته وكان عمره ثمانين سنة، وهذا خير مؤيد على أن قضية الابتلاء وقعت بشرائع وفي آخر حياة نبي الله إبراهيم (على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام)، وقد استفاد ابن كثير من هذه الروايات في تفسيره أن الابتلاء بشرائع، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾: «أي اذكر يا محمد لهؤلاء المشركين وأهل الكتاب... اذكر لهؤلاء ابتلاء الله إبراهيم أي: اختباره له بما كلفه به من الأوامر والنواهي ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ أي: قام بهن كلهن»، فإن قوله هذا يدل على أنه يرى أن الابتلاء صار بالقيام بأوامر الله (تبارك وتعالى) ونواهيه، ففي حال الابتلاء كان إبراهيم صلى الله عليه وآله نبياً، ولكن لم يكن إماماً.

إذن، فالمقصود بالإمام في الآية الكريمة ليس النبي - كما يزعم الفخر الرازي - وإنما المقصود شيء آخر، وهنا نواجه السؤال التالي: ما هو ذلك الشيء؟ وهل هو لا يثبت إلا للأنبياء أم هل هو منزلة عالية تكون لمن يترأس الأمة ويقودها، ويكون زعيماً عليها، ويأخذ بيدها إلى مرضاة الله (تبارك وتعالى) بتطبيق أحكامه وإجراء سننه وقوانينه في الأرض؟

الظاهر أن المقصود هو المعنى الأخير، وهو المعنى الذي يفهم عند إطلاق كلمة (الإمامة) في المدينة المنورة في وقت نزول هذه الآيات، فإن المسلمين كانوا يفهمون من لفظ (الإمام) قائد الإمة، وصاحب الولاية والسلطة، والقائد إلى الخير، سواء كان نبياً أم لم يكن، وهذا ما فهمه المسلمون من قول رسول الله ﷺ: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية»، ففي كتاب السنة للخلال قال: «أخبرني محمد بن أبي هارون أن إسحاق حدثهم أن أبا عبد الله سئل عن حديث النبي ﷺ: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية ما معناه؟ قال أبو عبد الله: تدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع المسلمون عليه، كلهم يقول: هذا إمام، فهذا معناه»، ونحن لا يهمنا تفسيره للإمام، فالمهم أنه لم يعترض على نسبة هذا الحديث إلى رسول الله ﷺ وهو حافظ من حفاظهم، وفسر الإمام بغير النبوة، وإنما بالرياسة العامة. نعم، هو زعم أن الإمام ما تتفق الأمة عليه، وهذا الزعم لا دليل عليه؛ إذ لا يوجد دليل معتبر يثبت لزوم اتفاق الأمة على الإمام، بل الدليل على خلافه؛ فإنه لو اشترط ذلك لم تثبت

لأحد من زمان رسول الله ﷺ إلى يوم الناس هذا، والعامّة أنفسهم يخالفونه في ذلك، وقد قالوا بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وقد خالف فيه عندهم أهل الشام، ولهم في كيفية انعقاد مقام الإمامة أقوال كثيرة مضطربة ليس المقام محلّ تفصيلها. نعم، من المحتمل أن يكون مراده أن الإمام الذي يلزم من عدم معرفته ميتة الجاهلية من يجمع المسلمون عليه، وهو كما ترى.

فما نستفيد من هذه الرواية هو إن لفظ (الإمام) كان متداولاً في زمان رسول الله ﷺ، والمسلمون يفهمون منه القائد العام وصاحب السلطة والرئاسة العامة على المسلمين، ومثلها الحديث المشهور الذي أخرجه البخاري عن حذيفة: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»<sup>(١)</sup>، فقول رسول الله ﷺ: (وإمامهم) لا يقصد منه النبوة، ولا يفهم منه المسلمون ذلك، وإنما صاحب الرئاسة العامة، وتوجد أحاديث كثيرة تدل على أن لفظ (الإمام) كان متداولاً في مقام الرئاسة العامة، بنحو إذا أطلق يفهم منه ذلك، وعلى هذا المعنى تحمل الآية الكريمة مالم توجد قرينة على إرادة معنى آخر.

والخلاصة هي: إن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على اشتراط العصمة في مقام الإمامة استدلال تام في نفسه حتى لو لم نقل بالوضع للأعم؛ وذلك لقرينة في الآية، وهي عند المصنف عليه السلام قرينة مناسبات الحكم للموضوع، وهذه القرينة تُفيد أن موضوع عدم اللياقة لمقام الإمامة

(١) أخرجه البخاري برقم ٣٦٠٦.

صدور الذنب ولو في الزمان الماضي.

نقاش التفصيل بين كون المشتق محكوماً به ومحكوماً عليه:

وبعد أن ناقش المصنف رحمه الله الدليل الثالث قال: (ومنه قد انقده ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الأول؛ بآية حد السارق والسارقة، والزاني والزانية...)، وكلامه واضح في أنه مما سبق يظهر ما في الاستدلال على القول بالتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>، وبقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

وحاصل هذا التفصيل هو إنه إذا كان المشتق موضوعاً، وحكم عليه بحكم؛ فإنه يكون موضوعاً للأعم، وإذا كان محكوماً به، وقد وقع محمولاً على موضوع ما؛ فإنه حينئذٍ موضوع لخصوص المتلبس، وقد استدل على ذلك بالآيتين، ويريد المصنف رحمه الله أن يناقش هذا الاستدلال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي التي تستفاد مما تقدم، وبينها بقوله: (ومنه قد انقده ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به)، وبالتالي لا بد أن نرجع إلى ما تقدم من المصنف لكي نُحدد مرجع الضمير في قوله: (ومنه قد

(١) سورة المائدة: آية ٣٨.

(٢) سورة النور: آية ٢.

انقذح)، وإذا رجعنا إلى ما تقدم نجده أمرين:

الأمر الأول: هو مناقشة استدلال بعض العلماء للوضع للأعم باستدلال المعصوم عليه السلام على شرط العصمة في مقام الإمامة بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، بتقريب أن دلالة الآية على اشتراط العصمة في مقام الإمامة تتوقف على أن يكون (الظالم) أعم من المتلبس بالظلم بالفعل ومن كان متلبساً ثم انقضى عنه التلبس؛ لأنه على هذا التقدير سوف يكون استدلال الإمام عليه السلام بالآية على اشتراط العصمة من الذنوب مطلقاً؛ في محله، وبالتالي يكون استدلاله عليه السلام على عدم أهلية من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنه قد كان كافراً قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله؛ في محله.

وفيما سبق فصلنا الكلام في ذلك، وتقدم سابقاً نقاش المصنف عليه السلام له، وهو إن الاستدلال بالآية في محله حتى لو قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل؛ لقرينة مناسبات الحكم للموضوع التي تُعيّن أن موضوع الحكم بعدم الأهلية واللياقة بمقام الإمامة هو الظلم حدوثاً، ولا يشترط استمراره.

الأمر الثاني: هو إن المستدل باستدلال المعصوم بالآية الكريمة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ أشكل على المصنف عليه السلام بما حاصله: القول بأن المعصوم عليه السلام قد استدل بالآية معتمداً على قرينة مناسبات الحكم للموضوع؛ خلاف الظاهر، فإن الظاهر هو إن المعصوم في مقام الاستدلال بالمعنى الحقيقي لكلمة

(ظالم)، وليس هو في مقام الاتكاء على قرينة مع كون استعمال (الظالمين) في الآية استعمالاً مجازياً - أي: استعمال للموضوع لخصوص المتلبس فيمن انقضى عنه التلبس -.

وأجاب المصنف عليه السلام بأننا لا نمنع أن يكون الاستدلال بالمعنى الحقيقي المفاد من حاق اللفظ، ولكن هذا لا يُعَيَّن أن يكون المراد بالظالم الأعم من المتصف بالفعل ومن انقضى عنه التلبس؛ إذ يمكن أن يكون اللفظ مستعملاً في خصوص المتلبس وليس في الأعم باعتبار أن الآية في تعبيرها: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ قد أطلقت الظالمين على من صدر منهم الظلم بلحاظ حال التلبس، لا بلحاظ حال النطق الذي هو حال انفكاك المبدأ، فاستدل المعصوم بالآية التي مفادها (من كان ظالماً في حال صدور الظلم منه ولو في الزمان الماضي فهو لا يستحق الإمامة مطلقاً)؛ لأنها تفيد أن حدوث الظلم بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع يمنع أهليته لمقام الإمامة.

فهذان الأمران تقدما سابقاً، وبعدهما قال المصنف عليه السلام (ومنه قد انقده ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به) وما نريد معرفته - كما تقدم - هو ما مرجع الضمير في قوله: (ومنه...)؟ فهل المرجع هو الأمر الأول - وهو عدم توقف الاستدلال بالآية على القول بالوضع للأعم وذلك لوجود قرينة، وهي مناسبات الحكم للموضوع - أم هو الأمر الثاني - وهو إنه حتى لو كان استدلال الإمام بالمعنى الحقيقي الذي يدل عليه حاق اللفظ فمع

ذلك لا يتوقف الاستدلال على القول بالوضع للأعم؛ لأنه يمكن أن يستدل الإمام بمفاد حاق اللفظ، ويكون قاصداً خصوص المتلبس؛ لأنه كان ناظراً إلى حال انضمام المبدأ لا إلى حال النطق-؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال نقول: إنه يوجد في كلام المصنف رحمته الله احتمالان، واختلاف هذين الاحتمالين يوجب اختلاف كيفية تقرير الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ على القول بالتفصيل، ونحن نقرر كيفية الاستدلال بتقريبين، ونراعي في كل تقريب احتمالاً من الاحتمالين مغايراً للاحتمال الموجود في التقريب الآخر:

**التقريب الأول:** إن من الواضح أن السارق والسارقة أو الزانية والزاني لا يمكن أن يُقام عليهما الحد - بحسب العادة - حال انضمام المبدأ؛ فإنه لا يمكن في حال انضمام الزنا - أي: في زمن ممارسة الرذيلة - أن يقام الحد على الزاني والزانية، كما إنه لا يمكن أيضاً - بحسب العادة - أن يُحد السارق وتُحد السارقة في زمن ممارسة السرقة، وحال انضمام المبدأ إليهما، فترتب الحد في حال الانضمام لا يكاد يتفق بحسب العادة، وعليه، فما تقتضيه طبيعة الأمور أن يصدر الزنا أو تصدر السرقة، ويطلع الشهود، ثم يشهدون عند القاضي، ثم يحكم القاضي، ويُقيم الحد، فالحد يقع بعد انفكاك المبدأ عن الذات، فلو قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ فإنه يلزمنا أن نقول بأن من يُقام

عليه الحد خصوص من ينضم إليه المبدأ، وهو - مثلاً - الزاني حال ممارسة الزنا، وهذا لا يتفق في الخارج، فلا يمكن أن يتحقق امتثال الحكم الموجود في هاتين الآيتين.

إذن، فلا بد أن نقول للتخلص من هذا الإشكال بأن المقصود من الزانية والزاني والسارق والسارقة في الآيتين الكريمتين من كان المبدأ منضمًا إليه ثم زال عنه، وإذا دلت الآيتان على أن المقصود بالزانية والزاني والسارق والسارقة من كان منضمًا إليه المبدأ ثم زال؛ فلا بد من القول بالتفصيل بين كون المشتق موضوعاً للحكم - أي: جعل موضوعاً في القضية وحكم عليه بلزوم الجلد مثلاً - فإنه حينئذٍ موضوع للأعم، وبين كون المشتق محمولاً - كما في (زيد عالم)، و(خالد فقيه) - فإنه موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، وذلك للأدلة التي سبقت لإثبات أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، فالتفصيل لا يستفاد من الآيتين، وإنما المستفاد من الآيتين خصوص أن المشتق إذا كان موضوعاً في القضية فإنه يكون موضوعاً للأعم، وأما أنه إذا كان محمولاً فهل يكون موضوعاً للأعم أم لخصوص المتلبس؟ فحكمه يستفاد من الأدلة التي ذكرت لإثبات أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

هذا هو التقريب الأول، وعلى هذا التقريب يكون المحتمل من مناقشة

المصنف رحمته الله لصاحب القول بالتفصيل في استدلاله بالآيتين؛ جواين:

الجواب الأول: هو إن مقتضى قرينة عدم إمكان إقامة الحد على الزاني،

والزانية، والسارق، والسارقة في حال انضمام المبدأ؛ هو إن المقصود من هذه المشتقات الأعم، فاستفادة العموم ليست من حاق اللفظ، وإنما لقرينة أفادت أن المراد بموضوع الحد هو انضمام مبدأ السرقة أو الزنا إلى الذات ولو في الزمان الماضي، فكما كان يقول المصنف رحمه الله في مناقشة الدليل الثالث على الوضع للأعم - وهو استدلال المعصوم بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ - بأنه توجد قرينة أفادت أن الموضوع هو حدوث الظلم فكذلك يقول هنا، فإنه توجد قرينة أفادت أن الموضوع حدوث السرقة أو حدوث الزنا، ولم يؤخذ العنوان موضوعاً حدوثاً وبقاءً، وهي إن الحد لا يكاد يتفق أن يتحقق مع انضمام المبدأ إلى الذات، فيكون الموضوع حينئذٍ للحد الحدوث فقط.

الجواب الثاني: القول بالتفصيل بالنحو المذكور، يعني أن المشتق الواحد - وهو مثلاً (الزاني) - قد وضع بوضعين:

الوضع الأول: هو وضعه فيما إذا كان موضوعاً ومحكوماً عليه، وهنا الموضوع له الأعم.

الوضع الثاني: وضعه فيما إذا كان محكوماً به، وهنا يكون الموضوع له خصوص المتلبس، فهية كلمة (زاني) إذا جعلت موضوعاً، وقلنا: (الزاني يجب جلده)؛ تكون موضوعة للأعم، وإذا جعلت محمولاً، وقلنا: (المولج في أجنبية عن عمد زان)؛ تكون موضوعة لخصوص المتلبس، وهذا بعيد جداً.

وهذا التقريب مبني على أن مرجع الضمير في قوله: (ومنه قد انقده) هو

الأمر الأول، وهو ما ذكره في نقاش المستدل باستدلال المعصوم عليه السلام. التقريب الثاني: أن يُقال: إن ظاهر هاتين الآيتين استعمال السارق، والسارقة، والزانية، والزاني؛ في المعنى الذي وضعت له هذه المشتقات، وليس الاستعمال استعمالاً مجازياً مع الاعتماد على قرينة، وهي قرينة أنه لا يتفق أن يقع الحد على من كان منضماً إليه بالفعل مبدأ الزنا أو مبدأ السرقة، وإذا كان ظاهر الآيتين استعمال هذه الألفاظ في المعاني الحقيقية، وكنا نعلم بأن المقصود ليس إقامة الحد على من ينضم إليه المبدأ بالفعل؛ لأن هذا لا يكاد يتفق؛ فلا بد أن نقول بأن المعنى الحقيقي هو الأعم، وإلا فسوف يكون استعمال السارق، والسارقة أو الزانية والزاني استعمالاً مجازياً؛ لأنه أريد الذات حال إقامة الحد، وهذا حال انفكاك المبدأ.

وعلى هذا التقريب يكون المحتمل في مناقشة المصنف جوابين: الجواب الأول: هو إننا نُسلم أن الاستعمال في الآيتين استعمال حقيقي فلم يرد من الزانية، والزاني، والسارق، والسارقة؛ إلا المعنى الحقيقي، ولكن مع ذلك نقول: إن كون الاستعمال حقيقياً لا يُعَيِّن أن الموضوع له هو الأعم؛ إذ من المحتمل أن الموضوع له خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، وقد استعملت الآيتان هذه المشتقات في المعنى الحقيقي، بأن أرادت الزانية والزاني، والسارق، والسارقة بلحاظ حال التلبس، فهي في زمن النطق أطلقت الزانية - مثلاً - بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال النطق، فيكون الاستعمال حقيقياً،

وبهذا حافظنا على دعوى ظهور استعمال الآيتين لهذه المشتقات في معناها الحقيقي، وأيضاً لم نستفد إرادة المعنى الأعم؛ لأنه أريد خصوص المتلبس، ولكن أطلقت المشتقات بلحاظ حال الاتصاف، والقرينة التي دللتنا على أن الموضوع أخذ على نحو الحدوث لا على نحو الحدوث والبقاء؛ هي أنه لا يتفق أن يتحقق الحد في حال انضمام المبدأ.

وقد تقدم مراراً أنه إذا قيل بوضع المشتق لخصوص المتلبس فإن إطلاقه على المتلبس بالفعل يكون إطلاقاً حقيقياً، سواء كان زمن التلبس بالفعل هو زمن النطق أم كان ماضياً، ولكن الحكم ناظر إلى الزمان الماضي كما إذا قيل في زيد الذي كان عالماً ثم انفق عنه العلم في زمن النطق: (هو عالم) بمعنى هو كذلك في الزمان الماضي حال انضمام العلم.

الجواب الثاني: هو إن القول بالتفصيل في المشتق الواحد - كاسم الفاعل - بين كونه محكوماً به وبين كون محكوماً عليه؛ يلزم منه أن تكون الهيئة الواحدة قد وضعت بوضعين، وهذا بعيد.

وبهذا نكون والله الحمد انتهينا من الجهة الثالثة التي خصصها لذكر أدلة القولين اللذين اعتنى بهما المصنف رحمته الله، وهما:

القول الأول: وضع المشتقات مطلقاً لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.

القول الثاني: وضع المشتقات مطلقاً للأعم.

واتضح مما سبق أن المصنف رحمته الله ذكر الاستدلال على غير هذين القولين، فقد

ذكر استدلالاً للقول بالتفصيل بين كون المشتق محكوماً به وكون المشتق محكوماً عليه، ومنه علم الموقف من تفصيلات أخرى أشرنا إلى بعضها فيما تقدم.

### الأمور الختامية:

الجهة الرابعة - من الجهات التي بحثها المصنف رحمته الله في مسألة (المشتق) - وهي: في ذكر بعض الأمور التي يتعرض لها علماء الأصول عادة في خاتمة بحث (المشتق).

وهي أمور ستة:

### بحث تركيب أو بساطة (المشتق):

الأمر الأول منها: في البحث عن تركيب المشتق أو بساطته، والكلام في هذا الأمر ضمن نقاط، وبعض هذه النقاط بمنزلة المقدمات والتمهيدات لما سيذكره المصنف رحمته الله في بحث تركيب أو بساطة (المشتق):

### تاريخ المسألة:

النقطة الأولى: في تاريخ هذا البحث، وقد ذكر الأعلام أن أصل هذا البحث يرجع إلى المناطق، فإن صاحب مطالع الأنوار - وهو القاضي سراج الدين الأرموي - قد عرّف الفكر بأنه: (ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول)، وما يستفاد من تعريفه هو إن عملية التفكير تتوقف على ترتيب أمور، وأقل الأمور بحسب الجمع المنطقي اثنان، فلا بد من معلومين أو أكثر

لكي تتحقق عملية التفكير بمقتضى هذا التعريف، وقد ذُكر في المنطق أن التفكير قسمان:

**القسم الأول:** التفكير الذي يُتوصل فيه إلى مجهول تصوري، وهذا ما يختص به القسم الأول من المنطق، حيث يُبحث عن كيفية التعريف والتحليل في المفاهيم لإفادة مجهول تصوري، وهو تعريف المفهوم، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق.

**القسم الثاني:** هو التفكير الذي يُتوصل فيه إلى مجهول تصديقي، وهذا ما يختص به القسم الثاني من المنطق، وهو كتاب (الحجة)، حيث يُبحث فيه عن كيفية تشكيل الحجج، وعن الشروط التي لا بد أن تتوفر في الأقيسة، وفي الأدلة والبراهين، لكي تكون منتجة، سواء كانت حججاً يستدل فيها على نحو المباشرة أم لا على نحو المباشرة.

وهذا يعني أن التفكير بمقتضى تعريف صاحب المطالع - سواء كان تعريفاً أم كان برهاناً - يتوقف على أكثر من معلوم، ولا يتحقق بناء على كلامه التعريف بمعلوم واحد بل لا بد وأن يكون التعريف الذي هو من التفكير مكوناً من معلومين أو أكثر.

وهذا ما أشكل عليه قطب الدين الرازي في حاشيته على المطالع بأنه خلاف ما ذكره المناطقة في باب التعريف، فإنهم قسموا التعريف إلى حدّ ورسم، وقسموا كل واحد منهما إلى تام وناقص، والحد التام ما يُذكر فيه

الجنس والفصل، والرسم التام ما يُذكر فيه الجنس والخاصة، وأما الحد الناقص فهو ما يُذكر فيه الفصل فقط كما في (الإنسان ناطق)، والرسم الناقص ما يذكر فيه الخاصة فقط كما في (الإنسان ضاحك)، وهذا يعني أن التعريف الذي هو تفكير عند المناطقة يمكن أن يكون معلوماً واحداً، وهو الفصل في الحد الناقص والخاصة في الرسم الناقص، فكيف يُقال في تعريف التفكير بأنه ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول؟! إنه يلزم من هذا أن يخرج التعريف بالحد الناقص وبالرسم الناقص عن التفكير، وبالتالي ينبغي إخراجَه عن (التعريف) الذي يُبحث عنه في القسم الأول من المنطق؛ لأنه ليس من التفكير؛ فإن غرض المنطقي البحث عن ما يعصم الإنسان من الخطأ في عملية التفكير، وليس من عملية التفكير التعريف بالفصل فقط أو بالخاصة فقط.

