

مِثْلُ حَيْثُ الْفَيْضِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مِثْلُ حَيْثُ الْفَيْضِ
الْمِثْلُ حَيْثُ الْفَيْضِ

الْمِثْلُ حَيْثُ الْفَيْضِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْمِثْلُ حَيْثُ الْفَيْضِ

مَرْكَبُ الْأَمَامِ مِنَ الْحَجَّةِ وَالْمِنَا وَالطَّلَابِ

مَبْنِيَّاتُ حَشَا الْفَسَاظِ

تَقْرِيرُ الْأَمْحَاتِ

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدُ عَلِيُّ الْحُسَيْنِ السَّيِّدَتَانِ

الجزء الثاني

بِقَلَمٍ ۙ

بِقَلَمِ
السَّيِّدِ هَاشِمِ بْنِ هَاشِمٍ

سرشناسه	: هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	: مباحث اللفاظ: تقریرا لایحاث سیدعلی الحسینی السیستانی / بقلم سیدهاشم الهاشمی؛ [برای مرکز الامام الحجة لخدمة الطلاب].
مشخصات نشر	: قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۳ج.
وضعیت فهرست نویسی	: فیفا
یادداشت	: عربی.
عنوان دیگر	: تقریرا لایحاث سیدعلی الحسینی السیستانی.
موضوع	: مباحث الفاظ
موضوع	: (Semantics) Islamic law
موضوع	: اصول فقه
موضوع	: Islamic law -- Interpretation and construction
شناسه افزوده	: سیستانی، سیدعلی، ۱۳۰۹ -
شناسه افزوده	: Sistani, Ali
شناسه افزوده	: مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره	: ۱۶۴BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۸۳۹۲۴۰



مباحث اللفاظ ۲

تقریر الدروس ساحة آية الله العظمى سيد علي الحسيني السيستاني

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

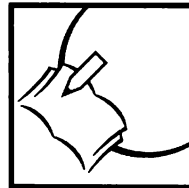
الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: أصيل

عدد النسخ: ۱۰۰۰

ردمك ج ۲: ۱-۰۵-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸

ردمك الدورة: ۷-۰۳-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲



المبحث الحادي عشر

الصحيح والأعمّ

بعد الاعتراف بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات تحتوي على أفراد صحيحة وفاسدة ، فيقع الكلام : أنّ القانون الكلّي والأصل الأولي يقتضي حمل هذه الألفاظ على الصحيح أو على الأعمّ ؟

ولكن إذا أقررنا بأنّ القانون الكلّي يقتضي أحدهما مثلاً ، ولكن قام الدليل في مورد الخاصّ على أنّ المراد هو الآخر منه ، فحينئذٍ يحمل اللفظ على هذا المعنى الآخر .

فكلامنا ليس في الموارد الخاصّة ، بل في مقتضى القانون الكلّي ، وما الذي يقتضيه ؟

ينقسم البحث إلى قسمين :

القسم الأوّل : في ألفاظ العبادات .

القسم الثاني : في ألفاظ المعاملات .

القسم الأول

ألفاظ العبادات

ويقع الكلام في جهات :

الجهة الأولى

ونبحث فيها حول العلاقة والارتباط بين هذا المبحث ومبحث الحقيقة الشرعية ، وكيف تطرح هذه المسألة على ضوء المسالك التي ذكرناها في مبحث الحقيقة الشرعية ؟

المسالك التي ذكرناها أربعة :

المسلك الأول : مسلك القائلين بالحقيقة الشرعية ، بمعنى وجود الارتباط الوضعي بين هذه الألفاظ والمعاني المستحدثة .

وعلى ضوء هذا المسلك يقع البحث أنّ الموضوع له بهذا الوضع الجديد ، هل هو خصوص ماهية الصحيح ، والتامة الأجزاء والشرائط ، أو أنّ الموضوع له هو الأعمّ من الصحيح ؟ فما هو طرف العلقه الوضعية ؟

فالقانون الكلي يكون هو الحمل على المعنى الحقيقي والموضوع له ، إلا مع قيام القرينة على إرادة غير الموضوع له .

المسلك الثاني : ما التزمنا به في بعض ألفاظ العبادات ، وهو وضع هذه الألفاظ للماهية الاعتبارية ، كلفظ الصلاة ، حيث قلنا بأنها موضوعة لماهية قانونية اعتبارية ، وتطبق بواسطة متمم الجعل التطبيقي على أنواع من المركبات الاعتبارية

المختلفة باختلاف القوانين والشرائع .

وعلى ضوء هذا المسلك كيف نبحث حول الصحيح والأعم ؟

فإنّ المستعمل فيه وإن كان هو الماهية الاعتبارية ، ولكن يقع التساؤل في أنّ هذه الماهية الاعتبارية هل طبقت بواسطة متمم الجعل التطبيقي على الأنواع التامة الأجزاء والشرائط فحسب ، أو أنّها طبقت على الأنواع أعم من اشتغالها على جميع الأجزاء والشرائط أم لا ؟

ونتيجة ذلك : أننا لو التزمنا أنّ هذه الماهية بواسطة متمم الجعل التطبيقي قد طبقت على خصوص النوع المستجمع لجميع الأجزاء والشرائط ، فحينئذٍ تطبيقه على الفاسد يكون من قبيل التطبيق مع العناية ، ولا بدّ أن يقترب بقرينة .

وبعبارة أخرى : بما أنّ متمم الجعل التطبيقي من الاعتبارات القانونية ، بأنّ هذا دينار أو هذه صلاة ، فحمل الصلاة بحمل هو هو على النوع المستجمع للأجزاء والشرائط ، ليس في هذا الحمل أي عناية ؛ إذ العناية في التطبيق الذي يحتوي على نوع من المجازية ، بينما هذا النوع يعتبر مصداقاً له قانونياً ، والتطبيق عليه قانوني ، والاعتبار فيه بلا عناية .

وأما في صورة كون المتمم لخصوص الصحيح ، ونحن نريد تطبيقه على الصلاة الفاسدة ، أو على الأعم من الصحيح والفاسد ، فيكون في هذا المورد من قبيل إعطاء حدّ شيء لشيء آخر مع العناية ، ويحتاج للقرينة .

فعلى تقدير كون متمم الجعل التطبيقي في خصوص الصحيح ، فالقانون الأصلي يقتضي إرادة الفرد الصحيح من الألفاظ التي وردت في لسان الشارع ، كإنصاف النقد لنقد البلد ، وأما تطبيقه على الفرد الغير المستجمع للأجزاء والشرائط فيحتاج للعلاقة المصححة كعلاقة المشابهة .

مثلاً : لو اعتبر عنوان الدينار للورقة الصحيحة ، ولكن لو تمزّق هذا الدينار حتّى زال رقمه ، فحينئذٍ يخرج عن المنطبق عليه للدينار قانونياً ، فلا يشمل متمم

الجعل التطبيقيّ الوارد في خصوص الصحيح ، لا يشمل هذه الورقة الممزّقة لذلك لا تترتب الآثار القانونية عليها بمعنى عدم إمكان المعاملة فيها ، وكذلك لا يمكن اعتبار هذه الورقة الممزّقة مقياساً للمالية ، ولكن لو أطلقنا عليها لفظ (دينار) فهذا الإطلاق مع العناية ؛ لأنه خارج عن حدود متمم الجعل التطبيقيّ ، أي تلك الحدود التي اعتبرها القانون ديناراً .

فإذا قلنا هنا بأن الأصل الأول هو الحمل على الصحيح ، فهذا لا يعني وضع هذا اللفظ للصحيح ؛ إذ الموضوع له هو الماهية الاعتبارية ، والتطبيقات خارجة عن حدود الموضوع له ، ومستواها يقع في طول ذلك المعنى ، أي بعد الإقرار بالماهية الاعتبارية ، بعد ذلك نحاول تطبيق هذه الماهية الاعتبارية بواسطة متمم الجعل التطبيقيّ على أنواع وأفراد خاصة ، ولكن نتيجة هذا المتمم الجعل التطبيقيّ أن تكتسب هذه الماهية نفسها نوعاً من الكشف الناقص عن خصوص هذه الأنواع والأفراد الخاصة ، نتيجة لكثرة التطبيق ، أن يحدث نوع من الاستبطان في المفهوم والماهية نفسها .

إذن فليس الكلام حول وضع لفظ الصلاة للصحيح أو للأعم ، أم عدمه ، فإنّ لفظ الصلاة موضوعة للماهية الاعتبارية ، ولم نطرح المسألة بهذه الصيغة ، أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم .

بل نطرح المسألة بهذه الصيغة : أنّ مقتضى القانون الأصليّ لولا وجود الشاهد على الخلاف ، هل هو الحمل على الصحيح أو على الأعم ؟

والقانون الذي يقتضي حملها على الصحيح هو عبارة عن متمم الجعل التطبيقيّ ، فإذا قال : (جئني بدينار) لا بدّ أن نحمله على الدينار المنطبق عليه قانوناً لماهية الاعتبارية ، لولا وجود الشاهد على الخلاف .

المسلك الثالث : وهو رأي الباقلانيّ ، وهو أنّ هذه الألفاظ مطلقاً مستعملة

في المعاني اللغوية الأصلية ، ولكن هذه المعاني في الشارع المقدس قد قيّدت بقيود خارجة عن حقيقتها ، فذهب إلى أنّ الصلاة - مثلاً - بمعنى التوجّه ، ولكن قد قيّد هذا المفهوم في الشريعة بقيود خاصّة ، فإذا قال : (صلّ) فهو يعني التوجّه مع الركوع والسجود والتشهد ، وغيرها ، وهكذا الصوم بمعنى الإمساك ، ولكن في الشرع يعني الإمساك عن كذا وكذا .

كيف يطرح هذا المبحث على ضوء مسلك الباقلاني ؟

بهذا الأسلوب يطرح هذا النزاع : أنّه حين يستعمل الشارع المقدس بعض هذه الألفاظ مقيدة بقيود خاصّة ، بحيث يكون المراد أخصّ من الموضوع له اللفظ ، فهل أنّ القرينة العامة تقتضي أنّ المراد من هذه الألفاظ هو الفرد المستجمع لجميع القيود ، أو الفرد المشتمل على بعض القيود دون بعض ؟ والمراد من القرينة العامة هو ما يدلّ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول على المعنى الخارج عن الموضوع له .

فلو قلنا بأنّ القرينة العامة تدلّ على الصحيح ، وأنّ المراد هو الحصّة الصحيحة المستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط ، فلو قال : (صلّ) أو قال : (يكره محاذاة الرجل للمرأة في الصلاة) أو يبطل ، فيلزم على الإنسان أن يصلي صلاة صحيحة لأجل اقتضاء القرينة العامة لذلك ، إلّا مع وجود الشاهد على أنّ المراد في هذا المورد هو الأعمّ .

فالقانون الأصليّ بناءً على هذا المسلك الذي يعيّن المراد ، وأنّه الصحيح أو الأعمّ ، هو القرينة العامة ، ويقابله وجود الشاهد الخاصّ الذي تلغى به تلك القرينة العامة ، وهذا الشاهد الخاصّ أمّا أن يدلّ على أنّ المراد هو المعنى اللغويّ بلا قيود ، أو أنّ المراد هو الحصّة المشتملة على بعض القيود لا جميعها .

إذن فمصحّح القانون الأصليّ بناءً على هذا المسلك ليس هو الوضع ، ولا متمّم الجعل التطبيقيّ ، بل إنّ مصحّحه هو وجود القرينة العامة .

وليس معنى القرينة هنا هو الدلالة على الاستعمال في غير ما وضع له ، بل إنّ المراد منها القرينة بأسلوب تعدّد الدالّ والمدلول ، فإنّ هذه القرينة العامّة تدلّ على إرادة أمر آخر بالإضافة إلى المعنى اللغويّ ، والمراد بالأمر الآخر هو جميع الشرائط والأجزاء ، أو بعضها .

المسلك الرابع : وهو استعمال الشارع المقدّس لهذه الألفاظ في المعاني المستحدثة مجازاً ، ولم تصل هذه المعاني إلى مستوى الاستعمال الحقيقيّ ، فاللفظ الموضوع للتوجّه أو للعطف قد أطلقه الشارع المقدّس مجازاً على بعض الأنواع الخاصّة ، أو على الجامع بين هذه الأنواع الخاصّة .

فكيف يمكن تصوير مبحث الصحيح والأعمّ على ضوء هذا المسلك ؟ ونحن نطرح هذا المسلك على ضوء تفسيرنا للمجاز ، وأنّ المجاز لا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل يعني إعطاء حدّ شيء لشيء آخر مع العناية ، فإذا قال : (رأيت أسداً يرمي) ، فهنا استعمل لفظ (الأسد) في خصوص الحيوان المفترس ، غايته أنّه قد طبّق هذا المفهوم ذهنياً على الرجل الشجاع ، كما وضّحنا هذا التفسير في محلّه .

فلو استعمل الشارع المقدّس هذا اللفظ وطبّقه على الجامع بين الأنواع ، أو على كلّ نوع . فما هو منشأ القانون الأصليّ الذي يقتضي الحمل على الصحيح والأعمّ على ضوء هذا المسلك ؟

هنا جهتان توضّحان القرينة في هذا المورد :

الجهة الأولى : ومن هذه الجهة يتشابه هذا المسلك بالمسلك الثاني ، ففي المسلك الثاني قد تمسّكنا بتممّ الجعل التطبيقيّ حيث كان التطبيق قانونياً ، وهنا أيضاً نفرّع إلى التطبيق ، ولكنّ التطبيق ادّعائيّ وغير قانونيّ ، وجميع الاستعمالات المجازيّة تكون من قبيل التطبيق الغير القانونيّ ، أي التطبيق مع العناية .

الجهة الثانية : ومن هذه الجهة يتشابه فيها مع مسلك الباقلانيّ ، وهو التمسك

بالقرينة العامة ، فالقرينة العامة كانت في ذلك المسلك بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ، وهنا تكون القرينة العامة على المراد الجدّي ، فهل أنّ القرينة العامة تقتضي حمل اللفظ على الصحيح ، بحيث يكون المراد الجدّي هو الصحيح ، أو أنّ القرينة العامة تقتضي أن يكون المراد الجدّي هو الأعم ؟

والمراد الجدّي : هو ما يطبق عليه هذا اللفظ بما له من المعنى الأصليّ ادعاءً ، أي من باب إعطاء حدّ شيء لشيء آخر .

ففرقه عن المسلك الثاني أنّ التطبيق في المسلك الثاني كان قانونياً ، فطبّقنا الماهية الاعتبارية على مصداقها تطبيقاً قانونياً ، لذلك يكون هذا الفرد صلاة واقعاً ، أو ديناراً واقعاً .

وأما في هذا المسلك ، فالتطبيق سواء كان على الصحيح أو على الفاسد ، هو تطبيق مع العناية ، وهذا هو معنى المجاز .

فبناءً على المجاز المشهور حين توجد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ، بمعنى أن لا يكون المراد الجدّي هو المعنى المستعمل فيه اللفظ ، والقرينة الصارفة تعيّن المراد ، أمّا الحصّة الصحيحة بأن يكون المنطبق عليه هو الفرد الصحيح أو الأعم ، بأن يكون المنطبق عليه هو الأعم ، وهذه هي القرينة العامة التي تشخّص لنا المنطبق عليه ، هل هو الصحيح أو الأعم ؟ ولكن يمكن أن توجد في مورد مخصوص قرينة خاصّة على أنّ المراد غير ما ينطبق عليه اللفظ بمقتضى القرينة العامة .

ومن هذا العرض السابق يتّضح أنّنا لم نطرح هذه المسألة كما طرحها البعض بأنّ ألفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيح أو للأعم ؟

بل طرحناها بأسلوب آخر وهو أنّ القانون الكلّي ، هل يقتضي حمل الألفاظ المذكورة في لسان الشارع على الصحيح أو الأعم ؟ ومنشأ القانون الكلّي تارة يكون الوضع ، وأخرى متممّ الجعل التطبيقي ، وثالثة القرينة العامة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ، ورابعة القرينة على الاستعمال المجازي .

الجهة الثانية

المراد من الصحيح والفاقد

ولا يرتبط هذا البحث بالتعرّف على المعنى اللغوي للصحيح والفاقد؛ إذ لا أثر لهذا البحث، فمن الواضح أنّ المراد من الصحيح هو التامّ، والمراد من الفاسد هو الناقص.

وهناك ثلاث مسائل يلزم التعرّف عليها في هذا المبحث:

المسألة الأولى: في مقياس الوحدة، يلزم وجود مركّب يشتمل على أجزاء وشرائط، وفي نفس الوقت يتّصف بالوحدة، والتمام والنقصان تفرض وجود مثل هذا المركّب الذي يتميّز بالوحدة.

إلا أنّ التمام والنقصان يلزم ملاحظتهما بالنسبة للشيء الذي يشتمل على نوع من الوحدة، فالشيء الذي يكون من المركّبات الاعتباريّة كالصلاة، وما في كلمة الصوم، وأمثالهما فلا بدّ أن يعتبر لهذا الشيء وحدة ما، حتّى يقال بملاحظتهما أنّ الشيء تامّ بمعنى أنّه نفس ذلك المركّب الاعتباري، أو أنّه ناقص.

إذن فيجب أن تلاحظ وحدة ما في هذه المسألة؟

ولكن ما هي هذه الوحدة؟ وما هي تلك الحيثيّة التي تصحّ هذه الوحدة؟

وهناك احتمالات في تفسير هذه الوحدة يمكن أن تحتل ابتداءً:

الاحتمال الأوّل: وحدة التسمية، وهي التي تلمّ شتات هذه الأجزاء المتكثّرة.

ولكن نقطع بعدم فاعليّة مثل هذه الوحدة، وليست هي المقصودة في هذا المجال؛ وذلك لأنّه بناءً على القول بالحقيقة الشرعيّة، فالبحث يكون حول أنّ المسمّى صحيح أو فاسد، فالصحّة والفساد^(١) لا بدّ أن يلحظا في مرحلة سابقة

(١) المراد من الصحّة والفساد، ولا نبعث هنا عن المعنى الحقيقي لهاتين الكلمتين؛ إذ لم

على التسمية .

وأما بناءً على عدم القول بالحقيقة - كالقول بالماهية الاعتبارية ومتّمّ الجعل التطبيقي ، وهو الرأي الذي اخترناه ، أو رأي الباقلاني - من أنّ استعمالها في الماهية اللغوية ، أو القول بالمجازية ، بناءً على هذه الأقوال فلا توجد أي تسمية حتّى تعتبر مرحلة التسمية - أي مرحلة جعل الإسم - هي مقياس الصحة والفساد .

الاحتمال الثاني : الوحدة ناشئة من (الأمر) ؛ وذلك لأنّ المتكثّرات حين يتوجّه لها أمر واحد فنكتسب هذه المتكثّرات من هذا الأمر الوحدة الاعتبارية ، فتصبح شيئاً واحداً ومأموراً به واحداً ، وذلك الأمر يكتسب بدوره من هذه المتكثّرات الكثرة الاعتبارية ، كما ذكرنا هذه الفكرة في مسألة انحلال الحكم في الأوامر الارتباطية في مبحث الأقل والأكثر .

إذن فهذا المركّب الواحد الذي اكتسب وحدته من الأمر ، هل جعل اسمه للصحيح بناءً على الحقيقة الشرعية ، أو أنّه للأعمّ من الصحيح والفاقد ؟

وهذا الاحتمال يتوجّه له اعتراضات وشبهتين :

الاعتراض الأول : ليس الأمر كذلك في جميع المركّبات ، وأنّها قد اكتسبت جميعها الوحدة من ناحية الأمر ؛ لأنّنا ذكرنا في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين بأنّ الارتباطية ربّما لا تكون ناشئة من ناحية وحدة الأمر بالتقريب الذي ذكره المحقّق النائيني ، وأنّ جعل الجزئية والشرطية والمانعية يتمّ بواسطة متّمّ الجعل ، مع التوضيح الذي ذكرناه لرأيه رحمته ، فيلاحظ وجود الوحدة في هذا المورد مع عدم

» يردا في أي رواية ، فيجب التعرّف على المعنى الحقيقي للصحة والفساد ، ومن الواضح أنّ المراد في أقوال الأصوليين من كلمة الصحيح هو التام ، ومن كلمة الفاسد الناقص . إذن فتلغى الأبحاث والإشكالات الدائرة حول التعرّف على كلمة الصحيح والفاقد .

نشوتها من وحدة الأمر .

إلا أن يقال بأن المراد من وحدة الأمر هو الأمر مع متمماته أيضاً .

الاعتراض الثاني: إنه بناءً على القول بالحقيقة الشرعية ، فمرحلة التسمية مرحلة متقدمة على الأمر ، بأن يوضع اسم ليوّجه الأمر للمسمى بواسطة هذا الاسم ، فلا يمكن أخذ الوحدة الناشئة من الأمر في المسمى ، فبناءً على المسلك الأول يلاحظ أن الوحدة الناشئة من الأمر تتحقق في مرحلة متأخرة عن التسمية بالاسم الواحد ؛ إذ تجعل التسمية عادة ليتوجه الأمر للمسمى بها بواسطة تسميته بالاسم الواحد ، فإذا لاحظنا الوحدة الناشئة من الأمر في المسمى بمعنى المركب الواحد بوحدة الأمر ، فهذا يوجب أن نقول بالتجريد عن الوحدة في الموارد التي يتعلّق بها الأمر ، كالصلاة مثلاً ، وإلا فلا معنى للتكرّر .

الاعتراض الثالث: بأن من الملاحظ كثيراً عدم توقّف صحة العمل على الأمر ، فنحكم بالصحة رغم عدم وجود أمر أو وحدة أمر ، مثل موارد الطهارات الثلاث ، بناءً على رأينا ، بأنها ليست مأمورة بالأمر النفسي ، ولا بالأمر الغيري ؛ إذ أننا لا نعترف بالأمر الغيري ، وكذلك ناقشنا في أدلة استحبابها النفسي ، بل أنها تؤدي إلى توليد الطهارة فحسب - بالتوضيح الذي سيأتي في محلّه - فمناًشأ عباديتها هو التوسّل بها لما هو المطلوب والمحبوب ، وهو الطهارة أو الآثار المترتبة على الطهارة . وكذلك في الموارد التي نحكم فيها بصحة العمل من ناحية الملاك ، وهذا طريق قد التزم به البعض من الالتزام بتصحيح العمل من جهة احتوائها على الملاك ، فهذا العمل وإن لم يتوجه له أمر ، ومع ذلك فيحكم بالصحة ، فلو لم نقل بالترتب - مثلاً - فهنا طريق لتصحيح المهم ، وهو طريق الاشتمال على الملاك ، فالعمل صحيح مع عدم وجود أي أمر .

وكذلك في الموارد التي يحكم فيها بصحة الصلاة عن طريق قاعدة (لا تعاد)

بناءً على ما ذهب إليه جماعة ، كالمحقق العراقي رحمته الله والسيد الحكيم ، بأن مفادها هو التوسعة في مرحلة الامتثال ، فمع نسيان الجزء أو الشرط - كالفاتحة - يكون العمل صحيحاً ، بمعنى أنه مجزي ، لا أنه مأمور به ، فالتوسعة في مرحلة الامتثال .

إذن فلا يمكن اعتبار الوحدة الناشئة من الأمر هي المقياس للصحة والفساد على جميع المسالك .

فما ذكره المتكلمون في التعريف : أن المراد من الصحيح هو ما يوافق الشرع ، فإذا كان مقصودهم ما يوافق أمر الشرع ، فهذا التعريف غير صحيح ؛ لأن موافقة أمر الشرع لا أنه يلزم للصحة ، ولا أن لهذه الوحدة دخل في هذا المبحث ، فضلاً على القول بأن هذه الوحدة تقوم مفهوم الصحيح والفساد .

إلا أن يكون مرادهم من هذا التعريف هو الإشارة لهذه الفكرة فحسب ، لا القول بأن لازم الصحة هو توفر الوحدة من ناحية الأمر .

الاحتمال الثالث : بأن الصحيح عبارة عن المسقط للقضاء والإعادة ، أو بمعنى عدم مشروعية القضاء أو الإعادة ، أو أن القضاء والإعادة من سنخ الأمر الذي كان أولاً متوجّهاً إليه ، ثم بعد ذلك لا يتوجّه إليه ثانياً .

فما مدى سلامة هذا الرأي ؟

الظاهر أنه لا يمكن الاعتماد على هذا الرأي ؛ إذ ربما - في بعض الموارد - لا يكون العمل صحيحاً ، مع أنه لا مجال للإعادة لأجل أن العمل مضيق ، والإعادة في الموسعات ، وكذلك لا يقبل ملاكه الاستيفاء بعد الوقت ليتمكن الأمر بالقضاء فيه ، وربما تكون بعض أنواع صلاة الآيات نموذجاً لهذا القول .

إذن ففي هذا المورد لا معنى للقضاء والإعادة فيه ، سواء كان قد أتى بالعمل صحيحاً أو فاسداً ، أما عدم الإعادة فمن جهة عدم توسعة الوقت ، وأما عدم القضاء لعدم اشتغال العمل باللاحق على الملاك من جهة مقومية الوقت في الملاك ،

أو اعتبار الفورية في الملاك .

مضافاً إلى أنه في بعض الموارد يكون العمل صحيحاً ، ومع ذلك يلزم قضاؤه ولو من باب العقوبة - كما في الحج - لمن جامع حال الإحرام ، فالقضاء لازم ، ويسأل وزارة عن حج الإسلام ، هل هو الحج الأول أو الثاني ، فيجيب عليه السلام : هو الأول ، وأما الثاني عقوبة ، وما يشبه هذا ما ذكر في موثقة سماعة في مورد الصلاة مع نسيان النجاسة ، وأنه يلزم عليه القضاء عقوبة لنسيانه .

وكذلك بناءً على مسلك الشيخ محمد تقي الشيرازي رحمته الله ، وأنه يلزم الإعادة والقضاء في موارد الإخلال بالسنن متعمداً في الصلاة ، ولكن في نفس الوقت يكون العمل صحيحاً ، ومعنى صحة العمل هو انطباق الأمر بالأركان على المأتي به ، وأنه يجب القضاء أو الإعادة لأجل إخلاله بالسنن متعمداً ، فهو عليه السلام يعتبر الأمر بغير الأركان من قبيل الواجب في الواجب ، ولكن نتيجه أنه مع الإخلال تلزم الإعادة والقضاء .

إذن فالقول بأن الصحيح هو المسقط للإعادة والقضاء ، والفاقد غير المسقط لهما ، مثل هذا القول لا يمكن اعتباره مقياساً في هذا المبحث للوحدة .

وقلنا بأن الأمر يكون مردداً بين كونه من سنخ الأمر الأول نفسه أو غيره ؟ وإنما ذكرنا هذا التردد لأنه سيأتي في مبحث الأجزاء في مجال تبدل الامتثال أن الإنسان لو صلى فرادى فإعادتها بعد ذلك مشروعة ، إلا أن يقال بأن الأمر في الأول وجوبي ، والأمر في الثاني استحبابي ، فالأمر الثاني ليس من سنخ الأمر الأول ، فالصلاة الأولى صحيحة . إذن فليس كل صحيح يوجب عدم مشروعية الإعادة .

الاحتمال الرابع : بأن الوحدة التي تكون مقياساً في هذا المبحث بحيث يلاحظ التمام والنقصان بالنسبة إليها هي (وحدة الملاك) بمعنى ترتب الملاك على هذا العمل ، أو ترتب غرض الشارع ، وما هو العلة الغائية للأمر ؟ ففي جميع الموارد

لا يحكم بالصحة إلا لأجل اشتمالها على الملاك ، وهذه الوحدة ليست ناشئة من الأمر حتى تتوجه لها الاعتراضات السابقة ، بأنه كيف يعقل لحاظ الوحدة بالنسبة لمرحلة التسمية التي هي مقدّمة لتوجيه الأمر .

فهذا الاحتمال سليم من الانتقادات السابقة .

وإنما يتأمل فيه من ناحية أن بعض الأمور تعتبر دخيلة في ترتب المصلحة ، ولكن يبعد القول بدخلها في المسمى ، لأجل القطع بعدم دخلها في المسمى ، أو لأجل عدم معقوليّة دخلها في المسمى ، كما بالنسبة لقصد القرية ، وقصد الأمر ، وغيرها من الأمور التي توجد في مرحلة متأخرة عن الأمر ، حيث ذهب البعض إلى أنه لا يعقل أن تكون متعلّق الأمر ، فإذا لم يمكن أن تكون متعلّقاً للأمر ، فكيف تكون دخيلة في المسمى الذي يتوجه له الأمر ، والذي يفترض وجوده مسبقاً على مرحلة توجه الأمر .

ولكن هذا الانتقاد يبتني على القول بعدم أخذ هذه الأمور في متعلّق الأمر ، أو ندعي وجود قطع خارجي على ذلك .

فهذا الاحتمال هو أحسن الاحتمالات لذلك يمتلك نوعاً من الصحة والسلامة النسبيّة^(١) .

المسألة الثانية التي نبجتها في مبحث تفسير الصحة والفساد هي مسألة

(اختلاف مصداق الصحة والفساد) ، فمصداق الصحة والفساد أمر نسبي بالنسبة للأفراد ، فيمكن أن يكون العمل صحيحاً فيما لو صدر من شخص ما ، ولكن نفس هذا العمل لو صدر من شخص آخر فيكون فاسداً ، ولو لأجل اختلاف الحالات ،

(١) يمكن أن يشكل عليه بأنّ عقولنا قاصرة عن الاطلاع على الملاك في جميع الأعمال والموارد .

كالصلاة مضطجعاً لا قاعداً لمن كان مرضه بدرجة خاصّة، فتكون هذه الصلاة صحيحة، ولكن هذه الصلاة غير صحيحة من السليم، والصلاة القصيرة صحيحة من المسافرين، ولكن هذه الصلاة لو صدرت من الحاضر فتكون فاسدة، الصلاة بلا فاتحة صحيحة من الناسي للفاتحة، ولكن هذه الصلاة بنفسها لو صدرت من غير الناسي فهي فاسدة، فيفترق مصداق الصحيح باختلاف الحالات.

المسألة الثالثة: التماميّة التي فسّرنا بها الصّحة هي التماميّة النسبيّة، أي بلحاظ الأجزاء والشرائط، فهل أنّ جميع الأجزاء والشرائط دخيلة في الموضوع، أو أنّه يختصّ ببعضها؟

أي أنّ التماميّة التي تلاحظ بالنسبة للأجزاء والشرائط، هل تلاحظ بالنسبة لجميع الأجزاء والشرائط أم أنّها تختصّ ببعضها دون بعض؟

ذكروا: بأنّ التماميّة بالنسبة للأجزاء يجب أن تلاحظ بالنسبة لجميع الأجزاء، بلافق بين الركن وغيره، وأمّا بالنسبة للشرائط، فاختلفوا بأنّه هل يجب ملاحظة التماميّة بالنسبة للشرائط أم لا؟ حيث نسب للشيخ الأنصاريّ بأنّ الشرائط بما أنّها تأتي في مرحلة متأخرة عن الأجزاء، لذلك لا يمكن أن تدخل في المسمّى، فتخرج عن حدود بحثنا.

أقول: إنّ الكلام تارة في الأجزاء وأخرى في الشرائط والقيود.

أمّا بالنسبة للأجزاء: فالأجزاء على قسمين: تارة يتوجّه أمر واحد لمجموعة من الأشياء، فتتزع الجزئية بالنسبة لكل واحد منها.

وأخرى: تتحقّق الجزئية بمتّم الجعل.

والشرط أيضاً يمكن تقسيمه على ضوء هذا التقسيم أيضاً.

ففي الموارد التي يتعلّق فيها أمر واحد بعدّة أجزاء، ففي هذه الموارد لا إشكال بأنّ هذه الأجزاء جميعها محلاً للبحث، بمعنى أنّ الصحيحيّ يرى بأنّ جميع الأجزاء

وتاممها دخيلة في المسمى ، بينما الأعمى لا يرى أنها دخيلة في المسمى .
وأما في الموارد التي يتحقق فيها متمم الجعل الذي يفيد فائدة الجزئية ،
وعلى ضوء هذا الأسلوب تجعل الجزئية ، بمعنى أن يتوجه أمر للصلاة التي هي
بمعنى الركوع والسجود المسبوق بالتكبير ، ثم يتوجه أمر آخر : « إن من أتى الصلاة
- وهي بمعنى الأمور السابقة - فيجب أن يأتي بالفاتحة ، أو الأذكار ، أو التشهد ... »
كما ذكر ذلك المحقق النائيني ، وبهذا الأسلوب تكون مثل هذه الأمور أجزءاً
أيضاً ، ولو أن جعل الجزئية فيها ليس على الأسلوب الأول ، بل تم ذلك بمعونة
متمم الجعل .

وهذه الموارد يمكن القول بخروجها عن مبحث الصحيح ، أي بناءً على
قول الصحيح ، فلا مجال لملاحظة التمامية بهذا القسم الثاني من الجزئية ؛ وذلك
لأن اللفظ الذي يراد وضعه أو يكتسب المعنى المجازي ، هذه العملية - عملية
الوضع - إنما تقام لأجل توجيه الأمر لذلك المسمى بهذا اللفظ . ومن المعلوم
أن الأمر الأصلي الأول لا متمم هو المتوجه للصلاة ، وأما الأمر الثاني المتمم
فقد أخذ في موضوعه « من أتى بالصلاة وتلك الأمور التي يعبر عنها بالركن ، وكان
قادراً على الإتيان بالذكر ولم يكن ناسياً له ، فيجب أن يأتي بالذكر أو الفاتحة » .

إذن فالأمر الثاني لم يتوجه لعنوان الصلاة ، وهو المسمى ، بل الذي تعلق بعنوان
الصلاة ومسماه هو الأمر الأول فحسب ، ونحن إنما نقول بالحقيقة الشرعية ، لأجل
أن يتعلق الأمر بذلك الشيء ، وأما إذا كان الشيء خارجاً تماماً عن حدود متعلق
الأمر الأول ، وإن أصبح هذا الشيء جزءاً أو شرطاً بعنوان الآخر إذن فإذا كانت
التسمية باسم الصلاة مقدّمة لتعلق الأمر به ، والأمر الذي يتوجه بوسيلة لفظ الصلاة
هو الأمر الأول ؛ لأنه هو الذي يتعلق بالأجزاء التي تسمى بالصلاة ، وأما الأمر
الثاني فقد أخذ في موضوعها (من أتى بهذه ، وكان متذكراً للفاتحة ، فيجب عليه
الإتيان) ، ومثل هذا الأمر الثاني يترتب عليه أثر الجزئية ليصبح جزءاً ، ولكن لا مجال

هنا - في الأمر الثاني - لكون التسمية مقدّمة للأمر .

إلا أن يقال بأنّ سبب جعل التسمية ليس فحسب أن يصبح المسمّى متعلّقاً للأمر ، بل ربّما يكون هناك آثار وأحكام أخرى غير هذا الأثر والسبب ، كما لو أصبح المتعلّق موضوعاً لحكم آخر ، كما قالوا : بأنّ المكلف يسقط عنه الأذان فيما لو دخل ورأى الجماعة قائمة ، أو رأى غيره يصلّي في المسجد .

إذن فإذا كان المدار على أنّ جعل الموضوع له لأجل أن يصبح مقدّمة لتعلّق الأمر ، فهذا إنّما يتصوّر بالأجزاء التي تجعل بالأسلوب الأوّل ، وبالأمر الأوّل لا بالأمر الثاني .

ومن هذا البيان نعرف أنّ الشرائط ، سواء كانت وجوديّة أو عدميّة ، إذا تحقّقت بأسلوب متمّم الجعل ، هي أيضاً يمكن توجيه هذا الاعتراض عليها .

إذن فالقول بدخول الأجزاء قطعاً في المبحث على القول بالصحيح ، مثل هذا التسالم لا يتلاءم مع الحكمة التي يريدون قولها ، وهو خروج البعض التي لها دخل في التماميّة .

وستتضح هذه الفكرة أكثر في الشرائط .

الشرائط

وهي الأمور التي تؤدّي إلى تضيق المأمور به ، وهذه على ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل : ما تكون الشرطيّة فيها ناشئة من تقييد المأمور به بوجودها ، أو بعدمها ، بنحو يكون التقييد جزءاً والقيّد خارجاً ، وهذه هي (شرائط الواجب) ، فالأمر بالأجزاء مقيد مع الطهور ، أو إلى القبلة ، أو مع الساتر ، فهذه شرائط المأمور به ، حيث يكون المأمور به مقيداً بوجودها أو بعدمها ، الشرائط الوجوديّة أو العدميّة .

القسم الثاني: لا يكون التقييد الحاصل في الأمور ناشئاً من تقييد الأمور به تقييداً لحاظياً بوجود شيء أو بعدمه ، بل إن مركز القيد هو الأمر ، ولكن بما أن تضيق دائرة الأمر يؤدي إلى تضيق دائرة الأمور به ، لذلك يكون الفرد الصحيح بالطبع هو الحصّة الواجدة للخصوصيّة .

مثلاً: الاستطاعة شرط للوجوب ، فهي من قيود الهيئة لا المادّة ، بمعنى وجوب الحجّ عند الاستطاعة ، لا أن الواجب علينا هو الحجّ عن استطاعة ، ليجب علينا تحصيل الاستطاعة ، إلا أن القيد حين يكون قيداً للوجوب فيتقيد الواجب بدوره ، فليس الاستطاعة كشرائط القسم الأول من قيود الأمور به ، بل هي من قيود الأمر ، وتقييد الهيئة يوجب تقييد المادّة ، وتقييد الوجوب يوجب تقييد الواجب ، والتقييد هنا بمعنى التضيق لا التقييد للحاظي .

فإذا لم نقبل بالأمر الترتبي ، وأنكرنا صحته ، ففي صورة كون الإزالة أهمّ من الصلاة يكون الأمر بالصلاة مقيداً بعدم مزاحمته بأهمّ ، فتكون الصلاة الصحيحة عبارة عن الصلاة التي لا تزاحمها الإزالة ، وليس ذلك لأجل أن المزاحمة من شؤون الأمور به كالقسم الأول من الشرائط ، بل لأجل أنه لا يعقل هنا الأمر بالمهمّ ، فالأمر محدود في هذا المورد ، بمعنى أنه في صورة وجود الأمر بالأهمّ لا يوجد أمر بالنسبة للمهمّ ، فيكون الأمر مشروطاً بعدم مزاحمة واجب آخر أهمّ منه ، ونتيجته محدوديّة الأمور به ، فهنا إذا أتينا بالصلاة فالصلاة باطلة ، وبطلانها من جهة فقدان الأمر ، وفقدان الأمر إنّما حدث نتيجة عدم تحقّق شرط الأمر ، ففي هذا المورد وإن تحدّدت ماهيّة الصلاة الصحيحة ، ولكن هذا التضيق ليس لأجل تقييد الأمور به ، بل مركز تضيق القيد هو الأمر ، ولكن حين يتقيد الأمر فيصبح الأمور به محدوداً ، والعمل الذي يفقد هذه الخصوصيّة يكون باطلاً ، مع أنه لم يفقد هنا شرط الواجب ، بل الذي فقد هو شرط الوجوب ، فهنا لا يصبح العمل مأموراً به ، والحكم بالفساد يكون من جهة فقدانه للملاك .

القسم الثالث: وهذا القسم لا يكون من قيود المأمور به ، ولا من قيود الأمر ، بل إنّ هذه الشرائط دخيلة في الغرض ، كقصد القربة وقصد الوجه بناءً على اعتبار قصد الوجه ، وبناءً على عدم إمكان تقييد المأمور به بها ، وسيأتي في مبحث التبعدي والتوصليّ البحث عن الصّحة والفساد في هذا المجال .

وبرأي جماعة لا يمكن أن تكون هذه الأمور من حدود المأمور به ؛ وذلك لأنّ هذه التقسيمات متأخّرة ، فالماهية تنقسم لها في مرحلة متأخّرة عن الأمر ، والتقسيمات التي تنقسم إليها الماهية في مرحلة متأخّرة عن الأمر لا يمكن أخذها في مرحلة سابقة لتلاحظ من شؤون المأمور به ، فالصلاة باطلة بلا قصد القربة وقصد الوجه ، ولكن هذا البطان لا من جهة أنّها فاقدة لشرائط المأمور به ، بحيث يكون المأمور به مقيداً بقيد ، وقد فقد هذا القيد في هذا المورد ، كما في القسم الأوّل ، ولا من جهة فقدانها لقيد الأمر ، كما في القسم الثاني ، بل من جهة فقدانها لتلك الأمور الدخيلة في الغرض ، بناءً على رأي البعض ، وهذه الأمور لا يمكن اعتبارها من قيود الأمر ؛ لأنّها تحت دائرة الطلب ، ولا من قيود المأمور به للاستحالة ، ولكنّها دخيلة في صّحة العمل وترتب الأثر .

هذه هي تقسيمات الشرائط .

أمّا القسم الأوّل : وهي الشرائط التي تكون شرطيتها ناشئة من تقيّد المأمور به بقيد وجوديّ أو عدميّ ، مثل هذا القسم داخل في محلّ البحث .

وأما ما نقل عن الشيخ الأنصاريّ رحمته الله بأنّ رتبة الشرائط متأخّرة عن رتبة الأجزاء ، لذلك لا يمكن اعتبارها في عرض الأجزاء في البحث ، بحيث تكون مأخوذة في المسمّى .

وهذا القول موهون جداً ؛ وذلك لأنّ الشرائط لا نقول بأنّها مأمور بها ، فإنّ المأمور

به هو التقيّد بها :

الحصة الكلّي مقيداً يجي تقيد جزء وقيد خارجي^(١)

فلم يقل أحد بأنّ الوضوء أو التيمّم أو الساتر هذه صلاة ، فالشرائط لا تسمّى باسم الصلاة ، ولا تقصد بالذات ، بل المقصود هو التقيد ، والتقيد جزء كبقية الأجزاء ، ولكن التأخر في مرحلة اللحاظ ؛ إذ لا يمكن أن نذكرها بلفظ (الواو) ، ويجب عليك التكبير والقراءة والركوع والسجود .. والتقيد ، لا يمكن ذكرها بهذه المرتبة بحيث نعطفها على البقية بالواو لتكون بمستواها في هذا المجال ، فالتقيد يكون متأخراً في مرحلة اللحاظ .

إذن فالشرائط بأنفسها خارجة ، والذي له دخل هو التقيد ، وهو جزء ، ولكن في مرحلة اللحاظ ، أي في مرحلة توجيه الأمر يكون متأخراً ، وتأخر هذا الجزء وهو التقيد عن بقية الأجزاء في مرحلة اللحاظ لا يكون مانعاً من دخولها في المسمّى بناءً على القول بالحقيقة الشرعية ؛ إذ يمكن أن تكون عدّة أشياء مختلفة من حيث الرتبة أو الزمان ، تسمّى هذه الأشياء المختلفة باسم واحد ، فالعلة التامة مركبة من المقتضي والشرط وعدم المانع ، وهذه على مراتب ودرجات ، فرتبة المقتضي متقدمة على الشرط وعدم المانع ، ومع ذلك نرى أنّها تسمّى باسم واحد .