وعليه، فبناء على تعريف صاحب المطالع للتفكير لا بد أن نقول بأن القسم الأول من المنطق شامل فقط للحد التام والرسم التام، وليس شاملاً للناقصين، أو نقول بأن تعريف صاحب المطالع ليس تعريفاً سديداً؛ فإن التفكير عند المناطقة ليس ترتيب أمور، بل هو ترتيب أمور أو ملاحظة أمر واحد للتوصل إلى المجهول، والذي يدل على أن المناطقة يُعرفون الفكر بهذا التعريف الأعم ذكرهم للحد والرسم الناقصين في القسم الأول من مباحث علم المنطق، فنحن بين خيارين.. إما أن نُخرج من التعريف الحد الناقص، والرسم الناقص، وإما أن نقول بأن تعريف صاحب المطالع ليس تعريفاً

سديداً، والتعريف السديد هو إن التفكير ملاحظة أمور معلومة للانتقال بها إلى مجهول أو ملاحظة أمر معلوم للانتقال به إلى مجهول.

وأجاب قطب الدين الرازي عن هذا الإشكال بأن التعريف بالفصل والخاصة فقط وإن كان من حيث اللفظ يوجد فيه لفظ واحد فقط - فإنك إذا قلت: (الإنسان ناطق) أو (الإنسان ضاحك) لا يكون في طرف المحمول إلا لفظ واحد - إلا أن معنى هذا اللفظ الواحد مركب من مفهومين، ففي قولك: (الإنسان ناطق) يكون المعنى هو (الإنسان ذاتٌ ثبت له النطق) أو (ذات له النطق)، وفي قولك: (الإنسان ضاحك) يكون المعنى هو (ذات لها الضحك) أو (ثبت لها الضحك)، وبهذا لا يكون التعريف بالفصل فقط أو بالخاصة فقط تعريفاً بأمر واحد. نعم، في مقام التلفظ يوجد لفظ واحد، ولكن بلحاظ المعنى - وهو الذي يرتبط بباب التعريف - لا يوجد أمر واحد، وإنما يوجد أمران، وذلك لأخذ الذات في مفهوم الناطق وفي مفهوم الضاحك، وقد قال القطب: (إلا أن معناه شيء له المشتق منه...)<sup>(١)</sup>.

وبهذا طرحت فكرة أن المشتق مركب، فإنه قد حمل في (الإنسان ضاحك) مشتق وهو (ضاحك)، وقد أفاد شارح المطالع أنه ليس بسيطاً، وإنما هو مركب من ذات ثبت لها الضحك الذي هو مبدأ اشتقاق (ضاحك)، فيكون المشتق حينئذٍ على مبناه مركباً وليس بسيطاً، ومن كلامه نفهم أن المقصود بتركب

(١) شرح المطالع: ص ١١.

المشتق ليس التركب اللفظي كما في (عبد الله) التي هي مركبة من لفظين، سواء قصد بذلك التركب الاصطلاحي الذي يُعبر عنه بما دل جزؤه على جزء معناه - كما إذا قصد من عبد الله الوصف - أو قصد من ذلك التركب غير الاصطلاحي الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه - كما إذا قصد من عبد الله الاسم -.

وأيضاً ليس المقصود كما أفاد السيد السيستاني رحمته الله عليه (١) التركب الماهوي، أي: كون المحمول مركباً في ماهيته من جنس وفصل؛ لأنه لا شك في أن بعض المشتقات بسيط ليس مركباً من جنس وفصل، كما إذا كان المشتق هو الفصل الحقيقي، كما في (الإنسان ناطق) وقصد بالناطق المقوم، فإن الناطق بهذا المعنى بسيط كما ذكر علماء المنطق والفلسفة؛ لأن الفصل لو كان مركباً من جنس وفصل للزم التسلسل؛ لأنه سيكون للفصل جنس، فلا بد أن يتميز بفصل، فيكون للفصل فصل، وننقل الكلام إلى الفصل الآخر، فهو مركب أيضاً، وهكذا.

وهذا أيضاً جار فيما إذا كان المشتق أمراً عرضياً، كما في (الخط مستقيم)، فإن مستقيم ليس مركباً من جنس وفصل - كما ذهب جملة من الفلاسفة - والصحيح هو إن المقصود من تركيب المشتق هو إنه يشتمل على مسند ومسند إليه، ففي معنى المشتق توجد الذات التي ثبت لها المبدأ، وقد أسند إليها المبدأ، ومعنى (الإنسان ضاحك) هو (الإنسان ذاتٌ ثبت لها الضحك)،

(١) الرافد في علم الأصول: ص ٢٧٤.

ومعنى (الإنسان ناطق) هو (الإنسان ذاتٌ ثبت لها النطق)، فالمقصود بالتركيب هنا التركيب الإسنادي بمعنى اشتغال معنى المشتق على الذات التي يُسند إليها المبدأ، ويقابل التركيب البساطة.

### تحليل معنى تركيب (المشتق):

النقطة الثانية: إذا قيل بأن المشتق مركب فما هو المقصود من تركيبه؟ هل المقصود التركيب اللحاظي أم المقصود التركيب التحليلي؟  
يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول - ما نسبه بعض الأعلام إلى صاحب الكفاية رحمته الله - وهو: إن المقصود تركيبه من المسند والمسند إليه بأن مفهوم (الذات) ومفهوم (له المبدأ) يأتیان إلى الذهن، ويكون لهما حضور فعلي ملتفت إليه على نحو الاستقلال عند سماع لفظ (المشتق)، فإذا قيل: (الإنسان ضاحك) يأتي إلى الذهن مفهوم الإنسان، ومفهوم ثانٍ، وهو مثلاً مفهوم (ذات)، ويأتي وراء هذين المفهومين مفهوم ثالث، وهو مفهوم (المبدأ) الذي يُسند إلى الذات، فما يتصور من (المشتق) - كناطق أو ضاحك أو عالم - مفهومان يأتیان على نحو الاستقلال وراء مفهوم الموضوع، فلا يتصور من المشتق مفهوم واحد فقط.

الاحتمال الثاني - ما ذهب إليه جملة من الأعلام، ومنهم السيد الخوئي رحمته الله (١) والسيد السيستاني رحمته الله - وهو: إن المقصود بتركيب المشتق التركيب التحليلي،

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٦٦.

بمعنى أن ما يتصور الذهن من سماع كلمة (المشتق) كضاحك مفهوم واحد، ولكن الذهن يحلل هذا المفهوم الواحد إلى مسند ومسند إليه، وإلى (ذات ثبت لها الضحك)، ويُقابل هذا البساطة وهو إن ما يأتي إلى الذهن مفهوم واحد وهذا المفهوم لا يقبل التحليل والتجزئة إلى مفهومين مختلفين، فالخلاف بين القائل بالبساطة والقائل بالتركيب ليس فيما يلحظه الذهن ويتصوره الذهن، فإن القائلين بالبساطة والتركيب يتفقون على أن ما يتصوره الذهن مفهوم واحد. نعم، هما يختلفان في قابلية هذا المفهوم للتكثير المفهومي، فالقائل بالتركيب يقول إنه يقبل أن يتكثر ذهنًا من خلال عملية التحليل الذهنية، بينما القائل بالبساطة يقول بأنه لا يقبل التكثير والانحلال إلى ذات ثبت لها المبدأ؛ لأن المشتق هو عين مفهوم المبدأ الذي هو مفهوم مباين للذات. نعم، تارة يلحظ الذهن المبدأ وهو الضحك مثلاً كعرض له حد خاص يختلف عن الجوهر فحينئذ يأخذه بشرط لا، ولهذا لا يقبل الضحك الحمل فلا تقول: (الإنسان ضحك)، وأخرى يلحظ ضحك نفسه بما هو من شؤون الإنسان، ومن شؤون الجوهر الإنساني، يلحظه بما هو وجود قائم بالإنسان وليس قائماً بنفسه، فيلحظه حينئذ لا بشرط، فيكون قابلاً للحمل، ولهذا يصح أن تقول: (الإنسان ضاحك).

وقد أفاد السيد السيستاني رحمته الله في معنى البساطة والتركيب أن المقصود هو إن الصورة التي تخطر من (عالم) - مثلاً - صورة واحدة، ولا يأتي إلى الذهن صورتان بنحو يتحقق تعدد لحاظي، كما في التعدد بين مفهوم (ضارب،

وقائم) فيما إذا ورد لفظها إلى الذهن، فمفهوم (عالم) كمفهوم (علم) بسيط ويعرض واقعاً واحداً وهو الذات ومن قام به العلم، ويحصل تكثر بسبب كيفية تعامل الذهن مع المفهوم الواحد، فليس مفهوم الذات مقوماً لمفهوم (العالم)، كما أنه ليس كذلك بلحاظ (علم)، ومفهوم (عالم) غير مفهوم (من قام به العلم)، لا أن بينهما وحدة، والفرق في الإجمال والتفصيل<sup>(١)</sup>، وإذا سألت عن الفرق بين (علم) و(عالم) كان الجواب هو إنه في لحاظ الذهن وتعامله مع مفهوم (العلم)، فتارة يلحظه بشرط لا، أي: بما هو عرض له حد يميزه، وهو (العلم)، وأخرى لا بشرط، أي: بما هو عرض وشأن من شؤون الجوهر، وهو (العالم)<sup>(٢)</sup>، وهما في الواقع شيء واحد، يعرض واقعاً واحداً، ويتجل في الذهن بجلوتين.

وقد أقام السيد الخوئي رحمته الله دليلين لإثبات أن المقصود بالتركب التركب التحليلي، وليس التركب اللحاظي، وهما:

**الدليل الأول:** إن الخلاف لو كان في أن ما يتصوره الذهن من (ضاحك) - مثلاً - هل هو مفهوم واحد أم هو مفهومان؟ لكان الحكم في المسألة واضح جداً لا يقبل الخلاف بين أساطين العلم؛ وذلك لأن الحكم في هذه المسألة سوف يكون بالوجدان، فإننا بالوجدان ندرك أن ما ينقده في ذهننا عند سماع

(١) مباحث الألفاظ: ج ٢ ص ٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) الرافد في علم الأصول: ج ٢٧٥.

المشتق كضاحك، وناطق؛ مفهوم واحد، ولا ينقدح في ذهننا مفهومان. **الدليل الثاني:** لو كان البحث في بساطة المشتق وتركبه فيما نتصوره وينقدح في أذهننا عند سماع لفظ (المشتق)، وهل هو مفهوم واحد أم مفهوم متعدد؟ لكان المرجع في حل النزاع إلى العرف، وملاحظة ما يتبادر إلى الذهن عند سماع لفظ (المشتق)، بينما نجد أن العلماء في هذه المسألة لا يرجعون إلى العرف وإلى التبادر وما أشبهه، وإنما يقيمون أدلة عقلية دقيقة على التركيب - كما فعل السيد الشريف على ما سوف يأتي إن شاء الله - وذكر العلماء للأدلة العقلية الدقيقة يدل على أن البحث ليس فيما ينقدح في الذهن، وإنما في تحليل ما ينقدح في الذهن بنحوٍ دقي، فهل ما ينقدح في الذهن مع دقته ينحل إلى مفهومين أم لا؟<sup>(١)</sup>

وقد قبل السيد السيستاني رحمته الله<sup>(٢)</sup> ما ذكره أستاذه السيد الخوئي رحمته الله وأضاف أنه لا ريب وجداناً عند أحدٍ في بساطة المشتق من الناحية اللحاظية، فوجدان الجميع يتفق على أن ما ينقدح في الذهن عند سماع المشتق مفهوم واحد، فهو رحمته الله ادعى أن هنالك اتفاقاً بين العلماء على وجدان أن ما نتصور من المشتق مفهوم واحد، وهذا عجيب منه رحمته الله إن كان ما ذكر هو ما في تقرير كلامه؛ لأنه إذا كان يدعي أن وجدان الكل على أن ما يتصور من معنى المشتق واحد

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٦٥.

(٢) الرافد في علم الأصول: ص ٢٨٤.

فهو رحمته بحاجة إلى نقل تصريح الكل بأنهم لا يجدون عند سماع المشتق إلا مفهوماً واحداً؛ لأنه لا يمكن الوقوف على وجدان كل عالم عالم دون أن يُصرِّح ذلك العالم بما يجد في نفسه؛ إذ هو (أيده الله) إنما يقف على ما في نفسه بوجدانه، لا على ما في نفس غيره، وما أبعد بين ما ذكره رحمته في دعوى هذا الوجدان وبين ما نقله هو رحمته قبل ستة أسطر تقريباً من أن صاحب الكفاية يرى أن المقصود بالتركب عند من يقول بالتركب هو التركب اللحاطي، وأنا عند سماع المشتق ينقدح في ذهننا مفهومان لا مفهوم واحد.

### بيان بعض المصطلحات التي ترتبط بدليل الشريف الجرجاني:

النقطة الثالثة: في بيان بعض المصطلحات التي ترتبط بدليل الشريف الجرجاني على بساطة المشتق، وقد ذكر هذه النقطة السيد السيستاني رحمته (١)، ونحن نبيِّن بعض ما ذكره رحمته ونضيف بعض الأمور.

فقد ذكر علماء المنطق أن القضية تتكون من عدة عناصر، ووقع كلام في تحديد هذه العناصر، وهل هي ثلاثة أم أربعة أم خمسة؟ وذكر السيد السيستاني رحمته أنها أربعة:

١- الموضوع.

٢- المحمول.

(١) الرافد في علم الأصول: ص ٣١٥.

٣- النسبة.

٤- كيفية النسبة.

فإذا قلت: (زيد عالم) فإن في هذه القضية (زيداً) وهو الموضوع، و(عالمًا) وهو المحمول، ونسبة ثبوت العلم لـ(زيد) وهو المعنى الحرفي الذي يقوم بعملية الربط بين (زيد) وبين (عالم)، وكيفية نسبة ثبوت العلم لزيد، وهذه الكيفية تارة تُلاحظ في الواقع بقطع النظر عن التعبير عنها في مقام التلفظ والكتابة أو الالتفات إليها في مقام التصور فتسمى حينئذٍ مادةً، فالمادة كيفية النسبة في الواقع، وتقسم إلى ثلاثة أقسام ولا يوجد قسم وراء هذه الأقسام الثلاثة:

القسم الأول: ضرورة الوجود أو الوجوب.

القسم الثاني: ضرورة العدم أو امتناع الوجود.

القسم الثالث: الإمكان.

وإذا لاحظنا جملة (زيد عالم) فسوف نجد أن المادة التي هي الكيفية الواقعية للنسبة هي الإمكان؛ فإن ثبوت العلم لزيد ممكن، لا على نحو الضرورة الوجودية ولا على نحو الضرورة العدمية؛ لأن ثبوت العلم لزيد ليس ضروري الوجود، وليس ممتنع الوجود، فالنسبة في الواقع هي الإمكان، سواء وجد متصور أو لافظ لقضية (زيد عالم) أم لم يوجد، ففي الواقع ونفس الأمر كيفية نسبة القضية هي الإمكان، بخلاف ما إذا قلنا (الله عالم)، فإن

كيفية النسبة أو المادة الواقعية في هذه القضية هي الضرورة. إذن، فالمقصود بالمادة كيفية النسبة الواقعية، ويقابل اصطلاح المادة اصطلاح الجهة، والمقصود بالجهة كيفية النسبة - كما في المادة - ولكن الكيفية الملحوظة والمتصورة أو الملموسة، فإذا قلت: (زيد إنسان) فالقضية لا يوجد فيها جهة، وتسمى بالملققة أو القضية غير الموجهة، وأما إذا قلت: (زيد إنسان بالضرورة) أو تصورت كيفية نسبة جملة (زيد إنسان)؛ فإنه يُقال حينئذٍ بأن القضية قضية موجهة، أي: توجد فيها جهة، والجهة هي الضرورة. وقد ذكر علماء المنطق أن الموجهات أقسام كثيرة، حتى أن الشيخ المظفر رحمته الله قال: «أهم البسائط - الموجهات البسيطة - ثمان، وإن كانت تبلغ أكثر من ذلك»<sup>(١)</sup>، فهي كثيرة جداً، إلا أن الجهة نفسها لا تخرج عن أقسام أربعة: الجهة الأولى: الضرورة، وهي موجودة في الضرورة الذاتية، والضرورة الأزليّة، والمشروطة العامة، وهذه أقسام للموجهات، ولا نريد أن نقف كثيراً عند هذه الاصطلاحات حتى لا تكون مقدمات البحث أوسع من البحث نفسه.

الجهة الثانية: الدوام، أي: كون ثبوت النسبة أو عدم ثبوت النسبة دائماً، وهذه الجهة موجودة في الدائمة المطلقة، وفي العرفيّة العامة. الجهة الثالثة: الفعلية، وقد يُعبر عنها بالإطلاق، ويقصد بها أن الثبوت قد

(١) منطق المظفر: ج ١ ص ١٥٠.

تحقق بالفعل، وليس على نحو القوة، كما في قضية (كل إنسان ماشٍ بالفعل)، فإن المقصود هو تحقق المشي وثبوت المشي بالفع، ل لا على نحو القوة، وهذه الجهة موجودة في المطلقة العامة، وفي الحينية المطلقة.

الجهة الرابعة: الإمكان، وهي موجودة في الممكنة العامة، وهي ما يكون فيها سلب لضرورة الطرف المقابل كما إذا قلت: (الواجب ممكن الوجود بالإمكان العام)، فإن المقصود هنا سلب ضرورة العدم، وبيان أن العدم ليس ضرورياً له، وليس المقصود سلب ضرورة العدم وسلب ضرورة الوجود الذي هو متحقق في الإمكان الخاص، وسلب ضرورة العدم يجتمع مع ضرورة الوجود، كما يجتمع مع إمكان الوجود.

وكذلك الأمر فيما إذا قلنا: (اجتماع النقيضين معدوم بالإمكان العام) أو (ممكن العدم بالإمكان العام)، فإن المقصود هنا سلب ضرورة الوجود، لا سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم معاً، وسلب ضرورة الوجود يجتمع مع إمكان العدم ويجتمع مع ضرورة العدم، فالممكنة العامة تندرج ضمن جهة الإمكان، وكذلك أيضاً الحينية الممكنة، فإنها ترجع إلى جهة الإمكان، والذي يعنينا من كل ما تقدم أمران:

الأمر الأول: هو إن المواد - وهي كيفية النسبة الواقعية - متنافية فيما بينها، فلا يمكن أن تكون كيفية نسبة في قضية واحدة في الواقع على نحو الإمكان وعلى نحو الوجوب، أو على نحو الإمكان وعلى نحو الامتناع، أو على نحو

الوجوب والامتناع.

**الأمر الثاني:** هو إن التنافي أيضاً موجود بين الجهات ولكن في الجملة، فبين جهة الإمكان وجهة الضرورة يوجد تنافي؛ إذ لا يمكن أن نقول: (الإنسان كاتبٌ بالإمكان بالضرورة في آن واحد)، فإن هذا ليس سديداً. نعم، يمكن أن تنقلب القضية التي جهتها الإمكان إلى الضرورة، ولكن إذا قمنا بعملية تغيير، وقد ذكر السيد السيستاني رحمته الله أن عملية التغيير التي يترتب عليها انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية ذات أنحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** هو أن نجعل المحمول جزءاً من الموضوع، كما إذا قلنا: (زيدٌ عالم)، فإنه لا كلام في أن ثبوت العلم لزيد على نحو الإمكان، لكن إذا جعلنا (عالم) - وهو المحمول - جزءاً من الموضوع فقلنا: (زيدٌ العالم عالم) فإنه لا يمكن أن نقول: (زيدٌ العالم عالم بالإمكان)، كما كنا نقول في قضية (زيدٌ عالم بالإمكان)، بل لا بد أن نقول: (زيدٌ العالم عالم بالضرورة)؛ لأن ثبوت العلم لزيد حال كونه متصفاً بالعلم ضروري من باب الضرورة بشرط المحمول.

**النحو الثاني:** أن ندخل الجهة وهي الإمكان في المحمول، فلا يكون المحمول (عالم) فقط، وإنما مجموع (عالم) و(بالإمكان) فنقول: (زيدٌ عالم بالإمكان)، وهنا لا بد أن نقول: (زيد عالم بالإمكان بالضرورة) لأن إمكان ثبوت العلم ضروري بالنسبة إليه، فإذا لوحظ (زيد) في نفسه فإنه لا يوجد فيه ضرورة أن يتصف بالعلم، فإنه من ذاته تستوي نسبته إلى العلم وإلى عدم العلم، وثبوت هذا

الاستواء بالنسبة إليه من حيث ذاته ضروري وليس هذا الثبوت على نحو الإمكان. وعليه، فإذا جعلنا الجهة جزءاً من المحمول فإنه سوف تنقلب جهة القضية من كونها على نحو الإمكان إلى كونها على نحو الضرورة.

**النحو الثالث:** وهو ما له دخل وارتباط ببرهان الشريف الجرجاني الذي سوف يأتي بيانه - إن شاء الله - هو أن يؤخذ الموضوع في المحمول - عكس النحو الأول - فتحول قضية (زيدٌ عالم) إلى (زيدٌ زيدٌ الثابت له العلم)، وهنا وقع الكلام في أنه هل يلزم من أخذ الموضوع في المحمول أن تنقلب القضية من الإمكان إلى الضرورة أم لا؟ ولا شك في أن جهة القضية الإمكان قبل أن يؤخذ الموضوع في المحمول، كما في (زيدٌ عالم بالإمكان)، ولكن بعد أخذ الموضوع في المحمول وقول: (زيدٌ زيدٌ ثبت له العلم) نواجه السؤال التالي:

هل يمكن أن نقول في هذه القضية - كما كنا نقول في القضية الأولى - بالإمكان؟ أم هذا التغيير يوجب الانقلاب، وينبغي أن نقول (زيد زيد ثبت له العلم بالضرورة)؟

وهذا ما سوف نقف عنده - إن شاء الله - عند استعراض دليل الشريف الجرجاني.

**بيان ما استدل به على بساطة المشتق:**

**النقطة الرابعة:** في بيان ما استدل به على أن المشتق بسيط وليس مركباً،

وقد ذكر المصنف رحمته الله أدلة ثلاثة:

الدليل الأول: ما ذكره الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح المطالع لقطب الدين الرازي<sup>(١)</sup>، فإن صاحب المطالع - كما تقدم - عرّف الفكر بأنه: ترتيب أمور معلومة للتوصل بها إلى مجهول.

وأشكل عليه القطب الرازي بأنه يلزم عدم شمول التعريف الذي هو من الفكر للحد الناقص وللرسم الناقص، مع أن المنطقة يعتبرون الحد والرسم الناقصين من التعريف الذي هو من الفكر، والحال أن الحد الناقص والرسم الناقص لا يشتملان على أمور معلومة يتوصل بها إلى أمر مجهول، وإنما يشتملان على أمر واحد، وهو الفصل فقط في الحد الناقص، والخاصة فقط في الرسم الناقص.

وأجاب قطب الدين الرازي على هذا الإشكال بأن الفصل والخاصة وإن كان لهما لفظ واحد إلا أن معناهما مركب، فالتعريف بهما في الحقيقة من ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى أمر مجهول.

ولم يقبل الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح المطالع جواب قطب الدين الرازي المبني على تركيب المشتق، فأشكل عليه بإشكال، وهذا الإشكال نتيجه بساطة المشتق، فهو دليل على أن المشتق بسيط وليس مركباً، والمصنف رحمته الله نقل هذا الإشكال كدليل أول على بساطة المشتق.

(١) حاشية الشريف الجرجاني: ص ١١.

## وحاصل هذا الدليل:

هو إن المشتق كالناطق، والضاحك، وغيرهما؛ لا يمكن أن يكون مركباً؛ وذلك لأنه لو كان مركباً فإن في تركيبه ثلاثة احتمالات كلها باطلة:

**الاحتمال الأول:** أن يُقال بأن المشتق مركب من مفهوم الشيء العام الذي يقبل الانطباق على الواجب وعلى الممكن بأقسامه.. من الجوهر بأقسامه، والعرض بأقسامه، وكذلك الممكن غير الماهوي هو الذي له مفهوم انتزاعي أو اعتباري، فيقال: إن مفهوم المشتق مركب من مفهوم الشيء العام الذي يقبل الانطباق، وعليه يكون معنى (الإنسان ضاحك) هو (الإنسان شيء له الضحك)، ومعنى (الإنسان ناطق) هو (الإنسان شيء له النطق)، ومعنى (الله واجب)، هو (الله شيء له الوجود)، ومعنى (السقف عال) هو (السقف شيء له العلو)، وهكذا.

**الاحتمال الثاني:** أن يُقال بأن المشتق ليس مركباً من مفهوم الشيء العام الذي هو عرض عام يعرض جميع الممكنات، وإنما مفهوم آخر قريب منه وهو مفهوم الذات العام الذي يقبل الانطباق على الواجب والممكن، وعلى هذا الاحتمال يكون معنى (الإنسان ضاحك) هو (الإنسان ذات لها الضحك)، ومعنى (الإنسان ناطق) هو (الإنسان ذات لها النطق)، وليس شيئاً لها النطق. وذكر أن المأخوذ في المشتق مفهوم مبهم جداً حتى عن اتحاده بالمبدأ الثابت للذات ولأنه مبهم جداً فإنه يقبل الانطباق على الواجب والممكن

بأقسامه، ويقبل الانطباق أيضاً على المعدومات، ولهذا يُقال (اجتماع النقيضين مستحيل)، فإن في (مستحيل) شيئاً مبهماً منطبقاً على اجتماع النقيضين، وهو مأخوذ في محمول القضية، ولهذا يُحمل المحمول في القضية على الموضوع، وهو اجتماع النقيضين، فيكون مفهوماً أعم من الشيء.

وذكر أن وجود شيء مبهم عام يقبل الانطباق على الموجود والمعدوم مغاير لمفهوم الشيء العام الذي ذكر في الاحتمال الأول؛ غير صحيح، فما ذكره في الحقيقة والواقع يرجع إلى الاحتمال الأول، ولعل ما ذكر مبني على ما ذكره الفلاسفة من مساواة مفهوم الشيء للوجود، وأن المعدوم لا ينطبق عليه شيء، وعليه لا يمكن أن يكون المأخوذ في (مستحيل) في قولنا (اجتماع النقيضين مستحيل) مفهوم الشيء؛ لأن مفهوم الشيء لا ينطبق على اجتماع النقيضين الذي هو أمر عديمي، غير أن مقابلة العدم للشيئية بحسب البحث العقلي الدقيق، والحديث هنا عن ما وضع له المشتق، وهو بحث عرفي، وعند العرف يعتبر المعدوم شيئاً أو ذاتاً.

وكيف ما كان، فإن هذين باطلان، والوجه في ذلك لزوم دخول العرض العام في الفصل، وهو محال..

أما وجه لزوم دخول العرض العام في الفصل فلأننا إذا قلنا (الإنسان ناطق)، وحملنا الفصل الحقيقي على الإنسان، وقلنا أيضاً بأن المشتق - والذي منه الناطق - مركب من مفهوم الشيء أو من مفهوم الذات؛ فإنه يلزم أن يكون

مفهوم الشيء الذي هو عرض عام يعرض الإنسان ويعرض غير الإنسان أو مفهوم الذات الذي هو عرض عام؛ جزءاً من الناطق، فيكون العرض العام مقوماً للفصل؛ لأن الناطق فصل للإنسان، فيكون العرض العام مقوماً لفصل الإنسان، وهذا اللازم باطل؛ لأن من الواضح أن العرض العام - كالعرض الخاص - خارج عن حقيقة الذات ومقوماتها، ولهذا ذكروا في المنطق في باب الكليات الخمس العرض العام والخاصة في مقابل النوع، والفصل، والجنس، وما ذاك إلا لأن الخارج عن الذات مغاير للذات، والداخل فيها، والمقوم لها، ولو كان العرض العام جزءاً من الفصل لكان العرض العام جزءاً من النوع؛ لأن النوع يتكون من الجنس والفصل، والعرض العام داخل في الفصل، فيكون العرض العام لأنه داخل في الفصل داخلياً في النوع الذي يتقوم بالفصل، فيكون العرض العام مقوماً للنوع أيضاً.

وأيضاً ذكر الفلاسفة أن الفصل لا يكون إلا بسيطاً، فلو كان الفصل مشتملاً على العرض العام الموجود فيه وفي غيره لكان للفصل جنس، وهو مفهوم الشيء أو مفهوم الذات، وإذا كان له جنس فلا بد للفصل من فصل؛ لأن الجنس يحتاج إلى الفصل في تحصيله وتعيينه، فيكون الفصل مركباً من جنس وفصل، وإذا كان مركباً من جنس وفصل فإن فصله سيكون مركباً من جنس وفصل أيضاً، وهكذا يلزم التسلسل.

فاحتمال تركيب المشتق من مفهوم الشيء العام أو من مفهوم الذات العام

باطل؛ لأنه يلزم منه دخول العرض العام في الفصل، وهو مستحيل.

**الاحتمال الثالث:** وهو أن يُقال بأن المأخوذ في المشتق ليس مفهوم الشيء العام ولا مفهوم الذات العام، وإنما ما يحكيه مفهوم الشيء أو الذات، وهو واقع الشيء في الخارج، وبحسب تعبير الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله: (إن الواضع إذا أراد أن يضع المشتق كالناطق والضاحك يتصور مفهوم الشيء العام، ولكن لا يأخذه في المعنى الذي يريد وضع المشتق له، وإنما يتعامل به كمرأة ينظر من خلاله إلى مصاديق الشيء الموجودة في الخارج، ويأخذ المصداق في المعنى الذي يضع له المشتق، فهو في كل مشتق يأخذ مفهوماً خاصاً وهو ما يحكيه مفهوم الشيء العام، فيكون الوضع في المشتقات من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأن الواضع في عملية الوضع يتصور مفهوماً عاماً - وهو مفهوم الشيء - ولا يضع اللفظ مع أخذ ذلك المفهوم العام، وإنما يضع اللفظ بأخذ المصداق الذي يحكيه ذلك المفهوم العام، فيكون الموضوع له خاصاً، فإذا قيل مثلاً (الإنسان ناطق) فإن كلمة (ناطق) ليست موضوعة لمفهوم الشيء العام فليس مفادها شيء ثبت له النطق. نعم، الواضع لما أراد أن يضع كلمة الناطق تصور مفهوم الشيء العام وجعله حاكياً للإنسان، فجعل لفظ ناطق للإنسان المحكي الذي ثبت له النطق، فيكون معنى (الإنسان ناطق) الإنسان إنسان ثبت له النطق، وكذلك الأمر في (صاهل) فإن الواضع لم يتصور مفهوم الشيء العام ليضع له (صاهل)، وإنما

تصور هذا المفهوم وجعله يحكي الحيوان الخاص وهو (الحصان) و(الفرس)، ثم أخذ المحكي في المعنى الذي وضع له اللفظ، فيكون معنى (الحصان صاهل) هو (الحصان حصان ثبت له الصهيل)، وهكذا في جميع المشتقات، فمعنى (زيد عالم) هو (زيد زيد ثبت له العلم)، ومعنى (عمرو جاهل) هو (عمرو عمرو ثبت له الجهل)، وهكذا، فيكون المأخوذ في المشتق بناء على التركيب في الاحتمال الثالث واقع الشيء الذي يحكيه مفهوم الشيء، وليس مفهوم الشيء العام<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر الشريف الجرجاني أن هذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لأنه على هذا الاحتمال سوف نقع في النحو الثالث من أنحاء تغيير القضية الذي يُوجب انقلاب القضية من القضية الممكنة إلى القضية الضرورية، وقد تقدم في آخر النقطة الثالثة بيان هذا النحو من عملية التغيير، وهو أخذ الموضوع في المحمول، فإن الشريف الجرجاني يرى أن هذا النحو من التغيير يوجب تغيير جهة القضية وانقلابها من القضية الممكنة إلى القضية الضرورية، وذلك في مثل قضية (الإنسان كاتب)، فإنه إذا قلنا بأن معناها (الإنسان إنسان ثبت له الكتابة) فإنه سوف تنقلب القضية من كونها ممكنة - إذ لا شك في أن قضية (الإنسان كاتب) قضية ممكنة، وجهتها الإمكان، وحقها أن يُقال فيه: (الإنسان كاتب بالإمكان لا بالضرورة) - إلى قضية ضرورية؛ لأن معناها

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٢٤٣.

(الإنسان إنسانٌ ثبتت له الكتابة)، وهذه القضية حقتها أن يُقال في جهتها بالضرورة، ولا يُقال بالإمكان.

**والوجه في ذلك:** هو إن قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) فيها حكم بثبوت الذات للذات، وثبوت الذات للذات ضروري في جميع الأحوال؛ فإن الإنسان هو الإنسان في حال قيامه، وفي حال ععوده، سواء كان يأكل أم كان يشرب، وسواء كان مستيقظاً أم كان نائماً، ومن ذلك حال الكتابة، فتكون قضية (الإنسان كاتب) بناء على تركيب المشتق قضية ضرورية، ويكون قولنا (الإنسان كاتب بالضرورة) قضية صادقة، وأما قولنا (الإنسان كاتب بالإمكان) فقضية كاذبة، مع أن من الواضح البين أن قضية (الإنسان كاتب بالإمكان) قضية صادقة، وقضية (الإنسان كاتب بالضرورة) قضية كاذبة.

والحاصل: إنه إذا قلنا بأن المشتق مركب وبيننا على الاحتمال الثالث - وهو إن المشتق مركب من واقع الشيء ومحكيه - فإنه وإن لم يلزم دخول العرض العام في الفصل؛ لأن معنى (الإنسان ناطق) هو (الإنسان إنسان له النطق)، ولكن يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، وهو باطل، فلا بد وأن نقول بالبساطة؛ لأن التركيب يلزم منه دخول العرض العام في الفصل فيما إذا قلت (الإنسان ناطق)، أو انقلاب الممكنة إلى الضرورية فيما إذا قلت (الإنسان كاتب).

مناقشة صاحب الفصول رحمته الله لدليل الشريف:

وقد نقل المصنف رحمته الله مناقشة لصاحب الفصول رحمته الله (١) لدليل الشريف الجرجاني، فذكر أنه ناقش الاحتمالين الأولين - وهما أن يكون المأخوذ مفهوم الشيء العام أو مفهوم الذات العام، ولزوم دخول العرض العام في الفصل، وأن يكون العرض العام مقوماً للنوع - بأن هنالك مقامين لا بد من التفريق بينهما، ويجب على الباحث أن لا يقع في الخلط فيهما..

**المقام الأول:** هو مقام البحث المنطقي، فإن المناطقة يعتقدون أن الأنواع مركبة من جنس وفصل، ويعتقدون أن الفصول بأجمعها بسيطة ليست مركبة من شيء ذاتي، فضلاً عن أن تكون مركبة من شيء عرضي، سواء كان عرض عامّاً أم كان عرضاً خاصّاً، وهذا الكلام في هذا المقام يرتبط بتحقيق المعاني الواقعية والحقيقية للأنواع بقطع النظر عن ظاهرة اللغة، ووجود كلمات وضعت لمعان، فالمنطقي في بحثه عن الأنواع يبحث عن الواقع وما في نفس الأمر، ويريد أن يتعرّف على حقيقته وأنه بسيط أم مركب، ولا شغل له مع المعاني بما هي معان للألفاظ، فهو ليس لغويّاً صاحب مجمع لغوي أو كتاب موضوع لتحديد معاني الكلمات، فيبحث عن تحديد معاني الكلمات بما هي معان وضعت لها ألفاظ، فهذا ليس شغله، وإنما شغل اللغوي.

**المقام الثاني:** هو مقام تحديد ما وضع له لفظ المشتق مثل (ضاحك،

(١) الفصول الغروية: ص ٦١.

وناطق، وعالم، ومضروب)، وبهذا المقام يهتم الباحث اللغوي وصاحب المعجم أو كتب الغريب وليس المنطقي؛ لأن البحث فيه ليس عن الحقائق في الواقع، وإنما عن المعاني من حيث وضع ألفاظ لها.

وإذا فرّقنا بين هذين المقامين فسوف نقول: إنه إذا قلنا بأن المشتق مركب من مفهوم الشيء أو الذات فمرادنا من ذلك تركيب المعنى في المقام الثاني - وهو البحث اللغوي - وليس مرادنا ذلك في المقام الأول - وهو البحث المنطقي المرتبط بتحليل الحقائق في الواقع ونفس الأمر - وعليه فيمكن أن يكون (ناطق) موضوعاً لمعنى مركب في المقام الثاني، وجزء هذا المركب مفهوم الشيء أو مفهوم الذات، وإن كان المنطقي في بحثه عن تحليل حقيقة النوع في الواقع انتهى بالبرهان إلى أن النوع الإنساني مركب من جنس وفصل، والفصل بسيط، ثم أخذ المشتق (ناطق) وجردّه من مفهوم الشيء العام، واستعمله في معناه الخاص الذي اكتشفه بالبرهان، وهو ذلك المعنى البسيط الذي يسمى بالفصل عنده، وهو المقوم للنوع، فصار له اصطلاح خاص، وإذا أطلق لفظه لا يقصد المعنى اللغوي المركب، وإنما يقصد المعنى الاصطلاحي، فإذا قال المنطقي: (الإنسان ناطق)، وقلنا بأن (الناطق) بحسب الوضع اللغوي قد وضع لمركب من مفهوم الشيء العام؛ فلا يلزم من ذلك دخول العرض العام في (الناطق) الذي قصده المنطقي بقوله السابق؛ لأن المنطقي لا يجري على المعنى اللغوي، وإنما على معناه الخاص، وهو المجرّد من

مفهوم الشيء العام، وهذا بعيدٌ عن دخول العرض العام في الفصل المنطقي،  
وبعده كُبعد المشرق عن المغرب.

هذا ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله في مناقشة الاحتمال الأول والثاني في  
دليل الشريف الجرجاني، وهو كلام لطيف جداً، وخلاصته:

إنه لا ينبغي الخلط بين الأبحاث الواقعية والتي منها ما يذكره المناطقة في  
باب الكلّيات الخمس (الايساغوجي) من تركيب النوع من جنس وفصل،  
وكون الفصل بسيطاً، وبين البحوث اللغوية اللفظية<sup>(١)</sup>، والتي منها تحديد ما

(١) والباحث ينبغي عليه أن يكون حصيماً دقيقاً، فيفرز بين جهات البحث في المسألة حتى لا يقع في  
التداخل، فيختلط عليه الأمر، فيُحاسب مسألة لغوية بمنهج عقلي، أو يُحاسب مسألة عقلية  
بمنهج لغوي، وكثيراً ما يقع الباحثون في هذا الخلط، فمثلاً في كتاب نهاية الحكمة في الفصل  
الثاني من المرحلة الأولى بعد أن أقام العلامة الطباطبائي رحمته الله الدليل على أصالة الوجود ذكر أنه  
يوجد إشكال قد يورد على أصالة الوجود وهو إنه يلزم التسلسل فيما إذا قلنا: (الوجود  
موجود)؛ لأن الموجود مشتق، وهو مركب من ذات ثبت لها الوجود، فيكون الوجود ذات ثبت  
لها الوجود، فننقل الكلام إلى وجود الوجود، فإنه إذا قلنا بأنه أصيل متحقق في الخارج فإنه  
سوف يكون موجوداً، فيكون لوجود الوجود وجود، فيتسلسل.

وأجاب العلامة الطباطبائي رحمته الله بأن هذا من الخلط بين البحث الفلسفي الواقعي وبين البحث  
اللغوي، فإن (موجود) إذا كان معناه مركباً فهذا بحسب المعنى اللغوي، وإذا قال الفيلسوف  
بناء على أصالة الوجود: (الوجود موجود) فإنه لا يقصد من (موجود) المعنى اللغوي - أي:  
ذات ثبت لها الوجود أو شيء ثبت له الوجود - وإنما يقصد أن المحمول عين الموضوع، ولا  
يقصد أن المحمول مركب من ذات الموضوع وشيء آخر ثبت للذات وهو الوجود حتى يكون  
للوجود وجود.

وما ذكره رحمته الله بيان خلط بين مسائل العلوم، نظير ما نحن بصدد بيانه، ولكن مع اختلاف،  
ففي المقام استعين ببحث عقلي في بحث لغوي، وفيما ذكره العلامة رحمته الله استعين ببحث لغوي في

وضع له المشتق في اللغة، وهل هو بسيط أم مركب؟

### مناقشة المصنف لصاحب الفصول:

إلا أن المصنف رحمه الله لم يقبل مناقشة صاحب الفصول رحمه الله للشريف الجرجاني وذكر مناقشة أخرى..

أما وجه عدم قبوله لمناقشة صاحب الفصول فللقطع بأن علماء المنطق لما استعملوا كلمة (ناطق) في (الإنسان ناطق) استعملوها في معناها اللغوي من دون تجريد، فلا يوجد عندهم اصطلاح خاص وراء المعنى اللغوي، وعليه فيعود الإشكال، وهو لزوم تركيب الفصل من العرض العام، فيكون العرض العام جزءاً من الفصل والنوع.

وذكر الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمه الله (١) تأييداً لصاحب الكفاية، وهو: إن قطب الدين الرازي صرح بأن التعريف في الحد والرسم الناقلين مع أنه يكون لفظاً واحداً إلا أن ذلك اللفظ الواحد من المشتقات، والمشتقات مركبة، ومثل للمشتق المركب بالناطق، والضاحك، وهذا يؤيد أن المناطقة إذا أطلقوا (ناطق) فهم يجرون على المعنى اللغوي لكلمة (الناطق)، ومن البعيد

بحث عقلي.

إذن، فمن الضروري أن يُميّز الباحث بين جهات البحث في المسألة الواحدة، فقد يكون عنوان واحد مبحثاً في جهات متعددة توجب دخوله في أكثر من فن، ويبحثه بأكثر من منهج، فما ذكره صاحب الفصول رحمه الله لطيف في نفسه.

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٢٤٧.

أن يكون للمناطق اصطلاح خاص ويغفل عنه قطب الدين الرازي. إذن، فالقول بأن للمشتق معنى خاصاً غير المعنى اللغوي عند المناطق ضعيف، فلا ينفع كإشكال على كلام الشريف الجرجاني.

ولكن قد يُناقش في كلام صاحب الكفاية بأنه لا علم بأن المناطق إذا قالوا: (الفصل بسيط)، ومثّلوا للفصل البسيط بالناطق؛ فهم - في هذا المقام - يقصدون المعنى اللغوي؛ إذ لعلهم يقصدون اصطلاحاً خاصاً، بل قد يُقال: إننا نجزم بأنهم يقصدون اصطلاحاً خاصاً، فإنه إذا ثبت أن المشتق في اللغة مركب وصرّحوا بأن الفصل بسيط فإن تصريحهم بالبساطة قرينة على أنهم لا يقصدون في مقام التمثيل للفصل البسيط المعنى اللغوي المركب.

وأما التأييد الذي ذكره الشيخ آل راضي رحمته الله - وهو إن القطب الرازي صرّح بأن التعريف في الحد الناقص مشتق، وهو مركب، ومن البعيد أن يكون غافلاً عن اصطلاح المناطق - فيمكن أن يُناقش بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي إنه من المحتمل أن يغفل قطب الدين الرازي عن مصطلح المناطق الخاص فيما إذا مثّلوا بالناطق؛ وذلك لأنه في كلمات المناطق توجد جهتان:

الجهة الأولى: هي جهة الحديث عن الفصل في باب الكليات الخمس، وبيان أنه بسيط.