إذن فمرحلة التسمية لا تقتضي أن تكون الأشياء الملحوظة بلحاظ الوحدة والتي تسمّى باسم واحد ، كلّها بمستوى وبرتبة واحدة ، فذات الشرائط خارجة عن المسمّى ، وذات الشرائط كما قلنا خارجة عن المسمّى ، فلم يقل أحد بأنّ ذات الوضوء أو ذات الغسل والتيمّم أو الطهارة الحاصلة منهما قبل الصلاة ، هذه الأمور وأمثالها أجزاء للمسمّى ، لم يقل أحد بذلك ، وإنّما قالوا بأنّ الجزء هو التقيد بها ، التقيد بالقيود الوجودية أو العدمية ، والتقيد جزء ، ففي الواقع تكون الأجزاء على قسمين : الأجزاء في الرتبة الأولى ، ويعبر عنها عادة بـ (الجزء) ، والأجزاء بالرتبة

(١) منظومة السزواربي : ٢ : ١٢٠ .

الثانية، ويعبر عنها بالتقيّد، ولكن بما أنّه معنى حرفي، لذلك يشار إلى القيد نفسه، ويعبر عنه حينئذٍ بـ (الشرط) أو (المانع).

إذن فلا يتوجّه مثل هذا الإشكال لهذا القسم.

ولا يفترق في التقيّد بين أن يكون ذلك القيد الذي يتقيّد بعده من سنخ الأحكام، أو من غير الأحكام، مثلاً: الصلاة بشرط عدم البكاء، أو عدم القهقهة، وغيرها من الأحكام.

وأما إذا كان من الأحكام، مثلاً: الواجب هو الصلاة الغير المحرّمة التي لا ينطبق عليها عنوان الغصب - مثلاً - فتكون بشرط لا عن الحرمة، بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فيكون المأمور به بشرط لا عن انطباق عنوان المحرّم عليه، ولا محذور في (البشرط لائيّة) في هذا المورد؛ إذ لا محذور في أن يكون هذا الحكم بشرط لا عن حكم آخر مغاير له؛ إذ المحذور في أنّ هذا الحكم بشرط لا عن هذا الحكم بنفسه؛ إذ يلزم منه أن يكون هذا الشيء متّصفاً بالنقيضين، كما لو قلنا: (الصلاة غير الواجبة واجبة) ولكن يصحّ القول بأنّ (الصلاة غير المحرّمة واجبة)، ولا محذور في هذا التقيّد، كما أنّه لا يصحّ أن يكون الحكم بشرط شيء بالنسبة لهذا الحكم نفسه؛ إذ يلزم منه محذور اجتماع المثليين، ولكن كونه بشرط شيء بالنسبة لحكم آخر لا محذور فيه. إذن فشرائط المأمور به الوجوديّة والعدميّة داخلّة في محلّ المبحث، سواء كانت من سنخ الأحكام أم لا.

وأما القسم الثاني، والتي تناط فيه الصحّة بقيود الهيئة، أي لو قلنا أنّ العمل غير صحيح فلاجل عدم وجود الأمر فيه، وعدم وجود الأمر فيه لأجل عدم تحقّق القيد الوجودي للأمر، أو تحقّق ذلك الشيء الذي يكون الأمر بالنسبة إليه بشرط لا. وهذا القسم الذي يكون تضييق الشيء المأمور به من جهة تضييق الأمر، مثل هذا القسم خارج عن حدود بحثنا؛ وذلك لأنّنا قلنا بناءً على القول بالحقيقة

الشرعية نريد أن نضع مسمى ليكون متعلقاً للأمر، لذلك لا يمكن اعتبار شروط وجود الأمر دخيلة، مثلاً: حين تصبح مستطيعاً حينئذٍ يجب الحجّ عليك، وبالنسبة للحيض بناءً على كونه من قيود الأمر، فالأمر إذا لم تكن حائضة فيجب عليها الصلاة، فالصلاة التي تقيمها وهي حائض فاسدة، ولكن هذا الفساد من جهة فقدان الأمر؛ إذ يعتبر في توفر الصحة تحقق الأمر أو ما يشبهه؛ إذ لو لم يكن مأموراً به فلا يكون صحيحاً، أما أن تلك الأمور التي توجب كون الشيء مأموراً به لا يمكن أخذها بالمسمى وبالمرئي بهذا اللفظ، فلا يمكن ملاحظة الصحة بالنسبة لهذه الشروط المرتبطة بالأمر. إذن فلا وجه لكون هذه الشروط دخيلة في المسمى أو بذلك المعنى المجازي الذي استعمل فيه لفظ الصلاة، وغيرها من المسالك.

وأما القسم الثالث، وهي الشروط الدخيلة في ترتّب الغرض، ولكنها ليست من شؤون المأمور به، فهي دخيلة، ولكن دخلها ليس من جهة تقييد المأمور به بوجودها.

فبناءً على وجود مثل هذه الشروط، كما ذكروا بالنسبة لقصد القربة بأنّه من هذا القسم، وهذه الشروط ليست خارجة عن مدار البحث، وأنّ الصحة ليست ملحوظة بالنسبة إليها، ليس خروجها لأجل تأخيرها الرتبّي عن مرحلة الأمر، والشيء المتأخّر عن الأمر لا يمكن أخذه في مرحلة المسمى، بل إنّ خروجها لأجل أنّ المرئي بهذه الألفاظ هو شيء آخر ما وراءها، بمعنى أنّه لو قال لفظ (الصلاة، الصوم، الحجّ...) أي أنّ المركّب من الأجزاء والتقييد بالأمور إنّما يكون ملحوظاً بالنسبة لها فيما لو أتينا بها بالداعي الإلهي، أي أنّ ذات هذه الأمور هي المرئية بلفظ الصلاة، أو بكلمة الحجّ، أو الصوم، لا أنّ المرئي هو الداعي على الإتيان بهذه الأمور؛ إذ أنّ قصد القربة مرتبط بهذا الداعي، ولو قلنا بأنّ قصد القربة لا يمكن أن يكون من قيود المأمور به، أو أنّه من قيود المأمور به، فإننا نقطع بكونه خارجاً عن المرئي، أي عن مدلول هذا الكلام. إذن فليس المقام مقام اختلاف الرتبة.

الجامع

الحاجة إلى الجامع

التي يلزم التعرّض لها في مبحث الصحيح والأعمّ هو: هل نحتاج إلى الجامع أم لا؟

وهو أهمّ المباحث في المقام .

وعلى الرأي الذي اخترناه في الحقيقة الشرعية فلا نحتاج للجامع ، أي بناءً على القول بوضع الصلاة - مثلاً - للماهية الاعتبارية ، ثم تطبّق على نوع منها بواسطة متمم الجعل التطبيقي .

وكذلك بناء على مسلك الباقلانيّ وهو وضع الألفاظ موضوعة للماهية الأصلية ، واستعملت في لسان الشارع والمتشرّعة في معانيها الأصلية ، ولكن الأمور الزائدة على المعنى الأصليّ خارجة ، ومن شؤون المأمور به ، ودخيلة في الفرض ، فالصلاة بمعنى التوجّه ، ولكن يجب التوجّه بالإضافة للركوع والسجود وغيرهما من الأمور . إذن فجهة التوجّه هذه موجودة في جميع أنواع الصلاة ، ولا حاجة لافتراض الجامع . وإنّما نحتاج للجامع أمّا بناءً على القول بالحقيقة الشرعية ، وأنّ الموضوع له عبارة عن المركّبات الاعتبارية ، أو أنّ هذا اللفظ قد استعمل بهذه المعاني مجازاً ؛ إذ المعنى المجازي لا بدّ أن يستند إلى الجهة الجامعة .

فبناءً على هذين المسلكين نحتاج للجهة الجامعة ؟

يمكن القول بأننا لا نحتاج للجامع حتّى بناءً على هذين المسلكين ، لوجهين :

الوجه الأوّل : الالتزام بأنّ الماهيات والمركّبات الاعتبارية هي الموضوع له ،

كالصلوات الخاصة، كصلاة الصبح، وصلاة الظهر، وصلاة العصر، وصلاة الآيات، وصلاة العيدين، وغيرها، كل واحد من هذه الأنواع هو لموضوع له، ببناءً على الحقيقة الشرعية، أو المستعمل فيه بناءً على القول بالمجاز، فيكون من قبيل الاشتراك اللفظي بناءً على الالتزام بالحقيقة الشرعية، وبناءً على هذا الوجه فلا حاجة للجامع؛ لأن المورد أمّا أن يكون من قبيل تعدّد الوضع وتعدّد الموضوع له، أو من قبيل وحدة الوضع، بأن يكون الملحوظ حال الوضع هو الماهية الاعتبارية، ولكن نضع اللفظ لمصاديقها، أي لأنواعها، وبناءً عليه لا نحتاج للجامع.

وفي الواقع يكون إطلاق لفظ الصلاة على النوافل، أو الصلاة اليومية، أو صلاة الآيات، أو العيدين، يكون مرجع هذا الإطلاق إلى احتواء هذا اللفظ على معانٍ متعدّدة، كالمشترك، بأن يشمل هذا اللفظ بأوضاع متعدّدة أو بوضع واحد، يشمل على موضوع له متعدّد.

والالتزام بهذا الوجه غير صحيح، بأن نقول بأنّ استعمالات المتشرّعة كلّها صلاة، فصلاة الصبح صلاة، وكذا صلاة العيدين هي صلاة، وغيرها، وهكذا بالنسبة للزكاة، فالموضوع له بالنسبة للزكاة تارة يكون هو الشاة، وأخرى الإبل، وأخرى النقيدين. هذا لا يمكن الالتزام به بوجود معانٍ متعدّدة وموضوع له متعدّد. هذا مضافاً إلى أنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الرواية تقول: «فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَشْرَةِ أَوجُهٍ»^(١). إذن فلا يمكن أن نقول بأنّ للصلاة معانٍ متعدّدة، مثل الاختلاف بين الصلاة بمعناها المعروف مع الصلاة على محمد وآل محمد، فمثل هذه الاختلافات لا يمكن القول بأنّها تؤدّي إلى تعدّد الموضوع له.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيّ والمحقّق الأصفهاني رحمتهما في (الأصول

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٧، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

على النهج الحديث) بأن نقول: بأن الصلاة موضوعة لصلاة المختار، وإطلاق لفظ الصلاة على صلاة المضطرّ بالناية والمجاز وبهذا يفرض الجامع .

ومثل هذا الوجه غير صحيح لوجوه :

أولاً: إنّ صلاة المضطرّ، وهي الصلاة التي تكون صلاة بالعناوين الثانوية، ولو بالإخلال بغير الأركان، مثل هذه الصلاة هي صلاة واقعاً، فنقول بأنّ صلاته تامة، كما في نسيان الذكر، أو الفاتحة، أو غيرها.

وثانياً: لا يكون هذا الوجه فراراً عن الجامع؛ إذ أنّ صلاة المختار تشتمل على أنواع متعدّدة أيضاً، فصلاة المختار تشتمل على صلاة الآيات، وصلاة المسافر وصلاة الحاضر، كما ذكرنا «فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجُهٍ»^(١)، فهناك أقسام متعدّدة لصلاة المختار، لذلك نحتاج أيضاً فيها إلى افتراض وتصوير الجامع فيها.

إذن بناءً على هذين المسلكين لا بدّ من وجود الجامع؟ فما هو هذا الجامع؟ ونستعرض الآراء في الجامع تارة بناءً على مسلك الأعميّ، وأخرى على مسلك الصحيحيّ، ونجعل المثال في حديثنا حول الصلاة وتصوير الجامع فيها.

الأعميّ والجامع

العمدة منها طريقتان لتصوير الجامع :

الطريق الأول: أنّ نقول: بأنّ الموضوع له في الصلاة هو الأركان، وقد اختار هذا الطريق المحقق القميّ، وتبعه بعض الأعظم في درسه وتقريراته (المحاضرات)، وهذا الطريق لعلّ أفضل تقريب لتوضيحه نذكره خلال ثلاثة أمور:

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٧، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

الأمر الأول: إنَّ المركَّب ينقسم إلى مركَّب حقيقيٍّ ومركَّب اعتباريٍّ، وفي المركَّبات الاعتبارية يمكن أن يكون التعيّن فيه من ناحية القلّة، وكذلك يمكن أن يكون من ناحية الكثرة، كالأعداد، فالعشرة متعيّنة من ناحية القلّة ومن ناحية الكثرة، فإذا قلت أو ازدادت، فليست هي عشرة.

وقد نلاحظ التعيّن من ناحية القلّة بمعنى أن يكون مقدار منه مقوّم قطعاً، ولكن الزائد عليه ليس بمقوّم، بل يلاحظ غير متعيّن بالنسبة لجهة الكثرة، ويعبر عن هذا القسم بالآل بشرطية في مرحلة الصدق، ومثاله: كلمة (الدار) فهي متقوّمه بوجود أرض، وأنها محاطة بالجدران، ووجود غرفة فيها، ولكن هذه بلحاظ تعدّد هذه الأمور، أو إضافة أمور أخرى من بقية المرافق، كالسرداب وأمثالها، هذا اللفظ مأخوذ لها بنحو الآل بشرطية في الصدق، وإنّما اعتبرنا هذين العنوانين؛ وذلك لأنّه لو لم توجد الجدران فتصدق عليها الأرض فحسب، ولكن لا تصدق عليها الدار، وإذا لم توجد الغرفة فيصلدق عليها الساحة ولا تصدق الدار، وأمّا بالنسبة إلى تعدّد هذه الأمور المقوّمه وكثرتها، أو بالنسبة لإضافة أمور أخرى، فإنّها مأخوذة في مرحلة الصدق بنحو الآل بشرطية بالنسبة لكلمة الدار.

ومثال آخر: اللباس، فهو مأخوذ بنحو الآل بشرطية في الصدق بالنسبة.

ومرادنا من الآل بشرطية في الصدق أن يكون غير متعيّن من ناحية الكثرة، بنحو لو أضيف له شيء آخر زائد، فحينئذٍ لا يسمّى دار وشيء آخر، أو أشياء أخرى، أو أنّه لباس وشيء آخر، بل يصدق على الجميع دار واحدة، أو لباس واحد.

ولا وجه للقول بأنّ الآل بشرطية تحتوي على معنى واحد، وهو القول بأنّ الآل بشرطية بمعنى رفض القيود، بأن لا يقيد الشيء بشيء آخر الذي يعبر عنه (الاطلاق للحاظي) وما يقابله هو التقييد، فليس الأمر كذلك، فإن كان هذا هو أحد معاني الآل بشرطية، فإنّ هناك معنى ونوع آخر له هو الآل بشرطية في الصدق،

وكذلك لدينا اللابشرية في الحمل :

(ثم فصل لا بشرط حملاً ومدة وصورة بشرط لا)

ولا دليل على تفسير اللابشرية وانحصارها في الإطلاق اللحظي الذي يقابل التقييد اللحظي ، بل سيأتي في مبحث المطلق والمقيّد بأن الإطلاق قد يكون ذاتياً في قبال التقييد الذاتي .

إذن فمع كون اللابشرية في الصدق حقيقة يعترف بها العقلاء ، فلا يمكن إنكارها بالقول بأن اللابشرية مساوقة للإطلاق اللحظي في مقابل التقييد ، وفي هذا المورد لا يعقل هذا المعنى ، بل إنّ اللابشرية تحتوي على معانٍ متعدّدة ، سيأتي التعرّف عليها في محلّها .

الأمر الثاني : إنّ ذات الأجزاء وجنسها تارة تلاحظ متعيّنة في المركّب الاعتباري ، وأخرى تلاحظ غير متعيّنة ؛ إذ يمكن أن يكون الشيء مقوّمًا ، ولكنّه لا يكون مقوّمًا على نحو التعيّن ، بل هو مقوّم على نحو الإبهام .

مثلاً : في الدار حيث يلزم احتواؤها على الجدران والغرفة ، سواء تشكّلت هذه من الجصّ أو الاسمنت أو من الطين ، أو غيرها ، وكالحلوى ، أنّه لا بدّ أن تتشكّل من الدقيق والسكر ، ولكن الدقيق أعمّ من كونه دقيقاً للحنطة أو الشعير أو غيرهما . إذن فالمقوّم هو أحد الأمور ، ومثل هذه الحقيقة ثابتة في المركّبات الحقيقيّة .

لذا قالوا :

وذو قوام من معانٍ بقيا ما دام فصله الأخير وقيا

إلى أن يقول :

فهي على إبهامها معتبره

فالفصل هو المعتبر في الإنسان على نحو التعيّن ، وأمّا بقية الأمور الدخيلة بـ

فهي ملحوظة فيه على نحو الإبهام ، فالجسم أعَم من كونه جسماً خارجياً أو مثالياً أو غيرهما .

إذن فيمكن أن يكون الشيء مقوِّماً على نحو الإبهام ، لا أنه مقوِّم بنوع من التعيّن الخاصّ .

وبناءً على هذا الأمر ، لا مانع من القول بأنّ الركن والمقوِّم هو الركوع على نحو الإبهام ، وهو الجامع بين الانحناء والتقوُّس الخاصّ ، وبين الإيماء بالرأس وبين الإيماء بالعين ، وهكذا في السجود ، فالمعتبر هو الركوع على نحو الإبهام ، لا أنّ المعتبر هو الركوع بحده الخاصّ .

الأمر الثالث : ذكروا بأنّ الصلاة بما أنّها ماهيّة اعتباريّة فلا بدّ أنّ للشارع الذي اخترعها هو الذي يضع اسمها في مرحلة التسمية ، ولا يمكن أن يخترع الإنسان شيئاً ثمّ لا يضع هو اسمه ؛ لأنّه يحتاج للتسمية في مرحلة التفهيم والتفهّم ، وبما أنّ الشارع هو الذي اخترع الصلاة ، فلا بدّ أن نراجع في هذا المجال ، ونسأله إلى أي شيء وضع اسم الصلاة ؟ وحين مراجعة الأدلّة نلاحظ منها بأنّ الصلاة موضوعة للأركان ، ففي حسنة الحلبيّ لوجود إبراهيم بن هاشم : « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ : ثُلُثٌ طَهْوَرٌ ، وَثُلُثٌ رُكُوعٌ ، وَثُلُثٌ سُجُودٌ »^(١) ، ولا بدّ أن يقصد من الطهور التقيد بالطهور ؛ لأنّ الطهور بنفسه خارج ، وكذلك لا بدّ أن نقول بأنّ التكبير من أجزاء المسمّى ؛ لأنّ بعض الروايات تقول بلزوم الإعادة لمن نسي التكبير ، وأمّا التسليم ، فالأقوى أنّه ليس من الأركان ، ولا تبطل الصلاة بنسيانه .

إذن فالتسمية تدور مدار الأركان ؛ إذ أنّ الشارع بعد كونه مخترعاً ، وأنّه لا بدّ أن يجعل هو التسمية ، ونحن حين المراجعة نلاحظ أنّ الذي يستحقّ ملاحظته حين التسمية هو الأركان ، ولسان الروايات يتلاءم مع هذه الفكرة غايته أننا نضيف

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٦٦ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٨ .

قيوداً أخرى لهذه الحقيقة .

إذن فيمكن أن نقول بأن حقيقة الصلاة هي الأركان ، ويمكن تقييدها بالترتيب والموالاة لتحقيق الهيئة الصلّائيّة .

ولكن هناك عدّة ملاحظات تلاحظ في هذا الرأي ، وكلّها تدور حول الأمر الثالث ، ولا كلام لنا في الأمرين الأولين :

الملاحظة الأولى : إنّ ما ذكره من اعتبار الصلاة من مخترعات الشريعة الإسلاميّة ، والتسمية من وظائفها ، ولكن هذا القول غير صحيح ، كما تعرّضنا لهذه الفكرة سابقاً ، فإنّ الصلاة ليست ماهيّة اخترعت في الشريعة الإسلاميّة حتّى يلزم على النبي ﷺ أن يضع اسماً للمركّب الذي اخترعه ، بل ذكرنا شواهد كثيرة من الآيات والروايات في مبحث الحقيقة الشرعيّة ، على وجود كلمة (الصلاة) سابقاً .

الملاحظة الثانية : إنّ ما ذكره بأنّ هذه الأمور تقوم حقيقة الصلاة ، وهي التي تسمّى بلفظ الصلاة ، وبالتوسعة المذكورة في الأمر الثاني ، وهو اعتبارها على نحو الإبهام ، فهل أنّ الشواهد تتلاءم مع هذه الفكرة أم لا ؟

يمكن أن يقال : بأنّ الصلاة غير مختصّة بذات الركوع والسجود والطهور ؛ وذلك لأنّ صلاة الميّت من أنواع الصلاة ، كما تدلّ على ذلك بعض الأدلّة ، كصحيحة زرارة المتقدّمة : « **فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجِهٍ** »^(١) ، ومنها صلاة الميّت ، والروايات كثيرة التي تدلّ على أنّ صلاة الميّت صلاة : « **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ ، فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْهَا جَاءَ قَوْمٌ لَمْ يَكُونُوا أَذْرَكُوهَا فَكَلَّمُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا ، فَقَالَ لَهُمْ : قَدْ قَضَيْتَ الصَّلَاةَ عَلَيْهَا ، وَلَكِنْ اذْعُوا** »

(١) وسائل الشيعة : ٤ : ٧ ، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٢ .

لَهَا»^(١)، ومن هنا يعلم أنَّ الصلاة ليس بمعنى الدعاء، وهكذا رواية إسحاق بن عمار.

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يُصَلِّي عَلَى الْجَنَازَةِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ، إِنَّهَا لَيْسَتْ بِصَلَاةِ رُكُوعٍ وَسُجُودٍ، وَإِنَّمَا تُكْرَهُ الصَّلَاةُ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَعِنْدَ غُرُوبِهَا، الَّتِي فِيهَا الْخُشُوعُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ»^(٢)، فقسَّم الصلاة إلى قسمين. وصحيحة علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الجنائز إذا احمرَّت الشمس، أيصلح أو لا؟ قال: لَا صَلَاةَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ، وَقَالَ: إِذَا وَجَبَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ، ثُمَّ صَلِّ عَلَى الْجَنَازَةِ»^(٣)، فعبر عنها بلفظ الصلاة.

وأما الروايات التي توهم بأنها ليست صلاة، فهي مدفوعة، والبحث عنها في محله، ومنها الكلمة التي في فقه الرضا عليه السلام، وهو ليس بحجة. هذا مضافاً إلى أنَّ من أنواع الصلاة صلاة المطاردة، وهي صلاة شدة الخوف، ويلاحظ من مراجعة الكتب الفقهية، كصلاة الهمداني^(٤)، ورواياتها مذكورة في الوسائل^(٥)، ويستفاد منها أنَّ التكبير فقط يلزم إتيانها وهو مستقبل القبلة، وبعض مراتب هذه الصلاة لا يلزم فيها حتى الإيماء للركوع والسجود.

وفي كتاب الصلاة للهمداني رحمته الله: «فإن خشي من الإيماء ولو لأجل كون صرف الذهن إليه موجباً لتشويش باله المؤثر صلي بالتسبيح وسقط الركوع والسجود

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٨٤، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنابة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ١٠٨، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجنابة، الحديث ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ١٢٤، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجنابة، الحديث ٣.

(٤) مصباح الفقيه - كتاب الصلاة: ٢: ٧١٨.

(٥) وسائل الشيعة: ٥: ٤٨٥.

ولو إيماءً، ويقول بدل كل ركعة: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر».

وفي رواية أخرى يلاحظ الاكتفاء فيها بالتكبير، وفي بعض الروايات الإتيان بالتكبير والتهليل، فلا يوجد فيها ركوع ولا سجود.

إذن فلا يمكن القول بتقوم الصلاة بالركوع والسجود والطمهور. وأمّا القول بأن إطلاق لفظ (الصلاة) على صلاة الميت وصلاة المطاردة إطلاقاً تنزيهياً.

فجوابه ما ذكره المستشكل نفسه في جوابه على المحقق النائيني في المحاضرات^(١)، قال: «إن المتسرّعة يطلقون لفظ الصلاة على كل مرتبة من مراتبها غافلين عن لحاظ التنزيل أو اشتراك هذه المرتبة مع المرتبة العليا بالأثر»، حيث يلاحظ إطلاق الصلاة عليها واقعاً، وخصوصاً صلاة المطاردة المصرّح فيها في رواية زارة: «وَصَلَاةُ الْخَوْفِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ»^(٢)، فهي صلاة واقعاً بلا أي تنزيل، مع أنها فاقدة للركوع والسجود.

مضافاً إلى أننا لو قلنا بدخل هذه الأمور بالتسمية واقعاً، فلو صلى الإنسان، ثم شك بعد الصلاة في أنه كان متطهراً من الحدث أم لا، فيجب أن لا يحكم بصحة صلاته، وذلك لأن المورد أمّا أن نريد جريان قاعدة التجاوز فيه، أو قاعدة الفراغ، ويقولون بأن قاعدة التجاوز لا تجري؛ لأن الطهارة من المقارنات، لذلك لو شك في أثناء الصلاة بالطهارة فيقولون بعدم صحة صلاته، وأمّا قاعدة الفراغ فإن موردها الشك بالصحة بعد الوجود، فإذا كان الطهور جزءاً للمسمى، فنشك حينئذ في تحقق ماهية الصلاة وفي أصل وجودها، فكيف نجري قاعدة الفراغ، مع أنه يقول بكونهما قاعدتين.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١٤٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٧، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره بأنه يستفاد من الأدلة بأن الأركان هي المسمى، مثل هذا مخدوش؛ وذلك لأن هذه الأدلة مسوقة لبيان ما يوجب البطلان بالإخلال به حتى سهواً، فيمكن أن تكون في مقام التمييز بين الفرائض والسنن، لا أنها في مقام بيان المسمى، وما ذكره من الرواية التي تدل على أن من نسي تكبيرة الإحرام فيجب إعادة صلاته، لذلك اعتبر التكبير جزءاً للمسمى، وإذا كان المدار على الدخول في التسمية أن يكون نسيانه موجباً للبطلان، فيلاحظ بأن القبلة والوقت هي كذلك، «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ»^(١)، ومنها القبلة والوقت.

إذن، فمن روايات نسيان التكبير لا يمكن استفادة الجزئية للمسمى، وكذلك من رواية «وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ» لا يمكن استفادة جزئية المسمى، وإلا أمكن استفادة ذلك من رواية: «وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»^(٢)، فليست هذه الروايات مرتبطة بمجال تعيين المسمى، بل إن هذه الأدلة مسوقة لبيان فكرة أخرى، وإن بعض الأمور تكون ارتباطيتها ارتباطية مطلقة بحيث يضرب حتى الإخلال بها سهواً، وبعضها تكون ارتباطيتها غير مطلقة.

الملاحظة الرابعة: إن المتشركة يرون صدق الصلاة على العمل الواجد لمعظم الأجزاء إجمالاً، وإن فقد بعضها، كما أنه قد اعترف بالمسلك الثاني، بأنه لو لم تثبت تسمية الشارع فنحن نلتزم بأن الجامع هو معظم الأجزاء لا خصوص الأركان، فيلاحظ إطلاق المتشركة لفظ الصلاة على العمل الذي يشتمل على معظم الأجزاء وإن فقد بعض الأجزاء التي اعتبرها من الأركان، والمتشركة يتبعون الشارع في هذا الإطلاق، والمتشركة لا يميزون بين الركن وغير الركن. فليس الأركان من الأمور المتسالم عليها بين الفقهاء، والتمييز بين الأركان وغيرها ليس من الأمور

(١) وسائل الشريعة: ١: ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشريعة: ٦: ١١، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، الحديث ١٠.

المتداولة في عرف المشرّعة، فلو كان الأمر أنّ المسمّى هو كذلك في استعمالات المشرّعة لكان التمييز واضحاً عند المشرّعة، والقول بأنّ الشارع قد وضع الاسم للأركان، ولكن أتباع الشارع لم يتبعوه في التسمية، ولكن المسلّم هو الحقيقة في زمان المشرّعة، بناء على هذا المسلك، وهو كون الأركان مركّباً اعتبارياً، وأمّا الحقيقة في زمان الشارع بحيث وصل المعنى لمستوى الحقيقة في زمان الشارع، فمثل هذا الأمر لم يثبت ثبوتاً قطعياً.

إذن فحقيقة الصلاة - بناءً على مسلك الأعمى - عند المشرّعة بمعنى معظم الأجزاء، وهذا لا يناسب القول بأنّ المسمّى عند الشارع هو شيء آخر غير المسمّى عند المشرّعة.

فمثل هذا المسلك لا يمكن الالتزام به، مع أنّه ورد بأنّ الصلاة شرّعت على أقسام مختلفة، حتّى تكرار التكبيرة الواحدة بمقدار الصلاة أطلق عليها صلاة، وهذه وغيرها من الملاحظات والاعتراضات التي ذكرناها تدلّ على أنّ الصلاة ماهيّة اعتباريّة، وقد طبّقت على المركّبات المختلفة بواسطة متمم الجعل التطبيقي.

الطريق الثاني: وقد نسب للمشهور، بأنّ الصلاة اسم لمعظم الأجزاء التي تحتفظ بالصورة الصلّاتيّة، ويمكن تقريب هذا الطريق بنفس التقريب الذي عرضنا به الطريق السابق، وهو ملاحظة المقدّمة الأولى والثانية، وأمّا المقدّمة الثالثة وهي أنّ الشارع المقدّس هو المخترع، وهو الذي قد سمّى هذه الأركان بالاسم المخصوص، نستبدل هذه المقدّمة بمقدّمة أخرى، بأنّ المسمّى بهذا الاسم ليس الأركان، بل معظم الأجزاء الحافظة للصورة الصلّاتيّة، بحيث ترتفع بواسطة بعض الاعتراضات المتوجّهة للطريق الأول، وهو أنّ انحصار التسمية بالأركان لا يتلاءم مع ارتكاز المشرّعة حيث إنهم لا يميّزون في إطلاق الاسم بين الأركان وغيرها.

ولكن بعض الإشكالات واردة على هذا الطريق، وهو إطلاق لفظ الصلاة على

بعض أنواع الصلاة الفارقة لمعظم الأجزاء .

ولهذا الطريق تقريبات متعدّدة ، ونختار عرض التقريب الذي أشار إليه المحقّق الأصفهانى رحمته الله بالجملة ، في المطلب الذي ذكرناه سابقاً ، وهو أنّ الصلاة اسم للهيئة التعظيميّة الذي هو أمر تكويني كما ادّعاه ، وتفصيل هذا التقريب قد ذكره بعض الأعاضل .

إنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته ، كما هو الأمر في المركّبات الحقيقيّة ، وتبدّل المادّة لا يؤدّي إلى تبدّل الحقيقة ، كما أشرنا سابقاً لهذه الفكرة ، وهكذا الأمر في المركّبات الاعتباريّة حيث تكون شيئيّة الشيء بصورته ، غاية الأمر أنّ الصورة في المركّبات الحقيقيّة تكون الصورة من الجواهر - على ضوء الفلسفة القديمة - بينما في المركّبات الاعتباريّة من الأعراض ، ومن الأمور الاعتباريّة ، فشيئيّة الشيء بصورته ولو بالصورة العرضيّة ، كما هو الأمر في المركّبات الاعتباريّة .

والصلاة تشتمل على الصورة العرضيّة ، وهي عبارة عن الهيئة الخضوعيّة ، وهذه الهيئة الخضوعيّة هي حقيقة الصلاة ، وهذه الهيئة الخضوعيّة هي واسعة ، أي يمكن أن تنطبق هذه الهيئة الخضوعيّة على كثير من أنواع الهيئات ، لكن لا تحديد ولا تعيين لهذه الهيئة الخضوعيّة من حيث القلّة والكثرة ، بل يمكن القول بعدم تعيينها في الجملة من ناحية الجنس أيضاً ، ولو أنّها تشتمل على التعيّن من ناحية ، وذلك بأن تكون مشتملة على نسخ من التكبير والركوع والسجود والتشهد والقراءة والتسليم ، ولكن هذه الأجزاء إنما تكون ملحوظة بعرضها العريض ، أي تلاحظ ولو بإبدالها أو ميسورها ، والأجزاء إنّما تلاحظ فانية في الصورة ، فليست الصورة جزءاً آخر منحا عن بقيّة الأجزاء ، بحيث تكون الصورة جزءاً آخر غير بقيّة الأجزاء ، وبهذا المعنى يقال بأنّ شيئيّة الشيء بصورته ، وهنا لا بدّ أن نلتزم باحتواء الصلاة على الهيئة الاتصاليّة الخضوعيّة ، والأجزاء وإن كان لها نوع من التعيّن ، وذلك بأن تكون هذه الأجزاء على نوع خاصّ ، ولكنها تلاحظ بعرضها العريض فانية

في الصورة ولا فرق في الصورة بين أن تكون جوهرًا كالفصل ، أو أن تكون الصورة عرضية ، والصلاة اسم لهذه الصورة بما أنَّ الأجزاء فانية فيها .

وهذه الهيئة الخضوعية هي أمر معروف وواضح في ارتكاز المسلمين ، وقد ذكرت أمثلة لهذه الفكرة .

ونقول حول هذا المطلوب بأنَّ هناك بعض الأفعال الخاصة تشتمل على الهيئة الخضوعية والتذليلية ، كالأعمال المشتملة على الركوع والسجود ، وعلى التعظيم .

وكذلك في بعض الموارد حيث يشتمل العمل على التغير ، حيث يضع الخدَّ على الأرض في حال السجود ، أو على التكفير ، حيث يضع اليد على الأخرى ، أو القيام على الركبة أمام الأمير ، أو للشمس بالنسبة لعباد الشمس .

فالهيئة الخضوعية تفترق بحسب الملل والنحل ، فالعمل الذي يتلاءم مع الخضوعية يشتمل على الهيئة الخضوعية .

كما أنَّ هناك أعمال خاصة تشتمل على الهيئة التفجعية ، كما هو المتعارف في نساء العرب ، من نشر الشعر ، أو اللطم على الوجه أو على الصدر .

كما أنَّ بعض الهيئات هي هيئات طرب ، وأنواعها عديدة .

إذن فهناك هيئات متعدّدة عند العقلاء تعبّر عن حالات خاصة .

وإحدى هذه الهيئات هي الهيئة الخضوعية ، وهي مورد البحث .

وموادّ هذه الهيئات جميعها ملحوظة فانية في هذه الهيئات ، بحيث تكون هذه الهيئات قد ابتلعت والتهمت هذه الأجزاء ؛ وذلك لأنه لو كانت الهيئة أمر منحاذاً ومضافاً إلى الأجزاء للزم أن تصبح الأجزاء أكثر عدداً بأن يصبح عدده عشرة مثلاً ، فيما لو كانت الأجزاء تسعة ، وتشتمل على هيئة اجتماعية ، وقالوا بأنَّ هذه الهيئة أمر اعتباري ؛ إذ لو كانت أمراً خارجياً لأصبح عدد الأجزاء أكثر ، وفي حاشية المنظومة قد تعرّض لهذه الفكرة ، ومن هنا شبّهت بالصورة من حيث الفناء .

ويمكن الاعتراض على هذا الطريق بعدة اعتراضات :

الاعتراض الأول : هل تشتمل الصلاة حقاً على هيئة غير هذه الأجزاء الأصلية واعتبار التالي بين الأجزاء ، وهي التي يعبر عنها بالهيئة الصلاتية ، وقد ذكروا في مبحث الموالاة بأنه يلزم عدم الإتيان بالأعمال الماحية لصورة الصلاة . إذن فهل يوجد غير الأجزاء الأصلية ، وغير التالي بين الأجزاء ؛ لأن هذه الهيئة غير التالي ، فهل توجد هيئة أخرى تعتبر أمّا شرطاً أو شرطاً ، أم أنه ليس كذلك ؟ وقد تعرض المحقق النائيني إلى هذا المبحث في الصلاة ، فالشيخ الأنصاري ذكر بأن تلك الهيئة هي متعلق الأمر ، بينما المحقق النائيني يذهب إلى أن هذه الهيئة أمّا أن لا يكون لها وجود ، أو أنها إذا كانت موجودة فهي أمر قهري غير خاضع للأمر . إذن فالقول بالإضافة إلى وجود الأجزاء الأصلية بوجود هيئة هي متقومة بالأجزاء الأصلية ، بل إن هذه الأجزاء تلاحظ فانية فيها ، مثل هذا القول مورد للنقد حتى في صلاة المختار .

أمّا استفادة وجود هذه الهيئة الخضوعية من أدلة القواطع ، بحيث نقول : بأنه لو لم يكن هيئة كذلك لما كان فرق بين القواطع والموانع ، وقد تعرض للفرق بينهما ، بأن المانع إذا كان مانعاً حتى في حال السكونات ، فيعبر عنه بالقواطع ، وأمّا لو كان مانعاً في خصوص الحركات والأفعال فيعبر عنه بـ (المانع) ، وليس التعبير بالقواطع لأجل كونه قاطعاً لهيئة مخصوصة .

الاعتراض الثاني : لو سلمنا وجود الهيئة كما لو هو الأمر في هيئة الطرب ، أو هيئة التفجع ، حيث تنطبق على أعمال خاصة ، ولكن لتساءل : هل تنطبق الهيئة الخضوعية على أنواع الصلاة ، كبعض أنواع المطاردة ، كما لو كانت في حاله المعانقة أو المبارزة والمراعاة أو المسابقة ، فما هي الهيئة المحسوسة الخاصة التي تشتمل عليها هذه الأنواع ؟

نعم ، بعض الأعمال تتناسب مع الهيئة بحيث يمكن القول باشتراك هذه الأعمال بالهيئة التفجعية أو الهيئة الطربية ، ونحن لا نمنع من اشتغال بعض الأعمال على الهيئة الخضوعية ، ولكن لا يمكن الالتزام بأن كل ما صدق عليه صلاة ، بأنه يشتمل على هيئة خضوعية ، ونحن غالباً ما نلاحظ ونشاهد صلاة المختار ، يحث تشتمل على الركوع والسجود وأمثالهما ، فتنعكس في أذهاننا عن الصلاة هيئة خاصة ، ونتخيل بأن بقية الصلوات تشتمل على نفس هذه الهيئة ، فنقيس البقية بهذا النوع الخاص ، فالمضطجع الذي يقرأ بعض التسيبحات ثم يومئ لصلاته ، فهل هناك هيئة جامعة واسعة تنطبق على هذا النوع أيضاً .

إذن فالهيئة الخضوعية وإن اعترفنا بها في بعض أنواع الصلاة ، فلا يمكن الالتزام بوجودها في جميع أنواع الصلاة . إذن فالهيئة الخضوعية لا يمكن القول بأنها صلاة بنحو تكون جامعة للأفراد .

الاعتراض الثالث : إن هذه الهيئة الخضوعية نلاحظ وجودها في بعض الأعمال الأخرى ، مع أنها لا يطلق عليها (صلاة) عند الشارع المقدس ، كسجدة الشكر ، التي تشتمل على التغير والأذكار ، أو بعض الأعمال التي تؤدي في ليلة القدر ، بأن يضع القرآن على الرأس ، وغيرها ، فالهيئة الخضوعية في هذه الأعمال أوضح منها في صلاة المطاردة ، أو صلاة المضطجع الذي يصلي إيماءً .

إذن فلا يمكن القول بأن الصلاة موضوعة للهيئة الخضوعية ؛ لأن هذه الأعمال مصاديق لها لأنها مشتملة على الهيئة الخضوعية ، ولم يؤخذ في الهيئة الخضوعية نوعاً خاصاً ؛ لأنه إذا أخذ فيها نوع خاص لزم منه خروج جملة من أنواع الصلاة ، مع أنهم يعترفون بدخول جميع أنواع الصلاة في عنوان الصلاة صلاة المختار والمريض والغريق والمضطجع .

الاعتراض الرابع : يلاحظ من كلامهم أنهم وجهوا نظرهم إلى خصوص صلاة المسلمين ، فلو حظت أجزاؤها الصلوات بالخصوص ولو بعرضها العريض ،

من التكبير إلى التشهد والتسليم ، مع أنه بنفسه في مبحث الحقيقة الشرعية قد اعترف بأن الصلاة ليست معنى من مستحدثات الشارع ، بل إن الصلاة حقيقة كانت موجودة في الشرائع السابقة ، وعند الملل الأخرى ، فالأجزاء التي اعتبرت في الشرع الإسلامي ، لأنهم يقولون بأن الشرائط مطلقاً خارجة حتى الشرائط الركنية لأنها غير دخيلة في قوام الهيئة ، فملاحظة خصوص هذه الأجزاء الإسلامية لا يتلاءم مع مبناه في الحقيقة الشرعية ، فليس صلوات الآخرين تشمل على هذه الأجزاء التي تشكل الهيئة الصلواتية بارتكاز المسلمين ، فإذا قلنا بأن الصلاة اسم للهيئة الخضوعية المتحققة في خصوص هذه الأجزاء والمواد ، فهذا يعني اقتصار النظر في صلاة المسلمين ، مع أن المدعى أن لفظ الصلاة جامع لما يأتي به المسلمون وغيرهم ، فصلاة غير المسلمين أيضاً مصداق للصلاة .

وعلى ضوء هذه الاعتراضات يتلاءم القول - كما اخترناه - بأن الصلاة ماهية اعتبارية ، وتطبيق هذا الاعتبار على بعض الأجزاء يحتاج إلى مناسبة ؛ لأن متمم الجعل التطبيقي يدور مدار المصالح والمفاسد والمناسبات ، والشارع المقدس قد طبق هذه الماهية على أعمال مختلفة من حيث المادة والهيئات ، وقد طبقت أيضاً في بقية الملل والنحل على أعمال وهيئات أخرى ، كالمكاء والتصدية . إذن فلم تعتبر هيئة خاصة .

لفظ الصلاة موضوع للماهية الاعتبارية بنفسها ، فتندفع جميع هذه الاعتراضات ، وعلى ضوئه لا حاجة إلى التساؤل : ما هي الهيئة المشتركة بين أنواع الصلاة ، صلاة المختار ، والمطاردة ، والغريق ، والمضطجع ، وغيرها ؟
إذن فمن خلال توسعة الصلاة وأنواعها نفهم تقوية الرأي المختار .

الصحيح والجامع

إذا قلنا بوضع لفظ الصلاة - مثلاً ، وهو مورد البحث - للفرد الصحيح . إذن فكيف

يتصوّر الجامع بين الأفراد الصحيحة ؟

الطريق الأول : والمتعارف هو ذكر الوجه الذي طرحه المحقق الآخوند رحمته الله لتصوير الجامع ، ولكن هذا الطريق يقبل تفسيرين ، ويلاحظ أنّ بعض عباراته وأقواله تتلاءم مع التفسير الذي نختاره ، وبعض أقواله تتلاءم مع التفسير الذي ذكره تلاميذه وسائر المحققين .

وعبارة المحقق الآخوند رحمته الله يمكن تفسيرها بالمسلك الذي ذهبنا إليه ، وهو أنّ المحقق الآخوند رحمته الله يذهب إلى أنّ الصلاة ماهية اعتبارية ، وكانت هذه الماهية الاعتبارية موجودة قبل زمان الشارع المقدّس ، ولكن هذه الماهية الاعتبارية قد طبّقت في الشرائع السابقة على أعمال خاصة ، وفي شريعتنا قد طبّقت على أنواع من المركّبات التي يمكن أن تكون مصداقاً ل ماهية الخضوع الاعتباري ، فالمجال هنا هو المجال التطبيقي . إذن فمقصود المحقق الآخوند رحمته الله من الجامع البسيط هو هذا .