الجهة الثانية: هي جهة التعريف وتقسيم التعريف إلى تام وناقص، وتقسيم

كل قسم من هذين القسمين إلى حد ورسم، ثم بيان أن الحد الناقص يكون بالفصل فقط، والتمثيل للحد الناقص بالناطق بـ(الإنسان ناطق).

وإذا لاحظنا هاتين الجهتين فسوف نُدرك أن المناطقة إذا قالوا في الجهة الثانية: (الحد يكون بالفصل) ومثلوا للفصل بالناطق؛ فإن كلامهم هذا يجري في مجرى ما ذكره في الجهة الأولى نفسه، فهم يقصدون من الناطق الفصل البسيط، ومن البعيد أن يكون عندهم في الفصل اصطلاحان:

١- اصطلاح في باب الكليات الخمس، ويقصد منه البسيط.

٢- واصطلاح في باب الحد، ويقصد منه المركب.

فإن الظاهر هو إن تعبيرهم في الجهة الثانية - وهي التعريف يجري في نفس المجرى الذي يجري فيه تعبيرهم في الجهة الأولى وهي باب الكليات الخمس - ولو كان يوجد عندهم اصطلاح آخر في باب التعريف - وهو إطلاق الفصل والتمثيل بالناطق وإرادة المعنى اللغوي - للزم من ذلك التداخل في قسمة التعريف؛ إذ لن يكون عندنا تعريف بالحد وتعريف بالرسم؛ لأن التعريف بالحد سوف يكون مندرجاً ضمن التعريف بالرسم؛ لأن المعرف به في الحد هو المركب من مفهوم الشيء العام، فيكون خاصة مركبة، والخاصة المركبة تدرج ضمن الرسم، ولا تدرج ضمن الحد، فالأقرب هو إن اشتباه قطب الدين الرازي ليس بعيداً.

المناقشة الثانية: هي أنه يوجد تأييد في مقابل هذا التأييد فكما أنه من البعيد

أن يغفل قطب الدين الرازي عن اصطلاح المناطقة في التعريف بالحد الناقص فيما إذا مثّلوا بالناطق، فكذلك من البعيد أن يغفل الشريف الجرجاني الذي أشكل على قطب الدين الرازي؛ فإنه من كبراء علماء المنطق، وهو لم يقبل قول القطب (التعريف بالحد الناقص بالمشتق، والمشتق مركب)، فإنه أشكل عليه بأن التعريف وإن كان بالمشتق إلا أن المشتق بسيط، وإلا يلزم من ذلك دخول العرض العام في الفصل، ويلزم أن يكون العرض العام مقوماً للنوع، فهذا تأييد في مقابل تأييد، إذن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في مناقشة صاحب الفصول قابل للمناقشة.

والصحيح أن المناطقة إذا قالوا بأن الفصل بسيط وقالوا بأن الحد الناقص لا يكون إلا بالفصل؛ فإنه يلزم أن يكون الحد الناقص تعريفاً بواحد، وهو المعنى البسيط، ولكن هل في هذا إشكال على تعريف الفكر (بأنه ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول)؟ فإنه قد يقال حتى لو كان الحد الناقص بالفصل، والفصل بسيط؛ فلا يلزم الإشكال على تعريف الفكر بأنه ترتيب أمور، وليس الانتقال من أمر واحد، وتفصيل الكلام في بيان ذلك يُخرجنا عن كتاب الكفاية، ولهذا سوف أذكر جواباً مختصراً وتوضيحاً مختزلاً، وهو أنه إذا سألنا سائل ما الإنسان؟ فقلنا في مقام التعريف بالحد: (ناطق)؛ فإن جوابنا هذا وإن كان بذكر أمر بسيط إلا أنه لا يفيد هذا الأمر البسيط لوحده توضيحاً للمفهوم عند المستمع؛ إلا إذا كان عند المستمع عدة أمور معلومة فيتقل

بواسطتها بعد سماع (الناطق) البسيط إلى فهم مفهوم الإنسان، فهو علاوة على تصور مفهوم (الناطق) البسيط بحاجة إلى مجموعة من التصورات، بل هو أيضاً بحاجة إلى بعض التصديقات، وهذا من دخالة التصديق في إفادة التصور وحصول العلم التصوري في الذهن.

فمن الأمور التي يحتاجها المتلقي تصور أن الناطق جزء من الإنسان؛ إذ لا يمكن أن تتحقق نتيجة الحد - وهو التعريف بالمقوم - والتي تختلف عن نتيجة الرسم - وهي التعريف بالخارج غير المقوم - إلا إذا كان المتلقي يدرك أن الناطق إنما جيء به كجزء، وأيضاً هو بحاجة إلى التصديق بأن ما كان داخلياً لا يكون خارجاً، وما كان ثابتاً لا يكون منفيّاً، فإنه بعد هذا إذا قلنا في مقام الجواب على ما الشارحة: (الإنسان ناطق) يحصل تصور عند المتلقي أن الإنسان هو الناطق، فينتقل حينئذٍ إلى البحث عن جواب (ما) الحقيقية والدليل على ثبوت الناطقية للإنسان.

وأما إذا كان يرى ثبوت الناطقية عين عدم الثبوت، ومفاد الإنسان ناطق عين مفاد الإنسان ليس بناطق؛ فإنه لا يمكن من تصور (الناطق) أن يحصل له وضوح في تصور آخر.

إذن، فالتعريف ولو كان بأمر بسيط فإنه هو في الحقيقة لا يفيد تصوراً إلا بواسطة مجموعة من المعلومات الموجودة سابقاً عند من ألقى إليه التعريف، فالتعريف تنطبق عليه ضابطة الفكر وهي: (الانتقال من أمور معلومة) سواء

كان بسيطاً أم كان بمركب، وسواء كان بالجنس والفصل أم بالجنس والخاصة أم كان فقط بالفصل أم كان فقط بالخاصة، وهذا هو الجواب الدقيق على إشكال لزوم خروج الحد والرسم الناقلين من تعريف الفكر، وليس ما ذكر قطب الدين الرازي من أن التعريف بالمشتق والمشتق مركب في اللغة، فإن التعريف بالفصل الذي هو تعريف بالحد الناقص عند المناطقة تعريف بسيط، ومع ذلك هو عندهم من الفكر؛ لأن فيه انتقالاً إلى تصوّر جديد بواسطة عدة تصورات، بل وبعض التصديقات، وليس هو انتقال فقط و فقط لتصور مفهوم الفصل البسيط.

كما إن ما في بعض التقارير<sup>(١)</sup> من محاولة التخلص من الإشكال بإخراج التعريف بالفصل فقط والخاصة فقط من التعريف، ودعوى عدم إفادتها له، واحتمال أنه المراد مما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء من أن التعريف بهما خداج؛ فبعيد غايته؛ إذ لا يسع أحد أن ينكر إفادة ناطق لشيء في ذهن من سمع عن وجود نوع إنساني، وذهنه منه فراغ، كما إن خداج تفيد وجود شيء ولكنه ليس تاماً، وهو لا يزيد عن التعبير بالناقص في كلماتهم، وما أبعد هذا عن ما جاء بعد ذلك في التقرير نفسه من أنه لو فرض العلم بالفصل الحقيقي وهو النفس الناطقة فلا ريب في إفادة تحصيل معلوله، وهو الحصة من الجنس، فيتحقق أمران، وينطبق تعريف الفكر.

(١) المرجع في الأصول: ج ص ٤٦٢.

ويلاحظ عليه: إن هذا - مع كونه اعتراف بإفادة الفصل فقط للتعريف - غاية ما يدل عليه هو أن الفصل لوحده في الحد الناقص أفاد بالمطابقة العلة، وبالالتزام في طول ذلك المعلول، فالمدكور واحد والمفاد متعدد مع طولية، وهذا لا يوجد انطباق تعريف الفكر بأخذ أمور، والصحيح ما ذكرناه، وهو إن الحد الناقص - مثلاً - معرف، وما يحصل من تلقيه في ذهن المتلقي فكر؛ لأن فيه أموراً أحدها الحد الناقص، فإن رجع ما ذكر في التقرير إلى هذا فهو مستقيم.

وأما المناقشة التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله لكلام الشريف الجرجاني - وهو لو كان المأخوذ في المشتق مفهوم الشيء العام أو مفهوم الذات العام للزم دخول العرض العام في الفصل، ويكون العرض العام مقوماً للنوع - فهي إن علماء المنطق إذا قالوا: (الإنسان ناطق) فإنهم لا يقصدون بالناطق الفصل الحقيقي الذي يذكرون أنه بسيط، وإنما يقصدون الفصل المشهور، وهو أخص اللوازم وأكثر اللوازم الخاصة ظهوراً؛ وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** هو إن الفصول الحقيقية التي هي عين الشيء في الخارج لا علم بها؛ إذ لا يعلم بالحقائق إلا خالقها، ولأنه لا علم لأحد من علماء المنطق بها فإننا نجد علماء المنطق في مقام التعريف يعتاضون عن الفصول الحقيقية بذكر الخاصة التي تقوم مقام الفصل في التمييز، ولهذا هم يذكرون الناطق في تعريف الإنسان، مع أن الناطق.. إما مأخوذ من النطق بمعنى الكلام، وهو من الكيف المسموع الذي يقوم بالإنسان قيام صدور، وإما من النطق بمعنى

إدراك الكليات، وهو الكيف النفساني الذي يقوم بالنفس قيام حلول - بحسب بعض نظريات الفلاسفة - فالناطق ليس هو الفصل الحقيقي، وإنما هو الفصل المشهور، ويذكر لتعذر الظفر بالفصل الحقيقي.

ولا محذور حيثئذ من تركيب الخاصة من الشيئية ومن النطق بأحد المعنيين. وما في بعض التقريرات من أنه يوجد محذور في ذلك، وهو أنه إذا قيل (الإنسان ضاحك) يكون معنى ضاحك: شيء ثبت له - مثلاً - الضحك، فيؤخذ العرض العام وهو الشيئية في العرضي، وهذا من أخذ الجوهر في العرض، وهو الإنسان - لأنه الشيء - في العرض، وإذا قيل (الخط مستقيم) يلزم أخذ الشيئية في العرضي مستقيم؛ لأنه شيء ثبت له الاستقامة، وحيث هو الخط، فيلزم أخذ العرض في العرض، فلا يبقى ذلك الامتياز والتباين بين تلك الأجناس العالية<sup>(١)</sup>؛ فغير واضح؛ لأن غاية ما يلزم أن مفهوم (ضاحك) العرضي مركب، وهذا غير تركيب العرض؛ إذ العرض على هذا التقدير جزء المعنى اللغوي للمشتق، فما صار الجوهر مأخوذاً فيه مفهوم العرضي لا العرض، وكذلك الحال في (الخط مستقيم)، فإن ما صار مأخوذاً فيه العرض هو العرضي، لا العرض، وهو ليس من المقولات العالية، وإنما يتنزع من الذات بانضمام أحد المقولات العرضية، فلم يחדش تباين المقولات، فتأمل.

والوجه الثاني: هو إننا كثيراً ما نلاحظ أن المناطقة يذكرون فصولاً مركبة،

(١) المرجع في الأصول: ج ص ٤٥٥.

مثلاً في الحيوان يقولون: (الحيوان جسم - وهذا هو الجنس - حساس متحرّك بالإرادة - وهذا الفصل -)، وحساس متحرّك بالإرادة مركب من (حساس، متحرّك بالإرادة)، والفصل الحقيقي لا يكون عندهم مركباً، ولا يتعدد؛ لأنه بمنزلة العلة، وهذا شاهد على أن الفصول التي يمثّلون بها خاصة، وهي فصول مشهورة ولكنها ليست كذلك بحسب الدقة العقلية، فإذا كان المقصود من الناطق عند المنطقة الخاصة فلا يوجد محذور فيما إذا قلنا بتركب الناطق من مفهوم الشيء العام أو من مفهوم الذات العام؛ لأن غاية ما سوف يلزم هو أن يكون مفهوم الشيء العام مقوماً للخاصة، والخاصة ليست هي الفصل، ولا مقومة للنوع، فلا يلزم دخول مفهوم الشيء في الفصل البسيط، ولا يلزم أن يكون العرض العام مقوماً للنوع.

هذا ما يرتبط بإشكال صاحب الفصول عليه السلام على الاحتمال الأول والثاني في دليل الشريف الجرجاني، وأما إشكاله عليه السلام على الاحتمال الثالث - وهو أنه إذا قلنا بدخالة واقع الشيء وهو الموضوع في المشتق يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية في مثل (الإنسان كاتب) - فقد ذكر صاحب الفصول عليه السلام أنه إذا قلنا: (الإنسان كاتب) وبنينا على تركب المشتق، فإنه سوف يكون معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)، وثبوت المحمول في هذه القضية للموضوع على نحو الإمكان، وليس على نحو الضرورة - كما يزعم الشريف - فلا يلزم الانقلاب؛ وذلك لأنه لما كان المحمول عبارة عن (إنسان

له الكتابة) فإن المحمول سوف يكون مركباً من الموضوع، وهو (الإنسان)، ومن القيد، وهو (له الكتابة)، و(له الكتابة) وصف للإنسان الموجود في المحمول، أي: الإنسان المذكور ثانياً في (الإنسان إنسان له الكتابة)، والإنسان المقيد بـ(له الكتابة) ليس هو الإنسان المطلق، وإنما هو حصة خاصة من (الإنسان المطلق)، فيوجد إنسان مطلق هو الموضوع والذي ذكر أولاً، فإن الموضوع هو الإنسان المطلق، ويوجد حصة خاصة من الإنسان وهي الإنسان الذي ذكر ثانياً في المحمول، وهو مقيد بقيد (له الكتابة)، فيكون معنى قضية (الإنسان كاتب) هو حمل الحصة الخاصة من الإنسان على الإنسان المطلق، وحمل الحصة على المطلق ليس حملاً ضرورياً وإنما هو على نحو الإمكان، فإن هنالك فرقاً بين حمل المطلق على الحصة وبين حمل الحصة على المطلق، ففي حمل المطلق على الحصة يكون الحمل ضرورياً، كما في (الإنسان الكاتب إنسان)؛ لأن ثبوت الكلي للحصة والفرد على نحو الضرورة، وأما العكس - وهو حمل الحصة على المطلق - فليس على نحو الضرورة، كما في (الإنسان إنسان ثابت له الكتابة)؛ لأن ثبوت الإنسانية المقيدة بالكتابة للإنسانية المطلقة ليس على نحو الضرورة؛ إذ الإنسانية في نفسها لو حللناها لا نجد فيها ما يقتضي التقيّد بالكتابة، ولو كانت الإنسانية تقتضي التقيّد بالكتابة لما وجد فرد من أفراد الإنسان لا يتصف بالكتابة، والوجه في كون ثبوت الحصة للكلي على نحو الإمكان هو أن الحصة إنما تتحقق بالتقيّد بقيد ممكن، وهو - في مثالنا - التقيّد

بالكتابة، التي يمكن أن تثبت للإنسان، فإذا كانت الحصة متقومة بالتقيّد بما هو ممكن فإن النتيجة تتبع أحسن الجزأين، فيكون ثبوت المجموع ممكناً. وهذا كما يبدو أمرٌ واضح لا ينبغي الإشكال فيه، إلا أن صاحب الكفاية رحمته الله لم يقبله، وأشكل عليه بأنه إذا بنينا على تركيب المشتق من ذات الموضوع وهو الإنسان في (الإنسان كاتب) فهذا يعني - كما تقدم - أن المعنى (الإنسان إنسان له الكتابة)، ويوجد في هذا المعنى احتمالان:

**الاحتمال الأول:** أن يُقال بأن المراد من (إنسان له الكتابة) حمل الإنسان مع التقيّد بالكتابة من دون أخذ القيد - وهو ثبوت الكتابة - وفي نفس الوقت يؤخذ التقيّد - الذي هو معنى حرفي يربط بين الإنسان وبين الكتابة - ويكون معرّفاً يشير إلى ذات الموضوع وهو الإنسان، وهذا نظير أن تقول: (اعطي ابن فلان هدية)، فإن موضوع إعطاء الهدية الابن نفسه من دون دخالة الأب، وإنما جيء بالتقيّد بـ(ابن فلان) للتعريف بالمعطى وهو الابن، فأريد تعيين المعطى وتحديد موضوع الإعطاء من دون دخالة للتقيّد والقيد، وعلى هذا الاحتمال يكون المحمول - وهو الإنسان - عين الموضوع، فتكون القضية حيثئذٍ من حمل الذات على الذات، وهي على نحو الضرورة، فيلزم الانقلاب.

وهذا التفسير للاحتمال الأول وإن ذكره بعض الشراح في مقام توضيح كلام المصنف رحمته الله إلا أن الظاهر عدم إرادته له؛ فإن من الواضح البيّن أن معنى (الإنسان كاتب) ليس (الإنسان إنسان)، وجلالة قدر صاحب الكفاية رحمته الله

تمنعنا من أن نحمل مراده في الاحتمال الأول على هذا المعنى .  
والذي يقرب أنه ﷻ أراد أن يقول بأنه إذا قلنا (الإنسان كاتب)، وبنينا على  
تركب المشتق فإنه سوف يكون المحمول (إنسان له الكتابة) بمعنى خروج  
القيد ودخول التقيّد، فيكون المحمول هو الإنسان مع التقيّد بالكتابة،  
وخروج الكتابة نفسها من معنى المشتق، غير أن هذا المعنى لا يتخلص من  
إشكال صاحب الفصول رحمته؛ لأن لصاحب الفصول أن يقول للمصنف: إذا  
كنت تأخذ التقيّد بالكتابة في المحمول فأنت تحمل الحصة على الكلي فيأتي  
كلامي السابق، وهو: إنه إذا كان معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان  
متقيّد بالكتابة) فإنه سوف يكون المحمول الحصة الخاصة التي تتقوم بالتقيّد،  
ومجموع هذه الحصة (الإنسان والتقيّد) لا يتحقق إلا بجزأيه، فيكون المحمول  
متوقفاً في ثبوته على التقيّد، وحيث إن التقيّد معنى حر في يتوقف على وجود  
طرفيه - وهما الإنسان والكتابة - فالتقيّد الذي تتوقف عليه الحصة يتوقف على  
الكتابة، وحيث إن ثبوت الكتابة ممكن فيكون ثبوت التقيّد ممكناً، وإذا كان  
ثبوت التقيّد ممكناً فإنه سوف يكون ثبوت الإنسان الحصة لمطلق الإنسان  
ممكناً، فلم يحصل انقلاب؛ إذ غاية ما ترتب بناء على تركيب المشتق أن يكون  
معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)، وثبوت (الإنسان مع  
التقيّد بالكتابة) لمطلق الإنسان على نحو الإمكان، لا على نحو الضرورة.  
الاحتمال الثاني: أن يقال بأن معنى (الإنسان إنسان له الكتابة) هو حمل

الإنسان مع التقيّد بالكتابة، مع دخل القيد وهو الكتابة، فيكون المحمول (إنسان) والقيد وهو (له الكتابة)، وهنا سوف تنحل قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) إلى قضيتين:

القضية الأولى: هي (الإنسان إنسان).

القضية الثانية: هي (الإنسان له الكتابة).

وحيث إن القضية الأولى من هاتين القضيتين - وهي (الإنسان إنسان) - ضرورية فسوف تكون قضية (الإنسان كاتب) مشتملة على الضرورة مع أنها ممكنة لا تشتمل على الضرورة.

وإذا قلت: كيف يلزم انحلال قضية (الإنسان كاتب) إلى قضيتين فيما إذا قلنا بأخذ الإنسان والقيد في المحمول مع أن (له الكتابة) ليس خبراً، وقد أخبرنا به عن الإنسان، وإنما هو وصف للإنسان المحمول الذي ذكر ثانياً في (الإنسان إنسان له الكتابة)، فإن الإنسان المحمول قد وصف بأنه له الكتابة، ولم يخبر عنه بذلك. نعم، حمل على الموضوع في القضية الإنسان الموصوف بأن له الكتابة، وهذا هو الخبر الوحيد؟

قلنا: لا فرق بين الوصف وبين الخبر إلا في أن الخبر هو الوصف قبل العلم به، والوصف هو الخبر ولكن بعد العلم به، فإنه قبل أن نعلم بالوصف يكون الوصف خبراً، وبعد العلم به - أي إذا علم بالخبر - يكون وصفاً، فإذا قلت مُخبراً: (زيدٌ شاعرٌ وعالمٌ)، فإن هذا الإخبار بالنسبة إلينا سوف يُفيد

ثبوت الشاعرية والعالمية لزيد، فإذا أردنا أن نصف زيدا فإننا سوف نقول: (جاء زيدُ الشاعر العالم)، فنذكر (شاعر، وعالم) اللذين كانا خبرين كوصفين، وذلك لأن الخبر بعد العلم به يكون وصفاً، وعليه فإذا قلنا معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)؛ فنحن قد ذكرنا في المحمول خبراً، وهو (الإنسان إنسان)، وذكرنا وصفاً للإنسان، وهو (له الكتابة)، وهذا الوصف بناء على قاعدة أن الوصف هو الخبر قبل العلم به فإنه سوف يكون خبراً ثانياً في قضية (الإنسان إنسان له الكتابة)، وإذا كان كذلك فإنه سوف تنحل القضية إلى خبرين، والخبر في المنطق هو القضية، فستنحل القضية إلى قضيتين:

١- الإنسان إنسان.

٢- الإنسان له الكتابة، والخبر فيها الوصف نفسه الذي كان في القضية الأم التي انحلت إلى قضيتين.