وعلى ضوء هذا التفسير فيمكن أن تسنده المؤيّدات التي ذكرناها للمسلك الذي اخترناه .

ويمكن تفسير عبارة المحقق الآخوند رحمته الله بتفسير آخر ، ذكر المحققون من العلماء وهو أنّ المحقق الآخوند في مقام بيان جامع ذاتي بين خصوص الأفراد الصحيحة .

وتقريب هذا التفسير يمكن عرضه من خلال جهات :

الجهة الأولى

حين نراجع الأدلة الشرعية نلاحظ أنّها قد ربّبت بعض الآثار والخواصّ على الصلاة ، فيلاحظ أنّ الصلاة قد وصفت بأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر ﴿وَإِنَّ الصَّلَاةَ﴾

تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ^(١)، وبعض الروايات قد وصفتها بأنها معراج المؤمن، و«الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ»^(٢)، وأمثالها من الآثار المترتبة على الصلاة، ومن المقطوع به أن هذه الآثار بطبيعتها تترتب على الصلاة الصحيحة، وإلا فإن الصلاة الفاسدة لا تترتب عليها هذه الآثار، فموضوعها هو الصلاة الصحيحة، ولا توجد قرينة على حمل هذه الآثار على الصلاة الكاملة؛ إذ الشرائط على قسمين: شرائط الصحة، وشرائط القبول، كما ذكر تفصيل ذلك في الكتب الفقهية. إذن فنقول بأن هذه الآثار مرتبطة بالصلاة الصحيحة التي تختلف باختلاف حالات المكلّفين من حيث الأجزاء والشرائط وغيرها.

الجهة الثانية

إذا التزمنا بالجهة الأولى -وهي ترتب هذه الآثار على الصلاة الصحيحة بجميع أنواعها وأقسامها- فمن وحدة الأثر نستكشف وحدة المؤثر على ضوء القانون الفلسفي (أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد)، فوحدة المعلول دليل على وحدته العلة. إذن فإذا لاحظنا بأن جميع أنواع الصلاة الصحيحة تؤثر في أثر وحداني، كالنهى عن الفحشاء والمنكر، فلا بد أن يكون المؤثر في هذا الأثر هو أمر ذاتي واقعي هو المؤثر في هذا الأثر، وقد برهن على سلامة هذا القانون -كما ذكرنا- (أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد)، وقد ادّعى المحقق الآخوند^(٣) بأن هذا القانون لا يختص بالمعلول الواحد. البحث بسيط من جميع الجهات، بل يشمل الموارد التي تكون فيها للمعلول وحدة نوعية، ويتّصف المعلول بأي لون من ألوان الوحدة، فهذا يقتضي وجود العلة الوحدانية.

(١) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٤٤، الباب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

إذن فمن وحدة الأثر نستكشف وحدة المؤثر تبعاً لهذا القانون ، وهنا نفهم وجود أمر بسيط واقعي متوفر في جميع أنواع الصلاة الصحيحة هو المؤثر في النهي عن الفحشاء والمنكر .

الجهة الثالثة

بأن ذلك الأمر البسيط الذي هو المؤثر واقعاً ينطبق على هذا المتكثر الاعتباري ، أي ينطبق على صلاة الصبح مثلاً المشتملة على ركعتين بجميع أجزائها وشروطها ، أو ينطبق على نافلة الصبح التي تفترق عن فريضتها بقصد العنوان ، وتنطبق كذلك على صلاة الظهر والعصر اللتين تختلفان بقصد العنوان ، وكذلك تنطبق على صلاة الآيات ، التي تفترق عن بقية الصلاة بتعدد الركوع ، وكذلك بقية أنواع الصلوات كصلاة الخوف والمطاردة .

إذن فتلك الواقعية البسيطة تنطبق على جميع أنواع الصلاة هذه ، وهذا الانطباق بنحو يؤدي إلى كثرته ، حتى ينحل ليتحقق المجال لجريان البراءة .

وفي البداية لا بد أن نرى عبارته ، وعلى أي تفسير يمكن أن تنطبق على التفسير الأول ، أو الثاني ، ثم نتعرض إلى أن رأي الأخوند بناءً على تفسير المحققين ، صحيح أم لا ؟

قد ذكر المحقق الأخوند رحمته عبارة في مبحث الحقيقة الشرعية تتلاءم مع التفسير الأول ؛ إذ أن المحقق ينكر الحقيقة الشرعية ، حيث إنه ذهب إلى أن هذه الألفاظ ليست هي مستحدثه ، ولا معانيها ، ولا أن المستحدث هو وضع الألفاظ لهذه المعاني ، وفي هذا المبحث مبحث الصحيح والأعم ، يتكلم على ضوء مسلكه هناك في الحقيقة الشرعية .

وعبارته في الحقيقة الشرعية بعد استشهاده بالآيات الشريفة التي تدل على رأيه

(فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى).

فنتصور وجود ماهية تتنوع بحسب المصاديق والمحققات، ففي شريعة اليهود - مثلاً - تنطبق على أعمال خاصة، وفي شريعة المسيح على أعمال أخرى، وفي شريعتنا تنطبق على أنواع عديدة من المركبات الاعتبارية تختلف بحسب اختلاف الحالات، وتعدّد المصاديق والمحققات لا يضرّ بوحدة تلك الماهية؛ إذ الماهية هنا عبارة عن الماهية الاعتبارية لا الماهية الحقيقية.

وهذه العبارة تتلاءم مع التفسير الأول من جهتين:

الجهة الأولى: أنه يذهب إلى أن هذه المفاهيم كانت موجودة في الشرائع السابقة، أي أن هذه الألفاظ بنفسها كانت موضوعاً ومستعملة في نفس هذه المفاهيم والماهيات، ولكن مع الاختلاف في المصاديق واختلاف المصاديق بالطبع خاضع للتشريع والجعل، وفي شريعتنا تختلف المصاديق باختلاف الحالات، فالشارع في بعض الحالات يعتبر نوعاً ما صلاة، كما لو اعتبر القول (الله أكبر) مرة أو مرتين صلاة، وفي حالة أخرى كحالة الاستلقاء مع الإيماء، أو بلا إيماء يعتبر هذا العمل صلاة.

ومثل هذا القول لا يتلاءم مع الجامع الذاتي، كما فسّر المحققون رأي المحقق الآخوند مكي به.

والعبارة الثانية التي تتلاءم مع التفسير الأول وهو تفسيرنا الصفحة ٢٧: «بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقصاً بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد».

فعبّر عن الجامع بأنه (منتزع) أي أن الجامع جامع انتزاعي، وهو كما يلاحظ

في شتى كلماته لم يفرّق في التعبير بين الأمور الانتزاعية والأمور الاعتبارية، كما فصل وفرّق بين التعبيرين بعده من قبل العلماء، فتارة يستعمل الأمر الانتزاعي في مجال الأمر الاعتباري، وأخرى بالعكس، والفلاسفة كذلك لم يفرّقوا في بحثهم بين التعبيرين، فالإمكان تارة يعبرون عنه بأنه أمر انتزاعي، وأخرى بأنه أمر اعتباري. إذن فيعبر عن الجامع بأنه (أمر انتزاعي) والأمر الانتزاعي لا تأثير له ولا تأثر. إذن فهذا التعبير منه لا يتلاءم مع تفسير المحققين لرأيه، أمثال المحقق الأصفهاني رحمته الله بأنه (جامع ذاتي مقولي).

إذن فهو يصرّح بأنه (أمر انتزاعي)، والأمر الانتزاعي متحد مع منشأ انتزاعه؛ إذ لا اثنيّة في المقام، وليس له واقع منحا عن منشئه، فليس هو اتحاد متحصّلين، بل هو اتحاد اللا متحصّل مع المتحصّل.

أمّا العبارة التي تتلاءم مع التفسير الثاني قوله: «ولا إشكال في وجوده - أي الجامع - بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه تارة، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى الصلاة بالنهاية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوه».

فهنا وإن لم يصرّح بقانون (الواحد لا يصدر إلّا من الواحد)، إلّا أنّ عبارته تدلّ وتشير لهذا القانون، وأنّه من وحدة الأثر نستكشف وحدة المؤثّر، وقوله: «وآثاره» يدلّ على هذا المعنى؛ إذ أنّه لو كان من قبيل التفسير الأوّل لما احتجنا في مجال تصوّره إلى الإشارة لآثاره، بل نشير إليه بنفسه كالميتة والدينار، والخضوع الاعتباري أيضاً يمكن الإشارة وتصوره بنفسه، إلى أن تكون الإشارة إلى آثاره مفيدة.

لتوضيحه وللتنبية: (معرف الشيء ما يقال عليه الإفادة تصوّراً)، فيذكر التنبيه كما لو سأل عن الدينار فيجواب بأنه (نقد يتعامل به الناس، ويكون مقياس للماليّة)، فيذكر آثاره للتعريف به.

إذن فيمكن تفسير رأي المحقق الآخوند رحمته الله بتفسيرين ، وبعض عباراته تتلاءم مع التفسير الأول ، وبناءً عليه لا نزاع لنا معه ، وبعض عباراته تتلاءم مع التفسير الثاني ، فحينئذ يمكن مناقشته .

وقد ناقشه المحققون ، ونحن أيضاً ناقشه بعض المناقشات التي قد تتحد بعضها مع مناقشة الآخرين .

إذن بناء على التفسير الثاني يمكن الاعتراض عليه بعدة اعتراضات :

الاعتراض الأول : ليس لنا دليل من الأدلة الشرعية يدل على أن هذه الآيات والروايات تدل على خاصة الصلاة ، بحيث تختص بالصلاة دون غيرها ، و (خاصة الشيء ما لا يوجد في غيره) ، أما الأمر الذي لا يختص بالصلاة ، بل تشاركها فيه غيرها من العبادات ، فمثل هذه الميزة لا تجدي في المقام ؛ لأنه يكون جامعاً بين الصلاة وغيرها ، والمقدار الذي يستفاد من الآية الشريفة أن الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر ، ولكن ثبوت شيء لشيء لا يقتضي نفيه عما عداه ، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والصيام كذلك ناهي عن الفحشاء والمنكر ، وكذلك الحج ، وغيرها .

والتقريبات التي ذكرت في بعض التقريرات لتصوير نهى الصلاة عن الفحشاء والمنكر تأتي بدورها في غير الصلاة ، كالصيام والحج ، وكذلك بالنسبة للرواية القائلة بأن « الصلاة معراج المؤمن » على تقدير كون الرواية صحيحة ، فالمقصود من المعراج بالطبع ليس معناه الحقيقي وهو العروج ، بل يقصد منه معنى كنائياً ، ولعلّه بلحاظ كلمة (المعراج) نفهم أن هذه الرواية ترتبط بالفرد الكامل لا الفرد الصحيح ، وإلا فإن بعض الأفراد قد يلاحظون شؤون الصحة في صلاتهم ، ولكن لم يهتموا بحالة الخضوع والتوجه الكامل وغيرها من الأمور التي تذكر في باب الآداب في الكتب الفقهية ، لذلك لا تتحقق ناحية العروج والاتصال الروحي في صلاتهم ، وعلى تقدير ارتباط هذا المعنى بالصلاة الصحيحة لا الكاملة ، ولكن اختصاص

هذا المعنى بالصلاة غير واضح ، فيمكن تحقّق هذا الأمر والاتّصال الروحيّ بمجرد التكبير أو بغيره من الأعمال .

الاعتراض الثاني : مع التسليم بأنّ عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر من خواصّ الصلاة الصحيحة بحيث يعمّ جميع أنواع الصلاة الصحيحة ، ولكن هذا القانون (الواحد لا يصدر إلّا من الواحد) مساوق لقانون آخر يذكر في محلّه (الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد) .

ففي الفلسفة القديمة مسألتان (الواحد لا يصدر إلّا من الواحد) بمعنى أنّ المعلول الواحد يحتاج لعلّة واحدة ، ومسألة أخرى (الواحد لا يصدر منه إلّا من الواحد) أي العلّة الواحدة لا يصدر منها إلّا معلول واحد ، وعلى ضوء هذا القانون الثاني وقعوا في المشكلة في مبحث (ربط الحادث بالقديم) ، وأنّه كيف صدرت هذه الممكنات مع كثرتها من الله تعالى ، وهو واحد بسيط ، وذكروا تصورات وأجوبة متعدّدة في هذا المجال ، وأنّه قد صدر من الله مخلوق واحد هو العقل الأوّل ، والعقل الأوّل يشتمل على جهتين ، ومن إحدى جهتيه صدرت النفس الأولى ، ومن الجهة الثانية صدر العقل الثاني ، وهكذا .

إذن فعلى فرض الالتزام هنا بقانون (الواحد لا يصدر إلّا من الواحد) فلا بدّ أن نلتزم بقانون (الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد) ، ويلاحظ هنا وجود آثار متعدّدة ، منها النهي عن الفحشاء والمنكر ، بناء على وحدتها ، ومنها معراجيّة المؤمن ، ومنها قربان كلّ تقي ، وتعدّد الآثار يدلّ على عدم وحدة وبساطة المؤثر ؛ إذ لو كان بسيطاً فلا يتلاءم مع تعدّد الآثار ، فهنا تلازم بين تطبيق هذين القانونين ، فالأخذ بأحدهما دون الآخر غير صحيح .

بالإضافة إلى أنّه بناءً على صحّة هذا القانون إنّما يتمّ - كما ذكرنا - في الواحد البحث من جميع الجهات ، أمّا في الواحد المشتمل على الكثرة بحيث تكون الوحدة وحدة انتزاعيّة فحسب ، مثل الناهي عن الفحشاء والمنكر ، وهو عنوان

تحت أنواع عديدة ، منها النهي عن الكذب ، النهي عن الغيبة ، عن قتل النفس ، وعن غيرها من الفواحش ، ما ظهر منها وما بطن ، فهي أمور متكررة أشير إليها بعنوان واحد ، والإشارة إليها بعنوان واحد وجود جهة جامعة واحدة ، ولا يطبق هذا القانون في الواحد بالوحدة الانتزاعية ، لذلك لا محذور في ترتب الآثار .

الاعتراض الثالث : إذا قلنا بوجود جامع ذاتي مقولي . إذن فكيف يمكن تطبيق هذا الجامع المقولي على مقولات متعددة ؟ فإذا لاحظنا صلاة المختار فنرى أنها مركبة من كيف مسموع الأذكار ، ومقولة الوضع كالركوع والسجود والقيام ، ومن كيف نفساني وهي النية بناء على جزئيتها ، وكذلك قصد العنوان عنوان صلاة الظهر أو العصر . إذن فكيف تطبيق مقولة واحدة وحقيقة واحدة على هذه الحقائق والمقولات المختلفة ، فكيف يمكن تصوير هذه المقولة الواحدة مع تكثر هذه المقولات .

الاعتراض الرابع : لو افترضنا أن الصلاة منطبقة على المركب من مقولة واحدة ، كما لو فرضنا أن الصلاة كلها من كيف المسموع ، ولكن كيف يمكن انطباق البسيط على المركب ؟

فإذا كان البسيط هو في الواقع أمر واقعي ذاتي وأمر مقولي (والمقولة عبارة عماله واقع ، أي أنه ماهية غير اعتبارية أو انتزاعية) . إذن فكيف ينطبق ويتحد هذا الواحد البسيط مع أفراد متعددة من المقولة الواحدة ؟ فيلزم منه أمّا تركب البسيط ، أو بساطة المركب ، وكلاهما خلف ؛ لأن المحقق الأخوند رحمته الله يريد أن يثبت البساطة ، وكذلك التركب ، فإنه يحتاج لتصوير التركب أيضاً حتى يتمكن من إجراء البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين ، والمفروض أن المفهوم بسيط ، ولكن لأجل احتياجه للتركب ذهب إلى اتحاد البسيط بالمركب ، اتحاد هو هو ، بأن يصبح أمراً واحداً ، وأن يكتسب البسيط ميزة المرآتية ، لذلك اضطر إلى التعبير عنه بـ (الانتزاع) ؛ لأن واقعية الأمر الانتزاعي بواقعية منشأ انتزاعه ، فإذا فرضنا أن الجامع بسيط واقعي ، فيلزم

من هذا التصوير أمّا تركّب البسيط أو بساطة المركّب ، وكلاهما غير معقول .

الاعتراض الخامس : إنّ مثل هذا الجامع يفيد الأعمّي أيضاً ، مع أنّه ذكر في بداية كلامه بأنّه لا يجدي الأعمّي ؛ وذلك لأنّ واقعيّة العمل الذي أتى به يلغي منه حيثيّات الفعل ، أي الشؤون الصدوريّة ، أي أنّ هذا العمل بنفسه هو واقعيّة ، مع أنّنا نلاحظ تداخل الأفراد الصحيحة والفسادة ، بمعنى أنّ ما يصدر من شخص ويكون صحيحاً بالنسبة إليه ، فإنّ نفس هذا العمل لو صدر من شخص آخر فيعتبر فاسداً ، فالصلاة التي يصلّيها المسافر ، وهي ركعتان قصراً ، لو صدرت من الحاضر فهي فاسدة ، ولا دخل ولا تأثير للجهات الصدوريّة في تحقّق المقولة ، والأمر الذاتي الذي ينطبق على ذات العمل فهو غير معقول ، وإذا تحقّقت مثل هذه الفكرة فيكون هذا الجامع جامعاً بين الصحيح والفاقد .

إذن فالجهة الصدوريّة لها دخل في الصّحة والفساد وجوداً وعدماً ، وهذا الجامع لا يعقل دخل الجهات الصدوريّة فيه ؛ لأنّ المقولة عبارة عن المستنتج ، وذلك العمل بمعنى الاسم المصدري ، ونحن نريد البحث عن تلك الحقيقة والواقعيّة الناتجة ، وبغض النظر عن أي شخص صدر منه ، وصدوره من الشخص لا يؤدي إلى تنوع هذا العمل تنوعاً ذاتياً مقولياً ، ونتيجة ذلك أن لا يختصّ هذا الجامع بالصحيح .

وغيرها من الاعتراضات .

ومن جميع ذلك كلّ نفهم أنّ المحقّق الأخوند رحمته الله كان يخطر في ذهنه ذلك التفسير الأوّل ، وهو عبارة عن الماهيّة الاعتباريّة التي تفنى في مصاديقها في كلّ شرع ، حيث عبّر عنها بـ (الأمر الانتزاعي) ، وإذا صحّ مثل هذا التفسير فتدفع على ضوئه جميع هذه الاعتراضات ، ويستبعد أن يذهب المحقّق الأخوند رحمته الله للتفسير الثاني مع شموخه العلمي ، مع هذه الاعتراضات المتوجّهة إليه .

ولكن بما أنّ ذلك الزمان كانت تسوده الأبحاث الفلسفة بحيث كان اهتمام

خاصّ بالفلسفة القديمة ، بحيث كان الكلام العلمي الصادر آنذاك متلوّناً باللون الفلسفي والطابع الفلسفي ، بحيث لو لم يكن الكلام متلوّناً باللون الفلسفي لم تكن له تلك القيمة العلمية الكبيرة ، لذلك عبّر عن رأيه (بالأثر) و (المؤثر) وغيرها من التعبيرات المتأثرة بالفلسفة .

فالصلاة الصحيحة هي تلك الصلاة التي يعتبرها القانون صلاة ، وبالنسبة لهذا الشخص هي هذه الصلاة ، وبالنسبة لغيره غيرها ، وتختلف أيضاً باختلاف الحالات .

الطريق الثاني :

وهو الجامع الذي ذكره المحقّق الأصفهاني رحمته الله ^(١) وقد تعرّض له في حاشيته على الكفاية ، وفي كتاب الأصول على النهج الحديث ، وما أذكره أنقله من كتاب الأصول على النهج الحديث ؛ لأنّه يعبر عن آخر دوراته الأصوليّة .

يذهب إلى الالتزام بـ (الجامع التركيبي) لا (الجامع الذاتي البسيط) ، وبناءً على القول بأنّ الصلاة تعمّ صلاة المختار وغيره ، فلا بدّ أن يلاحظ الجامع التركيبي بلحاظ العوارض وبلحاظ الذاتيات ، أي بلحاظ عوارض الأجزاء وذاتياتها ، ومراده من العوارض عبارة عن الوحدة والكثرة والكيّفة وأمثالها ، والصلاة قد لوحظت بالنسبة إليها بمهمة ، فالركوع مبهم من حيث العدد ، فيمكن أن تحتوي صلاة على ركوع واحد ، ويمكن أن تحتوي على أكثر ، وهكذا الصلاة ملحوظة بنحو الإبهام بالنسبة لعدد السجّادات .

وأما الإبهام بالنسبة لذاتيات الأجزاء فهو أمر معقول ، فيمكن أن يكون الركوع ملحوظاً على نحو الإبهام ، وهكذا السجود يكون ملحوظاً على نحو الإبهام ،

(١) الظاهر أنّ مراد الأصفهاني : أنّ الجامع هو الأجزاء والشرائط ، مع إبهامها بالنسبة للعوارض والذاتيات ، أي لم يؤخذ فيها عدد مخصوص أو حالة وكيّفة خاصّة ، وبذلك يمكن صدقه على مختلف الكيفيات والأفراد . [المقرّر]

وهكذا الذكر وليس الإبهام من ناحية الجنس فحسب ؛ إذ الإبهام في الجنس يعترف به الجميع ؛ لأنّ الأجناس غير متحصّلة ، وتحصلها بتحصيل الصور - كما تعرّضنا لهذه الفكرة سابقاً - فمع وجود الفصل الأخير فلا يمنع تبدّل الأجناس من الوحدة النوعيّة ، فالإبهام ليس إبهاماً في مجال الجنس فحسب ، بل في مجال الفصل أيضاً ؛ إذ يمكن أن تلاحظ الأجزاء مبهمّة بلحاظ جنسه وفصله .

مثلاً: في الركوع تارة يراد من الركوع معناه الخاصّ ، الذي يكون من مقولة الوضع ، وهذه المقولة تشتمل بطبيعتها على جنس وفصل ، وهي مغايرة للركوع الصادر من المريض بواسطة الإيماء بالرأس أو بالعين ؛ إذ ليس هذا من مقولة الوضع ، وكذلك السجود هو من مقولة الوضع ، وهو يخالف السجود الصادر من المريض حيث يومئ للسجود ، والذكر كذلك يختلف ، فتارة يكون بقراءة الفاتحة والسورة ، أو بالأذكار الخاصّة ، كالتسبيحات الأربعة ، وأخرى يصدر الذكر من الشخص الغير المتمكّن منها ، كصوت الأخرس ، فإنّه يكفي ، وليس هو من الأصوات اللغويّة ، أو بالنسبة لذلك الشخص الذي يجهل الأذكار تماماً ، فيصحّ أن يصلّي مع التوجّه القلبيّ لله فحسب .

إذن فالركوع والسجود والذكر قد أخذت بمعناها الوسيعة ، أي أنّها لا تشترك بالجنس والفصل الخاصّين ؛ إذ نرى أنّ بعض مصاديق الركوع من مقولة ، وبعضها من مقولة أخرى ، وهكذا السجود والذكر .

وهذا معنى الإبهام في الذاتيّات ، وهو أمر معقول .

ولأجل أن يقرب المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله هذه الفكرة للأذهان ، استشهد بشيء أدّى إلى بعدها عن الأذهان ، وهو الرأي الذي يذكره عن بعض الأكابر ، وأنّه يقول بالتشكيك بالذات جنساً وفصلاً ؛ لأنّ هناك اختلاف حول إمكان التشكيك الذاتيّ وعدمه ، وهذا هو الذي يشير إليه في المنظومة :

بالنقص والكمال بالمهيبة أيضاً يجوز عند الإشراقية

فوضح في محله بأن النوع الواحد إذا كان مشتقاً على التشكيك فهو يختلف بجميع شؤونه جنساً وفصلاً مع اشتماله على الوحدة النوعية، كالحمرة، فذهب إلى معقولة لحاظ الوحدة مع تغاير الذاتيات.

وعلى ضوء هذه الفكرة تكون الصلاة مركبة من هذه الأمور، ولكن بما لها من العرض العريض، لا بما أنها مقولة محدودة، أي أنها مركبة من ركوع، ولكن لا الركوع المحدود بالوضع، ومركبة من السجود ولكن لا السجود الذي هو من مقولة الوضع، وهكذا بالنسبة للذكر، ولكن ليس الذكر المختص بنوع خاص، كالقرآن أو غيره، فالمركب مبهم من حيث العوارض والطواري، ومن حيث الذات.

فإذا لوحظ المركب بما أنه مؤثر ويترتب عليه الغرض، فيكون جامعاً للصحيح، وإلا فيكون جامعاً للأعمى.

وقد اعترض الأعظم على هذا الرأي.

ففي المحاضرات قد اعترض عليه فقال: لا يعقل إبهام الشيء بالنسبة لغير العوارض والطواري، فالإبهام دائماً ناشئ من العوارض والطواري، فالإنسان مركب من الجنس والفصل، ولكنه لا ضير أن يكون مبهماً ولا بشرط من جهة الكم والكيف والكميات النفسية والبدنية، ولكن كيف نتصور الإبهام بالنسبة للذاتيات، فهو غير معقول.

وقد اعترض في بعض الكتب بما يشبه هذا الاعتراض^(١)، حين يتعرض لهذا الرأي يعلق عليه فيقول: «لا بد للصلاة من جامع متواطي يصدق على أفرادها، يكون أمراً متعيناً متحصلاً في مقام تجوهر ذاتها، والإبهام لا بد أن يلاحظ بلحاظ

(١) تهذيب الأصول: ٥٤.

الطواري والعوارض ، وإلا لزم أن يكون من قبيل الفرد المردّد ممّا دخل الإبهام في حدّ ذاته ومرتبة تحصّله ، وقد مرّ منه ﷺ كما لا يخفى .

مع أنّه لم تنحلّ العقدة ممّا ذكره ، بل أوكل الأمر إلى معنى مبهم مجهول ، بل الظاهر أنّ كلامه لا يخلو من مصادرة « إلى أن يقول : « فالإبهام في نفس الذات لا يتصوّر إلّا بالفرد المردّد ... » .

ومحصّل اعتراضاتهم هو عدم معقوليّة الإبهام بالنسبة للذات والذاتيات .

ولكن مع ملاحظة نسبة التكبير والتسييح والصلاة والقنوت وأمثالها إلى غير ذوي العقول ، كما يلاحظ ذلك في الآيات الشريفة والروايات ، وهكذا نسب الركوع والسجود لغير ذوي العقول ﴿وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١) .

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخِجُ لَهُ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صٰفٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلٰتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٢) .

﴿وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٣) .

﴿وَيَسْبِجُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾^(٤) .

﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قٰنِتُونَ﴾^(٥) ، وغيرها من الآيات التي تدلّ على هذه النسبة .

وعلى ضوء هذه الفكرة هل يمكن القول بما ذهب إليه بعض الفلاسفة المتأخرين من أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامة ، وذلك بأن يكون للكتاب معنى عام ،

(١) النحل ١٦ : ٤٩ .

(٢) النور ٢٤ : ٤١ .

(٣) الإسراء ١٧ : ٤٤ .

(٤) الرعد ١٣ : ١٣ .

(٥) الروم ٣٠ : ٢٦ .

وهو ما يقبل القراءة فيه ، ويمكن أن يكون الكتاب تكوينياً ، أو آفاقياً ، أو أنفسياً ، وكذلك بالنسبة لـ (الكلام) حيث وسّع معناه بأنه ما يعبر عن الضمير ، وكذلك لفظ (الميزان) حيث وسّع معناه ميزان الأعمال بالنسبة للإمام عليه السلام ، وأنه ما يوزن به الشيء ، وكذلك يشمل ميزان الحرارة وغيرها ، وهذه مقولات متعدّدة ، وكذلك بالنسبة للفظ (النور) حيث قسّم إلى نور حسيّ ونور حقيقيّ ، وهذا ما يدلّ على توسعة معناه ، وهكذا بالنسبة للفظ (العلم) ، بأنه لا ينحصر معناه بالكيفيّة النفسيّة ، بل ربّما يكون بعض أقسام العلم جوهرأ وليس بمقولة ، وبعض أقسامه كيفيّة نفسيّة ، وكما أشار إليه في المنظومة .

إذن فربّما يكون للشيء معنىّ يشتمل على مقولات متعدّدة ، لا تتحد فيما بينها بالذات والذاتيات ، بل وضع اللفظ لجهة عامّة ، لأجل وجود تشابه واقعيّ فيما بينها ، فالقرآن الكريم حين يقول عن الطير : ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(١) ، ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٢) فيقصد من التسبيح التسبيح واقعاً ، وليس هو شعر وتخيل واستعارة فحسب ، والآيات والروايات تؤكّد وتصرّ دائماً على أنّها تسبّح وتسجد ، وغيرها .

وهكذا كلمة المصباح كانت تطلق سابقاً على المصباح النفطيّ واليوم تطلق على الكهربائيّ .

إذن فالألفاظ غير محدودة بحدود المصداق الذي يحوي على جنس وفصل خاصّين ، وعلى تقدير كون الألفاظ محدودة بهذا الاطار ، فنحن لا نريد أن نبحت بحثاً لغوياً ، بل نريد استشكاف المفاد من الآيات والروايات ، ففي الآيات والروايات

(١) الأنبياء ٢١ : ٧٩ .

(٢) الإسراء ١٧ : ٤٤ .

نلاحظ أنَّ الركوع عبارة عن الانحناء أعم من الانحناء الخارجي والمعنوي، وكذلك السجود عبارة عما يبرز بها غاية الخضوع ومنتهاه، من غير اختصاص بمصداق خاص وبنوع معين.

فإذا كان المعنى عاماً فيمكن أن يكون الشيء مبهماً حتى بالنسبة للجنس والفصل، ولا مجال للأبحاث الفلسفية من اشتغال كل ماهية على جنس وفصل خاصين، ففي هذه الماهيات قد لوحظ الإيهام حتى بالنسبة للجنس والفصل.

فإذا قبلنا مثل هذه الفرضية التي ذكرها بعض الفلاسفة المتأخرين، وهي وضع الألفاظ للمعنى العام الشامل، ولا يبعد الاعتراف بهذه الفرضية لحد ما، وعلى ضوءها فلا مانع من كون المراد من الركوع هو الركوع بعرضها العريض، وكذلك بقية الأجزاء من التكبير إلى التسليم قد لوحظت بعرضها العريض.

وعلى ضوء ذلك فالسجود يكون ملحوظاً، ولكن لا بجنس وفصل خاصين، بحيث يكون من مقولة الوضع، بل هو مبهم ولا بشرط من هذه الناحية، فلو حظ بما له من العرض العريض، وهكذا الركوع والذكر.

ولعل هذا هو مراد المحقق الأصفهاني رحمته الله، وقد شبه هذه الفكرة بمسألة التشكيك في الماهية من حيث النقص والكمال.

وبناءً عليه تكون الصلاة مركبة من هذه الأمور، من الركوع ولكنه غير محدود بجنس وفصل معين، وكذلك من السجود ولكنه غير محدود بحدود جنس وفصل معين، وكذلك بالنسبة للأذكار.

وفرق هذا المسلك عن المسلك الذي ذهب إليه بعض الأعظم، وتعرضنا إليه سابقاً، حيث يذهب إلى مسلك يشبه هذا المسلك، ولكنه يذهب إلى أنَّ الأجزاء تلاحظ فانية في الهيئة الخضوعية؛ لأنَّ شئيتها الشيء بصورته، ولو كانت الصورة عرضية فلم تلاحظ الأجزاء بحدودها، بل فانية في الهيئة، وذكر بأنَّ الأجزاء تحتوي

على نوع من التعيّن ، ولكن بعرضها العريض ، وقد اعترضنا سابقاً عليه ، بأنّه لم تتّضح تلك الكلمة فيكون ذلك المسلك نظير هذا المسلك ، فتلاحظ الأجزاء بما لها من العرض العريض .

وأما اعتراض المحاضرات فدفعه أوضح .

إذن فرأي المحقّق الأصفهاني رحمته الله في نفسه لا بأس به .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ لا يمكن الالتزام بالجامع التركيبيّ ، ولو أنّه ملحوظ لذوات الأجزاء بما لها من العرض العريض ، كما وضّحناه ، وتوضيحها أكثر يراجع فيه كتب التفسير حول تفسير هذه الآيات الشريفة .

يمكن أن يقال هنا - وهو بمثابة اعتراض على هذا الرأي - : إنّ بعض أنواع الصلاة قد أطلق عليها صلاة واقعاً ، وفي نفس الوقت لا تشمل على ركوع وسجود ، كالصلاة في حالة شدّة الخوف ، والتي يعبر عنها بالمطاردة ، حيث لا تشمل إلّا على التكبير فحسب ، كما وضّحت في الكتب الفقهيّة ، فكيف يمكن تصوير الجامع التركيبيّ في هذا النوع من الصلاة ؟

وبناءً عليه ، فلا يمكن الالتزام بالجامع التركيبيّ .

وبعبارة أخرى : في مثل صلاة المطاردة التي تشمل على تكبيرتين فحسب ، هل أنّ حقيقة الصلاة متمثلة بهذين التكبيرين ، بينما قد أُلغيت بقية الأجزاء أم لا ؟ فهو نظير ترك (التسمية) من باب التقية ، فيقولون بأنّ الصلاة عبارة عن العمل من غير التسمية ؛ إذ ليس للتسمية بدل ، وهذا القول لا يخالف الارتكاز الشرعيّ أو المتشرعيّ ؛ إذ لا تقية في أصول وأركان الصلاة ؛ إذ أنّ صلاة العامّة مشتملة على الركوع والسجود والأذكار أيضاً ، وبناءً على هذا فالصلاة هي العمل من غير التسمية ، وليست التسمية جزءاً حينئذٍ ، أو أن نقول بأنّ مجموع العمل هو صلاة ، والتسمية هي جزء الصلاة في صورة عدم الاضطرار ، وهكذا بالنسبة

لصلاة المطاردة، فهل أن التكبير هو صلاة، وأما بقية الأجزاء من الركوع والسجود وغيرها فليست صلاة، أو أن نقول بأنه بالنسبة لغير المطارد يلزم عليه الإتيان ببقيّة الأجزاء بالإضافة للتكبير.

إذن فتصوير المحقق الأصفهاني رحمته الله أقوى من بقية التصويرات، إلا أنه من خلال ملاحظة بقية أنواع الصلاة المشروعة لا يمكن الالتزام بالجامع التركيبي. فالأقوى والأفضل بنظرنا هو ما اعتقدنا بأنه تفسير رأي المحقق الآخوند رحمته الله، وهو الالتزام بأن الصلاة ماهية اعتبارية تطبق على ما يراه الشارع المقدس صلاة بواسطة متمم الجعل التطبيقي^(١).

ثمرة مبحث الصحيح والأعم

ثمرة هذا المبحث: فهل تترتب على هذا المبحث ثمرة أم لا؟

ذكرت عدة ثمرات في هذا المبحث:

(١) وبعبارة أخرى: هل نلتزم في صلاة المطاردة أن حقيقة الصلاة هي التكبيرتين والبقية تلغى أم لا؟ فهو شبيه بترك البسملة عن تقية، فإنه يمكن دعوى أن الصلاة اسم لما وراء البسملة وليس ذلك مخالفاً للارتكاز الشرعي والمتشعري؛ لأن التقية ليست بالنسبة لأصول الأجزاء، فإن العامة مشتركون في الإتيان بها، فيمكن دعوى أن البسملة ليست جزءاً أصلاً، أو نقول: بأن غير البسملة صلاة ولكن في خصوص الحالات الطبيعية تثبت جزئية البسملة أيضاً.

وعليه فبالنسبة لصلاة المطاردة، هل التكبير هي الصلاة، وأما ما وراءها فليست بصلاة أصلاً، أو نقول بأن التكبير هي الصلاة، ولكن بالنسبة لغير المطارد تثبت جزئية غيرها أيضاً، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فدعواه صحيحة، ولكن لا يتفق مع وجود أنواع للصلاة المشروعة، ولذا فالأولى اختيار كون الصلاة ماهية اعتبارية. [المقرر]

عدم إمكان جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بناءً على القول بالصحيح، وأما بناءً على القول بالأعم فلا محذور من جريان البراءة.

وبعبارة أخرى: إنَّ السرَّ الذي قالوا به لجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو انحلال التكليف المستتب لانحلال العلم الإجمالي، هذا السرَّ موجود بناءً على مسلك الأعمي، وأما بناءً على مسلك الصحيحي فغير موجود.

وهذا القول صحيح بالنسبة لمسلك الأعمي، أي أنه إذا التزمنا في هذا المورد بالبراءة فلا بد أن نلتزم بها بناءً على مسلك الأعمي أيضاً لتوفّر السرَّ لجريانها.

وأما بناءً على مسلك الصحيحي، فهو يتوقّف على المباني في هذا المسلك.

فإذا التزمنا بالجامع الاعتباري - وهو المسلك الذي اخترناه - أي قلنا بأن الصلاة مثلاً موضوعة للماهية الاعتبارية، وبواسطة متمم الجعل التطبيقي تطبّق على أنواع خاصّة من المركّبات الاعتبارية، وعلى ضوء هذا المسلك فهل يوجد فيه سرّ جريان البراءة في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين؟

الظاهر أن هذا السرّ موجود، ووجهه: أنّ نزاعنا مع القائلين بالجامع التركيبي ليس في الأمور به بالحمل الشائع، بل في المستعمل فيه اللفظ، فنحن نقول بأنّ اللفظ قد استعمل في معنى الخضوع الاعتباري، لذلك لم نحتج لافتراض الجامع لنقول بأنّه هو الموضوع له للفظ الصلاة، ولكن أولئك يقولون بأنّ الموضوع له هو الجامع التركيبي، وأما المأمور به بالحمل الشائع فهو يتعيّن بواسطة متمم الجعل التطبيقي، بمعنى أنّه لو قال: (أقم الصلاة) ثمّ قال: (الصلاة بالنسبة للمسافر ركعتان، والصلاة بالنسبة للحاضر أربع ركعات، والصلاة بالنسبة للمريض لها نحو خاص، وصلاة الآيات كذلك)، فمرجع متمم الجعل التطبيقي إلى أنّ الأمر وإن توجّه إلى العنوان، إلّا أنّ العنوان ينطبق على هذه المركّبات الاعتبارية، وهذا العنوان

وسيط إلى أن يطبق متعلق الأمر عنواناً على متعلق الأمر واقعاً، أي أن تلك المركبات التي هي مأمور بها بالحمل الشائع تتشخص بواسطة متمم الجعل التطبيقي . وعلى ضوء ذلك فمركز الأمر في الحقيقة هو نفس المركبات الاعتبارية ، لا أن مركز الأمر هو العنوان الاعتباري الذي ذكرناه ، فإن هذا العنوان هو المستعمل فيه للفظ ، وهناك فرق بين المستعمل فيه للفظ ، وبين المأمور به بالحمل الشائع ، والمأمور به بواسطة متمم الجعل التطبيقي هو عبارة عن مركب اعتباري .

وإذا اعترفنا بهذه الفكرة والمسلك ، فإذا شككنا في دخل الاستعاذة قبل التسمية في صحة الصلاة وعدم دخلها ؟ فمرجع هذا الشك إلى الشك في تعلق الأمر بالأقل أو الأكثر ، ونفس السر لجريان البراءة موجود في هذا المورد ؛ إذ المأمور به بالحمل الشائع عبارة عن المنطبق عليه بواسطة متمم الجعل التطبيقي ، وأمّا في أي معنى استعمل لفظ الصلاة فلا تأثير له في هذا المجال .

وأما بناءً على المسلك القائل بالجامع البسيط الذاتي ، ولم نقل باتحاده وجوداً مع وجود الأجزاء والمركب ، بل نسبته للمركب نسبة المحصل والمحصّل ، فحينئذ لا بد أن نقول بالاشتغال ؛ إذ المفروض أن المأمور به هو أمر مغاير وجوداً مع هذا المركب ، وهذا الأمر بسيط ، وإنما نشك في محصله ، وهذا المحصل مغاير له وجوداً ، فلا ينحل التكليف بواسطته ؛ إذ لا كثرة من ناحية المحصل ، ولا ينحل أيضاً العلم الإجمالي .

ولكن لم يقل أحد بأن المأمور به هو جامع بسيط محصل من هذا المركب الاعتباري بحيث يغير المركب الاعتباري وجوداً ؛ وذلك بأن هذه الأجزاء والشرائط التي تأتي بها ، من خلالها يحصل شيء ، وهذا الشيء هو الصلاة ، وهو المأمور ، مع أن أحداً لم يلتزم بمثل هذه الفكرة ، فإن هذا المورد وإن كان مجراه هو الاشتغال ، إلا أن أحداً لم يلتزم بهذه الفكرة .

وأما إذا التزمنا بالجامع البسيط الذاتي - وهو المسلك الذي فسّر به رأي المحقق

الأخوند رحمته - بحيث يكون الجامع البسيط منطبقاً على هذا المركّب ، وقلنا بأن هذا الجامع ليس أمراً انتزاعياً ، بل هو أمر واقعي ، وأما كيف يتّحد هذا الأمر الواقعي البسيط مع هذا المركّب من المقولات المتعدّدة بنحو لا يلزم منه تركّب البسيط ، أو بساطة المركّب - الذي هو من الاعتراضات التي وجّهناها على هذا المسلك - مع غصّ النظر عن هذه الاعتراضات ، فهل يمكن الالتزام بالبراءة بناءً على هذا المسلك أم لا يمكن ذلك ؟

إذا كان السرّ في جريان البراءة في مورد الأقلّ والأكثر هو مجرد انحلال التكليف الواحد إلى تكاليف واحدة ، فالوجوب المتعلّق بالمركّب ينحلّ إلى وجوبات ضمنيّة بحسب اتّصاف المتعلّق بالكثرة ، فإذا كان السرّ هو هذا بحيث يكون مرجع إجراء البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، هو أننا نريد إجراء البراءة بالنسبة لذلك الوجوب الضمنيّ المشكوك فيه ، فالظاهر أنّه بناءً على هذا المسلك أيضاً لا بدّ من أن نقول بالبراءة .

وذلك لأنّه ما هي حقيقة الانحلال في الموارد التي يكون فيها متعلّق الحكم متكرّراً ؟ حقيقة هذا الانحلال أنّ الحكم وإن كان واحداً إلّا أنّه لأجل تكثر متعلّقه ، فإنّ هذا المتعلّق يكتسب الوحدة الاعتباريّة من هذا الحكم الواحد ، وذلك الحكم الواحد بدوره يكتسب الكثرة الاعتباريّة من المتعلّق المتكرّر ، بمعنى أن نعتبر الوجوب الواحد وجوبات متعدّدة ، ففي هذا المورد وإن كان المفروض أنّ المتعلّق بسيط ، ولكنّه متّحد مع المتكرّرات ، فهو بسيط منطبق على الأمور الكثيرة المتعدّدة ، وبما أنّ الانحلال اعتباريّ ، والاعتبار قليل المؤونة ، لذلك يمكن اعتبار الحكم الواحد أحكاماً متعدّدة ، وينحلّ الوجوب الواحد إلى وجوبات ضمنيّة ، ومثل هذا الأمر قليل المؤونة ولا مانع فيه .

إذن فإذا كان سرّ جريان البراءة هو انحلال التكليف فهنا يمكن جريان البراءة .
وأما إذا كان سرّ جريان البراءة ليس هو انحلال التكليف ، كما هو كذلك ،

بل إنَّ سرَّ جريان البراءة هو انحلال العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي بوجود الأقل أو بوجود الأكثر هذا ينحلّ بنوع من أنواع الانحلال، أمّا بالانحلال الحقيقي - كما ادّعه البعض، أو بالانحلال الحكمي - كما ادّعه بعض آخر، ونحن قد التزمنا بنوع من أنواع الانحلال الحكمي. إذن فالمناط في جريان البراءة هو انحلال العلم الإجمالي.

إذن فيتساءل هنا: ما الفرق بين المتباينين حيث التزم فيهما بلزوم الاحتياط، فالواجب أمّا الظاهر أو الجمعة، وبين الأقل والأكثر، وأنه الواجب؟ أمّا الأقل والأكثر يلتزم بالبراءة، وانحلال العلم الإجمالي، مع أنَّ العلم الإجمالي في مورد الأقل والأكثر موجود أيضاً، فأمّا أن يكون الأقل لا بشرط، أو الأكثر وهو الماهية بشرط شيء، فالعلم الإجمالي يقول بثبوت أحد الوجوبين.

وفيما نحن فيه لا يوجد العلم الإجمالي بالتكليف، بل الموجود هو العلم التفصيلي بالتكليف، فلا يأتي مناط وسرَّ انحلال العلم الإجمالي في هذا المورد؛ إذ لا يوجد علم إجمالي حتّى يأتي حديث الانحلال.

والفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أنَّ العلم الإجمالي ما يتعلّق فيه العلم بالعنوان الانتزاعي (أحد الوجوبين ثابت) (أحد الصلاتين واجبة) (أو أحد الوجوبات ثابت)، فعنوان (الأحد) هنا حدّ العلم؛ إذ أنَّ العلم لا يمكن أن يتحقّق بدون معلوم، والعلم هنا محدّد (بأحد) لا أنّه من حدود الواقع، فليس واقع الوجوب محدود (بأحد الأمرين) واقعاً؛ إذ الواجب أمّا الأقل بحدّه أو الأكثر بحدّه، ومورد العلم الإجمالي ما يتعلّق فيه العلم بالعنوان الانتزاعي، مع أنَّ العنوان الانتزاعي ليس حدّ الواقع، فهذا المورد من الموارد التي يتغاير فيها حدّ العلم مع حدّ الواقع.

وفي مورد بحثنا، فالعلم تفصيلي؛ إذ المفروض أنَّ الصلاة عنوان بسيط ينطبق على المركّب، فنحن نعلم بأنَّ الصلاة واجبة، وليس عنوان الصلاة، مثل عنوان

(أحدهما) حتى يتحقق العلم الإجمالي .

وانحلال العلم الإجمالي - في ذلك المورد - يتمّ بعدّة طرق ، منها أنّ العلم الإجمالي بأحد الأمرين نتيجه وجوب الموافقة الاحتمالية ، وأمّا وجوب الموافقة القطعية فإنّه من باب منجزية الاحتمال ، أي لاحتمال كون المعلوم هو هذا ، ومنجزية الاحتمال في موارد الأقلّ والأكثر بالنسبة للأكثر ، مثل هذه المنجزية غير عقلائية . فإذا أنكرنا وقلنا بعدم وجود العلم الإجمالي هنا ؛ إذ العلم الإجمالي في المورد الذي يتقوم بمنفصلة مانعة الخلوّ ، مع تعلّقه بأنّ أحدهما واقع .

وفي هذا المورد لم يتعلّق العلم بكون أحدهما واقع ، حتّى يأتي فيه طرق انحلال العلم الإجمالي التي ذكرت في مبحث الأقلّ والأكثر - على اختلاف المسالك - فالذي يتّحد معه وجوداً هو المرّدّد بين الأقلّ والأكثر .

فإذا كان الواجب بالحمل الشائع عبارة عن عنوان بسيط ، فلا بدّ أن نلاحظ هذا العنوان البسيط بنفسه ، وهو المعلوم وجوبه ، ولكن يمكن أن يتّحد هذا الأمر البسيط مع عدّة أجزاء ، مع تسعة أجزاء ، ويمكن أن يكون متّحداً مع عشرة أجزاء ، فكون هذا الأمر البسيط الذاتي لا يلزم منه أن يكون الواجب بالحمل الشائع هو ما يتّحد معه وجوداً ، فإذا اتّحد الواجب وجوداً مع شيء آخر ، فهذا لا يؤدّي إلى سرية الوجوب منه إلى المتّحد معه .

وبناءً عليه : فإذا قلنا بأننا نعلم بأنّ الواجب أمّا الأقلّ والأكثر ، فهذا القول فيه مسامحة في التعبير ، ومجاز في الإسناد ؛ إذ المفروض أنّ الواجب هو الأمر البسيط المتّحد مع الكثرات ، لا أنّ الواجب هو الكثرات بنفسها ، وكما يستفاد من بعض عبارات المحقّق الأصفهاني رحمته الله وجماعة من العلماء أنّ الاتحاد الوجودي لا أثر له في المقام ، فلا يمكن أن نقول بأنّ الجامع البسيط بما أنّه متّحد مع الأقلّ ، أو مع الأكثر ، فحينئذٍ نقول بأنّ الواجب أمّا الأقلّ أو الأكثر ، فهذا القول غير صحيح ، فلا أثر للاتحاد الوجودي ، كما ذكر ذلك في المحاضرات وغيره .

إذن فبناءً على مسلك الجامع البسيط الذاتيّ الذي يتّحد مع المركّب، فهذا الاتحاد الوجوديّ وإن أوجب الالتزام بالاحلال الحكم؛ إذ الانحلال في الحكم هو أمر اعتباريّ، والاعتبار خفيف المؤونة، ولكن العلم لا يصبح علماً إجمالياً إلا بعناية ومسامحة في التعبير، فالعلم هو علم تفصيليّ، فالواجب هو الصلاة، ولكن هذه الصلاة الواجبة علينا والتي هي أمر بسيط يمكن أن تتّحد وتتحقّق بتحقيق عشرة أجزاء، ويمكن أن تتحقّق بتحقيق تسعة أجزاء.

فما يتّحد معه وجوداً هو الذي يتّصف بالقليل أو بالكثير، وهذا لا يوجب تكوين العلم الإجماليّ لنا، لنقول بأن العلم الإجماليّ ينحلّ.

وأما بناءً على المسلك الذي يذهب إلى أنّ الجامع أمر بسيط انتزاعيّ، كما يستفاد هذا من كلمات المحقّق الآخوند رحمته، بأنّ الجامع أمر انتزاعيّ، فهنا ماذا نقول؟ فهل يوجد فيه سرّ البراءة أم لا؟

وهذا المطلوب يتوقّف على مبحث خاصّ، وهو أنّه لو تعلّق الأمر أو النهي بالأمر الانتزاعيّ، فهل أنّ الأمر الانتزاعيّ وسيط، وليس هو المتعلّق واقعاً، بل المتعلّق لهما هو منشأ الانتزاع، أو أنّه هو المتعلّق للأمر والنهي؟

وهذا المبحث يأتي في كثير من المباحث الأصوليّة، منها مبحث اجتماع الأمر والنهي.

وجماعة من الأعلام يذهبون أنّه لو أصبح الأمر الانتزاعيّ متعلّقاً للأمر، أو للنهي، كالغصب، فالمأمور به واقعاً بالحمل الشائع، أو المنهي عنه بالحمل الشائع، هو منشأ الانتزاع لا الأمر الانتزاعيّ.

فإذا قلنا بهذا الرأي فيكون الكلام فيه هو الكلام على مسلكنا؛ إذ أنّنا نريد ملاحظة المأمور به بالحمل الشائع لا الوسيط.

وأما إذا لم نقل بهذا الرأي، وقلنا بأنّ الأمر الانتزاعيّ وإن كان موجوداً بوجود

منشأ انتزاعه ، ولكنه هو متعلق للحكم ، وانتساب الحكم لمنشأ الانتزاع مع الوساطة في العروض ، لا أن منشأ الانتزاع هو مصب الحكم في الواقع ، وواجب بالحمل الشائع ، أو حرام بالحمل الشائع .

وبناءً على هذا الرأي ، فالكلام فيه هو الكلام بالنسبة للجامع البسيط ، أي أنه في هذا المورد يكون المأمور به بالحمل الشائع هو العنوان الانتزاعي البسيط ، وانحلال الحكم لا أثر له ؛ إذ العمدة هو انحلال العلم الإجمالي ولا علم إجمالي في هذا المورد ؛ إذ مصب الحكم هو الأمر الانتزاعي .

إذن فأَي الرأيين نختار في مثل هذا المورد الذي يتعلّق فيه الحكم بالأمر الانتزاعي ، فهل نقول بأن الأمر الانتزاعي بسيط ، أو أنه هو متعلّق للحكم ؟ يمكن أن يقال كما قيل بأن الأمور الانتزاعية لا تقبل أن تكون متعلقة للحكم واقعاً بالحمل الشائع ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول : ما ذكر في المحاضرات أنّ الأمور الانتزاعية لا وجود لها في الواقع ، بل الموجود هو منشأ انتزاعها ، فإذا قلنا بأن الأمر الانتزاعي موجود فهو بالعرض والمجاز ، وإلا الموجود واقعاً هو منشأ الانتزاع .

ومن ناحية أخرى : لا بدّ أن يكون متعلّق الأمر والنهي قابلاً للوجود ؛ إذ مرجع الأمر إلى جعل الداعي بإيجاد المتعلّق ، ومرجع النهي إلى جعل الزاجر عن إيجاد المتعلّق ، فلا بدّ أن يكون للمتعلّق وجود ، والأمر الانتزاعي الغير القابل للوجود كيف يكون متعلقاً للأمر والنهي ؛ إذ مصبهما لا بدّ أن يكون شيئاً يمكن أن يكون موجوداً . ولكن يمكن مناقشة هذا الوجه :

الاعتراض الأول : نحن نعترف بأن الأمر الانتزاعي موجود بتبع منشأ انتزاعه ، وأنّ الموجود بالذات هو منشأ انتزاعه ، والأمر الانتزاعي هو موجود بالعرض ، ونحن نقبل ذلك ، ولكن في مجال عدم لغوية توجيه الأمر والنهي لماهية ما ، يكفي

أن تكون موجودة ولو بالوجود العرضي؛ إذ لا يلزم - في تبرير توجيه الأمر والحكم - لا يلزم أن تكون موجودة بنفسها؛ إذ الأشياء تارة تكون موجودة بوجود ما بحداتها، وأخرى تكون موجودة بوجود منشأ انتزاعها، ويكفي في حسن توجه الأمر والنهي لماهية ما أن تكون قابلة للوجود، تماماً مثل الكلّي والفرد، ففي هذا المورد قالوا بأن الإنسان موجود بوجود زيد، فالوجود هو لزيد للفرد أولاً بالذات وينتسب للكلّي للإنسان ثانياً وبالعرض، والفلاسفة يقولون بأن الوجود واقعاً للفصل للصورة، وأما الجنس فهو موجود بالعرض، بل إن بعضهم قال بأن الموجود بلا واسطة بالعروض هو الوجود نفسه، وحتى الماهية تكون موجودة بالعرض.

فحتى مع القول بأن الأمر الانتزاعي موجود بالعرض، والموجود بالذات هو منشأ انتزاعه، ولكن يكفي في متعلّق التكليف أمراً أو نهياً يكفي هذا المقدار من الوجود، بحيث يستحسن عند العقلاء ولا يستقبح توجيه الحكم له. نعم، يقبح توجيه الحكم إلى شيء غير قابل للوجود، كأن يطلب إيجاد شيء غير قابل للوجود كطلب الجمع بين النقيضين أو بين الضدين، فمثل هذا الطلب غير معقول، وأخرى يكون الشيء قابلاً للوجود بالنظر العرفي، كما أنه أيده الله وغيره قد اعترفوا بأن الأمور الانتزاعية لها حظ من الوجود، ولكن وجودها بوجود منشأ انتزاعها، وليس وجودها أصيلاً.

الاعتراض الثاني: وهو (نقضّي) إذا لم يكن الأمر الانتزاعي قابلاً لأن يكون متعلّقاً للحكم. إذن فكيف هو أيده الله التزم في الواجب التخييري بأن الواجب في الحقيقة عنوان (أحدهما) الانتزاعي، فإذا قال: (أعنت رقبة) أو (صم شهرين متتابعين)، فهنا قلنا بأن الواجب هو الجامع بين هذين، ورفضنا بقية مسالك الواجب التخييري، أمثال كون وجوب كلّ واحد مشروط بترك الآخر وغيره، ففي ذلك المورد أليس أنّ عنوان (أحدهما) أمر انتزاعي، وفي نفس الوقت كان متعلّقاً للحكم، ففي هذا المورد يلاحظ أننا استحضرن هذين الشيئين في الذهن، ثم أغينا

الخصوصيات وخلقنا لهما جمعاً بينهما ، وإذا أريد لأحدهما أن يوجد فأما أن يوجد ضمن هذا الشيء أو ضمن ذاك الشيء ، فإذا قال : (أحد الرجلين عادل) أو (أكرم أحد الرجلين ، أو أحد الشخصين) ، ففي هذا المورد قد التزم بأن مركز الحكم هو (الأحد) الانتزاعي ، فإذا قيل بأن هذا (الأحد) هو قابل للوجود بوجود ما بحدائه ، فهو خلف ، وإلا لم يكن أمراً انتزاعياً ، وأما إذا قيل بأنه موجود بوجود منشأ انتزاعه ، فهذا يعني أن نفس هذا الأمر الانتزاعي القابل للوجود ولو بوجود منشأ انتزاعه ، هذا يكفي في توجيه الأمر أو النهي له .

الوجه الثاني : إن متعلق الحكم لا به أن يكون حاوياً على الملاك ، والملاكات قائمة بالأمور الواقعية ، أي تلك الأمور الموجودة بالذات ، فالمصلحة والمفسدة لا تترتب على الأمور الانتزاعية ، بل أنها مترتبة على الموجودة بالذات التي هي مناشئ الانتزاع . إذن فأوعية المصالح والمفاسد هي مناشئ الانتزاع لا الأمر الانتزاعي .

أو بعبارة أخرى : إن الارتكاز العرفي يقتضي أنه لو لاحظنا أن العنوان الانتزاعي قد أخذ متعلقاً للحكم الإيجابي أو التحريمي ، فالارتكاز العرفي يقتضي أن هذا العنوان قد أخذ على نحو المعرفية ؛ وذلك لأن متعلقات الأحكام هي أوعية لملاكات الأحكام ، والذي هو وعاء للملاك ، ومؤثر واقعاً ، عبارة عن الأمور الواقعية ومناشئ الانتزاع ، لا الأمر الانتزاعي نفسه .

فالأمر الانتزاعي ليس إلاً معرفاً ووسيطاً ، والمأمور به بالحمل الشائع هو منشأ الانتزاع .

ويمكن مناقشة هذا الوجه :

مناقشة نقضية : وهو ما ذكرناه من الاعتراض النقضي على الوجه الأول ، من الواجب التخييري حيث إن عنوان (أحدهما) أخذ متعلقاً للحكم ؛ إذ على ضوء هذا الوجه يلزم أن لا يكون (أحدهما) متعلقاً للحكم .

ومناقشة حليّة: بأننا وإن التزمنا بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا في نفسها، ولكنّ المصالح والمفاسد ليست كلّها من قبيل الأمور التكوينية، حتّى يقال بعدم تأثير العناوين الانتزاعيّة فيها، وقد تعرّض المحقّق الآخوند رحمته لهذه الفكرة في بعض المباحث، فالمصالح والمفاسد ليست دائماً نظير البرودة والحرارة وصحة المزاج وانحرافه وغيرها، فملاكات الأحكام أوسع من ذلك؛ إذ يمكن أن يكون ملاك الحكم بنفسه أمراً اعتبارياً وحيثية غير متأصلة، فليست ملاكات الأحكام جميعها من المقولات الخارجيّة حتّى يقال بأنّها متقومة بمناشئ الانتزاع.

مضافاً إلى أنّه يكفي في حسن توجيه الخطاب إلى الشيء، إلى ترتّب المصلحة والمفسدة في المنطبق عليه لهذا الشيء.

إذن فلا يمكن الالتزام بأحد الوجهين بأنّه في موارد توجيه الحكم إلى الأمر الانتزاعيّ أن يكون الواجب بالحمل الشائع هو منشأ الانتزاع.

إذن فمصّب الحكم هو الأمر الانتزاعيّ نفسه، لا منشأ انتزاعه، فحينئذ يكون المورد مورد العلم التفصيلي لا العلم الإجمالي.

فالوجوه التي ذكرت لانحلال العلم الإجمالي في مبحث الأقل والأكثر، لا تأتي في هذا المورد.

أمّا مجرد القول باتّحاد الأمر الانتزاعيّ مع منشأ انتزاعه لذلك يكتسب الحكم الكثرة والانحلال، ولكن انحلال الحكم لا يجدي في المقام؛ إذ الذي يجدي في المقام هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الأقل أو الأكثر، والمفروض عدم تحقّق العلم الإجمالي في هذا المورد؛ إذ أنّه متعلّق بعنوان بسيط لا بعنوان أحدهما، أمّا هذا الواجب أو ذاك، فليس العلم في هذا المورد متقوماً بمنفصلة مانعة الخلوّ.

نعم، نعلم بأنّ الأمر الانتزاعيّ هو متحد وجوداً أمّا مع الأقل أو مع الأكثر، ولكن لا فائدة لهذا الاتّحاد؛ إذ مع كون الواجب بالحمل الشائع عبارة عن الأمر

الانتزاعي بنفسه ، فحينئذ لا بد أن نقول بالاشتغال .

ونتيجة ذلك كله : أنه بناءً على مسلك الأعمى فسر جريان البراءة ، وهو انحلال العلم الإجمالي . هذا السر موجود فتجري البراءة .

وأما بناءً على مسلك الصحيح ، فإذا كان الواجب بالحمل الشائع ، أي ما كان واجباً واقعاً هو بنفسه يدور بين الأقل والأكثر ، ونتيجته أن يحصل لنا علم إجمالي بوجود الأقل أو الأكثر ، فيتوفر سرّ الانحلال ، ويكون المجري للبراءة ، ومثل هذه الفكرة تأتي على مسلكنا من القول بالجامع الاعتباري .

وأما لو لم يوجد مثل هذا السرّ ، فإنه وإن كان المورد يحصل فيه انحلال التكليف ، ولكن العلم تفصيلي لا إجمالي ؛ إذ أن ما هو الواجب بالحمل الشائع ليس مردداً بين الأقل والأكثر . نعم ، ما يتحد معه وجوداً هو مردد بين الأقل والأكثر ، فالمجري الاشتغال ، وعلى ضوء ذلك تندفع بعض الاعتراضات في المقام .

الثمرة الثانية

(التمسك بالإطلاق اللفظي بناءً على القول بالأعم ، وعدم جواز التمسك بالإطلاق اللفظي بناءً على القول بالصحيح) .

ولا بد أن نميز ابتداءً بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي ؟

الإطلاق اللفظي : إذا أصبحت ماهية ما موضوعاً أو متعلقاً للحكم في قضية لفظية ، وشكنا بأن هذه الماهية هي تمام الموضوع أو تمام المتعلق في مرحلة الإرادة الجدية ، أم أنها ليس كذلك ، بل أنها مقيدة جداً بقيد وجودي ، أو عديمي غير مذكور .

ومرجع الإطلاق اللفظي - بعد تمامية مقدماته - إلى أنه هو تمام الموضوع أو تمام المتعلق في مرحلة الجد ، وهذه المقدمات أن لا يكون المتكلم في مقام

الإجمال أو الإبهام ، كما لو لاقى الطبيب المريض في الطريق وقال له : (اشرب الدواء) ، ومن الواضح أنه هنا ليس في مقام البيان ، وكذلك أن لا يكون هناك مانع يمنع المتكلم من إكمال كلامه ، كما لو فرض عدم عروض نحنة أو سعة توجب عدم إتمام كلامه . إذن ففي صورة كون الماهية موضوعاً للحكم أو متعلقاً له ، وكذلك هي قابلة للتقييد بقيد وجودي أو عديمي ، ولم تقيد به ، والمولى في مقام البيان ، وهو متمكن من إكمال كلامه ، فإذا توفرت هذه الشروط كلها ، فهنا نتمسك بالإطلاق اللفظي ، بأن نقول إن هذه الماهية هي تمام الموضوع أو تمام المتعلق .

إذن فالإطلاق اللفظي متقوم بوجود ماهية مشتركة بين واجد الخصوصية وفاقدها ، ومحفوفة في كلتا الحالتين ، ومثل هذه الماهية قد أخذت موضوعاً في القضية اللفظية ، ونشك بأنها تمام الموضوع واقعاً أم لا ؟ فهنا بأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت نقول بأنها تمام الموضوع وتمام المتعلق جداً ، وليس هناك شيء دخیل فيها .

وأما الإطلاق المقامي : فهو غير متوقف على وجود ماهية مشتركة بين الواجد والفاقد بحيث تكون قابلة للتقييد بتلك الخصوصية ، ولم تقيد بها ، ولكن يتمسك بالإطلاق المقامي حتى لو لم تكن الماهية من هذا النحو .

والتمسك بالإطلاق المقامي يتمثل في موارد عديدة :

من هذه الموارد : المورد الذي نتمسك فيه بمفهوم اللقب ، مع أن مفهوم اللقب ليس حجة في نفسه ، كما لو قال : (أكرم زيداً وأخاه ، وأكرم عمرواً) ، وبما أنه في مقام بيان من وهو واجب الإكرام ، فبين زيداً وأخاه أنه يجب إكرامه ، وبين عمرواً ولم يبين أخاه ، فمن عدم بيانه مع أنه في مقام بيان من يجب إكرامه ، نكتشف بأن أخ عمرو لا يجب إكرامه ، ومثل هذا الإطلاق هو الإطلاق المقامي ، بمعنى أنه في زيد قال : (أكرم زيداً وأخاه) ، ولكن في عمرو قال : (أكرم عمرواً) ،

فهنا لا توجد ماهية مشتركة بين الواجد والفاقد .

ومنها : موارد تشريح الماهية ، أو في مورد متمم الجعل التطبيقي ، فيذكر ويبين بعض الأشياء ولا يذكر أشياء أخرى ، كما في صحيحة حماد التي هي في مقام بيان الصلاة الصحيحة ، فبينت بعض الخصوصيات القولية أو الفعلية ولم تبين خصوصيات أخرى ، وبما أنها في مقام بيان ما ينطبق عليه الماهية الاعتبارية ، أو في مقام بيان تشريح وتوضيح ما يتركب منه المركب الاعتباري ، ومع ذلك لم تبين بعض الأمور ، بينما ذكرت أموراً متشابهة أخرى ، فمن هذا نكتشف أن الأشياء التي لم تبين هي خارجة عن حدود المتعلق ، فليس في المورد ماهية مشتركة ، ولكن بما أن المولى في مقام بيان ما تنطبق عليه الماهية ، أو ما يتركب منه الماهية الصحيحة ، وبينت بعض الأمور ، ولم تبين أموراً أخرى يتوهم دخلها ، فمن عدم البيان والذكر نكتشف عدم دخلها ، أو أنه قد اعتبر الماهية الاعتبارية متعلقاً للحكم أو موضوعاً له ، وهذه الماهية تشتمل على مصاديق عرفية ، ولم يبين أن الفرد الذي يعتبره العقلاء مصداقاً ، لا اعتبره مصداقاً ، كما سيأتي في مبحث المعاملات ، بناءً على وضع البيع للصحيح ، أي المؤثر في الملكية ، فحين قال الشارع : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ، فالمصداق للبيع المؤثر عند العقلاء هو عبارة عن معاملات خاصة مشتملة على بعض الشروط ، وفاقده لبعض الشروط ، فهاهنا وإن قلنا بأن البيع هو المؤثر في الملكية شرعاً ، ونشك بأن هذا المصداق العقلاني هو مصداق للبيع الشرعي أم لا ؟ ولكن المفروض أن الشارع لم يبين متمم الجعل التطبيقي ، وبيان ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أي المؤثر في الملكية واقعاً ، بدون ذكر المتمم ، مثل هذا البيان لغو وغير مفيد ، إلا أن يكون المصداق العرفي والمتعارف قد أقر به الشارع ، ومن هذا الإقرار نكتشف وجود متمم الجعل التطبيقي ، فهو من قبيل انصراف

النقد لنقد البلد، فلو قال: (بعت الكتاب بعشرة دنانير) ولم يقم القرينة على أن المراد من الدينار غير الدينار العراقي، فهنا بحكم الإطلاق المقامي نكتشف بأن المقصود هو الدينار العراقي.

فلا توجد في المقام ماهية مشتركة تنطبق قطعاً على الواجد والفاقد، بل انطباقها على الفاقد خصوصية نشك في اعتبارها شرعاً، هو بلحاظ متمم الجعل التطبيقي، الذي يكتشف من خلال الإطلاق المقامي، وإلا فإن الكلام لغو.

ومن هذه الموارد الموارد التي لا تكون فيها الماهية قابلة للتقييد بالخصوصية التي يحتمل دخلها في الغرض، كالتقييد بقصد القرية بناءً على القول بعدم إمكان التقييد فيها - كما سيأتي في مبحث التعبدّي والتوصلي - وإذا أريد تقييدها فلا بد أن يتم ذلك بواسطة متمم الجعل المقيد لفائدة الجزئية أو الشرطية، كما ذهب لذلك المحقق النائيني، ففي هذا المورد لا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظي^(١)، بل أنه لو لم نعثر على متمم الجعل فهنا لا بد من التمسك بالإطلاق المقامي؛ إذ أن الإطلاق اللفظي متقوم بأن يكون موضوع الحكم ماهية قابلة للتقييد بخصوصية ما، وبلحاظ هذه الخصوصية تنقسم هذه الماهية لقسمين: الواجد والفاقد، والمفروض هنا أن الماهية غير قابلة للتقييد، فإذا قلنا بعدم اعتبار قصد القرية في بعض الموارد، فلا بد أن نتمسك لعدم اعتبارها بالإطلاق المقامي لا بالإطلاق اللفظي.

(١) مجال الإطلاق اللفظي أن نتحقق من وجود الطبيعة والماهية، ثم نشك في وجود شيء زائد عليها، ودخله فيها وعدمه.

وأما هنا فالمفروض أن المراد هو الماهية الصحيحة، فإذا شككنا في دخل شيء، فهذا يعني الشك في صحة تلك الماهية، ونشك في أن الماهية الصحيحة تنطبق على الفاقد لهذا الشيء أم لا؟ فهو شك في أصل الطبيعة والماهية، لا شك في شيء زائد على الماهية، فحينئذ لا مجال للتمسك بأصالة الصحة.

ومن خلال التعرّف على موارد الإطلاق المقامي يتّضح لنا أنّ الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي، فرق جوهري واقعي، وهو أنّه في الإطلاق اللفظي أن نجعل في القضية اللفظية ماهية ما، موضوعاً أو متعلقاً للحكم، من غير تقييد بقيد خاص، مع الإمكان عقلاً أو خارجاً من تقييد تلك الماهية بهذا القيد الخاص، ولم يحصل التقييد، فهنا نقول بأنّ هذه الماهية هي تمام الموضوع أو تمام المتعلّق في مرحلة الإرادة الجدّية.

وهذا هو مورد الكلام، أي الإطلاق اللفظي، أنّه غير ممكن بناءً على القول بالصحيح، وأنّه ممكن بناءً على القول بالأعم.

أمّا بناءً على القول بالصحيح، فالحقّ كما قالوا بأنّه لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي على جميع المسالك التي ذكرت في بداية مبحث الصحيح والأعم، كالقول بالحقيقة الشرعية، والقول بالمجاز، ورأي الباقلاني والقول بالماهية الاعتبارية.

فعلى جميع المسالك هو كذلك بالتصوير الذي ذكرناه، بأنّ المراد الاستعمالي أو المراد التفهيمي من الكلام (وهو غير المراد الجدّي) المراد هو الماهية الصحيحة، فإذا شككنا في دخل قيد وعدم دخوله، فليس مرجعه إلى الشكّ في دخل شيء آخر زائد على الماهية أو عدم دخله، بل أنّه لو كان دخل فهو دخيل في هذه الطبيعة بنحو من أنحاء الدخول، وإذا لم يكن له دخل فليس له أي دخل في هذه الطبيعة بنحو من أنحاء الدخول، وإذا لم يكن له دخل فليس له أي دخل في هذه الطبيعة، مع أنّ أساس الإطلاق اللفظي هو الشكّ في دخل شيء زائد على أصل الطبيعة المفروض تحقّقها، نشكّ أنّ الزائد دخيل في المتعلّق أم غير دخيل؟ وأمّا إذا شككنا في تحقّقها نشكّ أنّ الزائد دخيل في المتعلّق أم غير دخيل؟ وأمّا إذا شككنا في دخله في الصّحة فهذا يوجب الشكّ في أصل تحقّق تلك الماهية، فهو يوجب الشكّ إلى أنّ الفاقد لهذا الشيء هل ينطبق عليه تلك الماهية بنحو من أنحاء الانطباق المعقول أم لا؟ وليس الكلام حول دخل شيء آخر زائد على

الماهية نفسها أم عدم دخله ، حتى نتمسك بأصالة التطابق بين مرحلة الإرادة الاستعمالية أو التفهيمية ، وبين الإرادة الجدّية نتمسك بها لعدم دخل هذا الشيء الزائد .

وهذا الترديد الذي ذكرناه أنّ المراد بالإرادة الاستعمالية والجدّية ، أو بين المراد بالإرادة التفهيمية والجدّية ، هذا الترديد إنّما نذكره لأجل أنّه بناءً على قول المشهور ، وأنّ اللفظ بناءً على وضعه للصحيح ، فهو بالطبع يعني استعماله في المعنى الصحيح ، فهنا يتساءل هل يتطابق المستعمل فيه مع المراد الجدّي ، أم أنّ المراد الجدّي يشتمل على خصوصية أخرى غير متوفرة في المستعمل فيه .

وأما لو قلنا بالمجاز ، وخاصة لو قلنا في تفسير المجاز بأنّ اللفظ فيه لم يستعمل في غير ما وضع له ، بل إنّ المراد بالإرادة التفهيمية هو غير ما وضع له على ما اخترنا هذا التفسير للمجاز ، فالمراد بالإرادة الاستعمالية هو المعنى الحقيقي ، وهذا ليس له أي دخل ، بل إنّ الذي يقاس بالمراد الجدّي هو المراد بالإرادة التفهيمية ، فإذا قال : (أكرم كلّ أسد في هذا البلد) ، وعلمنا بأنّ المراد بالأسد هو الرجل الشجاع ، فهنا لم يستعمل لفظ الأسد في مفهوم الرجل الشجاع - بالتوضيح الذي ذكرناه - حيث أنكرنا استعمال اللفظ في غير ما وضع له في المجازات ، بل إنّ المراد بالإرادة التفهيمية هو إكرام كلّ رجل شجاع في هذا البلد ، فهنا يتساءل هل أنّ المراد بالإرادة التفهيمية يتطابق مع المراد بالإرادة الجدّية ، بأن يجب إكرام كلّ رجل شجاع ، وإن كان فاقداً لبعض الكمالات النفسية أم لا ؟ فهنا أصالة التطابق تحكم بأنّ المراد بالإرادة التفهيمية يتطابق مع المراد بالإرادة الجدّية .

إذن بناءً على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي على اختلاف المسالك .

وأما بناءً على القول بالأعم ، فهل يمكن التمسك بالإطلاق أم لا ؟

فهنا لا بدّ من ملاحظة المسالك السابقة في الجملة .

فإذا قلنا بأنّ المراد بالأعمّ وأنّ المراد من الجامع الأعمّ في مرحلة استعماله ، وأنّ المراد التفهيميّ هو الجامع الأعمّي ، وقد ذكرنا أنّ العلماء لهم تصويران للجامع الأعمّ ، التصوير الأوّل هو الأركان ، والتصوير الثاني أنّه معظم الأجزاء المشتمل على الهيئة الخضوعيّة .

فإذا كان اللفظ موضوعاً للجامع الأعمّ فهنا لا مانع من التمسك بالإطلاق اللفظي ، وذلك لأنّنا نشكّ في الزائد على معظم الأجزاء ، أو نشكّ في الزائد على الأركان الخاصّة ، نشكّ هل أنّ هنا جهة أخرى زائدة معتبرة أيضاً أم لا ؟ كما لو شككنا في كميّة خاصّة أو كميّة أخرى ، أو في جزء آخر أو شرط آخر ، أو فقدان مانع ، فنشكّ أنّه بالإضافة إلى تلك الأجزاء التي وضع لها اللفظ هل هناك شيء آخر دخيل أم غير دخيل ؟ فهنا لا مانع من التمسك بالإطلاق اللفظي ؛ وذلك لأنّنا نشكّ أنّ ما استعمل فيه اللفظ هل هو تمام الموضوع أو تمام المتعلّق في مرحلة الإرادة الجدّيّة ، أم أنّ هناك شيئاً آخر دخيل فيه ؟

وهكذا بناءً على إنكار الوضع في لسان الشارع ، وأنّ الاستعمال استعمال مجازي ؛ إذ أنّه - بناءً على البيان السابق - لا فرق بين المراد بالإرادة الاستعماليّة والمراد بالإرادة التفهيميّة ، وهذا المسلك يذهب إلى إرادة الجامع بالإرادة التفهيميّة ، إلّا أنّه أريد هذا الجامع مجازاً ، ولا فرق بينه وبين إرادته حقيقة في التمسك بالإطلاق اللفظي فيه .

وأما بناءً على مسلك الباقلانيّ ، وأنّ معنى القول بالأعمّ أنّ اللفظ وإن كان مستعملاً في خصوص المعنى اللغويّ الأصليّ ، كالنحو في الصلاة ، إلّا أنّه هناك قرينة عامّة محقّقة بالكلام دالة على أنّ هذا النحو يجب أن يكون بمعيّة قيود خاصّة كالأركان مثلاً ، أو مع معظم الأجزاء المشتمل على الهيئة الخضوعيّة ، فالقرينة العامّة تدلّ على هذا المعنى ، فظهور الكلام بضميمة هذه القرينة ، هذا الظهور ينعقد

ويدلّ على أنّ الموضوع أو المتعلّق في مرحلة التفهيم هو بهذا المقدار، أي التوجّه مع الأركان، أو مع معظم الأجزاء، فحين نشكّ بدخل ما زاد على هذا المقدار أو عدم دخله، فهنا لا محذور من التمسك بالإطلاق لنفي الزائد؛ إذ أنّ الذي تقتضيه القرينة العامة هو هذا المقدار، ولل كلام ظهور بالتوجّه مع الأركان، ولكن نشكّ في دخل الزائد عليه؟ فنقول بأنّه غير دخیل بواسطة الإطلاق اللفظي.

وأما بناءً على المسلك الذي اخترناه، وهو أنّه في مثل الصلاة والزكاة على احتمال أن نقول بأنّ اللفظ مستعمل في الماهية الاعتبارية (بخلاف الصوم حيث قلنا به بما يشبه قول الباقلاني) فهنا لو قلنا بالأعم، أي أنّ متمم الجعل التطبيقي يقتضي أنّ الصلاة اليومية عبارة عن الأركان، وفي صلاة الميت يقتضي متمم الجعل التطبيقي أن تكون عبارة عن خمس تكبيرات، وفي صلاة المطاردة يقتضي أن تكون عبارة عن التكبير بعدد الركعات - فهنا لا بدّ من وجود متممات الجعل التطبيقي.

فعلى ضوء هذا المسلك هل يمكن القول بالإطلاق اللفظي أم لا؟

فقد يشكل على التمسك بالإطلاق اللفظي على ضوء هذا المسلك؛ وذلك بأنّ ما اعتبر متعلّقاً للحكم هو أتم الصلاة: «فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجِهٍ»، فالعلقة ابتداءً قد ارتبطت بالماهية الاعتبارية، وبما أنّه لا جامع بين أنواع الصلاة، بين صلاة المطاردة وصلاة المريض والمضطجع، وصلاة المختار، وصلاة الآيات، بين هذه المركبات الاعتبارية لا يوجد بينها جامع واقعي، بل إنّ ذلك الأمر الذي تعلّق ابتداءً بالماهية التكوينية قد أسريناه بواسطة متمم الجعل التطبيقي لهذه الأنواع المختلفة من الصلاة، وفي نفس الوقت نقول بأنّ هذا المتمم يرتبط بالأعم، كما لو فرضنا في صلاة المختار أن يكون متمم الجعل التطبيقي فيها متوجّهاً بالنسبة لواحد الأركان أو معظم الأجزاء، كما سيأتي توضيح هذه النقطة في المختار من الأقوال، وهل أنّ المتمم بالنسبة للأعم أو للصحيح؟

ففي هذا المورد لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي ؛ إذ أن هذه الأركان ليست مرادة بالإرادة الاستعمالية ؛ وذلك لأن اللفظ قد استعمل في نفس الماهية الخضوعية التي هي ماهية اعتبارية ، وليست هي أيضاً مرادة بالإرادة التفهيمية ؛ إذ أن اللفظ الواحد غير قابل لأن يفهم جميع متممات الجعل ، وجميع المصاديق التي لا تتعين مصداقيتها للصلاة إلا بأنحاء من متمم الجعل ، فلا يمكن الالتزام بمراتية هذا اللفظ لأنواع المتعددة .

فإذا كان الأمر كذلك فهنا نتمسك بنظير ما تمسكنا به في مورد البيع على القول بالصحيح ، وأنه نتمسك بالإطلاق المقامي ، وهذا أيضاً بشرط كون متمم الجعل التطبيقي في مقام بيان جميع الأمور به ، وهو خلف ؛ إذ أن متمم الجعل التطبيقي لا يريد بيان جميع الأمور به ، بل يريد بيان ترتيب بعض الآثار على هذا العمل ، وسيأتي توضيحه في الثمرة الثالثة .

إذن فبناءً على مسلكنا يشكل التمسك بالإطلاق اللفظي ، وعلى ضوئه لا يفرق الأمر بناءً على مسلكنا ، سواء قلنا بالصحيح أو بالأعم في عدم جواز التمسك بالإطلاق اللفظي .

وأما الإطلاق المقامي ، فإثماً يمكن الأخذ به ، فيما لو توفر معياره ، كما في صحيحة حماد ، حيث إنه في مقام العمل يسأل عن الصلاة اليومية الصحيحة ، ففي هذا المورد من عدم ذكر الخصوصية قولاً أو فعلاً ، فبواسطة الإطلاق المقامي نستكشف عدم دخل هذه الخصوصية .

إذن فهذه الثمرة لا وجه لها بناءً على مسلكنا ، ولكن لها وجه بالنسبة للمسالك الأخرى .

لا يقال : بأنه ما الفرق بين مسلكنا والقول بالمجاز ؟ إذ أننا ذهبنا إلى تفسير المجاز من سنخ مجاز السكائي ، ومرجع المجاز بحسب هذا التفسير إلى تطبيق ماهية على ماهية أخرى اعتباراً ، وهنا أيضاً يتحقق التطبيق للماهية الاعتبارية

على المركّبات الاعتبارية^(١).

فكيف تمسّكتكم في مورد المجاز بصحة التمسك بالإطلاق اللفظي، وهنا لم تتمسكوا به؟

والجواب على ذلك: أنّ المقامين يختلفان في المطبق عليه، فبناء على مسلك المجاز يكون المطبق عليه هو الجامع الذي ذكره العلماء، وهو المراد بالإرادة التفهيمية لا أنّ المراد بالإرادة التفهيمية هو الأنواع المختلفة بذواتها لا بالجامع بينها، وأمّا على المسلك المختار فإنّ الماهية الاعتبارية لا تحكي بنفسها عن المصاديق والأنواع المختلفة، بل لا بدّ من تطبيقها على مصاديقها بواسطة متمم الجعل التطبيقي، وبما أنّه لا جامع بين أنواعها المختلفة لتطبق الماهية عليه، ولذلك فكلّ نوع يحتاج إلى متمم جعل تطبيقي واحد، فلا يمكن كشف إرادة تفهيم كلّ الأنواع من إطلاق لفظ الصلاة، بل إنّ التفهيم يحتاج إلى متمم خاص، فكلّ متمم يُفهم معنًى خاصاً فلا يمكن أن يفهم كلّها بتطبيق واحد^(٢).

(١) والفرق بينهما في الرأي المختار يكون من التطبيق بين ماهيتين اعتباريتين، بخلاف مورد المجاز، فإنّ ماهية تكوينية تطبق على ماهية تكوينية.

(٢) ملخص الجواب: أنّه في المجاز لم يكن هناك جامع في مرحلة الإرادة الاستعمالية، إلّا أنّ هناك جامع في مرحلة الإرادة التفهيمية، كما وضّحناه، مع اختيار تفسير المجاز بأنّه لم يستعمل في غير ما وضع له. إذن ففي المجاز يوجد جامع ولكن في مرحلة الإرادة التفهيمية. بينما بناءً على مسلكنا فلا يوجد أي جامع لا في مرحلة الإرادة الاستعمالية؛ لأنّ اللفظ قد استعمل في نفس الماهية الخضوعية التي هي ماهية اعتبارية، ولا في مرحلة الإرادة التفهيمية؛ إذ أنّ الماهية الاعتبارية الواحدة غير قابلة لأن تُفهم جميع متممات الجعل، وجميع المصاديق التي لا تتعين مصاديقها للصلاة إلّا بأنحاء من متمم الجعل، فلا يمكن الالتزام بمرآتية اللفظ للأنواع المتعددة.

الثمرة الثالثة

إنَّ ألفاظ العبادات كما تكون متعلّقة للأحكام ، كذلك هي موضوعات لجملّة من الأحكام .

وتظهر النتيجة من القولين القول بالصحيح والأعمّ في مجال سعة الموضوع وضيقه .

فإذا التزمنا بظهور الألفاظ في المعنى الصحيح فيكون الموضوع بالطبع خصوص الصحيح ، وأمّا إذا التزمنا بالأعمّ فيكون الموضوع أعمّاً .

وهناك موارد كثيرة تكون فيها هذه الألفاظ موضوعاً للأحكام :

منها: مورد حرمة أو كراهة محاذاة الرجل للمرأة بدون الفصل المعتبر ، أو بدون الحائل ، كما تعرّضنا لذلك في مبحث مكان المصلّي .

فإذا أراد الرجل أن يصلّي محاذاً للمرأة ، أمّا مع المساواة معها أو مع تقدّم المرأة ، ويعلم بأنّ صلاة المرأة فاسدة لبعض الجهات ، فهل يترتّب هذا الحكم - وهو الحرمة أو الكراهة - على صلاة الرجل أم لا ؟ كما لو فرضنا أنّ صلاة المرأة باطلة ولو من جهة فقدان الإيمان ، بأن كانت المرأة مخالفة ، بناءً على كون الإيمان من شرائط صحّة العبادات ، فهنا هل يحكم ببطلان صلاة الرجل ، أو يحكم بكراهته ، كما يذهب المشهور ؟

ونحن قد اخترنا البطلان ، أو أنّه لا يترتّب على صلاة الرجل شيء لأجل بطلان صلاة المرأة ، فلا يكون الرجل محاذاً لامرأة تصلّي .