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد أن بيّن هذا المعنى تشبيهاً يُقرّب انحلال القضية إلى خبرين، فإن كون المحمول في قضية (الإنسان كاتب) - بناء على تركيب المشتق - ينحل إلى قضيتين شبيه بهما يذكره علماء المنطق في انحلال عقد الوضع - أي: انحلال موضوع القضية - فإن علماء المنطق يقولون إذا قلت: (الإنسان ضاحك) فإن الموضوع - وهو (الإنسان) - مُنحل إلى ما يصدق عليه إنسان.. إما ما يصدق عليه إنسان بالفعل، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الرئيس ابن سينا،

وإما ما يصدق عليه إنسان بالإمكان - أي: ما كان يمكن أن يكون إنساناً - فهو ضاحك كما عن الفارابي، فهنا وإن كان الموضوع بحسب اللفظ (الإنسان) إلا أنه بحسب التحليل معناه (ما هو إنسان)، فيوجد (ما هو) و(إنسان)، و(ما هو إنسان).. إما بالفعل فتكون القضية مطلقة عامة، وإما ما يمكن أن يكون إنساناً فتكون القضية ممكنة.

وعليه، فإذا قلنا بتركب المشتق - أي: انحلال المحمول إلى خبرين - وراعينا عقد الوضع في طرف الموضوع؛ فإنه سوف يكون معنى قضية (الإنسان كاتب) هو (ما هو إنسان بالفعل أو ما هو إنسان بالإمكان فهو إنسان)، وهذه هي القضية الأولى، والقضية الثانية (ما هو إنسان بالفعل أو بالإمكان له الكتابة).

هذا ما ذكره المصنف رحمته الله في دفع مناقشة صاحب الفصول رحمته الله للاحتمال الثالث في دليل الشريف الجرجاني.

وبعد أن ذكر صاحب الكفاية رحمته الله هذه المناقشة أفاد ما نعرضه مقطعاً على شكل أمور ستة؛ حتى يكون واضحاً، ولا تتداخل فيه المطالب:

#### محتملات الأمر بالتأمل:

الأمر الأول: هو الأمر بالتأمل، فقد قال رحمته الله: (فتأمل)، وفي أمره بالتأمل احتمالات ذكرها الشراح:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن أمره بالتأمل إشارة إلى دقة المطلب، وأنه

حقيق بالتأمل.

**الاحتمال الثاني:** هو أن يكون أمره بالتأمل إشارة إلى أن هنالك فرقاً بين انحلال عقد الوضع وانحلال عقد الحمل، وأنه إنما ذكر انحلال عقد الوضع من باب التقريب، وإلا ففرق بين الانحلالين، ففي عقد الوضع يكون الانحلال بمعنى أن يُؤخذ عنوان الموضوع ويُجعل محمولاً مع جهة الفعلية أو الإمكان - على الخلاف الموجود بين الشيخ الرئيس والمعلم الثاني - فيقال في (الإنسان كاتب): (ما هو إنسان بالفعل أو ما هو إنسان بالإمكان فهو كاتب)، وأما في انحلال المحمول فالمقصود أن الأوصاف التي تُذكر في المحمول هي في الحقيقة أخبار، ولكن يؤول بها كأوصاف بعد العلم بثبوتها، فكل وصفٍ مذكور في المحمول يجعل القضية مولدة لخبر، ومنتجة لقضية مستقلة، وهذان معنيان مختلفان للانحلال، فلا بد من التأمل للوقوف على الفرق الموجود بينهما.

**الاحتمال الثالث:** هو أنه ﷺ أراد الإشارة إلى أن هنالك فرقاً بين قولك: (جاء زيد الشاعر العالم) وبين قولك: (الإنسان إنسان له الكتابة)، ففي الأول يحصل انحلال إلى خبرين، وتشكل جملة (زيد شاعر)، و(زيد عالم)؛ لأن الشاعر والعالم، وصفان لزيد فيكون زيد موضوعاً، والوصفان خبرين له. وأما في الثاني فإن ما فيه من القضية ينحل إلى (الإنسان إنسان له الضحك)، والإنسان الموجود في المحمول في (إنسان له الكتابة) محمول على

الموضوع، وأما (له الكتابة)، فهو ليس محمولاً على الموضوع، وإنما على (الإنسان) المحمول - وهو الإنسان المذكور ثانياً في (الإنسان إنسان له الكتابة) - فإذا كان الوصف هو الخبر فإنه سيكون (له الكتابة) الذي هو وصف للإنسان الثاني خبراً للإنسان الثاني، وليس خبراً للإنسان المذكور في الموضوع، ويمكن أن نُقرِّبه بهذا المثال:

إذا قيل: (زيد عنده شعر عامودي) فإنه قد حكم على زيد بأن عنده شعراً عامودياً، فهل يُقال هنا بانحلال القضية إلى قضيتين:

١- زيد عنده شعر.

٢- زيد عامودي.

وذلك لأن وصف (عامودي) الموجود في الخبر هو خبر قبل العلم به؟ أم يُقال بأن (عامودي) وإن كان وصفاً في المحمول إلا أنه وصف لشيء في المحمول وهو (الشعر)، فيكون المعنى (زيدٌ ثابت له شعرٌ مُحبرٌ عنه بأنه عامودي)؟ من الواضح أن الثاني هو المستفاد.

والأمر كذلك في (الإنسان كاتب)، فإن هذه الجملة إذا انحلت - بناء على تركيب المشتق من ذات الموضوع - إلى (الإنسان إنسان له الكتابة) فيكون (له الكتابة) فيها وصف للإنسان المحمول فيكون المعنى - بناء على أن الوصف هو الخبر بعد العلم به - هو (الإنسان ثابت له إنسانية مُحبرٌ عنها بأن لها الكتابة)، أي: مفاد القضية حيثئذٍ الإخبار عن الإنسان الموضوع بإنسانية مُحبرٌ عنها بأن لها

الكتابة، وهذا من حمل الخاص - وهو المخبر عنه بأن له الكتابة - على الموضوع المطلق، وهو الإنسان الذي لا يوجد في الجملة إخبار عنه بأن له كتابة، وإنما إخبار عنه بثبوت إنسانية لها كتابة له، وهذا من حمل الخاص على العام، كما قال صاحب الفصول رحمته الله، فيأتي إشكال صاحب الفصول وهو إن حمل الحصة على المطلق على نحو الإمكان، لا على نحو الضرورة، فلا يلزم الانقلاب.

### تراجع صاحب الفصول رحمته الله، والدليل الثاني على البساطة:

الأمر الثاني: إن صاحب الفصول رحمته الله بعد أن ناقش ما ذكره الشريف الجرجاني في الاحتمال الثالث - بأن قال: إذا كان المشتق مركباً من واقع الشيء، وقلنا بأن معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)؛ فلا يلزم انقلاب الممكنة إلى الضرورية؛ لأن هذا الحمل من حمل الحصة على المطلق، وحمل الحصة على المطلق ليس على نحو الضرورة - تراجع رحمته الله عن نفي الانقلاب، وذكر في وجه هذا التراجع ما يمكن أن يُعنون بالدليل الثاني على بساطة المشتق، وهو الدليل الذي يرتضيه صاحب الفصول رحمته الله، وقد قُرّب ما ذكره صاحب الفصول في تراجعه بتقريبين:

التقريب الأول: ما ذكره جملة من الشُّراح والمعلقين على كتاب الكفاية، وحاصله: هو إن صاحب الفصول رحمته الله أفاد أنه لا يمكن أن يُقال بتركب المشتق لأنه يلزم الانقلاب في صورتين، ولزوم الانقلاب في هاتين الصورتين باطل، فلا بد أن يُقال بأن تركيب المشتق باطل، وبيان ذلك:

هو إنه توجد صور ثلاث فيما إذا قلنا (الإنسان إنسان له الكتابة):  
**الصورة الأولى:** أن يؤخذ الإنسان المذكور في الموضوع والذي حملنا عليه  
 (إنسان له الكتابة) لا بشرط عن ثبوت الكتابة وعدم ثبوت الكتابة في الخارج،  
 وحيثئذ لا يلزم الانقلاب إلى الضرورة؛ لأن الإنسان في نفسه إذا أخذ لا  
 بشرط يكون ثبوت (الإنسان له الكتابة) له على نحو الإمكان؛ لما تقدم سابقاً؛  
 فإن هذا من حمل الحصة على المطلق، وحمل الحصة على المطلق ممكن، وليس  
 على نحو الضرورة.

**الصورة الثانية:** أن نأخذ الإنسان الموضوع بشرط ثبوت الكتابة، فيكون  
 معنى (الإنسان إنسان له الكتابة) هو: (الإنسان الكاتب في الواقع إنسان له  
 الكتابة)، وهنا سوف يلزم الانقلاب؛ لأن هذا الحمل من باب الضرورة  
 بشرط المحمول؛ فإن الإنسان الثابت له الكتابة في ظل ثبوت الكتابة له تكون  
 الكتابة ثابتة له بالضرورة.

**الصورة الثالثة:** أن نأخذ الإنسان المذكور في الموضوع بشرط لا عن  
 الكتابة في الواقع، فيكون معنى الموضوع: (الإنسان الذي لا يتصف بالكتابة)،  
 وحيثئذ لا بد أن نقول على نحو الضرورة: (إنسان ليس له الكتابة)، فيكون  
 سلب المحمول ضرورياً من باب الضرورة بسلب المحمول؛ فإن ثبوت العدم  
 مع سلب المحمول وأخذ السلب في الموضوع يكون ضرورياً، أو قل إذا كان  
 العدم موضوعاً فيكون سلب الكتابة ضرورياً من الضرورة بشرط المحمول،

فمادنا افترضنا في الموضوع عدم الكتابة واقعاً فلا محالة تكون الجهة الثابتة هي جهة الامتناع فيحصل الانقلاب أيضاً، ولكن من القضية الممكنة إلى القضية الممتنعة.

وأشكل صاحب الكفاية رحمته الله بأن الشريف الجرجاني لما ذكر لزوم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية قد كان ناظراً إلى أخذ الموضوع في نفسه من دون أخذ الوجود فيه أو العدم، فإننا إذا لاحظنا الإنسان الموضوع في نفسه وحللنا ذاته وذاتياته لا نجد فيها ما يقضي ضرورة ثبوت المحمول، وهو (إنسان له الكتابة)، فتكون هذه القضية ممكنة، بينما لو أخذنا الموضوع في المحمول فإنه سوف يكون ثبوت الإنسانية له في ذاته ضرورياً، وحيث إن المحمول أيضاً الإنسان فإنه سوف نجد في ذات الموضوع ما يقتضي ثبوت المحمول، فتقلب القضية إلى الضرورية، فيلزم الانقلاب فيما إذا جعلنا الإنسان في نفسه من دون أخذ قيد وجود الكتابة أو قيد عدم وجود الكتابة موضوعاً، بينما صاحب الفصول رحمته الله ذكر أنه إذا أخذ الموضوع في نفسه لا يلزم الانقلاب، وأما إذا أخذ الموضوع بقيد الوجود أو بقيد العدم فيلزم الانقلاب، وهذا خروج عن محل البحث، وهو الذي لا يلتزم فيه بالانقلاب.

فمفاد إشكال الشريف هو: إنه بناء على تركيب المشتق يلزم في الصورة الأولى أن تنقلب الجهة من الإمكان إلى الضرورة، ولا حديث عن الصورة الثانية، والصورة الثالثة؛ لأنه لا خلاف في أنه في الصورة الثانية والصورة

الثالثة تكون الجهة على نحو الضرورة، من باب الضرورة بشرط المحمول؛ إذ كل قضية إذا أخذ في موضوعها ثبوت المحمول تكون ضرورية، وإذا أخذ في موضوعها نفي المحمول تكون ممتنعة، فمثلاً في (زيدٌ عالم) إذا قُصد من زيد (زيد المتصف بالعلم) يكون ثبوت العلم له ضرورياً، وإذا قُصد (زيد غير المتصف بالعلم) يكون ثبوت المحمول ممتنعاً؛ لأن زيد غير العالم ليس عالماً بالضرورة ويمتنع أن يكون عالماً، فهذه الضرورة التي حصلت بسبب أخذ المحمول في الموضوع لا توجب منع القول بتركب المشتق؛ لأنها مسلّم بها حتى بناء على القول ببساطة المشتق، فإننا لو قلنا بأن (كاتباً) بسيط فإن قولنا: (الإنسان كاتب) إن كان المقصود منه (الإنسان الكاتب كاتب) فالجهة ضرورية، وإن كان المقصود (الإنسان غير الكاتب كاتب) فالجهة هي الامتناع، وعليه، فإذا كان الانقلاب في الصورة الثانية والثالثة يوجب رفع اليد عن تركيب المشتق كما يقول صاحب الفصول؛ فلا بد أن نقول أيضاً بأنه في الصورة الثانية والثالثة يوجب رفع اليد عن القول ببساطة المشتق؛ لأن هذا النحو من الانقلاب ثابت حتى على القول ببساطة المشتق، فلا نقول بالتركيب ولا نقول بالبساطة!

إذن، فهذا التقريب إن كان مقصوداً بهذا النحو الذي ذكرناه فإنه يلاحظ عليه أن الضرورة التي ذكرها ضرورة مسلّمة، إلا أنها حيادية لا تُعيّن القول ببساطة المشتق لأنها ثابتة على القول بالبساطة، ولم يلزم الانقلاب في الصورة

التي هي الفيصل ومحل البحث.

هذا فيما يرتبط بالتقريب الأول المحتمل في تراجع صاحب الفصول رحمته الله عن مناقشته لما ذكره الشريف الجرجاني في الاحتمال الثالث.

التقريب الثاني: ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله (١)، وُبيّنه ضمن نقاط:

النقطة الأولى: هي إن صاحب الفصول رحمته الله لما تراجع عن مناقشة الشريف الجرجاني في قوله بتحقيق الانقلاب؛ بين وجه تراجعه بقوله: (لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة وفعلاً إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة)، ثم رحمته الله ذكر مثلاً لذلك، وقد نُقل هذا المثال بنحوين:

النحو الأول: ما في النسخة المصححة من المشكيني رحمته الله (٢)، وهو ما نقله الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله (٣)، وهو إن صاحب الفصول رحمته الله قال: (مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة، ولكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة)، وقد طبقنا عليها التقريب الأول الذي تقدم عن صاحب الكفاية رحمته الله.

النحو الثاني: ما في نسخة المحقق الأصفهاني رحمته الله (٤)، وهو إن صاحب

(١) الرافد في علم الأصول: ص ٣٢١، تقريرات في علم الأصول: ج ٢ من مباحث الألفاظ ص ٣٠٠.

(٢) شرح المشكيني على الكفاية: ج ١ ص ٨٠.

(٣) بداية الوصول: ج ١ ص ٢٥٧.

(٤) نهاية الدراية: ج ١ ص ٨٩.

الفصول قال: (مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة، ولكن يصدق زيد زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة).

والفرق بين النحويين هو إنه قال رحمته الله في النحو الأول: (ولكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة)، وأما في النحو الثاني فكرر زيداً فقال: (ولكن يصدق زيد زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة)، ففي النحو الأول يكون الموضوع (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل)، والمحمول (كاتب)، وأما في النحو الثاني فالموضوع (زيد) فقط، والمحمول (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة).

النقطة الثانية: ما هو الفرق المترتب على اختلاف نقل عبارة صاحب الفصول رحمته الله؟

الجواب: الفرق هو إننا إذا قلنا بأن عبارة صاحب الفصول: (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة) فمقصوده حينئذ ما تقدم في التقريب الأول عن صاحب الكفاية رحمته الله، وهو إنه رحمته الله يريد أن يقول: إنه إذا أخذ المحمول - وهو في المثال (كاتب) - في الموضوع: (زيد الكاتب كاتب) يلزم انقلاب القضية من الممكنة إلى الضرورية.

وهنا تأتي مناقشة صاحب الكفاية رحمته الله من أن هذا الانقلاب صحيح، وهو يجري في كل القضايا، فلا يمكن أن يكون سبباً للقول ببساطة المشتق؛ لأنه جار حتى على القول بالبساطة.

وأما إذا كان المنقول عنه (ولكن يصدق زيد زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة)؛ فهنا سوف يكون الموضوع زيد فقط، فلم يؤخذ المحمول في الموضوع حتى يُقال بلزوم الانقلاب من باب الضرورة بشرط المحمول.

وعليه، فلا يمكن أن تُفسر كلام صاحب الفصول بما ذكره صاحب الكفاية من أنه تراجع بسبب لزوم الانقلاب في صورتين - وهما صورة أخذ المحمول في الموضوع، وصورة أخذ عدم المحمول في الموضوع - فإن صاحب الفصول رحمته الله مثل بقضية الموضوع فيما لم يؤخذ فيه المحمول، وهو (زيد) الذي حمل عليه (زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة).

وعليه، فلا بد أن يكون قصد صاحب الفصول في تراجعه معنى آخر، ولا بد أن يكون الملحوظ فيه الانقلاب بنحو آخر غير الانقلاب إلى الضرورة بشرط المحمول.

النقطة الثالثة: ما هو الانقلاب الذي أراده صاحب الفصول رحمته الله إذا كانت

عبارته (ولكن يصدق زيد زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة)؟

وقد أجاب السيد السيستاني رحمته الله بجواب لطيف دقيق وفيه ظرافة فائقة

وقد أطل رحمته الله في بيان ما ذكره في الجواب، ونحن نختصره بالبيان التالي:

إذا قلنا: (زيد زيد الكاتب) فهنا يوجد هيتان لا بد أن تُفَرَّقَ بينهما:

الهيئة الأولى: هي الهيئة التامة لمجموع جملة (زيد زيد الكاتب)، وهذه

الهيئة كيفيتها الإمكان، فحق الجملة أن يقال: (زيد زيد الكاتب بالإمكان)،

وهذا ليس مرفوضاً عند صاحب الفصول رحمته الله، بل هو المتعين؛ لما تقدم عنه سابقاً من أن حمل (زيد المقيّد بالكتابة) على نحو الإمكان؛ فإن ثبوت زيد المقيّد بالكتابة لزيد ليس على نحو الضرورة.

الهيئة الثانية: هي هيئة (زيد الكاتب) الموجودة في المحمول فقط، فإنك إذا قلت (زيد زيد الكاتب) فقد حملت (زيد الكاتب)، وفي هذا المحمول هيئة، وهي هيئة ناقصة لا يصح السكوت عليها، أي: الموصوف والوصف.

وإذا فرّقنا بين هاتين الهيئتين الموجودتين في قضية (زيد زيد الكاتب) فإننا سوف نواجه هذا السؤال:

ما هو الفرق بين هيئة (زيد زيد الكاتب) التي هي هيئة تامة وبين هيئة (زيد الكاتب) التي هي هيئة ناقصة، هل يوجد فرق ذاتي؟ أم لا يوجد فرق ذاتي، وحققتها واحدة، وإنما الفرق بسبب أمر خارجي؟

وأجاب السيد السيستاني رحمته الله بأنه لا فرق ذاتي، فإن الهيئتين هيئة واحدة بحسب الذات. نعم، الفرق في اللحاظ، فإن الذهن قد يلحظ الهيئة مستقلة بأن يتصور الطرفين (زيد) و(الكاتب) فيحضر مفهوماً لكل طرف مستقلاً فتكون بينهما نسبة ملحوظة في الذهن، وقد لا يلحظ الذهن الطرفين مستقلين، وإنما يدمج بينهما ويشكل منهما مفهوماً واحداً، وبعد التحليل ينحل إلى ذينك الطرفين، وأما قبل التحليل فهو مفهوم واحد في عالم اللحاظ، وهنا سوف تكون النسبة الناقصة موجودة ولكن على نحو الاندماج في المفهوم

الواحد، وبعد تحليل المفهوم الواحد إلى الطرفين اللذين تشكل منها تكون تلك النسبة المندمجة، وإذا كانت ملحوظة تكون النسبة التامة، فالنسبة التامة هي الناقصة ولكن بعد الدمج بين المفهومين، والنسبة الناقصة هي النسبة التامة ولكن بعد تحليل المفهوم الواحد وإرجاعه إلى مفهوميته بأن يتصور المفهومين في عالم اللحاظ، ويترتب على وحدة الهيئة أن الهيئة التامة إذا كانت جهتها الإمكان - أي: إذا كانت كيفية هيئة جملة (زيد كاتب) الإمكان - فلا بد أيضاً أن تكون كيفية هيئة الجملة الناقصة - وهي (زيد الكاتب) - الإمكان؛ لأننا فرضنا أن الهيئة واحدة.

وعليه، فإذا قلنا بتركب المشتق فسوف تكون جملة (زيد كاتب بالإمكان) عبارة عن (زيد زيد الكاتب بالإمكان)، فيكون المحمول ليس (زيد الكاتب) فقط، وإنما (زيد الكاتب) مع (الإمكان)؛ لأننا حملنا الهيئة الناقصة بناء على تركيب المشتق، ففي (زيد زيد الكاتب) حملنا (زيد الكاتب) وهذا حمل للهيئة الناقصة، وحيث إن الهيئة الناقصة هي الهيئة التامة لـ (زيد كاتب) نفسها، فجهتها الإمكان، فنكون قد حملنا الهيئة الناقصة مع جهة الإمكان، فيكون حق قضية (زيد كاتب) أن يقال بعد تفصيلها: (زيد هو زيد الكاتب بالإمكان)، فنأخذ بالإمكان في المحمول، فيكون التغيير الذي حصل بسبب تركيب المشتق عبارة عن أخذ جهة القضية التامة في المحمول، فليس التغيير الواقع أخذ المحمول في الموضوع - كما في التقريب الأول - ومن الواضح أنه إذا أخذنا

الجهة في المحمول فإنه سوف تكون جهة القضية الضرورة؛ لأن من الواضح أن ثبوت (زيد الكاتب) لزيد بالإمكان، وكون ثبوته بالإمكان ضروري، نظير أن يُقال (إمكان الكتابة لزيد ضروري)، فإن الكتابة ليست واجبة بالذات لزيد ولا ممتنعة بالذات، وإنما هي ممكنة، وثبوتها بالإمكان ضروري ولا يمكن أن يكون بالوجوب الذاتي أو بالامتناع الذاتي، وهذا الانقلاب لا يأتي بناء على القول ببساطة المشتق؛ لأنه بناء على القول ببساطة المشتق يكون معنى (زيد كاتب) هو حمل الكتابة التي هي مفهوم أفرادي بسيط؛ على (زيد)، فلا يوجد في المحمول هيئة ناقصة حتى يكون لتلك الهيئة كيفية، وهي الجهة، فيلزم حمل الجهة، وحمل الجهة ضروري، فإن المحمول بسيط وإذا كان بسيطاً فلا هيئة فيه، وإذا لم تكن فيه هيئة فلا جهة فيه، وإذا لم تكن فيه جهة فلم تحمل الجهة مع حمل الكاتب، فلا يلزم التغير بأخذ الجهة في المحمول.