ومنها: الروايات الدالّة على تأكّد استحباب الصلاة في مسجد لا يصلّي فيه أهله ، فإذا كنّا نعلم بأنّ أهله يصلّون فيه صلاة فاسدة لأجل إخلالهم بشرائط الوضوء - مثلاً - فهل يوجد تأكّد استحباب الصلاة في هذا المسجد أم لا ؟

ومنها: استحباب زيارة الحاجّ، كما لو كان الحاجّ قد حجّ حجّاً فاسداً على معتقدا، أو أنّه فاسد واقعاً حتّى على معتقده، فهنا هل يترتب عليه الاستحباب أم لا؟

إلى غير ذلك من الموارد المذكورة في الفقه .

الظاهر أنّه لا محذور من ترتيب مثل هذه الآثار.

ولكن قد يشكل على ذلك . بتقريب أن الصّحة التي يحتمل دخلها في المقام وعدم دخلها ، هي الصّحة المنتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به ، والصّحة التي هي محلّ البحث عبارة عن تماميّة الأجزاء والشرائط وعَدمها ، وهناك فرق بين هذين المعنيين للصّحة .

والفرق بينهما: أنَّ القائل بالصحيحيّ يذهب إلى أنَّ الصلاة موضوع للتأمُّ
الأجزاء والشرائط ، فيعني من الصَّحَّة التماميّة ، بالتوضيح الذي ذكرناه سابقاً ،
ولكن بالنسبة لصحَّة العمل المنتزعة من انطباق المأمور به على المأتيّ به لا يمكن
أن يقول بأنّها دخيلة في المسمّى ؛ وذلك لأنّه :

أولاً: هذه الصّحة من شؤون الوجود، أي أنّ العمل الذي وجد في الخارج أمّا أن ينطبق المأمور به عليه، أو لا يكون منطبقاً عليه لفقدان بعض الأجزاء والشرائط، هذه الصّحة إذن بعد مرحلة الوجود، ومن المعلوم أنّ الوجود والشؤون المترتبة عليه خارجة عن المسمّيات، وإلّا يلزم التجريد في موارد الاستعمال، وخصوصاً لا يمكن أن تكون مثل هذه الأمور متعلّقة للأحكام، أي أنّ الماهيّة الموجودة لا يمكن أن تكون متعلّقة للحكم؛ إذ متعلّق الحكم هو نفس الماهيّة -كما سنذكره- لا الماهيّة الموجودة، وإلّا يلزم منه تحصيل الحاصل، أو نلتزم بالتجريد في موارد

متعلقات الأحكام وغيرها من الأدلة .

إذن فالصحة التي تقع مورد البحث وأن الموضوع له للألفاظ العبادات هو الصحيح أو الأعم ، المقصود من الصحة بمعنى التمامية ، لا الصحة المنتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به .

والصحة التي تحتل في هذه الموارد الصحة الحاصلة في مرحلة الانطباق ، أي أن تلك الصلاة التي أتى بها أو الصوم أو الحج الذي أذاه خارجاً هل الأثر مترتب على العمل الذي انطبق عليه المأمور به ، أو أن الأثر يترتب حتى لو لم ينطبق المأمور به ؟ إذن فهذه الصحة تختلف عن الصحة في مبحث الصحيح والأعم . هكذا ذكر في المحاضرات .

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح ، لا أن أصل الفرق والفكرة غير صحيحة ؛ إذ المبنى صحيح ولكن البناء غير صحيح ، أي أن الصحة المبحوث عنها في بحث الصحيح والأعم ليست هي الصحة المنتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به ، وذلك لأن متعلقات الأحكام لا يمكن أخذ الوجود فيها ؛ إذ أن المسميات إنما تلحظ لأجل أن تقع متعلقات للأحكام ، لأجل أن يتعلق بها الأمر أو النهي ، ولا يمكن للصحة التي هي من شؤون الماهية الموجودة أن تكون جزءاً للمسمى ؛ إذ مثل هذا القول لا يتلاءم مع حكمة الوضع .

ثانياً : بالإضافة لذلك مطلق الماهيات ليست موضوعة بقيد الوجود ؛ إذ الماهيات معرّة عن الوجود والعدم ، وهي الموضوع له للألفاظ ، فإذا قلنا : (الإنسان موجود أو معدوم) فلم يؤخذ الوجود في مسمى الإنسان وماهيته ، فحينئذ لو قلنا : (الإنسان موجود) لصار من قبيل القضية الضرورية بشرط المحمول ، أو أنه لو قلنا : (الإنسان معدوم) لكان من قبيل اجتماع النقيضين ، أو أن نقول بالتجريد ، وأن الاستعمال فيها مجازي .

إذن فأصل المبنى صحيح .

ولكن صحّة المبنى لا ينافي ترتيب هذا الأثر، وذلك لوجود خصوصيّة في ما نحن فيه، وهي لحاظ الوجود، وانعكاس الصحّة بمعنى التماميّة في الصحّة بمعنى الانطباق، إنّما فسّرت الصحّة في هذا المورد بمعنى الصحّة المنتزعة من الانطباق لخصوصيّة أخذ الماهيّة موضوعاً للحكم .

وتوضيح هذه الخصوصية: كما أنّ البرهان قام على أنّ متعلّقات الأحكام لا يمكن أن تكون ماهيّات موجودة، وماهيّات مفروضة الوجود، والبرهان والوجدان بدوره يدلّ على ترتيب الأثر على الماهيّات الموجودة في موضوعات الأحكام، فإذا قال: (كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ) فهذا يعني أنّ كلّ من وجد في الخارج وكان مستطيعاً. هذا هو الذي يجب عليه الحجّ. إذن فأخذت حيثيّة الوجود هنا لأجل لحاظ الماهيّة موضوعاً للحكم؛ إذ أنّ موضوع الحكم إنّما يكون موضوعاً للحكم بالحمل الشائع، فيما لو كان موجوداً، وأمّا إذا لم يكن موجوداً فلا يكون موضوعاً. إذن فتؤخذ قطعاً حيثيّة الوجود في موضوعات الأحكام، أي أنّ طبيعة كون الماهيّة موضوعاً تقتضي أخذ هذه حيثيّة .

فحينئذٍ المرأة التي تصلّي فعلاً - على اعتبار أخذ التحقّق والوجود في موضوع الحكم - فلا يجوز للرجل أن يصلّي بحذاءها، فإذا قلنا بأنّ الصلاة اسم للأعمّ أي للأركان أو لمعظم الأجزاء المشتملة على الهيئة الخضوعيّة، وبناءً عليه فتنتطبق تلك الماهيّة على الصلاة، ويترتب عليه بالطبع أثرها، وهو عدم جواز صلاة الرجل .

وأما لو قلنا بأنّ الصلاة موضوعة للصحيح، ولو أنّه صحيح لا من حيثيّة المحاذاة، كما هو مذكور في عبارات العروة، فيكون مرجعه إلى أنّ الصلاة التامة الأجزاء لو وجدت وهذا المعنى يلازم الصحّة في مرحلة الانطباق، لا أنّ الصحّة في مرحلة

الانطباق تؤخذ جزءاً للموضوع ؛ إذ أنّ هذا المعنى لا يلزم كون هذه الصّحة جزءاً للموضوع ، فالموضوع له هو الصّحة بمعنى التماميّة ، أو منشأها وهو واقع التماميّة هذا هو الموضوع له ، وأمّا مع وجود التامّ - أي التامّ لو وجد - فيلزمه انطباق المأمور به على المأتيّ به ، وعليه توجد الصّحة بالطبع .

إذن فمن ثمرات القول بالصحيح أو الأعمّ هو السعة والضيق من هذه الناحية ، فإذا قلنا مثلاً: أنّه يستحبّ تفطير الصائم ولو بتمرّة ، فهذا يعني إذا تحقّق الصوم من أحد ، ولكن يبقى أنّ المراد بالصوم هو الصحيح أو الأعمّ .

ولذلك نلاحظ أنّ بعض الأعظم في تعليقه على العروة (يشترط أن تكون صلاة المرأة صحيحة) . علّق عليها (بل الأعمّ) ، وهذا الرأي ناشئ من هذا المبحث ؛ إذ أنّه يرى أنّ لفظ الصلاة وضع للأركان .

إذن فليس كما قيل ، بأنّ مبحث الصحيح والأعمّ لا ثمره عمليّة له .

أمّا القول بأنّ هذه الثمرات توجب أن يكون هذا المبحث أصوليّاً أو فقهيّاً ، فقد ظهر مناقشته من مباحث المدخل ؛ وذلك لأنّ كلّ مبحث يترتب عليه أثر شرعيّ ، بحيث كان من مبادئ استنباط الحكم الشرعيّ ، ولم يبحث عنه بصورة وافية ، أو لم يبحث عنه أبداً في أي علم آخر ، فهذا يكون من الأصول ؛ إذ الأصول برأينا هو ما يكون مبدأ الفقه ، وما له دخل في مرحلة الاستنباط ، فنحن ندور مدار النتائج والثمرات ، فإذا كان للمبحث نتيجة فقهية بحيث لا يمكن استنباط بعض الأحكام الشرعيّة إلّا بواسطة هذا المبحث فهو يلزم البحث عنه ، سواء أسمىناه بحثاً أصوليّاً أم لا ، لا أثر لمثل هذا النزاع ، وتوضيح هذه الفكرة ذكره في المدخل وفي التعرّف على ضابط المبحث الأصولي .

وهذه المباحث من الصحيح والأعمّ كلّها مباحث مقدّميّة للبحث الأصليّ ، وهو اختيار أحد القولين أمّا القول بالصحيح أو بالأعمّ .

فلا بدّ من البحث حول أدلة القولين .

والطريقة المتداولة حينما يبحث حول أدلة القولين أو الأقوال في هذا المبحث أن يذكر كلّ قول ، ثمّ يذكر أدلة ذلك القول ، ويبحث حول تقييم هذه الأدلة . وهنا يمكن أن تطرح طريقة غير متداولة في هذا المجال ، وذلك بأن نذكر الأدلة ونبحث عنها ، بأنّ هذه الأدلة تدلّ على القول بالصحيح ، أو أنّها تؤيد القائل بالأعم .

إذن فالبحث ننوّعه بلحاظ الأدلة لا بلحاظ الأقوال ، فلا يكون بحثنا بالأسلوب التالي : بأنّ الأوّل القول بالصحيح ، واستدلّ له بالتبادر ، وبدأب المخترع وغيرها ، ثمّ بعد ذلك حين نذكر القول الثاني القول بالأعمّ ، فنذكر نفس الأدلة لتأييده ، بل نطرح البحث بلحاظ نفس الأدلة ، فنبحث حول الأدلة نفسها ونرى مدلولاتها ، فنذكر الدليل الأوّل - مثلاً - وهو دليل التبادر وعدم صحّة السلب ، وصحّة الحمل ، وبعد توضيح الدليل نبحث حول مدى دلالته على أحد القولين ، والدليل الثاني : ديدن المخترع ، فهل أنّ حكمة الوضع تقتضي الوضع لخصوص الصحيح أو للأعمّ ، والدليل الثالث التعرّض للأدلة الشرعيّة الخاصّة ، وأنّها تتوافق مع الصحيح أو الأعمّ .

الأدلة ومدى دلالتها على أحد القولين

المباحث السابقة كانت كمقدّمة لهذا المبحث الأصليّ ، وهو اختيار أحد القولين ، أمّا القول بالصحيح أو القول بالأعمّ .

فلا بدّ من البحث حول أدلة القولين لنصل من خلالها إلى القول المختار . والطريقة المتداولة حين البحث حول أدلة القولين أن يذكر القول ، ثمّ تذكر أدلّته ، ويبحث بعد ذلك حول تقييم هذه الأدلة ومدى دلالتها على هذا القول . وهنا يمكن أن تطرح طريقة غير متداولة في هذا المجال ، وذلك بأن نذكر الأدلة

ونبحث عنها، وهل أنها تدلّ على القول بالصحيح، أو على القول بالأعم. إذن فتوزيع البحث يكون بلحاظ الأدلة لا بلحاظ الأقوال.

فلا يكون منهج بحثنا بالأسلوب المعروف، بأن نذكر القول الأول - مثلاً القول بالصحيح - وأنه قد استدلّ عليه بالتبادر، أو بدأب المخترع وغيرهما من الأدلة، ثم بعد ذلك نذكر القول الثاني - وهو القول بالأعم - ثم نستعرض نفس الأدلة السابقة لتأييده، بل نطرح البحث بمنهج آخر، وذلك بذكر الأدلة، والبحث حول هذه الأدلة، ومدى دلالتها، فنذكر الدليل الأول - مثلاً - وهو دليل التبادر وعدم صحّة السلب أو صحّة الحمل، وبعد توضيح هذا الدليل نبحث حول مدى دلالاته على أحد هذين القولين، ثم نذكر الدليل الثاني - وهو ديدن المخترع - وهل أنّ حكمة الوضع تقتضي الوضع للصحيح أو للأعم.

والدليل الثالث تعرض للأدلة الشرعيّة الخاصّة، وهل تتلاءم مع الصحيح أو مع الأعم؟

الأدلة ومدى دلالتها

الدليل الأول

التبادر وصحّة السلب وعدم صحّة السلب

ونتعرض إلى البحث عن جهتين:

الجهة الأولى: حول التعرف عن الكاشف وطريقة الكشف، أي نتعرف على حقيقة الكاشف، ثم نبحث عن كيفية الاستدلال بهذا الكاشف.

الجهة الثانية: البحث حول المستكشف، وهو القول بالأعم، أو القول بالصحيح؟

الجهة الأولى: وهو البحث عن الكاشف، فقد تعرّفنا في مبحث علامات

الحقيقة على الكاشف، وتعرّفنا على التبادر وصحة السلب وعدم صحة السلب،
ويختلف الكاشف وطريقة الاستكشاف باختلاف الأقوال.

وتوضيح هذه الجهة: أن القائل بالوضع للصحيح أو للأعم إذا كان يقول بمسلك
الحقيقة الشرعية، بمعنى أن الشارع المقدس قد وضع هذه الألفاظ للجامع
الصحيح، أو للجامع الأعم، بالتقريب المذكور سابقاً.

فمثل هذا القائل إذا أراد أن يتوصل من خلال التبادر أو صحة السلب وعدمها
إلى المستكشف وهو الصحيح أو الأعم، فيتبع الطريقة التالية، وذلك بأن يلاحظ
في عصرنا بأن المتبادر هو الجامع الأعمي أو الصحيح، وقد عرفنا التبادر سابقاً
بأنه عبارة (عن انسباق المعنى بواسطة اللفظ نتيجة العلاقة الوضعية)، ومثل هذا
التبادر يكشف لنا الوضع في زماننا بالخصوص، ويكشف عن وجود العلاقة الوضعية
في خصوص لسان المتشريعة، مع أننا نريد التعرف على الحقيقة الشرعية في زمان
الشارع، ولأجل التوصل لذلك لا بد أن نتوسل بالطرق التي ذكرناها سابقاً.

فأما أن نتمسك بالاستصحاب الفقهائي^(١)، وأن هذه العلاقة الوضعية الموجودة
في أذهان هذا المجتمع هي بنفسها كانت موجودة في المجتمعات السابقة إلى

(١) أشكل سابقاً على الاستصحاب الفقهائي بأن الأمور اللغوية لا يمكن أن تثبت بمجرد
الاستصحاب حين الشك، بل لا بد من الفحص والتنقيب في كتب اللغة والتاريخ وغيرها
لتوصل إلى الحقيقة.

ولكن يمكن أن يشكل عليه: بأنه على تقدير أننا فحصنا وبحثنا كتب اللغة والتاريخ
وغیرها، ولم نثر على الحقيقة واليقين، بل لا زلنا في حيرة وشك، فهنا هل يحق لنا الرجوع
إلى الاستصحاب الفقهائي؟ ولعل من استند لهذا الاستصحاب يقصد منه خصوص هذه
الحالة، لا كل حالة شك، حتى الشك الابتدائي وقبل الفحص، وإن كان هذا الاستصحاب من
باب بناء العقلاء على أصل عدم النقل بأن نقول بعدم شمول أدلة الاستصحاب لهذا المورد.

أن يصل إلى زمان الشارع المقدّس ، وقد ناقشنا فيه سابقاً .

أو أن نتمسك بالشواهد التي تدلّ على عدم تطوّر الموضوع له زمنياً ، فنقيم الشواهد على أنّ المتبادر في أذهاننا الآن كما لو كان المتبادر هو الصحيح أو الأعم ، هو بنفسه كان يتبادر آنذاك ، وإن كانت هذه الشواهد من قبيل أنّنا لكثرة ممارستنا للأدلة الشرعية من الآيات والروايات ، بحيث نعيش فكرياً وثقافياً اليوم في محيط ومجتمع خاص ، فكأننا نعيش في مجتمع ما قبل أربعة عشر قرناً أو ثلاثة عشر قرناً ؛ إذ أنّنا دائماً نلاحظ الأحاديث الصادرة في ذلك الزمان ، فيصبح انطباعنا ورؤيتنا للأفكار والألفاظ ليس رؤية عصرية ، من هذا المجتمع المعاصر ، بل رؤيتنا منبعثة من ذلك المجتمع الثقافي الذي نتعامل فكرياً وثقافياً معه ، ففي كلّ يوم - مثلاً - نبحث ونتعمّق في عدد من الآيات أو الروايات . إذن ففي الواقع نحن من أفراد ذلك المجتمع ، ومن أهل القرن الثاني أو الأوّل أو الثالث الهجري^(١) ، وبناءً على هذه الفكرة يمكن معالجة هذه المسألة ، كما أشرنا إليها سابقاً .

وأما بناءً على القول بمسلك الحقيقة المتشريعة ، وأنّ هذا اللفظ له حقيقة متشريعة في معناه ، إلّا أنّه كان مستعملاً على أسلوب المجاز المشهور في لسان الشارع ، والمجاز المشهور هو في حكم الحقيقة بحيث يحمل عليه اللفظ مع عدم وجود القرينة على خلافه .

ونحن نتمسك فعلاً بالتبادر الذي يخطر في مجتمعتنا ، أو نتمسك بصحة السلب

(١) ولكن لا تكون نظرتنا ورؤيتنا نظرة خالصة كتلك النظرة الصادرة من إنسان عصر الشارع ، بل إنّ نتيجة لتطوّر المصطلحات وتعقيد الأفكار الفقهية والأصولية ، ونتيجة لتوسعتها فلا نفهم تلك الألفاظ والعبارات كذلك الفهم ، بل ننظر إليها هذه النظرة المتأثرة بالتطوّر والتعقيد الفكري والفلسفي والفقهوي والأصولي ، فليست رؤيتنا كروية ذلك الإنسان القديم ، وقد أشرنا لذلك سابقاً . [المقرّر]

أو عدمها الحاصلة في مجتمعنا نحن المتشرعة، ونحن نعلم أيضاً بأن هذا الاستعمال لم يصل إلى مستوى الوضع والحقيقة في زمان الشارع، وإنما حدث الوضع والحقيقة في لسان المتشرعة بحيث أصبح موضوعاً للصحيح أو للأعم.

ولكن ما هي الطريقة التي نتبعها لتتوصل إلى المجاز المشهور في زمان الشارع من هذا المعنى الحقيقي المتشرع؟ فيلاحظ بأن وصول هذه الألفاظ إلى مستوى الحقيقة نتيجة كثرة الاستعمال في المعنى الذي استعمله الشارع مع القرينة، أي بنحو المجاز المشهور، فالمتشرعة بما هم متشرعة من خلال كثرة استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني نتيجة ذلك حصول الوضع التعيني، والوضع التعيني هو ما يحدث نتيجة كثرة الاستعمال، فيمكن أن لا تكون الاستعمالات واصله إلى حد الحقيقة في القرن الأول، وهكذا في القرن الثاني والثالث والرابع، ولكن بعد ذلك يصل الاستعمال إلى مستوى الحقيقة في طبقة من الطبقات، ففي الواقع يحدث تكامل لمرآتية اللفظ بالنسبة للمعنى، ولكن معناه هو ذلك المعنى الذي يريده الشارع من هذه الألفاظ؛ لأن هذه الطبقة هي من أتباع الشارع في استعمالاتها، فهنا وإن كان الكاشف هو التبادر، ولكن نحتاج إلى دليل متمم، ومن خلال هذا المتمم لا نتوصل إلى الوضع؛ إذ المفروض أن الشارع كان يستعمل اللفظ بأسلوب المجاز المشهور، فنحن نريد الكشف عن المجاز المشهور؛ إذ نعلم أنه لم يصل الاستعمال إلى مستوى الحقيقة في لسان الشارع - بناءً على هذا المسلك - إذن فتتوصل من هذه الطريقة إلى أن الاستعمال الذي وصل لحد الحقيقة في لسان المتشرعة، لأجل أنهم كانوا يتبعون الشارع في استعمالاتهم، والفرق أن استعمالات الشارع كانت مجازية، ولكن بالتدريج وصلت لمستوى الحقيقة في لسان المتشرعة. هذه هي طريقة الاستكشاف بناءً على هذا المسلك، والكاشف هو التبادر أو عدم صحة السلب في مجتمعنا المعاصر.

وأما بناءً على المسلك الذي التزمنا به، وهو القول بالماهية الاعتبارية مع وجود

متمّ الجعل التطبيقيّ، ويأتي في مجال المبحث حول الصحيح والأعمّ؛ إذ أنّ هذا التطبيق هل كان متّجهاً للأركان فقط أو معظم الأجزاء مع الهيئة الخضوعيّة، وهذا القول بالأعمّ، أو أنّ متمّ الجعل التطبيقيّ كان متّجهاً إلى تامّ الأجزاء والشرائط، وهو القول بالصحيح.

وبناءً عليه كيف يمكن تدخّل التبادر وعدم صحّة السلب؟
على ضوء هذا المسلك نلاحظ اختلاف حقيقة الكاشف أيضاً لأنّه يختلف في خصوص طريقة الكشف ومتمّ الكاشف.

فنلاحظ أنّه في مجتمعنا الفعليّ يستعمل لفظ الصلاة في الماهيّة الخضوعيّة ونطلقها على صلاة المسلمين، وصلاة اليهود والنصارى؛ لأنّهم أبناء لغة واحدة، والمستعمل فيه عبارة عن الماهيّة الخضوعيّة، ولكن قد نلاحظ أيضاً بأنّ هذه الماهيّة الخضوعيّة تنطبق على خصوص الماهيّة الصحيحة، أو تنطبق على الأعمّ من الصحيحة والفاصلة، وعلى ضوء هذه الملاحظة نتخيّل التبادر، لأنّه تبادر واقعاً؛ وذلك لأنّ معنى لفظ الصلاة واضح؛ إذ ليس هذا التبادر لتشخيص المعنى الموضوع له لأنّه واضح وهو الماهيّة الخضوعيّة، ولكن من باب الخلط بين المفهوم والمصدق، ينعكس في أذهاننا أمّا خصوص الصحيح أو الأعمّ. إذن فهذا الانعكاس لا ربط له بحاقّ اللفظ؛ إذ المعنى الذي يدلّ عليه حاقّ اللفظ هو معنى واضح، وهو الماهيّة الخضوعيّة.

فهنالك مرحلة أخرى هي مرحلة الخلط بين المفهوم والمصدق التي تؤدّي إلى حدوث تبادر آخر غير التبادر المصطلح، وإلى حدوث صحّة السلب غير صحّة السلب المصطلحة، فمن خلال رؤيتنا لمرحلة التطبيق نلاحظ، أمّا أن تكون مرحلة التطبيق واسعة وهو الأعمّ، أو ضيقة وهو الصحيح، ولكن بما أنّنا تابعون للشارع في استعمالنا، فالشارع أيضاً كان يستعمل مثل هذا الاستعمال ويطبّق هذا اللفظ على الأنواع المختلفة بمثل هذا التطبيق المتبادر في عصرنا.

فهنا وإن تخيل بأن هذا هو من التبادر المصطلح الذي ذكر في مبحث علامات الحقيقة ، ولكن هذا التبادر نحو آخر ينشأ من الخلط ، ونشأ من إغفال الوسيط ، وهو متمم الجعل التطبيقي ، فمن خلال الإغفال عن الوسيط يكشف أن التطبيق في لسان الشارع كان المنطبق عليه يمتلك نفس الحدود للمنطبق عليه في أذهاننا . إذن فهنا يوجد تبادر أو صحّة السلب ، (نرى أو لا نرى الصلاة الفاسدة صلاة) ، ولكن هذه الرؤية ليست على أساس وضع اللفظ لهذا النوع أو ذاك ، بل إنّ هذه الرؤية ناشئة من ذلك العامل الخفيّ المغفول عنه ، وهو متمم الجعل التطبيقي .

إذن فيختلف مسلكنا عن المسالك السابقة في نوع الكاشف ، فيشبه حينئذٍ بشرط استكشافه مع المسلك الثاني ، والمنكشف في هذا المسلك ليس هو الموضوع له ، وليس هو المجاز المشهور ، بل المنكشف هو متمم الجعل التطبيقي .

الجهة الثانية : ما هو واقع المستكشف ؟ هل هو الصحيح أو الأعم ؟

القائلون بالصحيح يذهبون إلى أن المتبادر هو الصحيح ، والقائلون بالأعم يذهبون إلى أن المتبادر هو الأعم ، وهكذا بالنسبة لصحّة السلب .

وهذا يدور مدار الانعكاس النفسي ، فما هو انعكاسنا النفسي في موارد الاستعمالات ؟

وعلى ضوء ما ذكرناه في الثمرة الثالثة وغيرها من المباحث نلاحظ أن المنكشف في أذهاننا هو القول بالأعم ؛ وذلك لأنّ صلاة غير المؤمن أو صومه أو حجّه ، غير صحيح ، ولكن حين نراه يصلي ، فإننا نعترف بأنه يصلي ، وهكذا بالنسبة للصائم أو الحاج ، نراه بوضوح أنه يصوم أو يحجّ ، وهكذا في سائر الألفاظ ، وهكذا بالنسبة لأعمال المؤمنين ، فليس جميعهم ملتزمين باستجماع الشرائط فيؤدّون العمل غير مستجمع للشرائط ، وهؤلاء نراهم ونعترف بأنهم يصلّون بلا عناية ، أو يصومون ،

وكذلك بالنسبة لمن يؤدّيها على طبق اجتهاده أو تقليده، مع إخلاله ببعض الأمور التي توجب البطلان الواقعي بمعتقدنا، وإن كان هذا الشخص معذوراً، فمثل هذا الشخص لا يمكن أن نقول بأنه لا يصلي أو لا يصوم.

الدليل الثاني

دواعي الجعل

وهل تقتضي هذه الدواعي الجعل للصحيح أو للأعم؟ والكلام تارة يقع في مجال القول بالوضع، وأخرى في مجال ما اخترناه من متمم الجعل التطبيقي.

أمّا على القول بالوضع، فادّعى البعض بأنّ حكمة الوضع تقتضي الوضع للتأمّ؛ وذلك لأنّ ديدن المخترعين حين يخترعون مركّباً ما، فيجعلون الاسم للتأمّ الأجزاء والشرائط، لا إلى الجامع بينه وبين الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط، وهذا الديدن يكشف عن موافقة حكمة الوضع لهذا الأسلوب.

وفي مقابل هذا الرأي القول بأنّ حكمة الوضع تقتضي الوضع للأعمّ لأحد وجهين:

الوجه الأول: إنّ ديدن من يخترع مركّباً أو يصنع معجوناً أو دواء، أن يلاحظ في الموضوع له تلك الأمور الدخيلة في تحقّق هذه الماهيّة، وأمّا الغير دخيلة في حقيقة هذه الماهيّة وإن كان لها دخل في تأثيرها، مثل هذه الأمور لا تكون ملحوظة في مرحلة الوضع.

فكلّ مركّب من الأدوية يلاحظ أنّ تأثيره يختصّ بشروط وفي ظروف خاصّة، فمثلاً: أن يكون المستعمل شخصاً خاصّاً، أو أنّ استعماله في وقت خاصّ، أو أنّ استعماله يلزم أن يسبق أو يلحق باستعمال أدوية خاصّة أو أغذية خاصّة،

حتى يترتب أثر الدواء الخاص، ومن الواضح أنه لم تلحظ في المسمى جميع هذه الأمور، مثلاً: يصنع دواء لداء الكبد، ولكن يشترط استعماله فيما لو لم يكن المريض مصاباً بمرض القلب، بحيث يضر استعمال هذا الدواء لمرض القلب، أو أنه يلزم استعمال الدواء في وقت خاص قبل طعام العشاء أو بعده، أو أنه يلزم أن يكون استعماله مسبوقاً أو ملحوقاً باستعمال دواء آخر، حتى إذا كان هذا الدواء يترتب عليه ضرر مضاد، فهذا الدواء الآخر يرفع هذا الضرر المضاد، أو أن هذا الدواء يتم تأثير الدواء الأول، ولكن لا يمكن أن يصنع كلا الدواءين دواءً ومعجوناً واحداً؛ إذ لو خلطاً معاً فيبطل تأثيرهما معاً، بل لا بد أن يكونا معجونين منفصلين.

إذن فليس من المتعارف أن تكون مثل هذه الأمور ملحوظة في المسمى، وفي المركب، أي لم يتداول لحاظ جميع شرائط التأثير من حيث الأوقات، أو الحالات، واللواحق والمقدمات في الأدوية القديمة أو الحديثة، لم يتداول لحاظها في المسمى.

وبلا إشكال يلاحظ أن جميع الشؤون التي لها دخل في تأثير الصلاة بلحاظ غرضها الإلزامي، كلها دخيلة في الصحة، ولذلك نرى أن صلاة ما صحيحة من شخص، ولكنها غير صحيحة من آخر، وفي وقت ما صحيحة، ولكنها غير صحيحة في وقت آخر، أو أنها صحيحة في حال المرض أو الخوف أو التقية، وغير ذلك، ولكنها غير صحيحة في غير هذه الحالات، إلى غيرها من الشؤون التي لا ربط لها بنفس المركب، بل أن بعضها ترتبط بحالات المصلي من جهة كونه مسافراً أو حاضراً، أو في حالة خوف أو مرض، بل أن بعضها ترتبط بالمجال النفسي، مثل قصد النافلة أو قصد صلاة الصبح وغيرها، كلها دخيلة في الصحة.

إذن فمن هذه الأمور الدخيلة في الصحة، والتي يمكن أن تكون تحت دائرة الأمر، لا يمكن أن يترتب عليها تشكيل الماهية الصحيحة، بمعنى ترتب الأثر

المرتّب عليها أمّا بالفعل أو معلقاً على قصد القربة الذي لا يمكن أن يكون تحت دائرة الأمر، فإذا قسنا هذه المركّبات الاعتباريّة بأمثال الأدوية والمعاجين، لا بدّ أن نعترف بأنّ بعض الأمور التي لها دخل في الأثر، ويشترط تحقّق الأثر بها، ولكن هذه الأمور ليست من مقوّمات العمل الخارجيّ، كما ذكر البعض بأنّ الطهارة من شرائط المصلّي وليست من شرائط الصلاة، أو من شرائط المصلّي أن لا يلبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه، كما تعرّض له البعض في مبحث اللباس المشكوك، فهذا الأمر وإن كان دخیلاً في الصّحة، ولكن مركز الشّرطيّة هو المصلّي لا الصلاة. إذن فمن ملاحظة هذا المركّب الاعتباريّ وقياسه مع بقية المركّبات، كالأدوية المركّبة، فلا بدّ أن يدعّن بأنّ بعض الأمور التي هي من شرائط الصّحة هي خارجة عن المسمّى.

ومثل هذا القول صحيح، ولكن لا بدّ أن تكون هناك قرائن تفيد الاطمئنان بأنّ الشارع المقدّس - على فرض أنّه واضح - قد جرى على ضوء هذا الديدن العقلانيّ، ولا بدّ من توفّر الاطمئنان على أنّ هذا الديدن العقلانيّ لا يختصّ بالمعاجين، بل يشمل جميع المركّبات، حتّى الأمور المركّبة من أفعال خاصّة؛ إذ أنّ المركّب قد يكون مركّباً من أعيان وجواهر، وأخرى قد يكون مركّباً من حركات خاصّة، ومن أعراض، والجري العقلانيّ على هذا الديدن في جميع المركّبات، فإذا ثبت مثل هذا التصميم بالحدّ الذي يوجب الاطمئنان، فهو صحيح، وأمّا مجرد ذكر بعض الشواهد والأمثلة فلا يكفي في هذا المجال^(١).

(١) ربّما نستطيع من خلال تجميع الشواهد وتراكم الاحتمالات أن نتوصّل إلى مثل هذا الاطمئنان عن وجود مثل هذا القانون عند العقلاء والعرف، في المركّبات بصورة عامّة، ولا يحتاج أن نلاحظ جميع الشواهد، بل يكفي ملاحظة مجموعة من الشواهد بما يؤدّي إلى الاطمئنان بوجود هذا القانون في البقيّة جرياً على قانون (حكم الأمثال فيما

الوجه الثاني للأعم: إنَّ حكمة الوضع في عموم المركّبات تقتضي الوضع الأعمّ، وهو الواقع، ولكن في صورة كون المركّب عرضة للخلل والنقصان، وأنّه قابل للمعالجة وعدمها، مثلاً: لو أراد أن يضع لفظ (السيّارة) لهذه الحقيقة، فإنَّ حكمة الوضع تعني أنّ يكون هذا اللفظ مفهوماً لهذه الحقيقة في جميع الموارد التي يريد أن يفهم فيها الإنسان الجهات المرتبطة بهذه الحقيقة، فيتمكّن من تفهيم هذه الحقيقة في جميع هذه الموارد، فالسيّارة عرضة للخطر، فقد تتعرّض للاختلال أو للاصطدام، فهنا وإن تعطلت السيّارة عن العمل أو حدث فيها اختلال، ولكن لم يسلب اسم السيّارة عنها، وحين يذهب بها إلى من يصلحها يقول: (أصلح هذه السيّارة).

إذن فيحتاج الناس إلى تفهيم هذه الحقيقة حتّى في حال اختلالها؛ لأنّ السيّارة في معرض الاختلال والنقص دائماً، فيحتاج إلى لفظ يفهمها.

وكذلك بالنسبة لـ (الساعة) فهي عرضة للاختلال والنقص، فلو اختلّت هذه الساعة فهو يذهب بها إلى مصلح الساعات، فيطلق عليها لفظ الساعة، ويلاحظ أنّ البعض يسمّون تلك الساعة أنّها (ليست ساعة)، ويفهم الناس بأنّه قد استعمل هذا اللفظ مع العناية، لا أنّها ليست ساعة حقيقة، إذن نفي مجال هذه المركّبات التي تتعرّض عادة للخلل والنقص بحيث تكون قابله للمعالجة أو غير قابلة لها، فكما أنّها تحتاج للتفهم والتفاهم في حال صحتّها، وكذلك يحتاج الإنسان احتياجاً شديداً في حال اختلالها إلى تفهيم هذه الماهيّة، ليترتب عليها بعض الآثار

» يجوز وفيما لا يجوز واحد).

ثمّ إنّ هذه القاعدة العقلانيّة والعمل العرفي كانت تحت أنظار الشارع المقدّس ولم يصدر عنه ردع، وربّما تدلّ بعض النصوص التي يمكن الاستدلال بها على القول بالأعمّ تدلّ على إضائها. [المقرّر]

كإصلاحها ومعالجتها .

إذن ففي هذه الموارد الكثيرة -أي موارد اختلال المركّب- حيث يحتاج منها إلى التفهيم، فهنا أمّا أن يستعمل هذا اللفظ مع العناية ومع ضميمة القرينة، فمثل هذا الاستعمال يخالف قانون انتخاب الأسهل، فإنّ هذا القانون لا يقتضي استعمال الألفاظ المركّبة والاستعمال بأسلوب تعدّد الدالّ والمدلول في مجال التفهيم والتفاهم، والبشر ينتخب الأساليب والوسائل السهلة عادة، وأمّا أن نقول بوضع هذا اللفظ للأعمّ، والوضع للأعمّ يتوافق مع قانون انتخاب الأسهل، فهناك كثير من الموارد التي يحتاج فيها إلى تفهيم الأحكام المترتبة على الفاسد، فلا بدّ أن يعالج هذا الأمر بأسلوب ما، ومقتضى قانون انتخاب الأسهل، كما أنّه هو ديدن العقلاء، وحتّى على تقدير أنّ الواضع الأوّل لم يلاحظ هذه الطوارئ والعوارض من الاحتياج إلى تفهيم الفاسد، بل وضع اللفظ للصحيح والتأمّ الأجزاء والشرائط، ولكن جعله ووضعه لا يبقى إلى النهاية، بل لا بدّ أن يتعرّض جعله إلى التحوّل والتغيّر نتيجة هذه الحالة الطارئة، وكما ذكرنا في مبحث العلقّة الوضعيّة فإنّ وضعه يكون كمقدّمة تهديدية لحدوث العلقّة في أذهان الناس، والوضع تابع للاحتياج، والاحتياج يولّد ما يحتاج، واللغة ظاهرة اجتماعيّة، فلو أصرّ الواضع على وضع الساعة في صورة تامةٍ، وقال لا أرضى باستعمال هذا اللفظ في غير هذه الحالة، فلا يسمع قوله هذا؛ إذ أنّ قوله ليس حكماً تكليفيّاً، والناس عادة ما يفرعون إلى الأمور التي تشبع حاجاتهم بصورة تتلاءم وقانون انتخاب الأسهل، لا أنّهم يتبعون ذلك الشخص الذي وضع اسماً ما لمعناه في فترة ما.

والصلاة وأمثالها من المركّبات الاعتباريّة في معرض الخلل، وباب الخلل في الصلاة من أهمّ أبواب الصلاة في كثرة فروعها أو تعقيدها، الإخلال العمديّ أو السهوّي أو النسيانيّ، أو الاضطرابيّ، أو الإكراهيّ، ثمّ الخلل بالنسبة للأركان أو لغير الأركان، ثمّ إنّ هذا الخلل قابل للمعالجة أو غير قابل للمعالجة، وغير ذلك

من الفروع، ومثل هذه المسائل عادة ما يتساءل من الأئمة عليهم السلام عنها، وكذلك يجاب عنها، كما يلاحظ ذلك فعلاً في الروايات.

فالملاحظ أنَّ المسائل والشؤون المرتبطة بخلل الصلاة ليست أقل من شؤون الخلل في السيارة أو الساعة أو الماكينة، بل أنَّها أكثر بكثير بفروعها ومسائلها وأحكامها، وأكثر من غيرها في مجال التساؤل عنها، وأشدَّ حاجة إليها، وهذه الحكمة تقتضي أن تكون هذه الكلمة موضوعاً للأعم، سواء كان الواضع هو الشارع أو المشرِّع، أو أنَّ الوضع تعيَّن أو تعيَّن، بأي أسلوب كان الوضع، فالحكمة تقتضي أن يكون الوضع في حدود الحاجة إلى الاستعمال، وهذا يتلاءم مع الوضع للأعم، لا الوضع للصحيح.

مضافاً إلى أنَّ مفهوم الصحيح في الصلاة هو مفهوم متطور، خلال مدة التشريع الإسلامي، فإنَّ الصلاة في زمان النبي صلى الله عليه وآله لم تكن مستجمعة ومشملة على هذه الأجزاء والشرائط، وهذه الأنواع العديدة، كما هو الحال في صلاتنا اليوم، بل كانت بصورة أبسط، كما هو الأمر في كل شيء يخترع، فالشيء الذي يخترعه المخترع، كالسيارة، لو رأيناها اليوم ربَّما لم نطلق عليها لفظ السيارة، بل هي صورة بسيطة ساذجة جداً قبل هذه التغييرات والتطويرات التي تعرَّضت لها صناعة السيارات، أو أنَّ الطائرة التي اخترعها الاخوان ربَّما تكون غريبة في صورتها عن طائرات اليوم، والصلاة وإن كانت منذ البداية مشتملة على الركوع والسجود، إلَّا أنَّها لم تكن بهذا الترتيب والفروع والأجزاء الكثيرة، ونحن نتحدَّث على وفق الفقه الشيعي، وإلَّا فإنَّ العامة يلاحظ أنَّ بعضهم يرون عدم لزوم الفاتحة، وكذلك الأجزاء هي مورد اختلاف في لزومها وعدمه، بل أنَّ بعض الأركان هي مورد للاختلاف بين المسلمين.

إذن فمثل هذه الأمور قد أُضيفت للصلاة في مراحل زمنية متأخرة، والصلاة في البداية كانت ركعتين ركعتين، كما يذكر في الروايات الصحيحة، ثمَّ أضاف النبي صلى الله عليه وآله

الزيادة لغير صلاة الصبح ، وكذلك بالنسبة لأذكار الصلاة ، وغير ذلك قد أُضيفت إلى الصلاة بواسطة أوامر ومتّمات أخرى ، ولا يمكن القول بأنها قد بيّنت في فترة متأخرة ، وإلا لزم أن نقول بأن الصلاة التي أداها المسلمون سابقاً كانت فاسدة ، إلا أنّه لم تكن هناك حكمة في بيانها ، وليس الأمر كذلك ، بل أنّها قد جعلت بصورة متدرّجة بواسطة متّمات الجعل ، والمحقّق النائيّ قد اختار طريقاً حسناً في هذا المجال ، ونحن قد وضّحنا هذه الفكرة في مبحث الأحكام الوضعية .

إذن فهذه الحكمة وملاحظة الديدن ، والاحتياج الذي يؤدّي إلى ولادة العلاقة الوضعية على الصعيد الاجتماعي ؛ إذ العلاقة الوضعية ليست عملاً فردياً ، كلّ ذلك يقتضي الوضع للأعم . إذن فمن خلال الحكمة بواسطة البرهان اللَّمّي نكشف عن الوضع للأعم .

هذا كلّه بناءً على مسلك (الوضع) ، وضع لفظ الصلاة مثلاً للمركّب الاعتباري . وأما بناءً على المسلك الذي اخترناه ، وهو القول باستعمال الصلاة قبل الإسلام وبعده ، في الماهية الاعتبارية نفسها ، وبواسطة متّمات الجعل تطبّق على أنواع المركّبات الاعتبارية ، فعلى ضوء هذا الرأي لا بدّ من محاولة تشخيص متّم الجعل لا الموضوع له ، ووجود الصلاة سابقاً لا يكون دليلاً على الأعم ، بل هو دليل على وجود الماهية الاعتبارية ، كما وضّحنا هذه الفكرة .

إذن فما هو متّم الجعل ؟ وما الذي تقتضيه الحكمة ؟ فهل تقتضي أن يكون المتّم لخصوص الصحيح أو بالنسبة للأعم ؟

وبالنظر الابتدائيّ يمكن تقريب كلا القولين ، فنقول : بأنّ متّم الجعل يتلاءم مع كون المنطبق عليه خصوص الصحيح ، وكذلك الأعم .