إذن، فبناء على العبارة الثانية والتي ضبطها المحقق الأصفهاني رحمته الله يكون مراد صاحب الفصول في تراجمه هو: إنه لا يمكن أن نقول بتركب المشتق؛ لأنه يلزم أخذ جهة القضية التامة في المحمول، ويكون معنى (زيد كاتب) هو (زيد زيد الكاتب بالإمكان) بأن يكون (بالإمكان) محمولاً مع (زيد الكاتب) على (زيد)، فتقلب القضية إلى الضرورية.

النقطة الرابعة: وهي في بيان تعليق السيد السيستاني رحمته الله على التقريب الثاني

لكلام صاحب الفصول رحمته الله، فهل هو تام، وبالتالي يُثبت بساطة المشتق أم لا؟

وقد ذكر السيد السيستاني رحمته الله ما خلاصته:

إذا قلنا بتركب المشتق فإنه يوجد احتمالان:

**الاحتمال الأول:** أن يُقال بتركب المشتق من مفهوم الشيء العام، فمعنى (زيد كاتب) هو (زيد شيء له الكتابة)، وهنا يُقال: إن ما ذُكر في التقريب الثاني لكلام صاحب الفصول رحمته الله من لزوم وجود هيئة في المحمول، وتكون كيفية للنسبة، وهي الجهة في المحمول، وقد حملت على الموضوع، وهذا ما يلزم منه الانقلاب؛ غير تام؛ لأن المشتق على هذا الاحتمال - وهو (التركب من مفهوم الشيء العام) - سوف يكون مركباً من مفهوم الشيء العام مع قيد يُقيده، وهو قيد له الكتابة، فيكون الذهن قد قام بعملية التقييد بقيد (له الكتابة) مثلاً، ثم بعد ذلك أوجد مفهوماً وجعل له المشتق، وعملية التقييد عبارة عن إيجاد مفهوم واحد من مفهومين، فيكون معنى المشتق مفهوماً واحداً في عالم اللحاظ، وإذا كان مفهوماً واحداً فلن تكون فيه نسبة؛ لأن النسبة إنما تكون بين المفاهيم المتعددة، ولا يوجد نسبة في المفهوم الواحد الحاصل بقيام الذهن بعملية التقييد.

وعليه، فيكون قولنا: (الإنسان كاتب) مكون من هيئة واحدة فقط، وهي

الهيئة التامة بين الإنسان وبين المفهوم الواحد الذي يدل عليه (كاتب).

**الاحتمال الثاني:** أن يُقال بأن المشتق مركب من واقع الشيء في قولنا: (زيد

كاتب)، وهو (زيد)، ومعنى الجملة هو (زيد زيداً له الكتابة)، وهنا حيث إن

المأخوذ واقع الشيء، وواقع الشيء جزئي؛ فمن حقنا أن نسأل هل المأخوذ جزئي حقيقي أم جزئي إضافي وهو مفهوم ما يمكن أن يتلبس بالمبدأ عادة؟ فإذا قلنا بأن المأخوذ جزئي حقيقي فسيتم ما ذكره صاحب الفصول رحمته في التقريب الثاني؛ لأن الجزئي الحقيقي لا يقبل التقييد، فالذهن في (كاتب) الواقع محمولاً في قضية (زيد كاتب)؛ لم يقيد مفهوماً بمفهوم، ثم أوجد مفهوماً واحداً، وإنما أخبر عن (زيد) بأن له الكتابة، فيكون خبراً، وفيه طرفان، وبينهما نسبة، وللنسبة كيفية، فيكون في المحمول جهة قد حملت على الموضوع، ويلزم الانقلاب بالنحو الذي ذكره صاحب الفصول رحمته في التقريب الثاني.

وأما إذا قلنا بأن المأخوذ جزئي إضافي فالجزء الإضافي يقبل التقييد، فلا يكون ما ذكره تاماً.

ثم ذكر السيد السيستاني رحمته أن الاحتمال القريب بناء على أن المأخوذ في المشتق واقع الشيء هو احتمال أخذ الجزئي الإضافي، لا أخذ الجزء الحقيقي، وبعده الجزئي الحقيقي بوجهين<sup>(١)</sup>.

#### تعليق على ترديد السيد السيستاني رحمته:

وما نريد قوله هنا - ونترك بقية ما جاد به رحمته لمن أراد المتابعة - هو إنه من البعيد أن يكون مقصود من يقول بتركب المشتق من واقع الشيء وأن معنى (زيد كاتب) هو (زيد زيد له الكتابة)؛ واقع الشيء بمعنى الوجود الخارجي،

(١) الرافد في علم الأصول: ص ٣٣١.

وهو الجزئي الحقيقي؛ لأن الألفاظ - ومنها (المشتق) - ليست موضوعة للوجودات الخارجيّة، وإنما هي موضوعة بإزاء المفاهيم، فإذا كان يقول: بأن المشتق موضوع لواقع الشيء فمراده موضوع لمفهوم واقع الشيء<sup>(١)</sup>، فإن مفهوم واقع الشيء يُنظر إليه عرفاً على أنه نفس الواقع، فيقال عنه: جزئي لا يقبل الانطباق على كثيرين، وهذا بحسب النظر العرفي، وأما بحسب النظر العقلي الدقي فإن كل مفهوم كلي يقبل في نفسه الانطباق على كثيرين، وإنما يوصف بأنه جزئي بسبب أنه يحكي الوجود الخارجي الذي له التشخص وعدم قابلية الانطباق على كثيرين على نحو الحقيقة، وعليه، فإذا قيل معنى (زيد كاتب) هو (زيد زيد له الكتابة) فمعنى هذا أنه أخذ مفهوم (زيد) الذي يراه العرف جزئياً لا يقبل الانطباق على كثيرين ولا يقبل التقييد، فلا يرد إشكال صاحب الفصول رحمته الله لنفس البيان الذي ذكره السيد السيستاني رحمته الله في دفع المحذور فيما إذا قيل بأن المأخوذ مفهوم الشيء العام، وبيان ذلك:

إن في القول بتركبه احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن المقصود بالتركب التركب اللحاظي، وهو وجود مفهومين في الذهن، وحينئذ لا محالة سوف يرد إشكال صاحب الفصول، وهو لزوم أخذ الجهة في المحمول، فتتقلب القضية إلى الضرورة،

(١) وليس المقصود (مفهوم واقع الشيء) الذي هو عنوان ثانوي، وإنما صورة الشيء التي ترى كما بينا عين الواقع، ففي زيد المقصود صورة زيد، وفي عمرو المقصود صورة عمرو، وفي الإنسان صورة الإنسان، وفي الحجر صورة الحجر، وهكذا.

سواء أخذنا في المشتق (مفهوم الشيء العام) أم أخذنا المفهوم الجزئي - وهو ما يحكي واقع الشيء - وذلك لأن المحمول فيه طرفان بينهما نسبة، فلهذه النسبة كيفية، فلا بد أن تكون مطابقة لكيفية الهيئة التامة، فيلزم الانقلاب.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن المقصود تركيب المشتق تحليلاً، وهو ما يختاره السيد السيستاني رحمته الله - في مقابل صاحب الكفاية على ما تقدم بيانه عند الدخول في بحث بساطة أو تركيب المشتق - وحينئذٍ سوف يكون ما يأتي إلى الذهن مفهوماً واحداً. نعم، هو حاصل من مفهومين، ولكن بعد قيام الذهن بعملية الدمج صار مفهوماً واحداً.

أما كيف صار مفهوماً واحداً؟

فقد يُقال باعتبار أن الذهن تارة يجعل المفهومين مفهوماً واحداً بالتقييد، كما إذا كان أحدهما عاماً يقبل التقييد، وأخرى يجعل المفهومين مفهوماً واحداً بعملية الدمج وهي اعتبار الوحدة بين المفهومين، وهذا فيما إذا كان المفهوم لا يقبل التقييد كما إذا كان جزئياً، فإنه إذا لاحظ الذهن أن زيدا يتصف بالكتابة ينتزع الكاتب من ذات زيد باعتبار انضمام الكتابة، ثم يعتبر أن زيدا وما له الكتابة شيء واحد في عالم الذهن، فيوجد صورة واحدة، وهي صورة (كاتب)، وهذه الصورة وإن انحلت إلى ذات (زيد ومصحح انتزاع كاتب) من زيد وهو قيد (له الكتابة) بناء على تركيب المشتق؛ إلا أن مفهوم (كاتب) مفهوم واحد في عالم اللحاظ وفي عالم التصور، وإلا كان ينبغي أن يقبل السيد

السيستاني رحمته الله أن معنى التركب هو التركب في اللحاظ، مع أنه سابقاً وافق السيد الخوئي رحمته الله، ومن جهة كونه مفهوماً واحداً، ولا تعدد في مثل (علم) بخلاف (ذات ثبت لها العلم)، ولا فرق بينه وبين مفهوم المبدأ الواحد إلا باللحاظ<sup>(١)</sup>، وعليه، فإذا جيء بالمشتق محمولاً فما يأتي إلى الذهن مفهوم واحد، فإذا كان مفهوماً واحداً فلا تكون فيه نسبة، وإذا لم تكن فيه نسبة لا تكون فيه جهة، فلا يلزم أخذ الجهة في المحمول، وإن كان المأخوذ مفهوم واقع الشيء الجزئي بتبع الخارج، وذلك لأن المحمول واحد، وهو شيء مأخوذ من أمرين أحدهما واقع الشيء الجزئي الحقيقي، إلا أن واقع الشيء لا يحمل، وما يحمل مفهوم إذا حلل يظفر بواقع الشيء، فتأمل.

### تراجع صاحب الفصول رحمته الله في الاحتمالين الأولين:

الأمر الثالث: ذكرنا سابقاً أن صاحب الفصول رحمته الله أجاب عما ذكره الشريف الجرجاني في الاحتمال الثالث من دليله - وهو أخذ واقع الشيء في معنى المشتق - بأن المحمول ذات الموضوع المقيد بقيد ممكن، فيكون المحمول حصة خاصة، وثبوت الحصة الخاصة للمطلق على نحو الإمكان، لا على نحو الضرورة، فلا يلزم الانقلاب، وذكرنا أنه رحمته الله تراجع عن مناقشته هذه، وكان البيان والتقريب الأول لتراجع هو إنه أفاد أنه لو قلنا بتركب المشتق للزم الانقلاب في صورتين؛ وذلك لأن المحمول في قضية (الإنسان كاتب) إن كان مركباً من واقع الشيء

(١) الرافد في علم الأصول: ص ٢٧٥.

فلا بد أن يلاحظ الموضوع في ما تنحل إليه - وهو (الإنسان إنسان له الكتابة) - فإن أخذ لا بشرط عن الكتابة فلا يلزم الانقلاب، وأما إذا أخذ بشرط شيء الكتابة أو بشرط لا عن الكتابة فإنه سوف تنقلب القضية.. إما إلى ضرورة الوجود بشرط المحمول أو ضرورة السلب بشرط عدم المحمول.

ثم بعد أن بين صاحب الفصول رحمته تراجع في مناقشة الاحتمال الثالث في كلام الشريف الجرجاني؛ ذكر أن الكلام نفسه يأتي أيضاً في الاحتمال الأول والاحتمال الثاني في دليل الشريف الجرجاني، فقد ذكر الشريف الجرجاني أنه لو كان المشتق مركباً من مفهوم الشيء العام أو من مفهوم الذات العام لكان مركباً من عرض عام، فيلزم دخول العرض العام في الفصل، فيكون العرض العام مقوماً للفصل، وبالتالي مقوماً للنوع؛ لأن مقوم المقوم مقوم.

وأشكل عليه صاحب الفصول رحمته بأنه إذا فسرنا الناطق في (الإنسان الناطق) بأنه شيء له النطق فلا يلزم دخول العرض العام في الفصل المنطقي؛ لأن تركيب المشتق من مفهوم الشيء العام إنما يُقال في البحث اللغوي، وأما في البحث المنطقي فإن علماء المنطق بسبب أدلة بساطة الفصل يستخدمون الناطق في مقام إرادة الفصل الحقيقي بعد تجريده عن مفهوم الشيء العام، ولا ينبغي الخلط بين البحث اللغوي والبحث المنطقي الحقيقي، وقد يقال في مقام التراجع عن هذا وجه لإبطال أخذ مفهوم الشيء في المشتق، وهو ما ذكره في مقام التراجع عن مناقشته للاحتمال الثالث في دليل الشريف الجرجاني، وبيانه

هو: إنه إذا قلنا بأن المشتق مركب من مفهوم الشيء فهذا يعني أننا إذا حملنا (كاتب) بالمعنى اللغوي على الإنسان في (الإنسان كاتب) فإن مفاد الحمل هو أن الإنسان شيء له الكتابة، وهذا يوجب انقلاب القضية من الإمكان إلى الضرورة؛ فإنه لا شك في أن جهة قضية (الإنسان كاتب) هي الإمكان، ولكن إذا كان معنى (الإنسان كاتب) هو الإنسان شيء له الكتابة فإنه سوف نقول: حيث إن صدق الشيء على الإنسان ضروري؛ فيكون المحمول وهو (شيء له الكتابة) ضرورياً، فتقلب القضية من الإمكان إلى الضرورة.

وناقشه المصنف رحمته الله في تراجمه هذا بالكلام الذي ناقش به صاحب الفصول الشريف الجرجاني نفسه، فقد ذكر الشريف الجرجاني أنه: لو كان المأخوذ في (كاتب) ذات الموضوع وهو مصداق الشيء، وقلنا بأن معنى قضية (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)؛ فيلزم الانقلاب؛ لأن ثبوت الإنسان للإنسان على نحو الضرورة في كل حال.

وأجاب صاحب الفصول رحمته الله بأنه لو كان معنى (الإنسان كاتب) ذلك لا يلزم الانقلاب؛ لأن المحمول ليس مطلق الإنسان، وإنما الإنسان المقيد بقيد له الكتابة، والإنسان المقيد حصّة، وحمل الحصّة على الإنسان المطلق ليس على نحو الضرورة، وإنما على نحو الإمكان.

ويقول المصنف رحمته الله لصاحب الفصول رحمته الله إن كلامك هذا يأتي في تراجعك عن مناقشة الشريف في احتمالي دليله الأولين، فإنه إذا قلنا بأن معنى (الإنسان

كاتب) هو (الإنسان شيء له الكتابة) فإنه سوف يكون المحمول ليس الشيئية المطلقة، وإنما الشيئية الخاصة المقيدة بقيد (له الكتابة)، وحيث إن قيد (له الكتابة) ممكن، فتكون الحصة المتقومة بهذا القيد الممكن من الشيئية ممكنة، فلم تنقلب القضية من الإمكان إلى الضرورة.

ثم قال المصنف رحمته الله بعد ذلك: (وقد عرفت حال الشرط فافهم)، والذي أحتمل في هذه العبارة هو إن صاحب الكفاية أراد أن يقول:

إن حمل الشيء المقيد بالكتابة يكون ممكناً فلا يلزم الانقلاب على ما سلكه صاحب الفصول رحمته الله في جوابه على ما ذكره الشريف الجرجاني في الاحتمال الثالث، ولهذا نحن نناقشه بما ذكره في الاحتمال الثالث، وأما على ما نختاره فيوجد احتمالان في حمل (شيء له الكتابة)، وهما:

الاحتمال الأول: حمل (شيء) دون أخذ قيد (له الكتابة)، بأن يكون (له الكتابة) مجرد مُعرّف.

الاحتمال الثاني: حمل (شيء) وحمل قيد (له الكتابة) على الموضوع.

وعليه، فإن لزوم الانقلاب على الاحتمال الأول؛ لأن المحمول هو (شيء) والقيد، وثبوت الشيء للإنسان على نحو الضرورة، وأما على الاحتمال الثاني فيلزم انحلال القضية إلى قضيتين؛ لانحلال عقد الحمل - كما تقدم شرحه مفصلاً - فتكون قضية (الإنسان كاتب) مثلاً مشتملة على الضرورة مع أنها ممكنة لا تشتمل عليها.

فما ذكره صاحب الفصول رحمته يكون تاماً، ولكن على مختارنا، وليس على مختاره، وقوله (فافهم) إشارة إلى أن المناقشة التي ذكرها صاحب الكفاية مناقشة جدلية مبينة على ما يختار صاحب الفصول رحمته من أن حمل الحصة على الطبيعة المطلقة على نحو الإمكان، فإذا كان على نحو الإمكان فكيف يقول بلزوم انقلاب قضية (الإنسان كاتب) إلى الضرورة لأن معناها (الإنسان شيء له الكتابة)، وثبوت الشيء للإنسان على الضرورة؟! إن هذا لا يتناسب مع مبناه؛ لأن المحمول ليس مطلق مفهوم الشيء، وإنما مفهوم الشيء المقيد بقيد له الكتابة، وهذا من حمل الحصة، وحمل الحصة عنده على نحو الإمكان.

#### تأمل في تراجع صاحب الفصول رحمته الثاني:

وما ذكرناه في تقريب تراجع صاحب الفصول رحمته عما ذكره في مناقشة الاحتمال الأول والثاني؛ مبني على أحد فهمين لكلامه فقد ذكرنا فيما سبق أن في تراجع عما ذكره في الاحتمال الثالث تقريبين، وما ذكرناه في تقريب تراجع عما ذكره في الاحتمال الأول والثاني من دليل الشريف الجرجاني مبني على التقريب الأول.

وأما إذا أردنا أن نطبق التقريب الثاني فينبغي أن نقول بأن صاحب الفصول رحمته أراد أن يقول في تراجع: لو قلنا (الإنسان كاتب) وقلنا - أيضاً - بأن (كاتب) مركب من مفهوم الشيء العام؛ فإنه يلزم من ذلك أن يكون معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان شيء له الكتابة)، فيكون المحمول جملة وهو

(شيء له الكتابة)، والجملة لها هيئة ونسبة، فيكون في المحمول هيئة ونسبة، والنسبة لها كيفية، فيكون في المحمول كيفية نسبة وجهة وهي الإمكان، فيكون معنى (كاتب) مركباً من أمور ثلاثة:

١- شيء، وهو العرض العام.

٢- (له الكتابة)، وهو القيد.

٣- جهة النسبة، وهي الإمكان.

فتكون جملة (الإنسان كاتب) حملاً لهذه الأمور الثلاثة، ومنها الجهة، فيكون الإمكان محمولاً على الإنسان، وإذا كان محمولاً تنقلب القضية من الإمكان إلى الضرورة؛ لأن ثبوت (شيء له الكتابة بالإمكان) للإنسان على نحو الضرورة؛ إذ لا يمكن أن يكون ثبوت الشيئية المقيدة بالكتابة للإنسان على نحو الضرورة بالذات أو على نحو الامتناع بالذات؛ فإن هذا الثبوت بالضرورة على نحو الإمكان، فثبوت إمكان ذلك ضروري، وحيث إننا حملنا الإمكان فسوف يكون هذا الحمل على نحو الضرورة.

وعلى هذا التقريب لا يأتي إشكال صاحب الكفاية رحمته الله من أن هذا خلاف ما ذكره صاحب الفصول في مناقشته الاحتمال الثالث - وهو إن حمل الحصة ليس ضرورياً، بل بالإمكان - لأنه سوف يجيب بأي لا أقصد من الضرورة هنا الضرورة الحاصلة من حمل الذات المقيدة، أو حمل الشيء المقيد بـ(له الكتابة)، وإنما أقصد الضرورة الحاصلة من حمل الجهة على الإنسان، وحمل جهة الإمكان على الإنسان على نحو الضرورة.

نعم، يُناقش كلام صاحب الفصول بمناقشة أخرى، وهي إنه لو كان المقصود من تركيب المشتق التركيب اللحاظي بمعنى أنه يأتي في الذهن مفهوم (شيء)، و(مفهوم له الكتابة)، و(النسبة وكيفية النسبة)؛ فحينئذٍ يرد الإشكال، وهو لزوم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، ولكن المقصود بتركيب المشتق التركيب التحليلي؛ فإن ما ينقدح في الذهن من سماع كلمة (كاتب) مفهوم واحد يقبل أن ينحل بالتحليل الذهني إلى مفهوم شيء، ومفهوم له الكتابة، وعليه، فلا يوجد في طرف المحمول جملة، فلا توجد نسبة، فلا توجد كيفية للنسبة، فلم يُحمل على الإنسان الجهة، وهي كيفية النسبة المعقولة أو الملفوظة؛ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلم يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية.

وبعبارة أخرى: لو أخذ مفهوم الشيء العام في المشتق فلا يرد ما ذكره صاحب التعليقة على شرح المطالع من لزوم دخول العرض العام في الفصل؛ لأن ما ذكره هذا من الخلط بين البحث اللغوي والبحث المنطقي، فإن للمناطق اصطلاحاً خاصاً فيما إذا قالوا (الناطق فصل). نعم، يلزم محذور آخر، وهو انقلاب القضية من القضية الممكنة إلى القضية الضرورية؛ لأنه إذا أخذ مفهوم الشيء العام في المشتق فستكون (قضية الإنسان كاتب) قضية ضرورية.