لكن لا بدّ من أن نعرف بأنّ متّم الجعل التطبيقيّ على نحوين :

النحو الأوّل : ما يكون دور المتّم فيه دور الوسيط بمعنى أنّ الأمر المتعلّق

بالصلاة يكون المتمم وسيطاً لتوجيه هذا الأمر لأجزاء المركب الاعتباري، أي إسرائ الأمر (أتم الصلاة) التي هي عبارة عن الماهية الاعتبارية، وقد طبقت على مجموع الأجزاء والشرائط، إسرائ هذا الأمر واقعاً لهذه الأجزاء والشرائط، فدور هذا المتمم دور الوسيط فحسب، كما هو دور الحدّ الوسط في القياس المنطقي، (كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان حسّاس، فكلّ إنسان حسّاس).

ومثل هذا المتمم بطبيعته يقتضي أن يكون المنطبق عليه هو خصوص الصحيح، حتّى يستوعب ذلك الأمر الصلاتي جميع الأمور الدخيلة في واقعته، أي في ترتّب آثاره.

النحو الثاني: لا يكون دور متمم الجعل التطبيقي دور الوسيط، بل أنّ جهة التطبيق لعوامل أخرى غير عامل الوسيط، فأما أن يكون التطبيق بداعي المقارنة بين الشرائع، أي بين الشريعة الإسلامية وبين الشرائع السابقة، أو بينها وبين العادات الجاهلية، فيقال بأنّ صلاة المسلمين عبارة عن ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود، فهذا التطبيق في مرحلة المقارنة مع صلاة غير المسلمين الذين كانت صلاتهم عند البيت مكاء وتصدية، وفي بعض الروايات أنّ اليهود يحسدون المسلمين على صلاتهم وركوعهم وسجودهم، فهذا العمل المنظم الذي هو مصداق للصلاة والمطبّق عليه للماهية الاعتبارية في الإسلام ممّا يحسده اليهود، ففي هذه الرواية قد ذكر بأنّ صلاتنا هي هذه، فليس المجال هو مجال بيان استجماع الأجزاء والشرائط، وأخرى يكون التطبيق بداعي التنوع، كما هو الحال في صحيحة زرارة: «فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجُهٍ»^(١)، فهذه الرواية تشمل على جهة تنوع الصلاة، وتعدّد متمم الجعل التطبيقي إنّما يكون في هذه المرحلة - مرحلة التنوع - إذ أنّ المركبات الاعتبارية لها أنواع متعدّدة فيحتاج

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٧، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

لتنعّد المتمّم على طبقه .

وقد يكون التطبيق بلحاظ بيان أحكام الخلل ، مثلاً: في رواية : « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ »^(١) أو « فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ »^(٢) ، فهذا التطبيق يكون في مرحلة المعالجة .

إذن فالتطبيق على نحوين : تطبيق وسيط ، وتطبيق غير وسيط ، والتطبيق الذي يكون بداعي وساطته لإسراء الأمر المتوجّه للماهیة لإسراء لجميع الأجزاء ، مثل هذا التطبيق يدلّ على الصحيح ، وأمّا التطبيق غير الوسيط التي تكتسب فيه الماهیة ما يشابه المراتبة للأنواع الخاصة ، أمّا في مرحلة تنويعها ، أو في مرحلة عرضها لمحاولة معالجتها في مرحلة الخلل أو الشك : « كُلُّ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَأَمْضِهِ كَمَا هُوَ »^(٣) ففي هذه الموارد يكون التطبيق على الأعم .

وبما أنّه في الأمر الوسيط قد اندمج بكثرة في الأمر الأول بحيث اعتبره الأفراد أمراً واحداً ، وإلا لما خفي على الأصوليين ، ولكن لكثرة الاندماج قد ألغيت الواسطة ، وأمّا بالنسبة لمتّمات الجعل التي تتعرّض لبيان حدود الاستعمال ، ولأجل إشباع حوائج التفهيم والتفاهم بالنسبة للأنواع ، وفي هذا القسم من المتمّم لا بدّ أن نقول بالتوسعة ، والقول بالأعم .

هذا هو البحث حول حكمة الجعل وطريقته .

الدليل الثالث

(الأدلّة الخاصّة) وبعض الأعلام قد استفادوا من هذه الأدلّة القول بالصحيح ،

(١) مستدرك الوسائل : ٤ : ١٥٨ ، الباب ١ من أبواب القراءة ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٨٧ ، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٣ .

والبعض الآخر استفادوا القول بالأعم، على ضوء المسلكين في القول بالصحيح والأعم، مسلك الوضع، ومسلك متمم الجعل التطبيقي.

والأدلة التي تتلاءم مع القول بالصحيح على قسمين: الأدلة التي تدل على انتفاء الحقيقة والطبيعة عند انتفاء أثرها، والأدلة التي تدل على انتفاء الطبيعة عند فقدان بعض الأجزاء والشرائط.

القسم الأول: الأدلة التي تدل على انتفاء الطبيعة عند انتفاء أثرها

وهي الأدلة التي تشتمل على بيان الآثار، كآلية الشريعة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، أو قوله: «الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ»^(٢) أو «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ»^(٣)، وأمثالها.

وتوضيح هذا الرأي بتقريب منا: أن ظاهر هذه الأدلة أن هذه الآثار تترتب على كل فرد من هذه الطبيعة، وبحكم عكس النقيض إن كل ما لا يترتب عليه الأثر فليس بمصدق لهذه الطبيعة، فإذا قال بأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبحكم عكس النقيض إن (ما لا ينهى عن الفحشاء والمنكر فليس بصلاة)، ومن الواضح أن الصلاة الفاسدة لا تنهى عن الفحشاء والمنكر. إذن فليست بصلاة.

وهذا البيان بنفسه يأتي في قوله: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ» أو «الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ» في جميع هذه الموارد بحكم عكس النقيض نستفيد عدم وجود هذه الطبيعة في العمل الفاقد لهذا الأثر المرغوب فيه.

والجواب عن هذا الدليل: هناك مناقشة مشتركة، ومناقشات خاصة.

(١) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٤٤، الباب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٧، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٨.

أما المناقشة المشتركة ، فتمثل باعتراضين :

الاعتراض الأول: الخدشة في أصل التمسك بالعموم لإثبات عكس نقيضه ، وهو ما يعبر عنه بأنه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص ، فهل يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات أن الخروج تخصّصي ؟ والتمسك بهذا الأصل في هذا المورد غير صحيح ، فلا يصحّ القول بأنّ مثبتات الأصول اللفظيّة حجة مطلقاً ، وأنّ أصالة العموم أو الإطلاق تثبت عكس نقيضها ، فإذا قال : (كلّ عالم يجب إكرامه) ونحن نعلم بأنّ زيداً لا يجب إكرامه فنقول بأنّ معنى أنّ كلّ عالم يجب إكرامه أنّ كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم . إذن فزيد ليس بعالم ، فحينئذٍ لا يترتب عليه آثار العالميّة ، فلا نستطيع السؤال منه مثلاً .

فهناك تسالم بين العلماء بأنه بأصالة العموم أو الإطلاق لا يمكن إثبات عكس النقيض .

إذن قوله : (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) هل يستفاد أنّ ما لا ينهى عن الفحشاء والمنكر ليس بصلاة ، وكذلك من قوله : « الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ » ، فالشيء الذي ليس بجنة من النار ليس بصوم ، وكذلك « الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ » أنّ كلّ ما لا يوجب القرب لله ليس بصلاة ، هل الأمر كذلك ؟ واستفادة هذا المعنى متوقّف على القاعدة السابقة ، التي تسالم العلماء على المنع عنها .

الاعتراض الثاني: إنّ في خصوص القضايا المتكفّلة لبيان الآثار على الأعيان الخارجيّة ، أو المركّبات أو الأفعال ، مثل هذه القضايا تمتلك ظهوراً ثانوياً على أنّ مفادها ليس إثبات الفعلية ، بل إثبات الاقتضاء ، مثلاً لو قال : النار محرقة أو السيف قاطع ، وأمثالها من القضايا المتكفّلة لبيان ترتّب الأثر على الطبيعي ، مثل هذه القضايا هل أنّها ظاهرة في مرحلة الفعلية ، أو أنّها لها ظهور ثانويّ بمرحلة الاقتضاء ؟

ففي قوله : (السيف قاطع) هل يعني هذا أنّ السيف قاطع لكلّ شيء ، وفي أي

حالة ، سواء تحققت المماسّة أم لم تتحقّق ، أو غيرها من الشروط ، أو أنّه كما هو الواقع ، هو قاطع حين توفّر شروط وظروف قطعه ، فالسيف يملك اقتضاء وشأنيّة القطع ، وكذلك بالنسبة ، لقوله : (النار محرقة) فليست النار علّة تامّة فعليّة للإحراق ، بل لا بدّ من توفّر الشرائط ، وعدم المانع ، ليرتّب الإحراق .

إذن فطبيعة هذه الجمل المسوقة لبيان الآثار أنّها ظاهرة في مرحلة الاقتضاء .

وعلى ضوء هذه الفكرة لا يمكن أن نقول بأنّ الصلاة الفاسدة أو الصوم الفاسد ليس فيه هذه الحيثيّة ؛ لأنّه لو كان مرتبطاً بمرحلة الفعلية ، فهنا لا يترتّب عليه ، أمّا لو كان مرتبطاً بجهة الاقتضاء ، وأنّ هذا النوع من الجمل هو مسوق لبيان الاقتضاء ، فأيّ مانع يمنع من أنّ الطبيعيّ يقتضي هذا الأثر ، وإن وجد الآن مانع من ترتّبه ، أو أنّه فاقد لبعض الشرائط ، كما تلاحظ هذه الظاهرة في الشواهد المشابهة لها .

المناقشة الخاصّة

ونلاحظ أولاً الآية الشريفة : ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (١) ، فهل أنّ مفاد هذه الآية الشريفة أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاة ينهى عن الفحشاء والمنكر ، لتدلّ على أنّ الفرد الذي لا ينهى فليس صلاة ، مع قطع النظر عن المناقشة الأولى ، أم أنّه ليس كذلك ؟

يمكن مناقشة هذا الاستدلال بوجهين :

الوجه الأوّل : إنّ من خلال مراجعة كتب التفسير والمؤلّفات التي تبحث حول المجازات القرآنيّة ، ككتاب الشريف الرضيّ (تلخيص البيان) حين يبحث حول هذه الآية الشريفة يشير إلى أنّ إطلاق الناهي على الصلاة من باب الاستعارة ، فأطلق

الناهي عليها لأن الصلاة مشتملة على الركوع والسجود الذي يمثل الخضوع للرب ، أو أنها مشتملة على القراءة ، وهي تحتوي على البشارة والإنذار ، لذلك هي أطف ، وفي مجمع البيان أشير لهذه الفكرة أيضاً ، وقد ذكرت وجوه عديدة لتفسير الصلاة بأنها الناهية عن الفحشاء والمنكر ، فالنهي عن الفحشاء والمنكر بلحاظ الخاصية الموجودة في بعض الأجزاء والشرائط ، ومثل هذه الملاحظات لا تبني على طبيعة الصلاة الصحيحة ، بل ربما تتحقق هذه الخاصية - وهي النهي عن الفحشاء والمنكر - حتى مع الحكم بفساد الصلاة ، كما لو فرض أن الإنسان صلى في أجزاء ما لا يؤكل لحمه مع جهل تقصيري من ناحية عدم اجتهاد أو تقليد صحيح ، فلا يمكن القول بعدم ترتيب تلك الخاصية التي بها تكون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر ، مع أننا نحكم ببطلان صلاته وإعادتها في خصوص الجاهل المقصر .

إذن فهذه الخاصية - خاصية النهي - موجودة في ناحية الأعم لا خصوص الصحيح .

الوجه الثاني : مضافاً إلى أن الآية الشريفة واردة عقب هذه الجملة : ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ و ﴿أَقِمِ﴾ كما في مجمع البيان بمعنى أدم الصلاة ، فالمدوام على الصلاة (الذي تتكرر منه الصلاة) يتحقق منه هذه الخاصية ، فهذا الاقتضاء يترتب على ناحية المداومة ، وعلى ذلك يترتب عكس النقيض ؛ لأن ترتبه متوقف على العموم الاستغراقي . نعم ، لو جئنا من طريق الاستعمال وقلنا بأن لفظة الصلاة مستعملة في الصحيح ، فلا منافاة من هذه الناحية . وأما الجملة الثانية : « الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ » ، وقد نقلت في روايات الخاصة العامة في الوسائل وجامع الأحاديث ، وفي بعض كتب العامة ، فهل هي من القضايا المسوقة لبيان الآثار ، وأن أثر الصلاة هو حصول التقرب إلى الرب ، أو أنها من القضايا التي تحث على الصلاة ، كما ذكرها الوسائل في الباب الذي يستعرض الروايات

التي تحثّ على الصلاة وبقية الطاعة . ومن مراجعة كتب اللغة - أمثال لسان العرب وغيره - يظهر أنّ مفاد هذه الجملة ليس ببيان الأثر ، بل مفادها بأنّ قربان كلّ تقويّ ، أي ذلك العمل الذي يتقرّب به كلّ تقويّ إلى الله ، أي العمل الذي يختاره في مرحلة التقرب هو الصلاة ، فمفادها هو الحثّ على أنّ من الأمور التي يتقرّب بها الله هو الصلاة ، مثل قوله : (الصلاة خير موضوع من شاء استقلّ منها ، ومن شاء استكثر) ، فمعناها ليس التعرّض لبيان الأثر ، بل أنّها تحثّ عليها ، وأنّ الأتقياء في مرحلة القربان يختارون الصلاة في هذه المرحلة ، والقربان (ما يتقرّب به إلى الله من الذبائح والنسك) ، كما في المنجد وغيره ، فمفاد هذه الجملة أنّ التقويّ يختار العمل الذي يوجب أكثر من غيره التقرب إلى الله ، فعليه اختيار الصلاة في هذا المجال لو أراد التقرب أكثر لله ، فهذا الحديث يرتبط بالتطوّعات ، فلو دار الأمر بين أن يختار عملاً آخر أو الصلاة ، فيأتي بالصلاة فلا ربط له ببيان الآثار ، بل أنّها تحثّ على الإتيان بالصلاة .

وأما جملة « الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ » وفي مجازات الشريف الرضيّ قد نقلها مع جملة أخرى : « فَإِنَّهَا - صَدَقَ السَّرُّ - تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ » ، و « الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ » هو استعارة ، أي أنّ الصوم يوجب عدم تأثير النار ، والتفسير الذي ذكره الشريف الرضيّ لهذه الجملة نقلاً عن بعض أساتذته تفسير مفصل طويل يراجع فيه المجازات النبويّة^(١) ، وأنّ الصوم لماذا ذكر بأنّه جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ مع أنّ أكثر العبادات تؤدّي إلى هذه النتيجة ، فذكر بأنّ امتياز الصوم عن بقية العبادات أنّ الصوم عبادة تركيّة ومشمّلة على التروك ، لذلك تكون أبعد من غيرها عن الرياء ؛ إذ أنّ غالب الأعمال التي يؤدّيها الإنسان من القربات والذبائح والنسك الخاصّة كالصلاة وأمثالها ، هذه الأعمال تشتمل على ميزة الظهور والبروز الخارجي ، وأمّا الصوم فهو عبارة

عن الإمساك عن تلك الأمور الخاصة بقصد القربة، فلا أجل أنه أبعد من الرياء لذلك عبر عنه بأنه جُنَّة، وإلا فإنَّ كلَّ عمل قربي بمعنى ما هو جُنَّة من النار.

هذا كله على تقدير صحّة الرواية، فيكون مرجع هذا الحديث أنَّ طبيعة الصوم بما أنه أبعد من غيره من الرياء لذلك يقال عنه أنه جُنَّة من النار، فميزة الخلوص هذه التي يتّصف بها الصوم بحيث تدلُّ أكثر من غيرها على الاتّصال بالربِّ ولا رياء فيها، وبعيد جداً عن أنواع الرياء، الرياء الجليّ والرياء الخفيّ؛ لأنّه مشتمل على التروك، فيكون بعيداً حتّى عن الدرجة الدانية من الرياء الخفيّ، ومثل هذا المعنى ربّما لا يدور مدار الصحّة الشرعيّة، مثلاً: لو فرض أنَّ شخصاً ما عن اجتهاد كالصدوق أو عن تقليد، لا يرى مبطلية الإصباح جنباً متعمّداً، وفي نفس الوقت يصوم، ونحن نعتقد أنَّ من أصبح جنباً عمداً في شهر رمضان فصومه باطل، فنحكم ببطلان عمله، مع أنَّ ميزة الإخلاص وعدم الرياء قد تحقّقت من هذا الشخص بصورة تامّة، أو أنَّ الشخص كان جاهلاً مقصراً وتمسك بالروايات التي تدلُّ على الصحّة مع أنَّ هذه الروايات محمولة على التقيّة على المشهور، وقد غفل هذا الشخص عن صدورها تقيّة، وأمثال ذلك، ومن خلال ملاحظة هذه الشواهد والأمثلة نعرف أنّه لا ربط لقوله: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ» مع الصحّة والفساد، فيمكن أن تجتمع ميزة الإخلاص والجُنَّة مع الفساد، بالتفسير الذي ذكرناه لهذا الحديث.

هذا البحث كلّه حول القسم الأوّل، وأن ترتّب بعض الآثار على الطبيعة يدلُّ على نفي الطبيعة عند نفي هذه الآثار، فيعلم بأنّه مرتبط بالصحيح.

القسم الثاني: الروايات التي تنفي الطبيعة عند فقدان جزء أو شرط - كما قد اشتهر بأنّه «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»^(١)، ولو أنّه لم يرد مثل هذا الحديث

بهذا المتن عن طرفنا ، بل مذكور في عوالي اللئالي الذي ينقل عادة عن كتب العامة ، وكذلك الرواية « لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ »^(١) و « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْوَرٍ »^(٢) وأمثالها ، فنقول : بأنها تدلّ على نفي الطبيعيّ في صورة فقدان هذه الأمور ، ومرجع ذلك إلى دخل هذه الأمور في الحقيقة ، وبما أنّ هذه الأمور ليست من الأركان فلا بدّ أن نقول بسراية هذا المعنى إلى بقية الأمور الدخيلة في الصحة ؛ إذ أنّ الفاتحة ليست من الأركان ، وهكذا قيام الصلب - ولكن لو أريد منه مطلق قيام الصلب لا قيام الصلب قبل الركوع - إذن فهذا الحكم يسري إلى جميع الأمور ، فحينئذٍ يدلّ على أنّ الصلاة بدون فاتحة الكتاب أو بدون إقامة الصلب ، أو أمثالهما ، لم يعتبر الشارع مثل هذا العمل صلاة ، بل الطبيعة منتفية في هذه الموارد ، ومثل هذه القضايا مسوقة لنفي الطبيعة أمّا بلا عناية ، كما في هذه الموارد ، أو مع العناية ، كما في قوله : « لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ »^(٣) ، ومثل هذه القضية مستعملة لنفي الطبيعة ، وفي هذه القضايا لا توجد أي عناية ، فيعلم منها بأنّ هذه الأمور مقومة ، وهذا المعنى مساوق مع القول بالصحيح .

ويمكن الاعتراض على ذلك :

أولاً : بأنّ ألسنة هذه الروايات ألسنة بيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية بحسب اختلاف الموارد ، فهذه الألسنة ناظرة لحدود المأمور به ، ولكن قد انتخب مثل هذا التعبير لبيان الارتباطية بين الصلاة وبين فاتحة الكتاب تأكيداً ومبالغة ، ولم ينتخب بقية الأساليب التعبيرية ؛ لأنّ هذا التعبير أشدّ دلالة ، وأكد على الجزئية أو الشرطية ، فليست مرتبطة بمرحلة التسمية ؛ إذ لا ربط لها بمرحلة التسمية .

(١) عوالي اللئالي : ١ : ١٩٦ ، الحديث ٣ .

(٢) عوالي اللئالي : ٢ : ١٨٤ .

(٣) عوالي اللئالي : ١ : ٣٠٣ .

وثانياً: ليست فاتحة الكتاب من الأمور التي تنتفي طبيعة الصلاة بانتفائها ، بل إنها مرتبطة بالصلاة الكاملة ، أو بنوع من الصلاة الكاملة ؛ إذ أن كثيراً من الصلوات نحكم بصحتها مع الإخلال بفاتحة الكتاب وعدم الإتيان بها ، أما اختياراً كصلاة الميت حيث قلنا بأنها صلاة ، كما تدلّ الروايات على ذلك ، أو لجهة أخرى لاضطرار بعض أقسام صلاة الخوف ، أو لنسيان ، أو لغير ذلك .

إذن فليست فاتحة الكتاب من مقومات طبيعي الصلاة ، فهل هي مقومة لطبيعي الصلاة بجميع أنواعها ، أو أنها مقومة لنوع واحد في جميع أحواله ، ومثل هذا لا يمكن القول به ، إذ أنها لو كانت لها دخل في المأمور به فدخلها لا بد أن يكون في بعض الأنواع ، وفي بعض الحالات ، والشئ الذي يكون دخله في بعض الأنواع ، وفي بعض الحالات ، مثل هذا الشئ لا يمكن الالتزام بدخله في المسمى ومن مقوماته ؛ إذ عليه لا بد أن نقول بأن من يصلي وينسى الفاتحة حتى يدخل في الركوع لا بد أن نقول بأن عمله ليس بصلاة ، مع أنه صلاة ، وصلاته صحيحة بلا إشكال .

وطائفة من العلماء قد استدلوا بالأدلة الخاصة على القول بالأعم ، وبعض أقوالهم قد تعرضنا لها عرضاً ونقدأ حين بحثنا حول التصوير الأول للقائلين بالأعم ، وهو القول بأن الصلاة اسم للأركان ، وهذا التصوير كان يشتمل على الجانب الثبوتي ، وعلى الجانب الإثباتي من الاستدلال ببعض المؤيدات ، والنصوص التي تثبت بأن الشارع قد وضع اسم الصلاة للركوع والسجود والتكبير ، وقد ناقشناها فلا نعيدها .

وهناك البعض قد استدلّ ببعض النصوص على القول بالأعم ، أمثال : « دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ » ، حيث اعتبر دليلاً على تحقق الصلاة من الحائض ؛ إذ قد نهى عنها ، ولا يتوجّه النهي والتكليف إلّا لمن كان قادراً على الامتثال والإتيان ، فإذا كان المقصود من الصلاة في هذا الحديث الصلاة الصحيحة ، فالحائض لا يمكن لها الإتيان بها ؛ لاشرط الصلاة الصحيحة بالطهارة . إذن فالمراد منها طبيعي الصلاة

بما يعمّ الصحيح والفساد .

ولا يوجد في كتب الشيعة هذا الحديث بمثل هذا المتن . نعم ، يوجد ما يؤدي هذا المعنى في رسالة يونس الطويلة .

وهناك وجوه عديده تحتل في هذه الجملة :

الاحتمال الأول : إنها تدلّ على النهي التحريمي بالتقريب الذي ذكرناه .

الاحتمال الثاني : إنها تدلّ على النهي الإرشاديّ إلى عدم الأمر ؛ إذ قد يصدر النهي عن عمل لا لأجل جعل الزاجر عنه ، بل لأنّ المخاطب يتوهّم صدور الأمر ، فلاجل إفهامه عدم وجود الأمر ، لذلك ينهى عنه ، كما لو قال له : (لا تعد الصلاة) في مورد توهّم الأمر بالإعادة . إذن فالنهي أو ما يؤدي معنى النهي قد يصدر في مورد توهّم تعميم الأمر لجميع الجهات ، فيصدر النهي عن الصلاة ، وهو يعني عدم الأمر بالصلاة في هذه الحالة ؛ إذ أنّه من شرائط وجوب الصلاة لا من شرائط صحّتها أن لا تكون المرأة حائضاً ، وأما الطهارة من الحيض بحيث لا تحصل الطهارة بمجرد الانقطاع إلا بعد الاغتسال ، هذه الطهارة من شرائط الصّحة ؛ إذ لدينا الطهور من الدم ، والطهور من حدث الحيض ، والطهارة من دم الحيض شرط توجّه الأمر ، أي في هذا الحال لا يوجد أمر بالصلاة دون أن يتعرّض هذا النهي إلى تحقّق الصلاة أو عدم تحقّقها ، أي أنّ هذه الصلاة بلا أمر ، والأمر لا توسعة له إلى هذا الحال .

الاحتمال الثالث : يمكن أن يكون النهي إرشاداً إلى معنى آخر ، وأنّ قوله : « دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ » كناية عن معنًى آخر ، وهو أماريّة العادة للحيض ، أي أنّ المرأة المستمرّة الدم ، أو التي رأت دمّاً وتشكّ أنّه دم حيض أم لا ، لو رأت الدم أيّام العادة فيقال لها بأنّه حيض ، وتبني على أنّه حيض ، فتدلّ على أماريّة العادة للحيض ، وفي رسالة يونس الطويلة : « إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَنَّ فِي الْحَائِضِ ثَلَاثَ سُنَنِ » لم يجعل لأحد مجالاً للرأي الأوّل العادة - أي أيّام العادة - والثاني التمييز

والثالث العدد، فهذا يعني أنّ المرأة التي يشتبه عليها أيام الحيض فيكون الدم في أيام العادة حيضاً، ولكن بما أنّه من الأمور الواضحة بين المسلمين أنّ الحائض لا يجب عليها الصلاة، فقولهُ: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ» كناية عن أماريّة أيام العادة للحيض، فلا ربط له لتحقق الصلاة أو عدم تحققها، وبمراجعة مرسلّة يونس الطويلة^(١) يتضح هذا المعنى: فَإِنَّ امْرَأَةً يُقَالُ لَهَا فَاطِمَةٌ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ اسْتَحَاضَتْ، فَأَتَتْ أُمَّ سَلَمَةَ فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: تَدْعُ الصَّلَاةَ قَدَرًا أَقْرَانِهَا، أَوْ قَدَرًا حَيْضِهَا»، وهناك عبارات تشابه هذه العبارة في رواياتنا. إذن فهذه الرواية مرتبطة بمفهوم الأماريّة، ولا ربط لها بمورد البحث.

إذن فمثل هذه النصوص لا يمكن أن تكون أدلة على هذا الرأي، وكذلك بقيّة النصوص، وأقصى ما تدلّ عليه هذه النصوص هو جهة الاستعمال مع قرينة.

ويمكن إطالة الكلام حول هذه النصوص، كما أطلنا الكلام في بعض النصوص التي ذكرناها، ولكن سوف يخرج البحث عن مستوى البحث الأصولي، كما خرجنا في هذه المحاضرة قليلاً عن البحث الأصولي حيث ذكرنا استشهادات عن المجازات النبويّة وتلخيص البيان، والأصول عبارة عن أفكار إبداعية على ما قالوا. ومن كلّ ذلك يعلم بأنّ الصلاة بالخصوص مستعملة في الماهية الخضوعية الاعتبارية الموجودة في جميع الأمم، وهي مشتملة بدورها على نحوين من متمم الجعل، المتمم الوسيط الذي يلحظ غالباً بالنسبة لجميع الأجزاء، والمتمم أعمّ من ذلك ويلحظ بالنسبة لمعظم الأجزاء، وليس هناك شيء زائد على ذلك.

(١) وسائل الشيعة ٢: ٢٧٦، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

القسم الثاني

الصحيح والأعمّ في المعاملات

ويقع الكلام في جهات :

الجهة الأولى

هل يعقل البحث هنا - كما هو الأمر في العبادات - بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح أم للأعمّ ، أم أنّ هذا البحث في المعاملات غير معقول ؟
ربّما يقال بعدم معقوليّة هذا البحث هنا ، سواء كان المراد من المعاملة السبب أو المسبّب .

فالكلام في مقامين :

المقام الأوّل:

في تصوير مجيء النزاع بناءً على أنّ المراد من المعاملات الأسباب ، أي الأفعال الصادرة من المتعاقدين ، وتلك الصيغ الإنشائيّة التي يجريها المتعاقدان بعنوان البيع ، والصلح ، والهبة ، والنكاح ، أو من قبيل الإيقاعات كالطلاق والخلع والمباراة ، وأمثالها .

ووجه الإشكال في هذا المجال على عدم تأتّي النزاع في الصحيح والأعمّ هنا هو أنّه لا يحتمل وضع الأسماء للصحيح في هذا المورد ، بخلاف العبادات ، والفرق بينهما أنّ العبادات عبارة عن أمور جُعِلَتْ لأجل تنظيم الارتباط بين المخلوق والخالق ، وقد تلقّاها البشر من الأنبياء ﷺ ، فليست هي من الشؤون

الاجتماعية للبشر، والتي تحدث نتيجة تعايشهم، ففي العبادات بما أن أصولها وكيفية تأتها تتلقًى من الأنبياء ﷺ فلذلك يمكن القول بأنها موضوعة للواجد لجميع الأجزاء والشرائط الشرعية بالتفصيل المتقدم^(١).

وأما بالنسبة للمعاملات، فهي أمور أوجدها الإنسان في مرحلة تعايشه الاجتماعي لأنه مدني بالطبع، ويحتاج لهذه الأمور في النظام الاجتماعي في تعايش بعض الأفراد مع البعض، ففي بداية المجتمع البشري ولو في فترة قبل التاريخ كانت مثل هذه الأنواع من المعاملات موجودة، ولكن بعد ذلك ونتيجة لرقى الأمم وتطورها تشعبت لشعب مختلفة وتنوعت لأنواع متعددة، وكلما كان المجتمع راقياً كلما وجدت أنواع جديدة من المعاملات، وأما أصول المعاملات وأسسها فإنها موجودة في البدايات التاريخية للتعايش البشري ولو بصورة بدائية، ومثل هذه المعاملات كانت موجودة أيضاً عند العرب قبل الإسلام، وكانت متداولة بينهم؛ لأنهم كانوا يمتلكون حضارة ما، أو كانوا مسبوقين ببعض الحضارات، فكانت هذه الأمور متداولة عندهم، أمثال البيع والنكاح والإجارة،

(١) ولكن من ملاحظة التغيرات والتطورات التي أجراها الإسلام على المعاملات الجاهلية فرمما أصبح لهذه المعاملات وجه جديد غير ما كانت سابقاً عليه، فأدخل أجزاء جديدة وشرائط فتغير وجه المعاملة الإسلامية عما كانت عليه، وإلا فلو لم تكن مهمة الشريعة إلا الإضاء فحسب في شتى المعاملات، لما كانت هناك ميزة للشريعة الإسلامية في اقتصادها واجتماعياتها، وغيرها من الأمور التي تربط بين البشر، وتنظم حياتهم، فلا يمكن القول إن مهمة الإضاء فحسب، بل أنه أدخل عناصر جديدة لم يكن البشر آنذاك قد توصلوا إليها، بل لا يتوصلون إلى السمو إلى بعضها بدون إمداد من الله تعالى، فإنه وإن كانت الأسس والأسماء موجودة وكانت مسمياتها موجودة بصورتها الساذجة والبدائية والجاهلية، ولكن جاء الإسلام فأدخل عناصر جديدة، فأصبح لهذه المعاملات وجه جديد يختلف عن السابق، فهو إضاء شبيه بالنأسيس. [المقرّر]

وغيرها من العقود المتعارفة .

ومن المقطوع به أنها كانت عند العرب تسمى بنفس هذه الأسماء ، ولا يحتمل تسميتها بأسماء أخرى .

ونتيجة ذلك كله فلا يحتمل أن تكون مسميات هذه المعاملات المتداولة في الجاهليّة عبارة عن خصوص الصحيح بمعنى التام للأجزاء والشرائط في مرحلة تأثيره القانوني الشرعي ، والآيات الشريفة بنفسها مؤيدة لهذه الفكرة ، وإن كانت لا تحتاج إلى التأييد لوضوحها .

ففي الآية الشريفة ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فَإِنَّ الْجَاهِلِيَّيْنَ قَالُوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ ، ولكن ردّهم الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ، فهذا يدلّ على تداول البيع عندهم ، ومحصل اعتراضهم أنّه ما الفارق بين البيع والربا مع أنّ كليهما مشتمل على الربح الزائد ، فلا فرق في حصول الربح الزائد من خلال البيع أو غيره ؛ إذ البائع ينظر إلى ازدياد ماليته والمشتري ينظر إلى رفع حاجته . إذن فالبايع يستريح بواسطة البيع ، فما فرق الاسترباح البيعي عن الربا ؟

والاعتراض الذي يمكن توجيهه على الربا هو حصول الزيادة مثلاً في ربا النسيئة -الذي يمكن أن يكون هو مورد الآية- أو ربا الفضل ، وهو عبارة عن المعاملة على الجنس الواحد مع التفاضل ، كما لو باع الحنطة جيّدة بإزاء الحنطة الرديئة مع التفاضل ، ففي ربا النسيئة لا مانع من أن يأخذ الإنسان الزيادة بإزاء التأجيل ، فهو كالبيع ، فأجاب القرآن الكريم: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ولسنا نحن في صدد تفسير الآية ، فالمفسر يفسرها بتفسير ، والفقيه الذي يحتاج إلى إطلاق يشمل البيوع يفسرها بتفسير ، والأصولي بتفسير آخر ، ولسنا في هذا المجال ، فالآية تشير إلى أنّهما نوعان من الاسترباح : أحدهما من الاسترباح المضّر بالشؤون والمصالح الاجتماعيّة ، والنوع الثاني من الاسترباح المفيد للمجتمع ، فلا بدّ من تشجيع التجارات ولو اشتملت على مقدار من الاسترباح ، وأمّا استرباح الربا

فهو يضرّ بالمصالح الاجتماعية ، ويؤدّي إلى هدم المجتمع واختلاله ، واختلاف الأفراد والطبقة المنحرفة ، وتجمع الثروات في طبقة خاصّة بلا مبرّر وغيرها من الأضرار الاجتماعية .

إذن فكان يوجد عندهم البيع والربا ، وكانوا يقيسون أحدهما بالآخر ، وجواب ذلك تفصيلاً خارج عن بحثنا .

إذن فلا إشكال في تداول هذه الأنواع من المعاملات في جميع الملل والنحل ، وخصوصاً العصر الجاهلي ، وكانت تسمّى بنفس هذه الأسماء . إذن فلا معنى للبحث حول أنّ أسماء المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح أو أنّها موضوعة للأعم ، فإنّ احتمال وضعها للصحيح مثل هذا الاحتمال منتفٍ^(١) .

وقد أجب عن هذا الإشكال ، أو أنّه يمكن الإجابة عنه بوجهين :

الوجه الأوّل : وهو الوجه الذي ذكره المحقّق الآخوند . وتقريبه : بأنّه لا مانع من الالتزام بوضع لفظ البيع للصحيح ، أي المؤثّر في تحقّق الملكية ، ففي جميع المجتمعات يكون البيع موضوعاً للإنشاء الخاص الذي يترتّب عليه تحقّق ملكيّة كلّ واحد من المتعاقدين للشيء ، أي المؤثّر في الملكية ، وهكذا بالنسبة للنكاح وغيرها من ألفاظ العبادات ، واختلاف التشريع الإسلاميّ عن البقية في مجال المصداق ، لا أنّه قد وضع وضعاً جديداً .

(١) التخطئة في التطبيق : أمّا أنّه يكشف له الشارع أنّه ليس مصداق لمفهوم البيع ، أو الاعتبار لا بدّ له من مصحّح ، لو تأمل العرف في جوانب هذا البيع ، فسوف لا يعتبره بيعاً ، أو مصداقاً للبيع ، لما فيه من مفسد يكشفها الشارع .

أو التخطئة : بما أنّ التطبيق اعتباريّ لا قهريّ ، فالشارع لا يعتبره بيعاً ، بينما العرف يعتبره ، فمعنى التخطئة عدم اعتباره أو اعتبار أمر آخر مصداقاً للمعنى والمفهوم الكلّي .

فالباع عبارة عن الإنشاء المؤثر في الملكية، والتأثير في الملكية يساوق الصحة في معناه، واختلاف الشارع مع غيره هو عدم اعتبار البيع الغرري - مثلاً - مؤثراً في الملكية بينما غيره يعتبره مؤثراً، وكذلك بالنسبة للعقد الصادر من المميز قبل أن يبلغ، فغير الشارع يرى بيع مثل هذا الصبي مؤثراً في الملكية، بينما يخطئ الشارع هؤلاء في المصداق، وأنه ليس مؤثراً في الملكية^(١)، وهكذا بقية موارد اختلاف الشارع عن غيره في الشرائط المعتمدة في الصيغة، أو المتعاقدين أو العوضين، ففي جميع هذه الموارد يكون الاختلاف مصداقياً، وعلى ضوء ذلك فلا يستنكر الوضع للصحيح.

هذا محصل رأي صاحب الكفاية.

ومن المناسب أن نستعرض في هذا المجال الموارد التي يتحقق فيها الاختلاف في المصداق، وما هو ضابطها؟ ثم هل يعقل الاختلاف المصداقي في مبحثنا أم لا؟

الاختلاف المصداقي بالمعنى الأعم يتصور في موارد متعددة:

المورد الأول: الاختلاف المصداقي في التكوينات غير النسبية، فيمكن أن يختلف شخصان في مصداقية شيء لطبيعة ما، في صورة كون الطبيعة غير نسبية، كاختلاف الأطباء في تشخيص المرض، كما لو كان هناك مرض أوجب اصفرار وجه زيد، فربما يختلف الأطباء في تشخيص هذا المرض، فبعضهم يقول بأنه

(١) ربما يكون مقصود المحقق الآخوند من تخطئة الشارع للعرف أن العرف قد يعتبر أمراً ما بيعاً، ولكن الشارع يعتبر أمراً آخر بيعاً غير هذا الأمر الذي اعتبره العرف بيعاً، فالتخطئة تأتي من المخالفة في الاعتبار، ولا دليل على انحصار التخطئة في الأمر التكويني، وأي مانع أن يكون هناك عنوان كلي ثم تكون له مصاديق اعتبارية، فالذي يعتبر يكون اعتباره في حدود ذلك العنوان الكلي، لذلك ينطبق ذلك العنوان الكلي على جميع الأمور الاعتبارية هذه. [المقرّر]

اليرقان ، وبعضهم يقول بأنه فساد الدم ، وغيرهما من أمثلة اختلاف المصاديق في الأمور التكوينية .

المورد الثاني: الاختلاف في الأمور التكوينية النسبية ، كما لو كان عمل ما يوجب الطرب عند جماعة ، ولكنه ليس كذلك عند جماعة أخرى ، فلو حظت النسبية في هذا الأمر ، فربما يكون لون من الألوان الغنائية مطرباً عند الشرقيين ، ولكنه ليس بمطرب عند الغربيين ، أو أنه مطرب عند المدني ، ولكنه عند البدوي غير مطرب ، فالاختلاف في أنه مطرب أو غير مطرب اختلاف في أمر تكويني نسبي ، فهذا الصوت ربما يتوافق مع نفس شخص قد تربى في مجتمع خاص ، ولكن الشخص الذي تربى في مجتمع آخر ربما لا يؤثر مثل هذا الصوت في نفسه ، ومثل هذا الاختلاف المصادقي أمر معقول .

المورد الثالث: الاختلاف في مصاديق الماهيات الاعتبارية ، وهو أمر ممكن ؛ إذ أن الماهية الاعتبارية - كما تعرضنا لها في بحث سابق - ليس تطبيقها على الأفراد أمراً قهرياً ، بل تحتاج في مرحلة التطبيق إلى متمم الجعل التطبيقي ، والمجتمعات والأفراد يختلفون في التطبيق ، فبعض الأفراد يرون هذا الفرد مصداقاً لتلك الماهية ، وبعضهم لا يرونه مصداقاً ، فمثل هذا المورد يدور مدار الجعل والمواضعة ، وأمثلة هذا المورد قد ذكرناها كعنوان الميتة والمذكي والدينار ، والسلام والتحية والتعظيم ، حيث إن مصاديق التحية والتعظيم تختلف فيها الملل والنحل ، فكل مجتمع يرى أسلوباً خاصاً مصداقاً لإبراز التحية ، فقد يكون أمر ما مصداقاً للتعظيم عند مجتمع ، ولا تراه المجتمعات الأخرى مصداقاً للتعظيم ، فالقيام عند الأعاجم - سابقاً وإن أصبح الآن معبر عن التعظيم عند الجميع - ولكنه سابقاً كان القيام من مصاديق التعظيم عند الأعاجم فحسب .

المورد الرابع: الاختلاف المصادقي الذي يرجع في واقعه إلى الاختلاف الحكمي لا إلى الاختلاف الموضوعي ، وهي موارد الحكومة على نحو التضييق ،

فيمكن أن يعتبر العالم بلا عمل غير عالم ، فهذا الشخص العالم بلا عمل قد يعتبره البعض عالماً ، وقد يعتبره البعض غير عالم ، ومرجع هذا الاختلاف المصداقي إلى الاختلاف الحكمي ؛ لأنَّ الحكومة على نحو التضييق مرجعها إلى التخصيص ، فهو في الواقع سلب للحكم ، فهذا الشخص لا يتوجّه له وجوب الإكرام الذي يتوجّه للعالم .

المورد الخامس : موارد الورد التضييقي ، كخبر الثقة قد يكون بياناً وحبّة عند جماعة ، ولكن قد يقول الشارع بأنّه ليس بياناً وليس بحبّة فيسقط ، ولكن على نحو الورد ، ويتوقّف تحقّق هذا على أن يكون الموضوع هو الماهيّة التكوينيّة بشرط عدم اعتبار المضادّ ، وقد وضّحناه في مبحث الورد التضييقي .

وبعد وضوح موارد الاختلاف المصداقي ، تلاحظ أنّه ما هو مقصود المحقّق الآخوند ، وأي مورد من موارد الاختلاف المصداقيّ يشمل مبحثنا ؟

أمّا النوع الأوّل فلا يعقل أن يكون مورد بحثنا ، لأنّه في خصوص الأمور التكوينيّة ، والأمور التكوينيّة ممّا يعقل فيها الاختلاف الإثباتي لأنّها الأمور التي تختلف فيها الأنظار ، وأمّا الأمور الاعتباريّة فهي الأمور التي تختلف باختلاف الأنظار ، والتكوينيّات تحتوي على واقع محفوظ ، ولكن قد يصل له البعض ، وقد لا يصل له البعض الآخر ، فقد ينكشف الواقع لبعض دون الآخر ، وأمّا الأمور الاعتباريّة فليست أموراً واقعيّة ، بل إنّ واقعيّتها باعتبار المعبر ، فحين يقول الشخص : (بعثك هذا الكتاب بما في جيبيك) وهو بيع غرري ، والبيع عبارة عن المؤثر في اعتبار الملكيّة ، والملكيّة ليست من الأمور الواقعيّة حتّى يكون الاختلاف في المؤثر فيها ، فمن يعتبر هذا البيع مملّكاً ، فالملكيّة متحقّقة واقعاً باعتباره ، ولا معنى للقول بأنّه كاذب في اعتباره ؛ إذ أنّه قد صدر منه اعتبار الملكيّة ، فلا معنى لتكذيبه ، وذلك الذي لا يرى في اعتباره تحقّق الملكيّة من هذا البيع ، فهذا يعني أنّه لا يعتبر الملكيّة ، فهذا يعتبر ، وذاك لا يعتبر ، ولا معنى للاختلاف

المصداقي في هذا المجال .