وفي وجه انقلابها يوجد تقريران:

**التقريب الأول:** أن يُقال إن ذلك باعتبار أن (كاتب) بناء على أخذ مفهوم الشيء في المشتق معناه (شيء له الكتابة)، وثبت الشيئية للإنسان ضروري. وهنا أشكل صاحب الكفاية رحمته الله بأنه على مبنى صاحب الفصول رحمته الله يكون المحمول حصة خاصة، وليس مطلق الشيئية، والحصة هي الشيئية المقيدة بـ(له الكتابة)، وحمل الشيئية المقيدة على الإنسان حمل ممكن، لا على نحو الضرورة، وهذا ما ذكره هو رحمته الله في نقاش الاحتمال الثالث في دليل الشريف الجرجاني.

**التقريب الثاني:** أن يُقال إن ذلك باعتبار أنه إذا أخذ في (كاتب) مفهوم الشيء العام فإنه سوف تكون جملة بمعنى (شيء له الكتابة)، وفي الجملة هيئة، وللهيئة جهة، وعليه فسوف تكون الجهة محمولة على (الإنسان) بحمل (كاتب)، وأخذ الجهة في المحمول يجعل القضية الأم - وهي (الإنسان كاتب) - على نحو الضرورة؛ لأن ثبوت إمكان الشيئية المقيد بالكتابة للإنسان على نحو الضرورة.

ولا تأتي في هذا التقريب مناقشة صاحب الكفاية رحمته الله الواردة على التقريب الأول، ولكن تأتي مناقشة أن معنى تركيب المشتق ليس وجود جملة في الذهن - أي: انقداح جملة في ذهن من يريد الحمل، فيحمل الجملة بها لها من كيفية نسبة - وإنما المعنى أنه لا ينقدح في عالم اللحاظ والتصوير إلا مفهوم واحد فارد، لا نسبة فيه، فلا تحمل جهة بحمله.

## تقرير دليل الشريف بطريقة أفضل:

الأمر الرابع: وذكر فيه المصنف رحمته أنه لو أدخل الشريف الجرجاني تغييراً بسيطاً على تقريبه لدليل البساطة لكان دليله أفضل، فإن الشريف الجرجاني ذكر في دليله أنه لو قيل بتركب المشتق للزم.. إما دخول العرض العام في الفصل، وإما انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فإذا قيل بأن المشتق مركب من مفهوم الشيء أو مفهوم الذات يلزم دخول العرض العام في الفصل في (الإنسان ناطق)، وإذا قيل بأن المشتق مركب من واقع الشيء يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية في (الإنسان كاتب)، فجعل الشريف الجرجاني المحذور في طرف لزوم دخول العرض العام في الفصل، وفي الطرف الآخر لزوم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية.

وكان بإمكانه أن يغير التقريب فيقول: إذا قيل بتركب المشتق من مفهوم الشيء أو من مفهوم الذات يلزم دخول العرض العام في الفصل، وإذا قيل بتركبه من واقع الشيء، وأن معنى (الإنسان ناطق) هو (الإنسان إنسان له النطق)؛ يلزم دخول الإنسان - وهو النوع - في الناطق وهو الفصل، فيكون المحذور في الشق الأول دخول العرض العام في الفصل والمحذور في الشق الثاني دخول النوع في الفصل، وكلامهما باطل، فكما أن العرض العام لا يدخل في الفصل، فكذلك النوع الذي يدخل فيه الفصل لا يمكن أن يكون داخلياً في الفصل ومقوماً له، وهذا التقريب أفضل من التقريب الذي ذكره

الشريف الجرجاني؛ وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** هو التشابه والتناظر بين التاليين مع وحدة المثال، فإن المثال في التقريب السابق يختلف، والمحذور في التاليين يختلف، ففي تقريب الشريف الجرجاني قيل: إذا قيل بدخالة مفهوم الشيء في المشتق فالتالي دخول العرض العام في الفصل في مثال (الإنسان ناطق)، وإذا قيل بدخول واقع الشيء فالتالي لزوم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية في مثال آخر، وهو مثال (الإنسان كاتب)، وما شابهه.

بينما في التقريب الثاني المثال واحد، وهو (الإنسان ناطق)، وفيه يُقال: إن كان المشتق مركباً من مفهوم الشيء العام فيلزم دخول العرض العام في الفصل، وإن كان مركباً من واقع الشيء - وهو الإنسان الموضوع - في (الإنسان ناطق) فيلزم دخول الإنسان - وهو نوع - في الناطق - وهو فصل - فالمحذوران يتشابهان في كونهما ينافيان ما قُرّر في بحث الكليات الخمس (الإيساغوجي).

**الوجه الثاني:** هو إنه قيل في الشق الثاني من دليل الشريف الجرجاني: إذا كان المشتق مركباً من واقع الشيء فيلزم أن تكون قضية (الإنسان كاتب) ضرورية، مع أنها ممكنة، ويمكن أن يُناقش في بطلان التالي بأن المحمول حصة، وثبوت الحصة للمطلق على نحو الإمكان - كما تقدم عن صاحب الفصول رحمته، و إن كان المصنف غير قابل لهذه المناقشة - أو يُقال بأن هذا المحذور خاص بمثل (الإنسان كاتب)، حيث تكون جهة القضية الإمكان،

ولا يأتي في (الإنسان ناطق)؛ لأن الجهة هنا الضرورة فلا يلزم الانقلاب فهذا قد يقال إذا جعلنا التالي ما ذكره الشريف الجرجاني، وأما إذا جعلناه ما ذكره المصنف رحمته الله وهو لزوم دخول النوع في المحمول؛ فحيث إن المحمول في (الإنسان ناطق) هو الفصل فيلزم دخول النوع في الفصل، وهنا سوف يكون التالي باطلاً بلا إشكال، سواء قلنا بأن الناطق فصل حقيقي أم قلنا هو فصل مشهوري - أي: خاصة - ولكن أقيم مقام الفصل الحقيقي لعدم إمكان الظفر بالفصل الحقيقي..

أما إذا قلنا بأن المحمول فصل حقيقي فللزوم دخول النوع في الفصل الحقيقي، وهو باطل. وأما إذا قلنا بأن المحمول فصل مشهوري فلأنه يلزم دخول النوع الذي هو الذات في الخاصة التي هي أمر عرضي خارج عن الذات، وهو باطل - أيضاً..

إذن، فالأفضل بناء على هذين الوجهين أن نُعَيِّرَ برهان الشريف الجرجاني، فنقول: إنه على القول بتركب المشتق من مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الفصل، وعلى القول بتركبه من واقع الشيء يلزم دخول النوع في الفصل أو في الخاصة، وهذا باطل.

#### الدليل الثالث على بساطة المشتق:

الأمر الخامس: وهو في الدليل الثالث على بساطة المشتق، وهو ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، فهو دليله، وله براعة اختراعه، وخلاصة هذا الدليل: هو

إن الوجدان شاهد على بساطة المشتق.

وتفصيله هو: إنه لو كان المشتق مركباً من مفهوم الشيء أو مفهوم الذات أو من مصداق الشيء؛ للزم من ذلك أن يكون الموصوف في (الإنسان كاتب) متكرراً؛ لأن معنى جملة (الإنسان كاتب) بناء على تركيب المشتق هو: إما (الإنسان شيء له الكتابة)، وإما (الإنسان ذات لها الكتابة)، وإما (الإنسان إنسان له الكتابة)، فيكون الإنسان المذكور في الموضوع موصوفاً أول، والشيء أو الذات أو الإنسان الثاني المذكور في المحمول موصوفاً ثانياً، فيكون في الجملة موصوفان، والوجدان قائم على أن الموصوف لا يتكرر، وإنما هو واحد.

### التعليق على الدليل الثالث:

ويمكن أن يُعلّق على ما ذكره صاحب الكفاية رحمته هنا بتعليقين:

**التعليق الأول:** هو إن تكرر الموصوف يأتي لو قلنا بأن المشتق مركباً من واقع الشيء وأن معنى (زيد كاتب) هو (زيد زيد له الكتابة)، فإنه حينئذ سوف يتكرر (زيد)، وهو الموصوف، فيأتي وجدان صاحب الكفاية رحمته المنافي.

وأما إذا قلنا بأن المشتق مركب من مفهوم الشيء وأن معنى (زيد كاتب) هو (زيد شيء له الكتابة) فإنه لا يلزم تكرر الموصوف؛ لأن الموضوع (زيد) فقط، وأما ما في المحمول فهو شيء، وزيد يختلف عن شيء. نعم، حملنا (شيء له الكتابة) على (زيد) ووصفنا به، وهذا لا محذور فيه؛ إذ لا تكرر فيه في الموصوف، ولهذا لو أن المتكلم لم يقل (زيد كاتب)، وإنما قال مباشرة: (زيد

شيء له الكتابة؛ لم نشعر بتكرار الموصوف بالوجدان، وذكر السيد الخوئي رحمته هذا التعليق<sup>(١)</sup>، وتابعه فيه الميرزا التبريزي رحمته<sup>(٢)</sup>.

وقد يلاحظ على هذا التعليق بما ذكره المقدس التبريزي رحمته من أن لزوم التكرار في الموصوف يأتي في جملة الماء شيء بارد بالطبع إذا أخذنا مفهوم الشيء في المشتق وكأن الشيخ رحمته يرى شيئاً مشتقاً مركباً على القول بتركب المشتق، وليس هو المبدأ، ولو كان مفهوم الشيء مركباً للزم من ذلك محذور آخر أعمق وأدق، وهو أننا إذا قلنا بتركب المشتق فسوف يكون معنى زيد كاتب هو زيد شيء له الكتابة، وحيث أن شيء مشتق والمشتق مركب من مفهوم الشيء فسوف يكون معنى زيد شيء له الكتابة هو زيد شيء له شيءية الكتابة، ومعنى زيد شيء له شيءية الكتابة هو زيد شيء له شيءية أن له شيءية الكتابة، وهكذا إلى ما لا نهاية، فلا بد وأن يُقال بأن مفهوم المشتق مفهوم بسيط، أو يُقال بأن مفهوم الشيء مفهوم بسيط، فهو ليس من المشتق المركب بناء على تركيب المشتق من مفهوم الشيء، ولعل شيخنا التبريزي رحمته قصد معنى آخر قصر ذهننا عن إدراكه.

التعليق الثاني: إن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من لزوم تكرار الموصوف مبني على أن المقصود من تركيب المشتق التركيب اللحاظي - أي: يأتي في الذهن

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٢٥٢.

عند إطلاق المشتق أكثر من مفهوم - فإنه على هذا يمكن أن يُقال بلزوم تكرر الموصوف، وهذا خلاف الوجدان؛ لأننا بالوجدان لا ندرك من قضية (زيد كاتب) إلا وجود موصوف واحد، وأما إذا قلنا بأن المقصود بالتركب التركب التحليلي - كما ذكر السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، وسيد المنتقى<sup>(٢)</sup> والسيد السيستاني<sup>(٣)</sup> وغيرهم من علماء الأصول - ومعنى أن التركب تركيب تحليلي هو إن ما يأتي في الذهن عند سماع كلمة (كاتب) مفهوم واحد فارد، وهو ما وضع له اللفظ، ولكن هذا المفهوم يقبل أن يُحلل إلى مفهوم (الشيء) ومفهوم (له الكتابة)؛ فحينئذ لا يمكن أن يُقال بلزوم تعدد الموصوف على القول بتركب المشتق، وهو خلاف الوجدان، بل سوف نكون قادرين على إيجاد التصالح بين وجدان صاحب الكفاية<sup>عليه السلام</sup> القائم على عدم تكرر الموصوف وبين وجدان من قال بتركب المشتق؛ وذلك لأن صاحب الكفاية أدرك بالوجدان عدم تكرر الموصوف لوحدة المحمول قبل التحليل، ومن قال بتركب المشتق أدرك بالوجدان أن معنى (الإنسان كاتب) بعد التحليل هو (الإنسان ما له الكتابة أو شيء له الكتابة)، فلا يوجد تناف بين وجداني الطرفين؛ لأن وجدان صاحب الكفاية ناظر إلى مرحلة ما قبل التحليل، ووجدان من خالفه ناظر إلى مرحلة ما بعد التحليل، وبهذا يقع التصالح بين الوجدانين.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٥٤.

(٣) تقريرات في علم الأصول: مباحث الألفاظ: ج ٢ ص ٢٤٧.

## معنى البساطة والتركيب:

الأمر السادس: فيما ذكره المصنف رحمته الله تحت عنوان (إرشاد)، وهو في بيان أمر كان حقه أن يُقدم ويُذكر في بداية الأمر الأول من الأمور التي ذكرها في خاتمة المشتق - أي: في بداية البحث عن بساطة وتركيب المشتق - وذلك الأمر هو تحديد موضوع البحث، ومحل النزاع في مسألة بساطة أو تركيب المشتق، وقد أراد المصنف (شكر الله سعيه) أن يُبين معنى تركيب وبساطة المشتق، ونحن فيما سبق ذكرنا المراد بالبساطة والتركيب، وذلك لأن حق هذا البيان التقديم، ولهذا فسوف يُبين ما ذكره المصنف رحمته الله هنا بنحو من الاختصار.

### وقد ذكر المصنف رحمته الله مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** هو إن محل النزاع ليس التركيب التحليلي، وإنما التركيب اللحاظي، فمن قال ببساطة المشتق فإنه يرى أن ما يأتي في الذهن من سماع كلمة (كاتب) - مثلاً - مفهوم واحد لا تعدد فيه، ومن يقول بتركبه فإنه يرى أن ما يأتي إلى الذهن مفهوم متعدد كمفهوم (ذات له الكتابة)، فيأتي مفهوم (ذات) مستقلاً، وكذلك مفهوم (له الكتابة)، (له) يفيد الربط بين الذات وبين الكتابة.

**المطلب الثاني:** الانحلال العقلي لا بحث فيه ولا خلاف فهو متحقق عند الأعلام حتى في الجوامد، فإنك إذا أشرت إلى شجرة، وقلت: (هذه شجرة)؛ فلا كلام في أن ما أفيد - وهو مفهوم (شجرة) - بسيط، وكلمة (شجرة)

موضوعه له، مع أن العقل قادر على أن يُجمل معنى شجرة إلى شيء له الشجرية. إذن، فالانحلال العقلي بهذا المعنى - وهو ما يحصل بالتعمّل العقلي - لا يضر ببساطة المشتق، ولهذا فهو موجود حتى في الجوامد البسيطة، فكيف مع هذا يُقال بأن محل النزاع في البساطة والترّكّب هو (قبول المعنى الذي وضع له لفظ المشتق للتحليل العقلي)؟!!

**المطلب الثالث:** من التحليل العقلي للمعنى الواحد الذي وضع له لفظ واحد تحليل النوع، كالإنسان إلى الفصل والجنس، فإنه في (الإنسان حيوان ناطق) قام العقل بتحليل لمعنى الإنسان، مع أن معنى الإنسان معنى بسيط وليس مركباً عند علماء اللغة، وهذا التحليل لا يضر عندهم بالبساطة، والأمر كذلك في تحليل المشتق، فإنه لا يضر بالبساطة وأن ما وضع له المشتق وما ينقذح في الذهن من سماع لفظ (المشتق) مفهوم واحد.

هذا ما ذكره المصنف رحمته الله تحت عنوان (إرشاد)، وقد أشكل عليه رحمته الله بعدة إشكالات، فقد قيل بأن في كلامه جهات كثيرة هي موضع للنظر، ومن باب الفائدة أذكر جهتين:

**الجهة الأولى:** هي قول المصنف رحمته الله بأن محل الكلام في التركب اللحاظي، وأن البحث في أن ما يأتي إلى الذهن هل هو مفهوم واحد أو أكثر من مفهوم؟ فقد أشكل عليه: بأن عدم التركب اللحاظي أمر وجداني يرجع فيه إلى العرف، فلا ينبغي الخلاف فيه، وذكر براهين عقلية كما فعل الشريف

الجرجاني وصاحب الفصول رحمته الله، فإنه إذا كان الحديث عما نجده في الذهن عند سماع لفظ (كاتب) أو (عالم) أو (مضروب) أو (مفتاح) فينبغي أن يكون القول الفصل في هذه المسألة هو الوجدان، وما يجده العرف عند سماع هذه الألفاظ لا إقامة أدلة وبراهين عقلية. وعليه، فإن إقامة أدلة وبراهين عقلية كاشفة عن أن البحث عندهم في التركب التحليلي، والذي يُوصل إلى الإثبات أو النفي البرهان العقلي، وأما التركب اللحظي فهو أمر واجداني ينبغي أن يُرجع فيه إلى الوجدان.

وقد يقال في قبال ذلك: إنه لا خلاف في قبول المفهوم للتحليل العقلي، فإن التحليل موجود حتى في الجوامد والمعاني التي لا شك في أنها واحدة كمفهوم الإنسان الذي ينحل إلى جنس وفصل، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي الخلاف في قبول معنى المشتق للتحليل حتى على القول بالبساطة، وإنما ينبغي أن يكون الخلاف فيما ينقدح في الذهن، ومجرد إقامة برهان لا تنافي ما ذكره المصنف رحمته الله، فإنه هو تمسك في الدليل الثالث بالوجدان.

اللهم إلا أن يقال بعدم الاتفاق على قبول كل مفهوم للتحليل، ويراد هنا معرفة أن مفهوم المشتق من أي قسم، ولهذا تقام البراهين لمعرفة أن المعنى هل يقبل التحليل العقلي أم لا؟

الجهة الثانية: هي قوله بأن معنى الحجر والشجر مركب بحسب التحليل من شيء له الحجرية أو ذات لها الشجرية، فإنه يلاحظ على كلامه هذا رحمته الله أننا

إذا قلنا (هذا شجرٌ) فإنه يوجد احتمالان:

**الاحتمال الأول:** أن يكون المقصود بكلمة (شجر) النوع، وهنا لا يمكن أن ينحل معنى شجر إلى شيء له الشجرية؛ وذلك لأنه يلزم أخذ العرض العام في النوع.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون المقصود المادة التي تتركب منها الشجرة، ويكون معنى (هذه شجرة) أي: هذه المادة شيء ثبت لها صورة الشجرية، وحينئذٍ سوف يكون استعمالنا لكلمة (شجرة) بمعنى الشيء، ولن تكون كلمة (شجرة) جامدة، وسوف يكون معناها مشتقاً قابلاً للانحلال إلى (شيء له الشجرية) بناء على تركيب المشتق، ويكون استعمال (شجرة) مع ضرب من ضروب التأويل؛ لأننا استعملنا لفظ (شجرة) الموضوع للنوع في المادة التي هي - كما سوف نبيِّن إن شاء الله - الجنس، ولكن إذا أخذ بشرط لا.

فتحقق الانحلال في معنى مشتق وليس في معنى جامد؛ إذ المعنى الجامد الموضوع لنوع الشجرة لا ينحل إلى مادة ثبت لها الصورة، والانحلال الذي يدعيه من قال بالتركيب ليس مطلق الانحلال، وإنما خصوص أخذ الذات أو مفهوم الشيء أو واقع مفهوم الشيء مع ثبوت المبدأ له، وهذا ليس متحققاً في كلمة (شجرة) إذا استعملناها بمعنى الجامد؛ إذ مفهوم (الشجرة) حينئذٍ سوف ينحل إلى الجنس والفصل، لا إلى مفهوم الشيء أو مفهوم الذات أو واقع الشيء وهو فرد النوع. نعم، إذا استعملت (شجرة) في غير ما وضعت له وقصد من (هذه

شجرة): هذه مادة ثبت لها صورة الشجرية؛ فحينئذٍ سوف يكون انحلال، ولكنه ليس انحلالاً في جامد، فذكره في المقام من ذكر ما لا علاقة له بمحل البحث. بهذا انتهينا - والله الحمد - من الأمر الأول الذي ذكره المصنف رحمته في خاتمة بحث المشتق.

### الفرق بين المشتق وبين مبدأ:

الأمر الثاني: في تحديد الفرق بين المشتق وبين مبدأ، فقد ذهب المصنف رحمته - كما تقدم - إلى بساطة المشتق، وأنه ليس مركباً من مفهوم الشيء أو مفهوم الذات العام أو واقع الشيء، وإنما هو بسيط كمفهوم المبدأ، وهذا يوجب طرح السؤال التالي:

إذا قلنا بتركب بالمشتق فإنه سوف يكون الفرق بين (كاتب) وبين (كتابة) واضحاً، فإن (كاتب) مركب، وأخذ فيه مفهوم الشيء أو مفهوم الذات أو واقع الشيء، بينما (الكتابة) مفهوم بسيط، ولم يؤخذ فيه ما أخذ في (كاتب)، وأما إذا قلنا ببساطة المشتق فإنه سوف يكون (كاتب) مثل (كتابة) بسيطاً، ولم يؤخذ فيه إلا معنى الكتابة، وحينئذٍ من حقنا أن نسأل عن الفرق بينهما، ولماذا يقبل (كاتب) الحمل على (زيد) بحمل هو هو، بينما لا تقبل (الكتابة)، وإنما تقبل الحمل بحمل ذو هو، فنقول (زيد ذو كتابة)، ولا نقول (زيد كتابة)؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال عقد المصنف رحمته الأمر الثاني من الأمور

التي ذكرها في الخاتمة، وحاصل ما ذكره رحمته:

هو إن مفهوم المشتق هو مفهوم المبدأ، فمفهوم (الكاتب) هو مفهوم (الكتابة)، ولا يوجد بينهما تغير ذاتي كالتغير الموجود - مثلاً - بين الكتابة والقراءة. نعم، يوجد بينهما فرق في اللحاظ، فمفهوم (كاتب) أخذ (لا بشرط) عن الحمل، بينما في مفهوم (كتابة) أخذ (بشرط لا)، وبسبب هذا الفرق صار المشتق يقبل الحمل، وصار المبدأ لا يقبل الحمل إلا بالقوة بإدخال كلمة (ذو).  
وبيان ما ذكره عليه السلام: هو إن في اصطلاح (لا بشرط) و(بشرط لا) يوجد معنيان:

**المعنى الأول:** هو أن نلاحظ المعنى بالنسبة إلى المقارنات الخارجة عن ذاته، ثم نأخذ المقارن أو نأخذ عدم المقارن أو لا نأخذ وجود المقارن ولا عدم المقارن في مقام صب الحكم، كما إذا لاحظنا (الرقبة) بالنسبة إلى (الإيمان) الذي يُقارنهما، فإنه تارة نصب الحكم على الرقبة بقيد الإيمان، فنقول: (الرقبة المؤمنة لا يجوز هتكها)، وهنا أخذنا الرقبة (بشرط شيء)، وهو الإيمان، وثانية نأخذ (الرقبة) (بشرط لا)، بأن نأخذ عدم الإيمان، كما إذا قلنا: (الرقبة غير المؤمنة يجوز هتكها)، وثالثة لا نأخذ وجود (الإيمان) ولا نأخذ عدمه، كما إذا قلنا: (الرقبة تحسن دعوتها إلى الخير)، فهنا لم نُقيّد الرقبة بالإيمان، ولا بعدم الإيمان، وإنما أخذناها مطلقة، وهذا معنى أخذ الرقبة (لا بشرط) بالنسبة إلى الإيمان.

**المعنى الأول** ما كان بالنسبة إلى المنضمات المقارنة للمعنى، والخارجة عن ذاته.  
**المعنى الثاني:** هو أن يلحظ ذات المعنى في نفسه، ولا يلحظ بالنسبة إلى

المقارنات، وإنما يُقصر النظر عليه هو في ذاته، كما إذا لاحظنا (البياض) في نفسه من دون أن نلاحظ المنضمات إليه، وهنا تارة نلاحظ (البياض) بما هو ماهية من الماهيات، وله وجود في نفسه، وله ماهية تختلف عن سائر الماهيات العرضية والجوهرية، وهنا يكون (البياض) قد أخذ (بشرط لا) عن الحمل؛ وذلك لأنه لن يكون قابلاً للحمل على الجوهر الذي يقومه، فلا يمكن أن نقول: (الجدار بياض)؛ لأننا لاحظنا (البياض) كماهية تختلف عن ماهية الجوهر، وسائر الماهيات العرضية، فله نفسية مغايرة لنفسية سائر الماهيات، ومنها ماهية الموضوع وهو الجوهر الذي يقوم العرض، فلا يكون قابلاً للحمل؛ لأنه مختلف ومُباين ومغاير للجوهر، كما أنه مختلف ومُباين ومغاير لسائر المقولات العرضية.

وأخرى نلاحظ (البياض) بما هو وجود لغيره، قائم بالجوهر، ويترد عن الجوهر عدماً نعتياً يمكن أن يتصف به، وهو (عدم البياض)، وهنا يكون البياض وصفاً متحداً بالجوهر، فيكون قابلاً للحمل عليه، لتوفر شرط الحمل، وهو جهة الاتحاد، وهذا معنى (لا بشرط) عن الحمل.

وإذا قال المصنف رحمته تبعاً لأهل المعقول بأن الفرق بين المشتق والمبدأ في أن المشتق أخذ (لا بشرط) والمبدأ أخذ (بشرط لا)؛ فإن المراد هذا المعنى الثاني، وهو (لا بشرط) و(بشرط لا) في الحمل، وليس المعنى الأول، وهو ما كان بالنسبة إلى المقارنات الخارجة عن الذات.

فالمعنى الواحد وهو (الكتابة) لوحظ بطريقتين، وهو بطريقة معنى اللفظ (المشتق)، وبطريق أخرى معنى لفظ (المبدأ)، ففي (كاتب) لوحظت الكتابة (لا بشرط) عن الحمل، وفي (الكتابة) لوحظت بشرط لا، فلوحظت بما هي وجود قائم بالكاتب، وتكون بهذا اللحاظ طارداً لعدم نعني عن الكاتب وهو عدم صدور الكتابة عنه، وللمعنى بهذا اللحاظ يوضع لفظ المشتق، ولوحظت - أيضاً - في نفسها كما هي تختلف عن ماهية (زيد) الذي صدرت منه الكتابة، وللمعنى بهذا اللحاظ وضع لفظ (المبدأ)، فصار معنى المشتق قابلاً للحمل دون المبدأ.

#### ملاحظة الحمل هو مراد أهل المعقول:

وهذا المعنى لاصطلاحى (بشرط لا) و(لا بشرط) هو ما ذكره أهل المعقول في الفرق بين المادة والصورة من جهة، والجنس والفصل من جهة أخرى، فيكون هو المقصود من قولهم: (المبدأ أخذ بشرط لا، والمشتق أخذ لا بشرط)؛ لأن هذا هو المصطلح عندهم، والذي يُتبادر من كلماتهم فيما إذا أطلقوا، وبيان ذلك: هو إن أهل المعقول قد ذكروا أن الجوهر الجسماني كالجوهر الجسماني للإنسان مركب في الذهن، ومركب في الخارج..

أما في الذهن فمن جنس وفصل.

وأما في الخارج فمن مادة وصورة.

والجنس والفصل في الإنسان الحيوان والناطق، فإن الحيوان هو الجنس

والناطق هو الفصل، والمادة والصورة فيه البدن والنفس الناطقة، فإن البدن هو المادة، والصورة النفس الإنسانية التي تجعل البدن إنساناً بالفعل.

وذكروا في مقام التفريق بين الفصل والجنس وبين الصورة والمادة أن الصورة هي الفصل ولكن إذا أخذت (بشرط لا)، والجنس هو المادة ولكن إذا أخذ (بشرط لا)، كما إن الفصل هو الصورة ولكن إذا أخذ (لا بشرط)، والجنس هو المادة ولكن إذا أخذت (لا بشرط)، وبعبارة مختصرة: المادة والصورة عين الجنس والفصل ولكن بعد أخذهما بشرط لا.

وفي مقام توضيح المراد من ذلك ذكر الفلاسفة المعنى الثاني لاصطلاح (لا بشرط) و(بشرط لا)، أي: ما كان بلحاظ الحمل، وليس ما كان بلحاظ العوارض المنضمة إلى المعنى، فذكروا أن الإنسان مثلاً موجود بوجود واحد، وله في الخارج جزءان متحدان، والأول منهما هو المادة والتي حقيقتها قبول الصور النوعية المتعاقبة - بناء على نظرية اللبس بعد الخلع - أو قبول تكامل الصورة النوعية الواحدة - بناء على نظرية اللبس بعد اللبس - فإن الإنسان في أول تكوينه يكون في صورة النطفة، ثم يتحول إلى مضغة، وهكذا ينتقل من طور إلى طور إلى أن يصبح إنساناً بوجود الصورة الإنسانية، وهذا يدل على أن هنالك شيئاً في الإنسان حقيقته قبول الصور المتعاقبة أو أطوار تكامل الصورة الواحدة.

فالجزء الأول من الإنسان هو المادة، وهي التي تقبل الصور.

والجزء الثاني من الإنسان هو الصورة، وهو ما به تكون المادة بالفعل.

والصورة يُعبر عنها بالذهن فيها إذا بلغت مقام التجرد، وأما المادة فهي الهيولى التي حقيقتها حقيقة القبول، ولا تكتسب الفعلية من ذاتها، وإنما من فعلية الصورة.

وقد ذكر الفلاسفة أن الذهن يتصور المادة والصورة بنحوين:

**النحو الأول:** أن يلحظ المادة بما هي وجود حقيقته القبول، وهذه الحقيقة - وهي حيثية القبول - حدّ المادة الذي يميزها عن النوع، والذي لا تحدّه حقيقة المادة، وإنما هو مركب من المادة والصورة.

وكذلك الأمر في لحاظ الصورة فإنّ الذهن يلحظها على أن حقيقتها التي تقومها الفعلية، وفعليتها مقومة للنوع، وحيث كانت مقومة للنوع فهي مختلفة عنه، وهو مختلف لأنه المركب منها ومن المادة، وفي هذا النحو من اللحاظ لا يمكن حمل المادة على النوع أو حمل الصورة عليه؛ لأنه لوحظ كل من المادة والصورة كمفهوم مختلف ومغاير للنوع، وهذا لحاظهما (بشرط لا) عن الحمل.

**النحو الثاني:** أن يلحظ الذهن المادة بما هي متحدة بالنوع خارجاً، وهي جهة اللاتحصل في النوع، وأنه ليس للنوع وجود منحاز عن وجود المادة، بل وجوده الواحد في الخارج هو وجودٌ للمادة، وكذلك يلحظ الذهن الصورة بما هي فعلية محصلة للنوع وموجودة بوجوده أيضاً، وهي متحدة معه وليس للنوع وجود منحاز عن الصورة، كما أنه ليس للصورة وجود منحاز عن المادة، وهنا ينتزع الذهن مفهوم الجنس من المادة، ومفهوم الفصل من

الصورة، ويكون الناتج أمراً يقبل الحمل على النوع، فيجوز أن نقول (الإنسان حيوان، والإنسان ناطق، والناطق حيوان)، وما ذاك إلا لوجود جهة اتحاد تحققت من لحاظ المادة والصورة كموجودين متحققين بوجود النوع بنفسه، وليس لأحدهما وجود منحاز عن الآخر في الخارج، وهذا هو لحاظ المادة والصورة (لا بشرط) في الحمل الذي ينتج الفصل والجنس.

وإذا اتضح هذا فإنه سوف يظهر الإشكال على ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله فإن صاحب الفصول نقل ما ذكره أهل المعقول في الفرق بين المشتق وبين المبدأ، وأن الفرق في لحاظ المشتق (لا بشرط)، ولحاظ المبدأ (بشرط لا)، وبسبب هذا الفرق يصح حمل المشتق ولا يصح حمل المبدأ، فتصور رحمته الله أن مرادهم من (لا بشرط) و(بشرط لا) المعنى الأول، وهو ملاحظة المعنى بالمقارنة مع المنضات، كملاحظة (الرقبة) بالمقارنة مع (الإيمان)، فلم يقبل ما ذكره من فرق وأشكال عليهم بأنه لو كان الفرق بين المشتق والمبدأ في هذا للزم أنه لو لاحظنا معنى المبدأ - وهو معنى كلمة (كتابة) - (لا بشرط)، وأخذناه على نحو الإطلاق؛ لكان حمل المبدأ على ذات صحيحاً، وإذا أخذنا المشتق (بشرط لا) - لقدرة الذهن على ملاحظته كذلك - يكون الحمل غير صحيح.

وقد مثل صاحب الفصول رحمته الله بالحركة، فذكر أن (حركة) مبدأ، و(متحرك) مشتق، ولا يصح أن نقول: (زيد حركة)، ويصح أن نقول: (زيد متحرك)، ولو كان الفرق في (لا بشرط) و(بشرط لا) بلحاظ المنضات يلزم أنه إذا أخذنا

(الحركة) بلحاظ (بشرط لا) فلا يصح حملها وإذا أخذناها (لا بشرط) يصح حملها، وكذلك الأمر في (متحرك)، فإن أي معنى يمكن أن تلاحظ الأمور الخارجة عنه ويكون الذهن بين أن يأخذها (بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط)، وهذا ينطبق على (الحركة)، مع أنه من الواضح البين أنه لا يصح حمل (الحركة) مباشرة على الإنسان مطلقاً.

ودفع المصنف رحمته هذا الإشكال بأنه ليس المقصود من (لا بشرط) و(بشرط لا) المعنى الأول، أي: لحاظ الماهية بالنسبة إلى العوارض، وإنما بالمعنى الثاني، أي لحاظ الماهية في ذاتها؛ فإن لحاظ الماهية في ذاتها له صورتان:

١- تلحظ بما هي ماهية، وحينئذ تكون مغايرة لغيرها من الماهيات بما في ذلك ماهية المحل أو المعروض.

٢- تلحظ بما هي وجود قائم بغيره، ثابت له، ويترد عدماً وصفيّاً عنه، وحينئذ توجد جهة اتحاد، فيصح الحمل.

وفي (حركة) نحن بين خيارين.. فإما أن نلحظ (الحركة) في نفسها، فتكون حقيقة مغايرة لحقيقة المتحرك ولا يصح الحمل بينهما، وإما أن نلحظ (الحركة) بما هي قائمة بالمتحرك، ووجودها متحد بوجوده، وهنا سوف يكون معنى (حركة) متحركاً، ويكون حمل (حركة) على متحرك بعد ارتكاب تأويل في معنى كلمة (حركة)؛ إذ لم نحافظ على معناها وهو لحاظ الحركة كماهية في نفسها تمتاز عن غيرها، وإنما لاحظناها كوجود ثابت لغيره، فصار استعمال اللفظ الموضوع

للمبدأ في المعنى الذي وضع له المشتق بعد ارتكاب ضرب من ضروب التأويل.

ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله في مصحح (الحمل):

الأمر الثالث: ويتعرض المصنف رحمته الله فيه لمطلب ذكره صاحب الفصول رحمته الله في مسألة (الحمل)، ولكي يتضح ما ذكره المصنف رحمته الله في هذا الأمر نقف قليلاً عند مسألة (الحمل)، ونتوسع فيها بطرح بعض الأبحاث الخارجة عن مستوى كتاب كفاية الأصول، لتكون الفائدة أكثر وأتم، ويأتي في الجزء اللاحق إن شاء الله مع بقية أبحاث المشتق.

تم في يوم ٢١ من شهر ذي الحجة لعام ١٤٤٢ من الهجرة النبوية المباركة.  
والحمد لله رب العالمين.



## المحتويات

٧	.....	مقدمة
٧	.....	كتاب الكفاية
٩	.....	بقية الأمر العاشر: الصحيح، والأعم
١١	.....	متن الكتاب:
١٧	.....	أدلة القول بالوضع للأعم:
٤٧	.....	وجوه تأملية في الدليل الخامس:
٥٣	.....	تنبيهات في خاتمة مسألة الصحيح والأعم:
٥٣	.....	جريان النزاع في أسامي المعاملات:
٥٩	.....	الفرق بين المعاملات والعبادات على القول بالوضع للصحيح:
٦٦	.....	أنحاء العلاقة بين الشيء والمركب:
٧١	.....	توضيح عبارة الكتاب:
٩٧	.....	الأمر الحادي عشر: الاشتراك
٩٩	.....	متن الكتاب:

- ١٠١ ..... وقوع الاشتراك: وقوع الاشتراك: ١٠١
- ١٠٣ ..... مناقشة من نفى وقوع الاشتراك: مناقشة من نفى وقوع الاشتراك: ١٠٣
- ١١١ ..... هل استعمل المشترك في الكتاب العزيز؟ هل استعمل المشترك في الكتاب العزيز؟ ١١١
- ١١٦ ..... هل يجب تحقق الاشتراك في اللغة؟ هل يجب تحقق الاشتراك في اللغة؟ ١١٦
- ١٢١ ..... توضيح عبارة الكتاب: توضيح عبارة الكتاب: ١٢١
- ١٢٩ ..... الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى. الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى. ١٢٩
- ١٣١ ..... متن الكتاب: متن الكتاب: ١٣١
- ١٣٥ ..... أمور تمهيدية مهمة: أمور تمهيدية مهمة: ١٣٥
- ١٤٣ ..... تحديد محل النزاع: تحديد محل النزاع: ١٤٣
- ١٤٦ ..... بيان نختار المصنف عليه السلام، ودليله: بيان نختار المصنف عليه السلام، ودليله: ١٤٦
- ١٥١ ..... رأي صاحب المعالم ورأي صاحب القوانين عليه السلام: رأي صاحب المعالم ورأي صاحب القوانين عليه السلام: ١٥١
- ١٥٤ ..... ما هو دليل صاحب المعالم عليه السلام في هذه الدعاوى الثلاث؟ ما هو دليل صاحب المعالم عليه السلام في هذه الدعاوى الثلاث؟ ١٥٤
- ١٥٧ ..... دفع إشكال: دفع إشكال: ١٥٧
- ١٥٩ ..... رأي صاحب القوانين عليه السلام: رأي صاحب القوانين عليه السلام: ١٥٩
- ١٦١ ..... تعليق المصنف عليه السلام على رأي صاحب القوانين عليه السلام: تعليق المصنف عليه السلام على رأي صاحب القوانين عليه السلام: ١٦١
- ١٦٤ ..... مناقشة ما ذهب إليه صاحب المعالم عليه السلام: مناقشة ما ذهب إليه صاحب المعالم عليه السلام: ١٦٤
- ١٨١ ..... توضيح عبارة الكتاب: توضيح عبارة الكتاب: ١٨١

- ١٨٩..... الأمر الثالث عشر: في المشتق
- ١٩١..... متن الكتاب:
- ٢١٣..... الأمور التمهيدية لمسألة المشتق:
- ٢١٧..... ضابطة المشتق المبحوث عنه في علم الأصول:
- ٢١٩..... أنحاء انضمام المصحح:
- ٢٢٢..... عدم صحة تخصيص محل الخلاف باسم الفاعل وما في معناه:
- ٢٢٥..... أنحاء التلبس بالمبدأ:
- ٢٢٨..... شمول المشتق الأصولي لبعض الجوامد:
- ٢٣٣..... النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق النحوي على نحو العموم والخصوص من وجه:
- ٢٣٤..... شمول النزاع لاسم الزمان:
- ٢٤٦..... خروج الأفعال، والمصادر المزيد فيها:
- ٢٤٧..... هل الفعل يدل على الزمان؟
- ٢٥٤..... بيان معنى الحروف:
- ٢٥٨..... أنحاء التلبس بالمبادئ:
- ٢٦٤..... المراد من الحال الوارد في عنوان هذه المسألة:
- ٢٧٠..... الأثر المترتب على الخلاف في تحديد المراد بالحال:
- ٢٧١..... دليل الاحتمال الصحيح:
- ٢٧٤..... مؤيد الاحتمال الصحيح:

- ٢٧٧..... مناقشة شاهدي احتمال (وقت النطق):
- ٢٨٠..... في تحديد الأصل:
- ٢٨١..... تحديد الأصل في المسألة الأصولية:
- ٢٩١..... تحديد الأصل في المسألة الفقهية:
- ٢٩٦..... عرض الأقوال في مسألة المشتق:
- ٣٠١..... في الاستدلال على القولين اللذين اهتم المصنف عليه السلام ببيانها:
- ٣٠٦..... مناقشات الوجه الثالث:
- ٣٢٣..... دفع الإشكال عن الدليل الثاني:
- ٣٢٩..... نقد التفصيل بين المشتق اللازم والمشتق المتعدي:
- ٣٣٠..... نقد التفصيل بين التلبس بالضد وعدم التلبس:
- ٣٣٠..... أدلة القول بالوضع للأعم:
- ٣٣٤..... بحث حول آية الإمامة الإبراهيمية:
- ٣٣٨..... أنواع العناوين الواردة في لسان الشرع:
- ٣٤٦..... ذكر تقريبات الأعلام لدلالة الآية على اشتراط العصمة:
- ٣٤٧..... التقريب الأول: - تطبيق مناسبة الحكم للموضوع.
- ٣٤٨..... التقريب الثاني: قرينة فحوى ما دل على اعتبار ألا يكون إمام الصلاة محدودًا.
- ٣٥٢..... التقريب الثالث: دلالة الآية على أن الظالم لا يصلح للإمامة بالإطلاق.
- ٣٥٥..... التقريب الرابع: ما يعتمد على السبر والتقسيم.

- ٣٥٧..... دفع مناقشة عن هذا الوجه:
- ٣٦١..... دفع إشكالات الفخر الرازي:
- ٣٦٢..... التقريب الثاني: ويتكون من مقدمات:
- ٣٧٥..... نقاش التفصيل بين كون المشتق محكوماً به ومحكوماً عليه:
- ٣٨٣..... الأمور الختامية:
- ٣٨٣..... بحث تركيب أو بساطة (المشتق):
- ٣٨٣..... تاريخ المسألة:
- ٣٨٨..... تحليل معنى تركيب (المشتق):
- ٣٩٢..... بيان بعض المصطلحات التي ترتبط بدليل الشريف الجرجاني:
- ٣٩٧..... بيان ما استدل به على بساطة المشتق:
- ٣٩٩..... وحاصل هذا الدليل:
- ٤٠٥..... مناقشة صاحب الفصول رحمته لدليل الشريف:
- ٤٠٨..... مناقشة المصنف لصاحب الفصول:
- ٤٢٢..... محتملات الأمر بالتأمل:
- ٤٢٥..... تراجع صاحب الفصول رحمته، والدليل الثاني على البساطة:
- ٤٣٦..... تعليق على ترديد السيد السيستاني رحمته:
- ٤٣٩..... تراجع صاحب الفصول رحمته في الاحتمالين الأولين:
- ٤٤٣..... تأمل في تراجع صاحب الفصول رحمته الثاني:

- ٤٤٧..... تقرير دليل الشريف بطريقة أفضل:
- ٤٤٩..... الدليل الثالث على بساطة المشتق:
- ٤٥٠..... التعليق على الدليل الثالث:
- ٤٥٣..... معنى البساطة والتركيب:
- ٤٥٧..... الفرق بين المشتق وبين مبدأ:
- ٤٦٠..... ملاحظة الحمل هو مراد أهل المعقول:
- ٤٦٥..... ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله في مصحح (الحمل):
- ٤٦٧..... المحتويات