وفي المورد الأول إنَّما يعقل الاختلاف المصداقي في التكوينات لا في الأمور الاعتبارية . إذن فلا معنى للتخطة والتصويب في الأمور الاعتبارية ، حتَّى يتَّجه القول بالاختلاف المصداقي .

ومن هذا البيان يعلم عدم ارتباط مبحثنا بالمورد الثاني ، وأنَّ اختلاف الشارع مع العرف في البيع ليس من قبيل الاختلاف في التكوينات النسبية ؛ إذ أنَّ الاختلاف في الأمور التكوينية النسبية ممَّا هو من شؤون الأفراد ، فيؤثِّر في البعض ، ولا يؤثِّر في البعض الآخر ، والمفروض أنَّ الملكية ليست من الأمور التكوينية حتَّى يتصوَّر فيها ذلك تصوُّر الجاري في التكوينات .

وأما المورد الثالث : وهو الاختلاف في مصداق الماهية الاعتبارية بواسطة متمم الجعل التطبيقي ، وهذا لا يرتبط بمحلِّ بحثنا ؛ إذ أننا نبحث في الأسباب لا المسببات ؛ إذ أنَّ البيع يمكن تفسيره بالمسبَّب على بعض الوجوه التي ستأتي ، فيمكن القول بأنَّ البيع بمعنى المسبَّب عبارة عن العنوان الذي ينطبق أحياناً على العمل الذي يأتي به الإنسان ، وأحياناً لا ينطبق عليه ، ليس كلامنا في هذا الوجه ، وإنَّما كلامنا في الأسباب ، ونفس الإنشاء المؤثِّر في الملكية ، وهو ليس ماهية اعتبارية لنقول بأنَّ البيع قد ينطبق وقد لا ينطبق ؛ إذ البيع بناءً على القول بالأسباب عبارة عن إنشاء المبادلة بين الشيئين اعتباراً ، فحقيقة البيع هو اعتبار المبادلة .

وأما المورد الرابع : وهو مورد الحكومة التضييقية ، وعليه يلزم أن يكون المقصود أنَّه لا يعتبر هذا النوع بيعاً ، وبناءً على الأخذ بالحكومة التضييقية لا يكون المورد من موارد الاختلاف المصداقي ، بل من موارد الاختلاف الحكمي ، فليس النزاع في المحققات والمصاديق ، بل المقصود ارتفاع الحكم عن هذا المورد ، فإذا قال الشارع : البيع الغرري ليس ببيع ، فهذا لا يعني أنَّه ليس ببيع واقعاً ، بل أنَّه يعني

أنه غير محكوم بأحكام البيع عند الشارع ، فالأحكام التي يرتبها الشارع على البيع مثل : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وأمثاله ، مثل هذه الأحكام غير مرتبة ، فلا يتصور الاختلاف المصدقي ، فإنه لو قال بأن العالم غير العادل ليس بعالم ، فليس النزاع هنا في مفهوم العالم ، بل أن مرجعه إلى الاختلاف في حدود الحكم ، أي أن الاحترام الذي يستحسنه البشر بطبعه بالنسبة للعالم ، مثل هذا الاحترام لا يستحسن بالنسبة لغير العادل ، فهنا يكون المجال مجال نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لدواعي إحساسية ، كما وضّحناه سابقاً حتى لا نخدش إحساسات المخاطب ، فلا يصح له الحقيقة بصورة مباشرة ، وأنّ هذا العالم لا يجب إكرامه ، بل يأتي في طريق آخر لا يجرح إحساسه ، وأنه ليس بعادل ، وبناءً على هذا التفسير فلا يفيد رأي المحقق الآخوند ؛ إذ أنّ الشارع رغم أنه يرى هذا المورد بيعاً ، ومع ذلك لا يرتب الآثار .

وأما المورد الخامس ، فلا ربط له بالمقام ؛ إذ أنّ الورد على نحو التضييق إنّما يتصور في الماهية التي تكون بشرط لا عن الاعتبار المضادّ للماهية التكوينية ، فالأسد الذي لم يعتبر الأُسدية بالنسبة إليه ينطبق عليه مفهوم الأسد ، فالحيوان المفترس الخاصّ الذي لم يعتبر غير أسد ، مثل هذا هو أسد ، فإذا قال الشارع أو من بيده الاعتبار ، بأنّ هذا ليس بأسد فيخرج هذا الحيوان عن مفهوم وعنوان الأسد على نحو الورد ، فهو خروج موضوعي وتكويني ولكن بمعونة من التعبد .

ومثال آخر : (المقيم في بلدة) ، وهو ماهية تكوينية ، فالذي أقام خمسين سنة في بلدة فلا يعقل أن يكون غير مقيم تكويناً ، بل أنّه تترتب آثار الإقامة على المقيم عشرة أيام ، فكيف بالنسبة للمقيم خمسين عاماً ؟ ولكن يمكن أن يكون المقيم في اعتبار البعض بأنّه عبارة عن المقيم التكويني الذي لم يعتبر غير مقيم قانونياً ، فلا يوجد اعتبار مضاد ؛ إذ الاعتبار دائماً على خلاف الواقع التكويني ، فهو وإن كان مقيماً تكويناً ، إلّا أنّه يعتبر غير مقيم اعتباراً ، وقد أخذ في مفهوم المقيم

أن لا يعتبر له عدم الإقامة قانوناً واعتباراً ولو لبعض المصالح . فنقول بأن هذا غير مقيم ، ويخرج عن عنوان المقيم بنحو ورود التضييقي فيتصرف في مفهوم المقيم وأنه عبارة عن الذي أقام ، ولا توجه بالنسبة إليه الاعتبار المضاد ، والبيان عبارة عن ذلك الذي يحتوي على الكاشفة ولم يقترن بالاعتبار المعاكس والمضاد ، ومثل هذه الفكرة لا يصح أن نسحبها على البيع ، فنقول بأن البيع اسم لإنشاء الملكية التي لم تقترن باعتبار مضاد ومعاكس مَمَّن بيده الاعتبار القانوني ، فلا يمكن أخذ مثل هذا القيد العدمي في موضوع البيع .

وبعبارة مختصرة في جواب المحقق الآخوند : إذا قلنا بأن البيع عبارة عن المؤثر في الملكية ، وبما أن الملكية ليست من الأمور الواقعية ، فلا معنى للاختلاف المصداقي فيها ؛ إذ كيف يمكن للشارع تخطئة الأفراد في اعتبارهم ، وأن هذا ليس مؤثراً في الملكية ، فالملكية ليست إلا اعتبار هؤلاء الأفراد .

ولكن سرّ ذكر هذه الأقسام الخمسة للاختلاف المصداقي يحتاج إلى توضيح أكثر لرأى المحقق الآخوند حتّى نتعرّف على سرّ ذكر هذه الأقسام الخمسة .

فإنّ المحقق بعد أن رأى أنّ هذه الألفاظ أسماء للأسباب المؤثرة لآثارها الخاصة ، والاختلاف إنّما هو في المحققات والمصاديق ، ومثل هذا الرأي يحتاج إلى مقدّمة مطوية لم يذكرها المحقق الآخوند في هذا المبحث .

وهذه المقدّمة المطوية يمكن أن تكون بتقريبين ومعنيين على ضوء ملاحظة آراء صاحب الكفاية :

التقريب الأوّل : إنّ المحقق الآخوند كما يبدو ذلك من آرائه وأقواله في مبحث الأحكام الوضعية في الجزء الثاني من الكفاية ، يلاحظ أنّه يعتبر الملكية والزوجيّة من المقولات الواقعية ، فيعتبر الملكية من مقولة الإضافة ، ويناقش من يذهب إلى أنّها من مقولة الجدة ، بل يرى أنّ الملك أحياناً يكون بمعنى الإضافة الإشراقية ،

وأحياناً يكون بمعنى الإضافة المقولية، والتي تتحقق بأسباب مختلفة، وهي - أي الملكية - من الأمور النسبية.

إذن فيرى الملكية من الأمور الواقعية، واختلاف الشارع مع العقلاء فيها اختلاف في أمر واقعي.

وهذه المقدمة المطوية تتلاءم مع بقية أقوال العلماء في هذا المجال، كما يظهر ذلك من المكاسب وحواشيه.

وإذا كانت المقدمة المطوية هي بهذا التقريب والمعنى، فحينئذٍ لا بد أن يلاحظ رأيه مع القسمين الأول والثاني من الأقسام الخمسة للاختلاف المصادقي، حيث يكون موردهما هو الاختلاف المصادقي في الأمور التكوينية النسبية أو غير النسبية، فأمّا أن يكون الاختلاف المصادقي كالاختلاف في مصاديق التكوينات غير النسبية، وأمّا أن يكون الاختلاف فيها من قبيل الاختلاف في مصاديق التكوينات النسبية، وكلا القسمين لا يصح تطبيقه على المقام كما وضّحناه؛ إذ ذكرنا بأن هذه الأمور، وهي الملكية والزوجية والطلاق والعق والظهار والطهارة والنجاسة، وأمثالها، هي من الأمور الاعتبارية وليست من الأمور التكوينية المقولية، لذلك تختلف باختلاف المعبرين وباختلاف الأنظار، لا أنها من الأمور الواقعية التي تختلف فيها الأنظار.

التقريب والمعنى الثاني للمقدمة المطوية: الاختلاف المصادقي في هذا المورد مستمدّ من الأدلة الدالة على نفي الطبيعي في المعاملات عند فقدان بعض الشروط، كما يذكر بصورة كثيرة في الأبواب، أمثال أبواب الطلاق والظهار والإيلاء واليمين وأمثالها (لا طلاق إلّا ما أريد به الطلاق)، أو نفي الطلاق الغير المقترن بشهادة العدلين، أو في غير الطهر، أو الطلاق عن غضب أو إكراه، في أمثال هذه الموارد عبر عنها بـ (لا طلاق) وهكذا بالنسبة (لاظهار) و (لا إيلاء) في أمثال هذه الموارد: (لا إيلاء إلّا بعد الدخول)، وكذلك في العتق: (لا عتق إلّا في ملك)،

(لا صدقة إلا في ملك) ، (لا بيع إلا في ملك) ، وأمثلتها كثيرة في باب المعاملات أكثر من التعبيرات في العبادات ، وفي أبواب العبادات أيضاً قد عبّر مثل هذه التعبيرات مثل : « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ » ، وقد استدلّ بها على نفي الطبيعي ، وأن الطبيعة غير موجودة إلا في هذا المورد .

يمكن أن تكون المقدّمة المطوية لهذا الرأي هو اعتماد المحقّق الآخوند على هذه الأدلّة ، وعلى ضوئه يكون هناك اختلاف مصداقي بين الشارع المقدّس والعرف ، أي أنّه مع فقدان هذه العناوين لهذه الشرائط فلا يراها الشارع مصداقاً ، وينفي الطبيعي عن هذه الموارد .

وإذا كانت المقدّمة المطوية بهذا المعنى فيمكن أن تنطبق عليها الأقسام الثلاثة الأخرى من الأقسام الخمسة ، فأما أن يكون الاختلاف المصداقي من قبيل الاختلاف المصداقي في الماهيات الاعتبارية ، ومثل هذا القسم لا يتلاءم مع مورد البحث ؛ لأنّ هذا القسم يتلاءم مع القول بالمسبّبات لا الأسباب ، وأما أن يكون الاختلاف المصداقي في موردنا من القسم الرابع ، أي من قبيل الحكومة على وجه التضييق ، ولكن قلنا بأنّ الاختلاف في قسم الحكومة على نحو التضييق يكون من قبيل الاختلاف الحكمي لا المصداقي ، وأما أن يكون من القسم الخامس ، وهو ورود التضييق ، وهذا القسم أيضاً لا يصدق في المقام ؛ إذ من الواضح ليس الاعتبار العقلاني بشرط لا عن الاعتبار المضادّ والمعاكس .

ومن هنا يعلم لماذا ذكرنا هذه الأقسام الخمسة ، وذلك لأجل مناقشة رأي المحقّق الآخوند ، فيما لو كانت المقدّمة المطوية بكلا معنييها ، فيجواب عن رأيه على كلّ تقدير على ضوء هذه الأقسام الخمسة للاختلاف المصداقي .

الوجه الثاني : نقرّ بتداول هذه الأمور عند البشر ، وتسميتها بهذه الأسماء نفسها قبل الإسلام ، ولكن هذا يقتضي خروج الشرائط الشرعية ، بأن لا نقول بأنّها موضوعة للصحيح الشرعي ، وهذا لا ينافي القول بأنّها موضوعة للصحيح العقلاني ،

فحينئذٍ يتساءل بأن هذا السبب وهو البيع ، هل هو بيع في صورة واجديته لشرائط العقلانية ، أو أنه يطلق عليه البيع مطلقاً ، وإن لم يشتمل على بعض الشرائط العقلانية ، فيصدق البيع بمجرد تعاقد المتعاقدين فيما بينهما ومبادلة أحدهما للآخر ، أعم من كون عملهم هذا واجداً للشرائط العقلانية أم لا ، وهذا معنى الأعم ، وأما معنى الصحيح ، فهو لزوم احتواء عملهم على الشرائط العقلانية ، حتى يصدق عليه البيع ، وبناءً عليه لو كان هناك شرط عقلائي ، ولكن لم يلحظه المتعاقدان ، كالمالية في العوضين ، بناءً على كونه من الشرائط العقلانية ، وقد وقع البيع في صورة عدم كون المبيع مالاً بأن لم تكن للشيء قيمة سوقية ، كما لو باع عقرباً وأمثاله ، ففي هذا المورد يقال بأن هذا العمل ليس بيعاً ؛ لأنه فاقد للشرط العقلاني ، وهو المالية في كلا العوضين على اعتبار أنه ذكر صاحب المصباح المنير (أن البيع مبادلة مال بمال) ^(١).

إذن فالشروط العقلانية هي من الشروط العامة الشاملة لدى جميع البشر ، ويمكن أن يكون البيع واجداً لتلك الشروط العقلانية ، ويمكن أن لا يشتمل عليها ، وبهذا الاعتبار ينقسم البيع عند العقلاء إلى الصحيح والفساد ، ويمكن حينئذٍ القول بأنه موضوع للصحيح أو للأعم ، فتأتى النزاع .

وثمرة هذا المبحث سنذكرها في مبحث الأخذ بالإطلاق ، وأنه بناءً على القول بالصحيح لا يمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة لذلك الشيء الذي نشك في كونه من الشرائط العقلانية ، وأما بالنسبة للشرائط الشرعية فيمكن الأخذ بالإطلاق ، وسيأتي البحث عنه .

ولكن هل هذا الوجه يمكن أن يرفع الإشكال السابق أم أنه مجرد افتراض ؛ وذلك لأن الشروط العقلانية تختلف بحسب اختلاف المجتمعات وعادات وتقاليدها الملل

والنحل، فليست هناك شروط عقلائية عامة يلتزم بها كل البشر بصورة شاملة، فلو كان المقصود هو الشروط العقلائية في كل محيط ومجتمع، ويكون محيط الشرع كبقية المجتمعات، فحينئذ يعود الإشكال بالنسبة لتعدد الشروط بتعدد المجتمعات؛ إذ الإشكال إنما يندفع مع القول بأن البيع من العناوين التي يشترك فيها جميع الملل والنحل لا المختلفة باختلاف المجتمعات.

وأما إذا أريد منها الشروط العامة بحيث يعتبرها في البيع كل البشر والمجتمعات باختلاف مللهم ونحلهم، فهنا بما أن الفرد هو أحد أفراد المجتمع فلا يرى تحقق البيع مع عدم اقترانه بذلك الشيء، وبناءً عليه لا يتحقق قصد البيع منه، كما في البيع بلا ثمن، أو الإجارة بلا أجرة، فلو قال هذا الفرد: (بعتك بلا ثمن) فلم يتحقق منه القصد الواقعي للبيع، بل هو هزل، وإلا ففي الواقع هو هبة وهديّة، وليس بيعاً حقيقياً بالحمل الشائع، وعلى فرض أن المائيّة هي من هذه الشروط، حيث تفسّر المائيّة بأن يكون الشيء ذا قيمة، فحينئذ لا يتحقق القصد من المتعاقدين مع عدم توفر المائيّة بالعوضين؛ إذ أن المائيّة مقوم حقيقة البيع عند جميع العقلاء، فلو فقدت في المعاملة فحينئذ لا يراها هذا الفرد بيعاً؛ لأنّ هذا الفرد كبقية العقلاء الذين يرون فقدان البيع عند فقدان مقومه، وإذا صدر منه إنشاء في هذه الصورة فهو إنشاء هزلي، وليس بيعاً بالحمل الشائع.

وأما مثال المائيّة الذي ذكر، فإنّ المائيّة ليست من الشروط العقلائية، وأمّا عبارة المصباح: «البيع في الأصل مبادلة مال بمال»، فليس معناها كما فسّره، بل أن المال في اللغة بمعنى المملوك، لا أنّه عبارة عن الشيء الذي له قيمة، وتفسيره بالقيمة اشتباه، وتوضيح هذه الفكرة ذكرناها في مبحث المكاسب بالإضافة إلى أن كلام المصباح لا ربط له ببحثنا، فهو حين يقول: «في الأصل مبادلة مال بمال» أي أنّه في المجتمع البدويّ آنذاك كان البيع والشراء في ظل حقيقة واحدة، وهي المبادلة؛ إذ أن حدوث ظاهرة البيع والشراء إنما حصلت بعد النقود،

وأما آنذاك فكانت تتمثل بمبادلة الأمتعة، ويطلق على عملهم بيع وشراء، ومن هنا حين يقال بأن البيع والشراء من الأضداد، فإن منشأ الأصلي هذه الحالة، ولكن بعد تكاملها وتطورها ظهر البائع والمشتري، وأصبح لهما عنوانان، أطلق على أحدهما البائع، وعلى الآخر المشتري. إذن فكلام المصباح لا يرتبط بالبيع والشراء الفعلي، بل أنه يريد أن يقول أنه (في الأصل) أي في أصل اللغة وقبل التطور كان هذا البيع والشراء يتمثل بصورة المبادلة، وكلاهما متساويان، ولا يوجد بائع أو مشتري في المقام، بل كان الأمر بمبادلة مال بمال، أي مملوك بمملوك.

أما الاحتمال الثالث: وهو العنوان العقلاني أو الشرعي، فهذا هو الذي نريد التعرف عليه، والتعرف على حدوده ومميزاته، ولا يمكن أن نقول بأن البيع هو البيع، فهذا ليس تعريفاً وتحديداً للشيء، بالإضافة إلى أن العنوان الذي يصدره العقل أو الشرع، لا يمكن أن يكون هو البيع الذي يصدر من البائع، والمفروض في قوله: (باع)، (يطلق) أنه فعل صادر من الإنسان لا من غيره، وهذا العنوان صادر من غيره، وهو الشرع أو العقل، وليس من الإنسان نفسه، فلا بد أن نبحث عن ذلك الشيء الذي يصدر عن الإنسان نفسه، ولا حاجة إلى التكلف والتأويل فيما لو أمكن أن يكون البيع فعلاً صادراً من الإنسان.

وأما الاحتمال الثاني: فالملكية نتيجة، وليست هي العمل، وفرق بينهما كالفرق بين المصدر والإسم المصدري، فإن الصادر من الإنسان وإن كان كلاهما العمل والنتيجة، إلا أن النتيجة هي أثر لعمله، ولا بد من ملاحظة العرف، وأنه على أي شيء يطلق هذه العناوين: البيع، الطلاق، وغيرهما نلاحظه يطلقها على نفس الفعل لا على النتيجة، فحين يقول: (بنى البيت)، (جلد الكتاب)، (خاط الثوب)، فهو هنا قد استعمل الفعل الماضي، استعمله على عمل قد مضى وانقضى، فلو كان المقصود هو النتيجة، فإن النتيجة موجودة إلى هذا الزمان، البناء أو التجليد أو الخياطة موجوده فعلاً، ولا حاجة إلى أنه خاطه وجلده. هذا

التعبير يظهر منه أن العمل قد حدث وحصل منه ثم انقضى ، وهكذا الملكية هي حاصلة فعلاً ، فلا حاجة أن يقول باع الكتاب ومقصوده الملكية وهي الأثر والنتيجة . هذا بالإضافة إلى أنه من ملاحظة أقسام المعاملات يلاحظ أن بعضها لا يمكن أن يراد منها النتيجة ، فلا بد إذن أن نلتزم بالتفكيك بين أقسام المعاملات بأن نقول بعضها للنتيجة وبعضها للفعل ، وهذا تكلف مع إمكان أن يشمل الجميع معنى واحد وهو نفس الفعل ، بالإضافة إلى إشكال الأستاذ عليه .

وأما الاحتمال الأول ، فإنه ما المقصود من المنشأ ، فإن كان المقصود هو ما يتلفظ به المتعاقدان فحسب بغض النظر عن انضمام الشرائط المؤثرة في ترتيب الأثر ، بل مجرد المنشأ ، فهذا لا أظن أنه المقصود منه ؛ إذ لا أثر لهذا التلفظ بالإضافة إلى أن هذا المنشأ والتلفظ به معني مركب ، وقد اعترف به السيد الأستاذ نفسه .

الجهة الثانية

تفسير المعاملات بالمسببات

وعلى ضوء هذا التفسير ، هل يمكن تصوير النزاع في الصحيح والأعم أم لا ؟ ذهب المحقق الآخوند رحمته الله وغيره إلى أنه لا مجال للبحث حول الصحيح والأعم مع تفسير المعاملات بالمسببات .

وبعضهم ذهب إلى إمكان النزاع على ضوء هذا التفسير .

وتوضيح البحث : أن لفظ (المسبب) في عباراتهم فيه نوع من الغموض والإبهام ، فما المراد من كون الطلاق أو البيع أو النكاح أو الظهار أو الإيلاء ، وأمثالها ، أنها أسماء للمسببات ؟

المحتملات في المقام ثلاثة :

الاحتمال الأول: إنَّ المراد من المسبَّب هو المنشأ لكلا المتعاقدين ، أمَّا ما هو هذا المنشأ ؟ وكيف ينشأ ؟ وكيف تتكوَّن علاقة اللفظ معه ؟ فتعرَّضنا لهذه المسائل في مبحث الجملة الإنشائية ، وذكرنا عدَّة مسالك ، وأنَّ البعض يفسِّره بالمبرز والمبرز ، وبعضهم يفسِّره بالآلة وذو الآلة ، وبعضهم يفسِّره بإيجاد الشيء بالوجود اللفظي ، كالمحقِّق الأصفهاني ، فالمنشأ إذن هو الذي أنشأه المتعاقدان ، هذا هو المسبَّب على اعتبار ترتُّبه على التلقُّظ بهذا العقد .

الاحتمال الثاني: أنَّ المراد من المسبَّب عبارة عن الحكم العقلاني أو الشرعي ، أي الحكم القانوني بوجه عام ، سواء كان القانون إلهياً أم بشرياً ، فالمراد من المسبَّب هو ذلك الحكم ، وهو الذي عبَّرنا عنه بالأثر ، كالملكيَّة مثلاً في البيع ، أو الزوجيَّة في النكاح .

الاحتمال الثالث: بأنَّ المراد من المسبَّب هو العنوان القانوني الذي يترتَّب على العمل الذي يصدر من الإنسان ، فحين يقول الإنسان : (بعثك هذا الكتاب بدرهم) والآخر يقول : (قبلت) ، ينطبق على هذا العمل قانوناً عنوان البيع ، وكذلك في موارد الطلاق لو كان العمل واجداً للشرائط الشرعيَّة ينطبق عليه عنوان الطلاق ، وكذلك الظهار في صورة احتوائه على شرائطه فينطبق عليه عنوانه . إذن فالنسبة نسبة العنوان والمعنُون .

وقالوا بأنَّه على جميع هذه الاحتمالات لا يعقل البحث حول الصحيح والأعم ؛ وذلك لأنَّ الصَّحَّة والفساد لا تتَّصف بها البسائط بل المركَّبات .

والمنشأ - وهو الاحتمال الأول - هو أمر بسيط ؛ إذ المركَّب هو قوله : (بعثت) و (قبلت) ، وأمَّا المنشأ فهو أمر بسيط فلا يكون قابلاً للصَّحَّة والفساد .

وأما الاحتمال الثاني ، وأنَّ المسبَّب هو الملكيَّة القانونيَّة ، فهو أيضاً كذلك ، وذلك لأنَّ الملكيَّة القانونيَّة أمَّا أن تكون موجودة أو معدومة .

وكذلك بالنسبة للاحتمال الثالث ؛ إذ بما أنه أمر بسيط ، فلا يتصور فيه الصحة والفساد .

خلاصة المناقشات :

أما الاحتمال الثالث ، وهو العنوان العقلاني أو الشرعي ، فهذا هو الذي نريد التعرف عليه ، والتعرف على حدوده ومميزاته ، ولا يمكن القول بأن البيع هو البيع ، فهذا ليس تعريفاً وتحديدأ للشيء ، بالإضافة إلى أن العنوان الذي يصدره العقلاء أو الشرع لا يمكن أن يكون هو البيع الذي يصدر من البائع ، والمفروض في قوله : (باع ، طلق) أنه فعل صادر من الإنسان لا من غيره ، وهذا العنوان صادر من غيره ، وهو الشرع أو العقلاء ، وليس من الإنسان نفسه ، فلا بد أن نبحث عن ذلك الشيء الذي يصدر عن الإنسان نفسه ، ولا حاجة إلى التكليف والتأويل فيما لو أمكن أن يكون البيع فعلاً صادراً منه لإنسان .

وأما الاحتمال الثاني ، فالملكيّة نتيجة ، وليست هي العمل ، وفرق بينهما كالفرق بين المصدر والاسم المصدري ، فإنّ الصادر من الإنسان وإن كان كلاهما (العمل والنتيجة) إلا أن النتيجة هي أثر لعمله ، ولا بد من ملاحظة العرف ، وأنه على أي شيء يطلق هذه العناوين (البيع ، الطلاق ، وغيرها) نلاحظه يطلقها على نفس الفعل لا على النتيجة ، فحين يقول : (بنى البيت) (جلد الكتاب) (خاط الثوب) فهو هنا قد استعمل الفعل الماضي ، استعمله على عمل قد مضى وانقضى ، فلو كان المقصود هو النتيجة فإنّ النتيجة وجده إلى هذا الزمان ، البناء أو المجلّد أو الخياط موجودة فعلاً ، ولا حاجة إلى أنه خاطه وجلّده ، هذا التعبير يظهر منه أن العمل قد حدث وحصل منه ثم انقضى ، وهكذا الملكيّة هي حاصلة فعلاً ، فلا حاجة أن يقول باع الكتاب ومقصود الملكيّة وهي الأثر والنتيجة .

هذا بالإضافة إلى أنه من ملاحظة أقسام المعاملات يلاحظ أن بعضها لا يمكن

أن يراد منها النتيجة ، كاللعان والوصية ، فإنها نفس العمل الذي يصدر من الإنسان الموصي به لا النتيجة ، فلا بد إذن أن نلتزم بالتفكيك بين أقسام المعاملات ، بأن نقول بعضها للنتيجة وبعضها للفعل ، وهذا تكلف مع إمكان أن يشمل الجميع معنى واحد ، وهو نفس الفعل ، بالإضافة إلى إشكال الأستاذ عليه .

وأما الاحتمال الأول ، فإنه ما المقصود من المنشأ ، فإن كان المقصود هو ما يتلفظ به المتعاقدان فحسب بغض النظر عن انضمام الشرائط المؤثرة في ترتيب الأثر ، بل مجرد المنشأ ، فهذا لا أظن أنه المقصود منه ؛ إذ لا أثر لهذا التلفظ ، بالإضافة إلى أن هذا المنشأ والمتلفظ به معنى مركب ، وقد اعترف به السيد الأستاذ نفسه ، حيث ذكر بأن هذا المنشأ يعتبر موضوعاً لحكم شرعاً ، فقد يكون ناقصاً وقد يزيد عليه ، وهذه من مميزات المركب : النقيصة والزيادة ؛ لأن هذا المنشأ والمتلفظ به يحتوي على أجزاء تنقص وتزيد . إذن فليس هو أمراً بسيطاً ، وأما لو كان المقصود هو المنشأ بضميمة سائر الأجزاء والشرائط التي يعتبرها العقلاء ، من الصيغة والبلوغ والعقل ، وغير ذلك من الأجزاء والشرائط ، فهذا هو الذي يسمى (بيعاً) وهو الحق ، فحينئذ يكون مركباً وليس أمراً بسيطاً .

وهذا يمكن أن يكون صحيحاً ، ويمكن أن يكون فاسداً ، وكما تتعلق حاجة البشر في مرحلة التفهيم والتفاهم بصحيحه ، كذلك تتعلق بفاسده .

ولا فرق بين الفساد والبطلان ، فالنتيجة واحدة ، وهي عدم ترتب الأثر ، إلا أن البطلان والعدم في صورة لا يرى العرف في تلك الصورة ما يشبه صورة البيع ، بل تمنحي صورة البيع عنه وتعدم أبداً ، بينما في صورة الفساد يرى العرف فيها صورة المركب ، أو صورة البيع ، ولكن في صورة ناقصة ، فهي تمثل البيع ولكن ليس تماماً ، فلم تمنح عنها صورة البيع ولم تعدم ، بل لازال عليها لون وطابع البيع ، وهذا إنما يتم فيما لو نقصت بعض الأجزاء أو الشرائط من البيع غير المقومة لحقيقته . ولعل هذا الرأي هو الصحيح .

ولكن يمكن المناقشة في هذه الاستدلالات :

أما الاحتمال الأول - أي أنّ المسبب عبارة عن المنشأ - والذي يعبر عنه المحقق النائيني رحمته الله بالإسم المصدري ، فيمكن مناقشته بأنّ هذا المنشأ وإن كان بسيطاً ، ويدور أمره بين الوجود والعدم ، ولكنّه كذلك في صورته عدم قياسه بحكم قانوني آخر ، أي في صورة عدم لحاظه موضوعاً لحكم قانوني ، وأما إذا لوحظ هذا المعنى البسيط موضوعاً لحكم قانوني ، فإذا كان هذا المعنى البسيط تمام الموضوع لذلك الحكم ، فيكون الوضع هنا للأعم ، وأما إذا كان هذا المعنى البسيط جزء الموضوع ولا بدّ من انضمام بعض الشرائط الأخرى ليتمّ الموضوع ، فهذا يعني القول بالصحيح ، فإذا قلنا بأنّ البيع والمنشأ ، ولكن هذا المنشأ إذا كان لا بشرط عن انضمام الشروط القانونيّة والشرعيّة ، ويطلق عليه البيع في هذه الصورة ، فهذا معنى القول بالصحيح ، وأما إذا أطلق على المنشأ البيع مع كونه بشرط شيء ، فهذا يعني القول بالأعم .

إذن فالمعنى البسيط في حدّ نفسه يدور أمره بين الوجود والعدم ، ولكن هذا المعنى البسيط لو لوحظ بالنسبة للأثر القانوني المترتب عليه ، البشريّ أو الإلهي ، من هذه الناحية يقال له بيع أو طلاق أو إيلاء وغيرها ، وبساطة المنشأ من هذه الناحية لا يمنع من القول بالصحيح أو الأعم ؛ إذ أنّ هذا البسيط لو كان تمام الموضوع له فهذا يعني الأعم ، وأما لو لم يكن تمام الموضوع له بل لا بدّ من ضميّة شرائط أخرى لتترتب الأحكام عليه ، فهذا القول بالصحيح .

وأما الاحتمال الثاني : وهو أنّ المراد من السبب عبارة عن الأحكام المترتبة قانونياً إلهياً أو بشرياً ، على هذه المعاملة ، فالمسمّى بأسماء المعاملات هي تلك الأحكام ، ولا معنى حينئذٍ للنزاع حول الصحيح أو الأعم ؛ إذ أنّ الحكم القانونيّ أمّا أن يكون موجوداً أو غير موجود .

إلا أنّ هذا المسلك والاحتمال في غاية الضعف ؛ وذلك لأنّ البيع أو الطلاق

أو الظهار أو الخلع أو الإيلاء، وأمثالها، ليست عبارة عن الأمور التي يصنعها القانون، فليست هي أعمال المقنن حتى نعمل عملاً تسبباً لعمل المقنن، بل أن هذه الأعمال هي أعمال مباشرة للإنسان نفسه، فالإنسان هو الذي يبيع لا أن الإنسان يسبب لبيع الشارع أو المقنن مطلقاً، فالشخص هو الذي يصدر منه الظهار لا أنه يسبب ليصدر من الشارع الظهار فالإنسان هو الذي يصدر منه الخلع، أو الإجارة، فلا يحتمل كون هذه الأسماء أسماء للأعمال والأحكام المترتبة على هذه الأمور، وأما القول بأن الانتساب للإنسان بما أنه قد سبب فهو غير صحيح، فليس الأمر كالإلقاء في النار والإحراق، بحيث يكون عملنا هو الإلقاء، وأما الإحراق فهو عمل النار واقعاً، ولكنه ينطبق على عملنا عنوان الإحراق، بما أننا قد سببنا لتحرق النار هذا الشيء الملقى، فالقول بأن الذي يتحقق منه الظهار أو الإيلاء أو البيع هو المقنن ليس هذا صحيحاً.

وأما الاحتمال الثالث: بأن المراد من المسبب عبارة عن العناوين المنطبقة على أعمالنا، كما ذكرنا هذا المعنى في الصلاة، حيث قلنا بالماهية الاعتبارية، ولكن في العبادات يكون المنطبق عليه عملاً تكوينياً، وأما في المعاملات فالمنطبق عليه عبارته عن الجملة الإنشائية المقترنة بالقصد أو المتعقبة بالقبول في العقود أو غير المتعقبة به في الإيقاعات. إذن فالبيع في المجتمع البشري عبارة عن ذلك العنوان، واختلاف الملل والنحل في المصاديق بأسلوب متمم الجعل التطبيقي، أي أن هذا العمل قد يعتبر عند البعض نكاحاً، ولكنه ليس نكاحاً عند البعض الآخر، فلكل قوم نكاح، كما أنه عند كل قوم ميتة ومذكى أو دينار، فإذا صحت هذه الفكرة فيكون المسبب عبارة عن تلك الماهية التي تنطبق على أعمالنا، ولكن بما أن الانطباق بواسطة متمم الجعل التطبيقي فاختلف الملل والنحل لا يوجب اختلاف المفهوم، فحينئذ يأتي تصوّر الصحيح والأعم الذي ذكرناه في العبادات يأتي مثله في المعاملات بالنسبة لمتمم الجعل التطبيقي.

فإذا اقترن مثل هذا الاحتمال بشواهد فحينئذ يأتي النزاع في الصحيح والأعم في المعاملات ، وكذلك نقول بوضع هذه الأسماء للمسببات .

وهناك روايات كثيرة تدل على هذه الفكرة في الوسائل^(١) : « قَذَفَ رَجُلٌ مَجُوسِيًّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ : مَهْ ، فَقَالَ الرَّجُلُ : إِنَّهُ يَنْكُحُ أُمَّهُ وَأُخْتَهُ ؟ فَقَالَ : ذَاكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ » .

وفي رواية أخرى : « أَلَا تَرَى إِلَى مَا رُويَ : أَنَّ رَجُلًا سَبَّ مَجُوسِيًّا بِخَصْرَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَزَبَرَهُ وَنَهَاهُ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ إِنَّهُ تَزَوَّجَ بِأُمِّهِ ؟ فَقَالَ : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ ذَلِكَ عِنْدَهُمُ النِّكَاحُ »^(٢) ، ورسالة الشيخ البلاغي تصلح للمراجعة .

إذن فلكل قوم نكاح ، ولكن الاختلاف في مجال متمم الجعل التطبيقي ، فلا يمكن أن يقال لكل أحد زاني ، فلكل أمة طلاق ونكاح ، ولكل مجتمع زنا الذي يقابل النكاح ، فيختلف الزنا باختلاف نكاحهم ، وكذلك الظهار والإيلاء والبيع ، فما يعد عند قوم بيعاً لا يعد بيعاً عند آخرين .

وكثير من الروايات المذكورة في باب الطلاق والظهار والعق والصدقة وغيرها تتلاءم مع هذا الاحتمال والمسلوك .

وهذا الاحتمال الثالث يحتاج إلى توضيح أكثر ، فهذا الاحتمال يفسر المسبب بالعنوان الذي ينطبق على انشاء المتعاقدين ، ونسبته للإنشاء نسبة العنوان والمعنون والحقيقة بالحمل الأولي والحقيقة بالحمل الشائع ، فالجزئي قد يقال عنه بأنه جزئي بالحمل الأولي ، ولكنه كلي بالحمل الشائع ، ففي البيع أو الإجارة أو الطلاق أو النكاح أو الظهار أو اليمين أو الخلع ، نلتزم بأنها من الماهيات الاعتبارية والقانونية ، وتنطبق على عمل المكلف في حالة اشتماله على الشرائط القانونية ، البشرية

(١) وسائل الشيعة : ٢٦ : ٣١٨ و ٣١٩ ، الباب ٢ من أبواب ميراث المجوس ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٦ : ٣١٨ ، الباب ١ من أبواب ميراث المجوس ، الحديث ٢ .

أو الإلهية ، ولا محذور في إطلاق عنوان المسبب على هذا العنوان ، ويوجد نظيره في بعض التعبيرات ، فالمركب مع أنه عين الأجزاء ، فيقال بأن الأجزاء الأصلية من علل وجود المركب ، وسيأتي توضيح هذه الفكرة في مبحث مقدمة الواجب حين نقسم المقدمة إلى قسمين : المقدمة الداخلية والمقدمة الخارجية ، والمقدمات الداخلية هي التي تشكل حقيقة الشيء ، هي من علل قوام ذلك الشيء . إذن فلا محذور في تعبير العلة والمعلول في هذا المجال .

إذن فالمراد من المسبب عبارة عن نفس هذه العناوين ، ولكن بالاعتبار القانوني ، أي تلك العناوين التي يعتبرها المقتن ، فالعمل أو الإنشاء يصدر من الإنسان تارة يكون معنواً بالعنوان القانوني ، أي أن الذي ينشئه تارة يراه المقتن مصداقاً للبيع أو النكاح أو الطلاق بالحمل الشائع ، وأخرى لا يراه مصداقاً ، فهو قد أوجد البيع ولكن بالحمل الأولي بنظر المقتن ، ولكن بنظره هو قد باع بالحمل الشائع ، فهذا أحد الاحتمالات في المسألة ، فيكون نظير كلمة الصلاة حيث ذكرنا بأنها ماهية اعتبارية ، وهكذا البيع وبقية المعاملات ، ويأتي فيه الحديث حول متمم الجعل التطبيقي ، فإن بعض الإنشاءات يعتبرها المقتن مصداقاً ، وبعضها لا يعتبرها مصداقاً .

ولعل عبارة الشهيد رحمته الله في القواعد تشير إلى هذه الفكرة بأن عناوين العبارات والمعاملات من سنخ واحد ، وأنها من الماهيات الجعلية ، والشيخ في بداية بيع المكاسب قد نقل عبارة الشهيدين الأول والثاني ، ولكن أنقل عبارة الشهيد الأول في القواعد : « الماهيات الجعلية ، كالصلاة والصوم وسائر العقود ، لا يطلق على الفاسد إلا الحرج لوجوب المضي فيه » ^(١) .

فيلاحظ أنه اعتبر جميع العقود - كالصلاة - من الماهيات الجعلية ، والماهيات

الجمليّة في قبال الماهيّات التكوينيّة ، التي لا تكون فيها الماهيّة قابلة للجعل ؛ إذ هناك بحث معروف حول أنّ الماهيّة غير قابلة للجعل ، بل الوجود .

وهذه الجملة مشهورة : (ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها) ، ففي الأمور التكوينيّة لا تكون واجديّة الماهيّة للفرد معلّلة ؛ لأنّ (ذاتي شيء لم يكن معللاً) ، فإنّها غير قابلة للجعل ، حتّى تخضع لجعل الجاعل ، هذا في المورد الذي تكون مصداقيّة الشيء تكوينيّة ، فلا تكون الماهيّة مجعولة ، بل الوجود هو المجعول .

والشاهد هنا يشير إلى أنّ الماهيّة مجعولة في هذا المورد ، أي أنّ تطبيق الماهيّة الاعتباريّة على الفرد خاضع للجعل كما وضّحنا هذه الفكرة سابقاً بأنّ انطباق الماهيّات على الأفراد غير خاضعة للجعل في التكوينيّات ، وهذا هو تفسير الجملة (ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها) ، وأمّا تطبيق الماهيّات الاعتباريّة القانونيّة على مصاديقها ، فإنّها خاضعة للجعل نفيّاً وإثباتاً ، وقد عبّرنا عن إثباتها بمتّم الجعل التطبيقيّ .

ولا يبعد أن يكون نظر الشهيد إلى هذه الفكرة .

ويمكن الاستدلال على هذه الفكرة بوجوه :

الوجه الأوّل : ما ذكرنا من الروايات التي تدلّ على أنّ لكلّ قوم نكاحاً ، وهذه الروايات ناظرة لهذه الفكرة ، وهو أنّ النكاح ماهيّة اعتباريّة ، ولكن تطبّقها كلّ ملة على عمل خاصّ يختلف بالنسبة للشرائع الأخرى أو المجتمعات الأخرى ، كما بالنسبة لشريعتنا المقدّسة ، فإنّها تشتمل على محرّمات النسب والسبب أو الرضاع ، ويمكن أن لا تكون محرّمة عند الغير .

إذن فالذي يلاحظ في القوانين هو خضوع عناوين العقود والإيقاعات للجعل ، ويجعلون لها مادّة خاصّة ، وتتغيّر بتغيّر القوانين ، ولكن المفهوم يحتفظ بنفسه

رغم التغيرات والاختلافات، والمجال هو المجال التطبيقي، والمقنن وإن لم يلتزم بالقانون الآخر المتوفر عند غيره، ولكن بما أنه يتعامل كثيراً مع الغير الذي يلتزم بالقانون الآخر، فحينئذ لا بد أن يعترف بقاعده الإلزام (الزموم) بما ألزموا به أنفسهم)، كما هو المتداول لدى جميع الشعوب والدول، فإنه يبدي للآخرين نوعاً من الاحترام بهذا التعايش، وإن كان قانونه مختلفاً مع قوانين الآخرين، فيشرع قاعدة الإلزام للتعبير عن هذا الاحترام المتعارف.

الوجه الثاني: هناك بعض الآيات والروايات تنسب التحريم لبعض المعاملات الفاسدة في الشريعة الإسلامية، وقد أشرنا في بعض المباحث بأن معنى التحريم هنا (حرّم الربا) هو منع الإنسان عن العمل ومحروميته عنه بوسيلة تشريعية، غايته أنه في التحريم التكليفي مرجعه إلى جعل الوعيد، كما سيأتي توضيح هذه الفكرة في مبحث الأوامر، حول التعرف على حقيقة الوجوب المولوي، وأما في المعاملات فالتحريم يعني إلغاء الآثار القانونية، أي أنه مع إلغاء الآثار القانونية للعمل، فنتيجته أن لا يأتي الناس بهذا العمل، فلو قلنا -في متعلقات الأحكام- (والصلاة في وبره وروثه وبوله فاسدة أو محرمة) فتحريم الصلاة فيها يؤدي إلى عدم الإتيان بهذا العمل؛ لأن الإنسان إنما يؤدي العمل لأجل تفرغ الذمة.

إذن فمرجع التحريم إلى عدم تحقيق هذه الماهية خارجاً، فلو حققها الإنسان وأتى بها خارجاً دون مراعاته لجهة التحريم هذه فحينئذ لا يراها الشارع من أفراد تلك الماهيات؛ إذ لا يمكن أن يقول بأن هذا العمل الفاسد أنه بيع أو نكاح، ولكن لا تترتب آثاره عليه.

وتوضيح هذه الفكرة: ذكرنا في مبحث الأحكام الوضعية -كما أشار الشيخ لذلك- بأن الأحكام الوضعية مشتملة على الأحكام التكليفية بنحو اللّف والاندماج، بمعنى أنه لو رتب بعض الأحكام على هذا الحكم الوضعي ولم تكن هذه الأحكام مناسبة لهذا الحكم الوضعي، فالإنسان يرى التناقض في مرحلة الاعتبار في مثل

هذا الترتيب ، فمثلاً: لو قال عن شيء بأنه نجس ، فالذي يتناسب مع نجاسته حرمة شربه وحرمة أكله ، وعدم نقله إلى المواضع النظيفة أو في حالات التعبد ، وأما لو قال إنه نجس ، ولكن لا ينجس ملاقيه ، أو لا يجب الاجتناب عنه ، فيرى التناقض في مرحلة الجعل والتشريع .

ومن هنا نعرف بأن الأحكام الوضعية مشتملة على الأحكام التكليفية بنحو اللّف ، فلو اعتبر الشارع شيئاً نجساً فلا بد أن يرتّب عليه الأحكام المناسبة مع النجاسة .

وستعرض في مبحث حقيقة العقود بأن ارتباط العقود مع الأحكام الوضعية المترتبة عليها من قبيل ارتباط الأحكام الوضعية مع الأحكام التكليفية غالباً ، أي أن العقود في الحقيقة مشتملة على الحكم الوضعي بنحو اللّف ، وهذا هو معنى عدم كون الشرط مخالفاً لمقتضى العقد ، فلو قال : (بعثك هذا الكتاب بشرط أن لا تملكه) ، فهنا يناقض مثل هذا الشرط حقيقة البيع ، وليس مفهوم البيع عين مفهوم التمليك ، فإن الملكية من العناوين المترتبة على البيع ، ولكن الملكية من مقومات حقيقة البيع ، لذلك يكون استبطانها واندماجها مع الأحكام الوضعية أكثر من اندماج الأحكام الوضعية بالتكليفية ، لذلك يلاحظ أنه يبحث كثيراً حول حقيقة تعريف البيع وبقية المعاملات ؛ وذلك لأن هذه العناوين مشتملة على الأحكام الوضعية ، والأحكام الوضعية مندمجة لأنها مشتملة على الأحكام التكليفية ، والأحكام التكليفية مندمجة لاشتمالها على الوعيد .

وليس المجال مجال البحث بالتفصيل حول هذا البحث ، ولكن نقول إجمالاً بأنه كما أن الأحكام الوضعية هي موضوعات تمهيدية جعلية لجملة من الأحكام ، فإننا - مثلاً - لو اعترفنا بالزوجية فإن من آثارها جواز استمتاع الزوج ، وجوب الإنفاق وغيرها من الأحكام ، فلو سلخنا مثل هذه الآثار والأحكام عن حقيقة الزوجية ، فلا تكون مثل هذه الزوجية زوجية واقعاً ، فيرون مثل هذه الأحكام مقومة لحقيقة

الزوجية، وهذا هو معنى الموضوع التمهيدى، وهذه الفكرة تماماً متمثلة في عناوين العقود بالنسبة للأحكام الوضعية، أي تلك الأحكام التي لم تنشأ بما أنها أحكام وضعية.

مثلاً: لو قال: (أنكحت) فترتب عليه عنوان التزويج، ولو قال: (وهبت) فترتب عليه عنوان الملكية، ولو قال: (بعت) فترتب عليه التملك الخاص على نحو التبادل، فهو يشتمل عليها على نحو الاستبطان واللف.

فلو اعترف الإنسان بمثل هذه الفكرة، فلا يمكن للشارع المقدس التفكيك بين الأمرين، فلو اعتبر البيع أو النكاح فاسداً وغير مؤثر في الزوجية، ولكنه في نفس الوقت يقول بأنه مؤثر في الزوجية، مثل هذا القول غير جائز، وكذلك لو قال بأن هذا العمل بيع، ولكنه لا يؤثر في الملكية، وفي مثل هذا القول تناقض في مرحلة الاعتبار، كما لو قال بأن هذا ظاهر، ولكنه ينجس ما يلاقيه أو لا يجوز استصحابه في الصلاة، أو غير ذلك، فهنا لا يمكن أن لا يرتب مثل هذه الآثار. وهذه هو معنى المقومية والاستبطان.

إذن بإلغاء الأحكام الوضعية الذي يلزم الفساد، هذا الإلغاء ملازم ومساوق لعدم الاعتراف بأن هذا العمل بيع أو نكاح أو طلاق، فلو قال: (لا طلاق إلا ما أريد به الطلاق من غير اكراه أو غصب، وإلا بشهادة عدلين)، فهو في الواقع يريد أن يقول بأن هذا العمل ليس طلاقاً، لا أنه يعتبر طلاقاً؛ إذ لا يعقل أن يراه طلاقاً مع كون الطلاق من الموضوعات التمهيدية للأحكام الوضعية، وفي نفس الوقت كيف لا تترتب أحكامه عليه.

فهذه جملة من الشواهد على كون العقود والإيقاعات من سنخ الماهيات الاعتبارية، فلو كان إنشاء المتعاقدين واجداً للشرائط القانونية بالمعنى الأعم، فتطبق هذه العناوين على عمل الشخص بمتعم الجعل التطبيقي في ذلك القانون، وإن لم توجد فلا تنطبق، وهذا معنى قوله: (لكل قوم نكاح).

وإذا فسّر المسبّب بهذا التفسير فلا محذور ولا إشكال يتوجّه إليه .

نعم ، هنا اعتراض يبرز في المقام : أنّ الصادر من المتعاقدين هو إنشاء البيع ولو فاسداً ، أو إنشاء المتعاقدين فاسداً أو صحيحاً ، فكيف نعتبر صحيحه بأنّه بيع أو نكاح ؛ إذ الاعتبار لا بدّ أن يكون على خلاف التكوين ، ومن قبيل إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، وفي صورة كون العمل هو نفس العنوان ، فلا معنى لأنّ نعتبره هو نفسه ، كما لو قلنا للأسد الواقعي أنّنا اعتبرناه أسداً ، فلا معنى لهذا الاعتبار - اعتبار الأسديّة - إذ مع واجديّة الشيء لتلك المميّزات بالذات وواقعاً ، فلا معنى لإعطائه حدّ شيء آخر .

وكذلك يقال - كما قلنا سابقاً - بأنّ لسان هذه الأدلّة ، ولو أنّه نفى الماهيّة ، لا بدّ أن يرجع إلى الحكومة على نحو التضييق ، الذي يكون مرجعه إلى نفي الحكم . والجواب عن هذا الاعتراض : بأنّه صحيح يعتبر أن يكون هنا إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، فالشيء الواجد لذلك الشيء الآخر تكويناً ، فلا معنى لجعله واعتباره مصداقاً لتلك الماهيّة ، ولكن تلك الماهيّة الاعتباريّة من ناحية استبطانها واشتمالها وتلازمها الذاتي مع الأحكام الوضعيّة المترتبة عليها ، مثل هذه الماهيّة تصبح حقيقة أخرى ، تارة تنطبق على هذا الشيء ، وأخرى لا تنطبق عليه ، فهي كالطهارة والنجاسة .

فالطهارة والقذارة مفهومان تكوينيّان ، ولكن من جهة ترتّب الآثار الشرعيّة على كلّ واحد منهما نرى أنّه تشكّلت لهما ماهيّة اعتباريّة ، فربّما يكون الشيء نظيفاً عند بعض العرف - كالكلب عند بعض المجتمعات - أو الخمر - كالغربيين - أو الكافر ؛ إذ يمكن أن يكون نظيفاً ظاهراً ، ولكن في نفس الوقت يعتبر الشارع هذه الأشياء نجسة وقذرة ؛ إذ أنّ هذه الأشياء من الأعيان النجسة ، كما هو مذكور في الرسائل العمليّة ، وكذلك بالنسبة للعصير العنبيّ إذا غلى هو نجس بناءً على نجاسته .

وكذلك هناك بعض الأشياء عند العرف هي غير نظيفة يمكن أن يعتبرها الشارع المقدّس نظيفة ، أي أنّ تلك الماهيّة - ماهيّة القذارة - لا تنطبق عليها عند الشارع ، كالقيح والنخامة ، وغيرها - فهذه من القذارات العرفيّة ، ولكن لا تنطبق آثار القذارة الشرعيّة بمعنى النجاسة .

إذن فنتيجة ترتّب الأحكام الخاصّة اختراع ماهيّة ، لا يكون هذا الشيء واجداً لها واجديّة تكوينيّة ، حتّى يقال بأنّه هنا لا يوجد عنصر إعطاء حدّ شيء لشيء آخر .

هذا محصل توضيح الاحتمال الثالث ، وهو القول بأنّ المعاملات أسماء للمسبّبات ، ولكن المسبّبات هي عناوين تنطبق على ما أنشأه المتعاقدان ، وبناءً عليه يمكن تصوير نزاع الصحيح والأعمّ بالنسبة لمتّم الجعل التطبيقيّ ، بمعنى أنّ المنطبق عليه هو خصوص الصحيح والأعمّ .

وهنا لا بدّ أن يكون المنطبق عليه هو خصوص الصحيح ، ففي العبادات قلنا بأنّ المتّم على نحوين : المتّم بنحو الوسيط ، الذي يريد أن يسري هذا الأمر المتوجّه للعنوان الاعتباريّ يسريه إلى أجزائه ، وهذا المتّم يرتبط بالصحيح ، وأمّا المتّم الآخر فهو يرتبط بالأعمّ ، على اعتبار أنّ العبادات متعلّقات الأحكام .

وأما في المعاملات فهو موضوعات الأحكام ، هي موضوعات تمهيدية للأحكام المترتبة عليه ، فيكون المتّم بالنسبة لخصوص الصحيح ، فحين نقول هذا بيع أو ظهار أو نكاح ، إنّما نقول ذلك لأجل ترتيب الآثار ، كما لو قلنا : (هذا نجس ، أو هذا طاهر) فيطبّق على تلك الموارد الصحيحة عند الشارع ، فالمتّم في هذه الموارد يرتبط بالصحيح فحسب ، كما هو مدّعى الشهيد بأن جعلها للصحيح . وفي العبادات ذكرنا بأنّ متعلّقات الأحكام قد تصبح موضوعات للأحكام ، كصلاة الرجل بحذاء المرأة ، هناك احتملنا أن يكون المراد هو الأعمّ كما ذكره بعض .

الجهة الثالثة

ضابط الإطلاق في المعاملات على اختلاف المسالك

ذكرنا سابقاً بأن الإطلاق على قسمين : الإطلاق اللفظي ، والإطلاق المقامي ، وحقيقة الإطلاق اللفظي - كما ذكرنا - أنه في مرحلة الإبراز يجعل ماهية ما موضوعاً أو متعلقاً للحكم دون أن يقيد بها شيء ، وبضميمة بقية المقدمات نكتشف بأنها هي موضوع أو متعلق الحكم جداً وواقعاً ، أي موضوع أو متعلق الحكم جداً هو ما أخذ متعلقاً أو موضوعاً في مقام الإثبات دون دخالة شيء آخر زائد من أوصافه أو مقارناته أو أسبابه ، وقد عبرنا عن هذه الفكرة بأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت .

وأما الإطلاق المقامي ، فقد ذكرنا موارده ، فلا يتوقف على توفر ماهية مشتركة . وكلامنا أولاً حول الإطلاق اللفظي ، وأنه بناءً على المسالك التي ذكرناها للسبب أو للمسبب ، فهل يمكن التمسك فيها بالإطلاق اللفظي أم لا ؟^(١)

(١) بناء على الرأي الذي ذكرناه من أن المعاملة الإسلامية عبارة عن تلك المعاملة التي تحتوي على الشروط والأجزاء ، ويطلق على الفاقد لبعضها بصورة لا يفقد فيها طابع ولون المعاملة ، فهنا إنما يتمسك بالإطلاق بالنسبة لتلك الأجزاء أو الشرائط التي لا تكون مقومة لحقيقة المعاملة بحيث تفقد فيها حقيقتها وواقعها ، فإن الجزء قد يكون مقوماً بحيث تختل وتفقد فيه المعاملة لونها ، فيما لو فقد هذا الجزء ، فمثل هذا الجزء لا يمكن التمسك بالإطلاق بالنسبة إليه ؛ لأن المعاملة لا تكون متحققة في صورة وجود هذا الجزء وفي صورة فقدانه ، ويشترط في التمسك بالإطلاق بقاء الماهية على حقيقتها في صورة وجود هذا الجزء وفي صورة فقدانه .

وأما لو كان الجزء ممّا ليس له دخل في واقع وقوام هذه المعاملة ، فيمكن التمسك بالإطلاق بالنسبة إليه لبقاء الماهية في حالة وجوده وفقدانه .

«

والمهم هو دخل الجزء المشكوك في حقيقة المعاملة شرعاً ، وعدم دخله ، ولا أثر لدخله

»

المسالك في السبب أو قول الأعْمَيّ: بأنّ الإنشاء الذي ينشئه المتعاقدان هو بيع مطلقاً، أو نكاح مطلقاً، أو طلاق مطلقاً، فإنّه بمجرد الإنشاء تنطبق عليه هذه العناوين.

وبناءً على هذا المسلك لا مانع من الأخذ بالإطلاق؛ إذ أنّ هذه الماهية موجودة في الفاسد الشرعيّ، وفي الفاسد العقلانيّ، وركن التمسك بالإطلاق اللفظي هو وجود الماهية المشتركة، وهي موجودة، فلا مانع منه.

وأما بناءً على مسلك الصحيح، أمّا بتقريب المحقق الآخوند وهو عبارة عن المؤثر لأثره الخاص، وبناءً عليه فلا يمكن الأخذ بالإطلاق، وذلك لأنّ كلّ شيء نشكّ في دخله في ترتّب الحكم أو الأثر أم لا، فهذا الشكّ مرجعه إلى الشكّ في انطباق الماهية على فاقدها هذا الشيء، مع أنّ الأخذ بالإطلاق اللفظي

في المعاملة العقلانيّة والعرفيّة وعدم دخله، فربّ جزء له دخل في المعاملة العرفيّة، ولكن ليس له دخل في المعاملة الشرعيّة، وربّما يكون الأمر بالعكس، والتمسك بالإطلاق إنّما يتمّ بالنسبة للسان الدليل الصادر من الشارع، وهذا إنّما يتوجّه لتلك الأجزاء التي ينظر إليها الشرع من حيث دخلها أو عدم دخلها، وأنّه لو كان يريد دخل هذا الجزء لذكره وهو في مقام البيان، فمن عدم ذكره يفهم عدم إرادة دخله.

أما القول بأنّ ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أنّ لفظ البيع محمول على المعنى العرفي، وأنّ المجتمع الإسلامي لم يكن يمارس إلّا ذلك الأسلوب العرفي في البيع.

هذا القول غير صحيح، بل كان الشارع المقدّس يبيّن لهم أسلوب البيع والصيغة والشروط، ويفصل هذا المجمل القرآني ويبيّنه لهم، ويذكر ما له دخل في تحقّق البيع، وما ليس له دخل في البيع، فما تيقّن بدخله ببيانه لهم فيأخذون به وما تيقّن بعدمه ببيان عدمه فيرفض، وما يشكّ بدخله فيؤخذ بالإطلاق؛ لأنّ عليه البيان فيما لو أراد دخله في تحقّق البيع، ومن عدم البيان مع احتمال دخله أو عدمه يؤخذ بالاطلاق، وقد يتمسك بالإطلاق المقامي في بعض الموارد التي لا يتمسك باللفظي فيها. [المقرّر]

متوقّف على القطع بانطباق الماهية على فاقد الشيء الزائد ، فبالإطلاق نقول بعدم اعتبار وعدم دخل ذلك الشيء الزائد . إذن فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي بناءً على رأي المحقّق الآخوند مطلقاً .

وأما بناءً على المسلك الثالث - وهو أنّ المراد من الصحيح هو الصحيح العقلائي لا الصحيح الشرعي - فإنشاء المعاملات موضوعة للسبب المؤثر عند العقلاء لأثر خاص كالزوجة والملكية وأمثالهما ، لا أنّها المؤثرة عند الشارع كما هو رأي بعض الأعاظم ، كما في المحاضرات أو غيره .

وبناءً على هذا المسلك لا بدّ أن يفرق الأخذ بالإطلاق بين الشروط الشرعية والشروط العقلية ، فلو شككنا في شيء أنّه شرط عقلائي أم لا ، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق ؛ لأنّ المفروض أنّ الشروط العقلية مقومة للماهية ، فنشكّ هنا في أصل تحقّق الماهية ، وأما بالنسبة للشروط الشرعية فيمكن التمسك بالإطلاق .

هذا تفصيل الأخذ بالإطلاق اللفظي بالنسبة للأسباب .

وأما بالنسبة للأخذ بالإطلاق اللفظي بالنسبة للمسببات ، فإنّها ثلاثة مسالك :

المسلك الأوّل:

وأنّ المسبّب عبارة عن المنشأ للمتعاقدين ، وقد قلنا بإمكان تصوير الصحيح والأعم بناءً على هذا الاحتمال ، فيكون الموضوع له هو المنشأ ، وهو معنى البيع أو الطلاق أو النكاح ، وغيرها ، فحينئذٍ تكون جميع الأمور التي لا يرى دخلها في ذهنه غير دخيلة فيما أنشأه المتعاقدان ، وإن كانت من شرائط التأثير عقلياً أو شرعياً ، فحينئذٍ يمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة لها .

المسلك الثاني:

وأنّ المسبّب عبارة عن المسبّب الشرعي أو العقلائي ، وقد قلنا إنّ هذا الاحتمال في غاية الضعف ؛ لأنّ هذه الأعمال أعمال الشخص نفسه لا أعمال غيره من الشرع

أو العقلاء ، فإن قلنا بأنه للمسبب العقلانيّ فيمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة للشرائط الشرعيّة ، وأمّا لو قلنا بأنه للمسبب الشرعي فلا يمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة لأي شيء .

ولكن قد يشكل بالنسبة للمسبب العقلانيّ ، بأننا لو شككنا في اعتبار سبب خاصّ أو عدم اعتباره ، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق لخروج الأسباب عن حقيقة المسيّبات ، والإطلاق إنّما يؤثر في مجال شؤون وعوارض الشيء لا في ما هو في رتبة علته .

والجواب على هذا الإشكال كما أجابوا به ، وهو أنّ المسبب ينحلّ بحسب الأسباب العقلانيّة ومعنى الأخذ بالإطلاق عدم دخل أي خصوصيّة ، سواء كانت من ناحية الأوصاف أو المقارنات أو الأسباب ، أي يكفي كلّ سبب يراه العقلاء سبباً .

وأما بناءً على الاحتمال الثالث فلا يمكن الأخذ بالإطلاق اللفظي ؛ لأنّه وضع لنفس البيع الاعتباري أو النكاح الاعتباري ، فهنا لا بدّ من الكشف عن متّهم الجعل التطبيقي ، لذلك يرتبط بالإطلاق المقاميّ ، ويكتشف بهذا الإطلاق .

وملخص الكلام حول الإطلاق اللفظي :

أمّا أن نلتزم بأنّ أسماء المعاملات أسامي للأسباب ، فإنّ الواقع فيها هو القول بالأعمّ ، وإن كانت المسالك ثلاثة فيها ، بمعنى أنّ ما أنشأه المتعاقدان هو العقد ، فالمختار فيها هو القول بالأعمّ ، ولا إشكال في الأخذ بالإطلاق اللفظي فيها .

وأما مسلك المحقّق الآخوند - وهو القول بأنّها أسماء للأسباب المؤثّرة تكويناً لآثارها الخاصّة - أو على رأي القول بأنّها المؤثّرة للأثر العرفي ، فهذا الرأي في نفسه مخدوش .

وأما بالنسبة للمسيّبات ، وإن ذكرنا بأنّها تفسّر بثلاثة تفسيرات ، فقد يراد من المسبب هو المنشأ باعتبار المتعاقدين ، وقد يراد منه الأثر الشرعيّ ، وقد يراد منه

العنوان الاعتباري الاجتماعي .

إلا أنَّ المسبَّب بالمعنى الأول لا يبدو له فرق واضح بينه وبين السبب بالمعنى الأول ؛ لأنه لا فرق بين المنشأ والإنشاء ، كما ذكرنا في مبحث الخبر والإنشاء ، وأنَّ هناك مسالك في حقيقة الإنشاء ، وذكرنا أنَّ هناك نوع من الارتباط والاتحاد بين المنشأ وبين الوسيلة ، أي ذلك اللفظ الذي يتحقَّق به الإنشاء ؛ لأنه لا يكون (بعت) إنشاء ، إلا إذا قصد الإنسان تحقُّق البيع بواسطته ولو في اعتباره ، كما هو بناء على مسلك المشهور من أنَّ الإنشاء إيجاد المعاني ، وإيجاد المادَّة بواسطة هذا الإنشاء ، فلا تفكيك بين هذين الأمرين : الإنشاء والمنشأ ، بل أنَّهما محكومان بحكم واحد ، لذلك يكون هذا المسلك الأول من المسبَّب محكوماً بحكم السبب في الأخذ بالإطلاق .

وكذلك بناءً على القول بأنَّ حقيقة الإنشاء عبارة عن إبراز المبرز ، فلا يتحقَّق الاستعمال إلا إذا كان هناك مبرز ومبرز .

وبناءً على مسلك المحقِّق الأصفهاني ، وأنَّ الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى بالوجود اللفظي لا بقصد الحكاية ، فلا تفكيك على هذا الرأي أيضاً بين السبب والمسبَّب ؛ لأنه يرتبط الإنشاء بذلك التلقُّظ والمعنى الكامن فيه ، فلا تغاير بينهما . إذن فلا إثنيَّة في المقام بين الإنشاء والمنشأ ، وعلى تقدير الإثنيَّة والتعدُّد فلا إشكال في الأخذ بالإطلاق أيضاً .

وأما بناءً على القول بأنَّ هذه العناوين - عناوين المعاملات - هي أسماء للآثار الشرعيَّة ، أو الآثار العقلانيَّة ، وهو الاحتمال الثاني .

وقد قلنا بأنَّ هذا الاحتمال في نفسه ضعيف ، وعلى تقدير صحَّته ، وأنَّ المراد من المعاملة هو الأثر الشرعي ، فلا يعقل الأخذ بالإطلاق فيه ؛ لأنَّ الشكَّ في وجوده . وبناءً على المسلك الذي اخترناه في تفسير المسبَّب ، ونسبنا هذا الرأي للشهيد ،

وأن المقصود من المسبب أنه عبارة عن الماهية التي قد تنطبق على ما أنشأه المتعاقدان وقد لا تنطبق .

وبناء على هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي ، بل لا بد أن نفزع إلى الإطلاق المقامي للتوصل لمتمم الجعل .

ولا بد أن نتعرف على ملاحظة في هذا المجال ، وهي أن من نتيجة هذه الأبحاث يتضح أن الرأي الذي نلتزم به هو أن عناوين هذه المعاملات تطلق على الأسباب ، أي على ما ينشئه المتعاقدان ، أو الموقع بحسب شؤونه الشخصية جداً ، مع قطع النظر عن المجتمع الذي صدر فيه هذا الإنشاء ، وعن القيود الاجتماعية والقانونية ، وهذا هو الذي نسميه بـ (السبب بالمعنى الأول) أو (المسبب بالمعنى الأول) ، فهو تعاهد شخصي بين طرفين ، قد ربطه هذان الطرفان فيما بينهما .

وبعبارة أخرى: إن العقد عبارة عن تعهد ووضع متقوم بشخصين ، فهذان الشخصان يريدان بيع هذا الشيء ، فهذا يبيعه والآخر يشتريه ، سواء اعترف المجتمع بأنه بيع أو لم يعترف به ، وسواء حكم الشارع المقدس بأنه بيع أم لا ، فهو عبارة عن عمل فردي ، فعمل الإنسان هذا بما أنه عمل فردي يطلق عليه عنوان السبب .

والإنسان بما أنه أحد أفراد المجتمع ، ويريد حماية المجتمع عن معاملته ، بمعنى أنه حين يبيع كتابه أو يشتري كتاباً ، فيبيع بالأسلوب الذي يرى المجتمع بأن هذا الكتاب أصبح ملكاً له ، فلو رجع البائع أو غيره ليأخذ منه الكتاب فيحمله المجتمع ، ويمنع البائع من أخذ الكتاب ، فينشئ تلك الحماية الاجتماعية أو القانونية أو الشرعية ، ففي هذه الصورة لا بد أن يلاحظ القيود والشؤون القانونية أو الشرعية حتى ينطبق على عمله الفردي العنوان القانوني ، بشرياً أو سماوياً .

وواقع الأمر هو هذه الفكرة ، ولدينا أمران .

ولا يعتبر قصد التسبب في هذا العمل ، فهذان سواء قصدا انطباق عنوان البيع القانوني على عملهم أم لم يقصدا ، فإذا كانت هذه المعاملة واجدة لتلك الشروط بحيث ينطبق عليها ذلك العنوان ، فترتب آثارها الخاصة عليها ، ولا حاجة لقصد التسبب ، وأما إذا لم يشتمل عليها ، سواء قصدا التسبب بمعنى أن يريد ترتيب الأثر أو انطباق العنوان عليها أم لم يقصدا ذلك ، فلا ينطبق ذلك العنوان على عملهم .

إذن فهنا أمران نعترف بهما : الأول عبارة عن البيع والطلاق والظهار والخلع ، وأمثالها ، الذي هو عمل للفرد بما هو فرد ، ونعبر عنه بالأسباب أو بالمنشأ ؛ إذ قد يعمل الإنسان عملاً يراه بيعاً بنظره ، دون أن ينظر إلى المجتمع ، وأنه أحد أفراد ذلك المجتمع ، وأن المجتمع يرى عمله بيعاً أم لا ، أو يدافع عن عمله هذا أم لا يدافع ، لا ينظر لهذا الأمر أبداً ، بل هو عمل بين هذين الفردين فحسب ، فهو عمل فردي . نعم ، نتيجة للرواسب الفكرية الراسخة في أذهان هذين الفردين ، فلو كان عملهم فاقداً لبعض المقومات ، فإن هذين الشخصين لا يرون العمل الفاقداً للمقوم أنه بيع حقيقة ، ولا يكون قصدهم منه البيع قصداً جدياً ، مع علمهم بفقدان عملهم لمقومات البيع .

ولكن بما أن هذا الفرد هو أحد أفراد المجتمع الذي يلتزم بقانون ما ، فالإجارة التي لم تضبط بالمحكمة ، أو النكاح الذي لا يكون رسمياً ، مثل هذه الإجارة لا تعتبر إجارة قانونياً ، وذلك النكاح قانونياً لا يعد نكاحاً ، ولا يدافع القانون عنهما ، فلو تزوج الإنسان زوجاً غير قانوني ، فلا يحق للزوجة بذلك أن تطالب بالنفقة ، فلا يدافع عنها القانون والمجتمع ؛ إذ لا يعد عملهم نكاحاً ، وكذلك لا يسمع مطالبة الزوج من زوجته بالتمكين ، وعدم أداء حقوق الزوجية .

إذن فانطبق هذه العناوين القانونية على تلك العنوانات إنما تتحقق في حالة خاصة ، أي في حالة واجدية العمل للشروط الخاصة ، فهنا لو أراد الفرد أن ينطبق

على عمله العنوان القانوني، وأراد الحماية القانونية، فهنا لا بدّ أن يلاحظ الشروط القانونية، سواء كانت بشرية أو إلهية.

إذن ففي معاملات الإنسان أمران:

الأول: أعماله الخاصة بما أنّه فرد، **والثاني:** بما أنّه جزء من المجتمع، وقد لاحظ الشارع هذا التفكيك بين الأمرين، مثلاً: في المعاملات التي يراها الشارع فاسدة في هذه الموارد إذا كانت خفيفة بحيث لا يحتاج الإنسان فيها كثيراً إلى حماية القانون، فهنا يصدر من الشارع التحريم التكليفي، وهو جعل العقوبة بالإضافة إلى التحريم الوضعي والفساد في هذه الموارد -كالربا- ومجاله غالباً هو النقود، أي في المال المنقول، وفي هذا النوع من المال لا يحتاج الإنسان كثيراً إلى الحماية القانونية؛ إذ لو أخفاه وجعله في كيسه فلا يحتاج لحماية القانون، وبما أنّ رغبة الناس أرباب الربا والذين يتشوّقون إلى تجميع الثروة عندهم بواسطة الطريق غير المشروع، وهؤلاء لا يرتدعون بمجرد الحكم بأنّ هذه المعاملة الربوية فاسدة، ولا يدافع القانون عنها، بل لأجل الوصول إلى ارتداعهم لا بدّ من جعل الفساد وهو الحكم بطلان المعاملة، وكذلك من تهديدهم بالعقوبة الأخروية على مثل هذا العمل، حتّى يكون الحافز على ارتداعهم أكثر.

وأما في أكثر المعاملات التي يحتاج فيها الإنسان بما أنّه في المجتمع، يحتاج إلى حماية القانون له، أو أنّ هذه المعاملة ليس ممّا يهتمّ بها الأفراد كثيراً، بحيث يكفي الحكم بفسادها من ارتداعهم عنها، فيكفي الحكم بالفساد الوضعي، لذلك قلّ وندر في المعاملات أن يحكم فيها بالتحريم التكليفي بالإضافة إلى الحرمة الوضعيّة التي هي بمعنى الفساد وعدم الحماية القانونية.

إذن فرأينا في المعاملات هو وجود أمرين:

الأول: المعاملة بما أنّها عمل فردي، **والثاني:** المعاملة بما أنّها معنونة بعنوان قانوني، فينطبق هذا العنوان على ذلك المعنون في بعض الحالات، أي في صورة

اشتماله على الشروط القانونية .

ومثل هذين الأمرين موجودان في الإطلاقات العرفية وفي الروايات .
وفي كل مورد علم بأنه من القسم الأول يرتبط بالأفعال الفرديّة للإنسان ،
فنتلزم فيه بالقول بالأعم ، وأما إذا كان المورد من قبيل القسم الثاني ، فيكون
المراد منه بواسطة متمم الجعل التطبيقيّ خصوص المؤثر للآثار القانونيّة ،
وفي القسم الأول يمكن الأخذ بالإطلاق اللفظيّ ، وفي القسم الثاني لا يمكن
الأخذ بالإطلاق اللفظيّ ، بل أن نفرع إلى الإطلاق المقاميّ .

الإطلاق المقاميّ

ومجاله ذلك في المورد الذي لم نتلزم فيه بصحة الإطلاق اللفظيّ ؛ إذ أنه مع
وجود الإطلاق اللفظيّ لا تصل النوبة إلى التمسك بالإطلاق المقاميّ .
وقد وضّحنا الإطلاق المقاميّ سابقاً ، وذكرنا موارد وجوده ، فهل يمكن التمسك
في موردنا بالإطلاق المقاميّ أم لا ؟

هنا مسلكان يمكن إنكار الإطلاق المقاميّ أو وجوده ، منهما :

المسلك الأوّل : مسلك المحقّق الآخوند ، بالفهم الذي فهم المشهور فيه
رأيه ، وأن المراد من المعاملة هي السبب بما أنه مؤثر لأثر خاصّ ، والأثر هو أثر
تكوينيّ خاصّ ، كالملكيّة والزوجيّة والطلاق والعتق ، فهذه الآثار من الواقعيّات ،
فالإنشاء الذي تترتب عليه هذه الآثار الواقعيّة ، سواء كانت وجوديّة - كالنكاح -
أو عدميّة - كالطلاق الذي يعني قطع العلفة الزوجيّة - أو العتق الذي يعني قطع
علفة الملكيّة ، فهي من الأمور الواقعيّة بناء على رأي الآخوند بهذا التفسير ، وقد قلنا
بأنه بناءً على هذا الرأي لا يمكن الأخذ بالإطلاق اللفظيّ ؛ إذ لا نعلم بانطباق
الماهيّة على هذا المورد المشكوك وعدمه ؟

المسلك الثاني: وهو المسلك الذي التزمنا به ، وهو تفسير المسبب بالماهية الجعلية في وعاء المجتمع ، أي في الأمر الثاني منه ، وهو ملاحظة الفرد بما أنه جزء من المجتمع بالتوضيح الذي ذكرناه ، وفي هذا المورد قلنا إنه لا يمكن الأخذ بالإطلاق اللفظي فيه .

فهل يمكن التمسك بالإطلاق المقامي في هذين المسلكين أم لا ؟

وإنما نتمسك بالإطلاق المقامي أما بالنسبة للمسلك الأول : الذي تكون فيه الملكية والزوجية والطلاق وأمثالها من الأمور الواقعية ، فحين يقول الشارع بتنفيذ هذه الأمور فإن العرف لا يملك منظاراً غير منظاره العرفي لتشخيص أن هذا المورد بيع أم لا ، أي أنه قد أثر على عروض لملكية زيد على هذا الكتاب أم لا ؟ أو أنه بواسطة صيغة النكاح قد عرضت الزوجية على هند أم لا ؟ فليس للعرف منظار آخر غير منظاره العرفي ، والشارع في بعض الموارد يخطئ النظر العرفي ، فالإطلاق المقامي مرجعه إلى أن يستكشف الإنسان من قوله : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (أو الصلح جائز بين المسلمين) أو (المؤمنون عند شروطهم) ، وأمثالها ، يستكشف الإنسان تصديق الشارع المقدس لهذا النظر العرفي إلا في الموارد التي يخطئ الشارع فيها النظر العرفي .

إذن فحقيقة الأخذ بالإطلاق المقامي هو تصديق الرؤية العرفية إلا في موارد تخطئة الشارع .

وبناء على المسلك الذي التزمنا به ، وأن البيع والنكاح «وَمِنْ سُنَّتَيِ النَّكَاحِ» ، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هذه وغيرها أسماء للماهيات الاعتبارية ، وإن العقلاء بما أنهم أفراد المجتمع ، فهناك أفراد يطلعون على مصداق هذه الماهية الاعتبارية في مجتمعهم ، أي يتوصلون إلى متمم الجعل التطبيقي الذي هو المصداق للماهية الاعتبارية ، هذا هو الذي يروونه مصداقاً ونحن نريد بواسطة ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وأمثالها أن نتوصل إلى أن رؤية المجتمع لهذا مصداقاً ، وهذه الرؤية ليست واقعية

كالمسلك الأول، بل أنه من قبيل العلم الفعلي، أي هذا الشيء الذي يراه المجتمع مصداقاً أو يعلمون به أو يقرّرونه بواسطة الوحي الاجتماعي، نريد بواسطة هذه الأدلة التوصل إلى تصديق للشارع لمثل هذه الرؤية، ولمثل هذا المصدق.

وهذا هو الذي نريد استكشافه من الإطلاق المقامي، فهل يمكن التمسك بذلك؟ وهل يمكن التوصل لهذه النتيجة أم لا؟

ونحن نقول بأنه يمكن التوصل لمثل هذه النتيجة بواسطة الإطلاق المقامي، وذلك على كلا المسلكين؛ لأنّ الشارع المقدّس حين يعتبر هذه العناوين موضوعات لحكمه، فإنّه من جهة الانصراف ينصرف إلى تلك المصاديق التي يراها العقلاء مصاديق هذا العنوان.

فبناءً على المسلك الأوّل يكون التصديق بالنظر العرفي قهرياً، فإنّه يقول: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فهو يعني من البيع هو المؤثر لأثر الملكية واقعاً، فإنّ العرف يرى أنّ جميع البيوع التي يجريها يراها تؤثر أثر الملكية واقعاً، فبنظر العرف قد عرضت الملكية واقعاً، وحصلت الزوجية، فإذا أراد الشارع أن يلغي هذه الرؤية والنظر فيكون إلقاؤه لهذه العناوين ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره، يكون ذكر الشارع لهذه العناوين لغواً؛ إذ أنّ ذكره لهذه العناوين بدون تعيين منظار آخر للعرف غير المنظار العرفي يكون ذكرها لغواً.

وكذلك على مسلكنا من الالتزام بمتّم الجعل التطبيقي، فإنّه حين يقول الشارع: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو «وَمِنْ سُنَّتِي النِّكَاحُ»، فإنّ العرف يرى أنواع البيع أو النكاح المتداولة عندهم هي بيع أو نكاح، وهي مصاديق للبيع والنكاح، فإذا لم يعترف ولم يحترم الشارع المقدّس النظر العرفي فيكون إلقاء هذه العناوين من دون تعيين رؤية ومصاديق أخرى من قبيل الإغراء بالجهل؛ إذ أنّ العرف لا يمكن لهم تخطيط أنفسهم في تشخيص المصدق؛ إذ قد ارتكز في أذهانهم نوع من متّم الجعل التطبيقي بما أنّهم أفراد ذلك المجتمع الذي يتعارف عندهم هذا النوع العرفي

من متمم الجعل التطبيقي الخاص في مجتمعهم أو بلحاظ تلك الرؤية العامة عند البشر، فلا يمكن لهم تخطئة أنفسهم مع هذه الرؤية، ونتيجة ذلك أن تنصرف أذهانهم إلى هذا المصداق، وبناء الشارع أنه في المورد الذي لا يقبله فيقيم الدليل عليه، فأما أن يقول: (لا طلاق إلا ما أريد به الطلاق، أو بينة) أو (لا إيلاء إلا بعد الدخول) فيخطأ بأسلوب السلب (لا)، ولا إثبات في كلامه؛ لأن هذا العرف لا يحتاج إلى الإثبات والإيجاب؛ إذ أنه يرى المصاديق بنظره.

ومحصل المطلب: أنه في أي مورد لم يتوجه إليه إلغاء النظر العرفي، سواء كان نظر العرف بأسلوب المتمم أو بأسلوب الاستكشاف، فهنا نقول بتصديق هذه الموارد التي لم تلغ بواسطة الإطلاقات لأجل عدم اللغوية. وأما المورد الملغى فيلغى.

فيكون تماماً كما لو قال الشارع: (يحرم أو يكره قتل كل حيوان وكل ذي نفس بلا استثناء)، فمثل هذا الخطاب يلقي في مجتمع لا يمتلك منظاراً مجهرياً ليتعرف على وجود حيوانات صغيرة جداً لا ترى بالعين المجردة المتعارفة، بل ترى بالمجهر، فهم لا يرون وجود حيوان، أو أن هناك بعض الحيوانات شبيهة بالنباتات تعيش في الماء، حيث يرى العرف بأنها نبات، فالشارع حين يقول: (يحرم قتل كل حيوان) فيتحدد اطار هذا المحرم بحدود النظر العرفي من حيث التوسعة والتضييق في المصداق، ويقر الشارع بهذه الحدود، وإلا فيكون خطابه من قبيل الإغراء بالجهل فيما لو أراد أوسع أو أضيق من حدود النظر العرفي، إلا أن يبين الشارع هذه الحدود ويخطئ العرف في نظره، وأنه يوجد في هذا الماء حيوان، وأما لو لم يذكر ذلك فحدود رأي الشارع هي حدود المصاديق بالنظر العرفي، وينصرف إليها، كما هو الحال في انصراف النقد إلى نقد البلد، فلو باع شخص بيته بألف دينار فينصرف الدينار إلى الدينار العراقي، فلا يسمع قوله بأنني أريد الدينار الكويتي، وكذلك لا يسمع قول المشتري بأن المقصود هو الريال الإيراني.

وهذا هو معنى الإطلاق المقامي .

ولكنَّ المحقّق الثّانيني في مبحث المكاسب ، وكذلك بعض الأعاضد أيضاً في مبحث المكاسب ، قد اعترض على ذلك وأنّه يعتبر في الإطلاق المقامي عدم وجود القدر المتيقّن ، ويلاحظ هنا بأنّ المحقّق الآخوند يعتبر في الإطلاق اللفظي عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب ، وقد اعترض عليه الأعاضد ، وأمّا في الإطلاق المقامي فقد قالوا بأنّه يعتبر عدم وجود القدر المتيقّن ، فكلّ شرط شرعيّ يحتمل دخله ، ومع اشتمال العقد عليه يكون مصداقاً قطعاً ، ومع وجوده كيف يمكن الأخذ بالإطلاق ، ودليل اللغوّة لا وجه له وذلك لوجود القدر المتيقّن .

وبعبارة أخرى : أنّه مع وجود القدر المتيقّن ، كما لو فرض أنّ المعاملة كانت بالعربيّة مع تقدّم الإيجاب على القبول ، والصيغة بالماضي ، فتشتمل على جميع شروط العقد والمتعاقدين ، وجميع الشروط المحتملة في المتعاقدين أو العوضين . ومثل هذه المعاملة الحاوية على كلّ هذه الأمور تكون صحيحة قطعاً ، فيمكن أن يكون المقصود من ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو النكاح ، أو غيرهما ، المقصود منها هو هذه المعاملة التامة الأجزاء والشرائط ، وهذا هو القدر المتيقّن ومع وجود هذا القدر المتيقّن كيف يمكن أن يستكشف إمضاء الشارع للنظر العرفي ، أو لذلك المتعمّم الجعل التطبيقي .

وهذا الإشكال واضح الدفع ، فإنّ هذا الخطاب ملقى إلى ذلك المجتمع الذي كان الرسول ﷺ يعيش فيه ، ومثل هذا المجتمع كان يمتلك منظاراً اجتماعياً ، وألقى هذا الخطاب لهم بحسب فهمهم واستفادتهم ، وهذا المجتمع لا يوجد فيه القدر المتيقّن أو القدر المشكوك فيه ، ومثل هذه الأمور قد حصلت بعد تلك الفترة ، وبعد تعقيد المباحث الفقهيّة وتدوين الفقه ، وبعد تأسيس أصالة الفساد في العقود ، أو استصحاب عدم ترتّب الأثر ، ثمّ أفتى البعض بفساد هذه المعاملة أو صحّة تلك

المعاملة ، ومثل هذه البحوث الطويلة ربّما يكون لها تأثير في تكوين مثل هذا التشكيك في صحّة الكثير من العقود المتداولة في مجتمع الشارع الذي كان يلقي الخطاب إليه ، فإنّه قد حصل مجتمع آخر ، وليس المقصود المجتمع العام ، بل المقصود تشكيل طبقة خاصّة نتيجة للحالات الخاصّة والتشكيكات الخاصّة المختصّة بهم ، والذين نعبر عنهم بالفقهاء ، فسيطرت عليهم بعض الحالات التشكيكية بالنسبة لبعض المصاديق أو لبعض المتّمات ، وأنّه مصداق أو ليس مصداقاً .

فوجود القدر المتيقّن عندنا من أمثال القول باعتبار الماضويّة ، أو العربيّة ، مع أنّ الإسلام قد بعث إلى جميع المجتمعات ، ولم يجبرهم على العربيّة لتكون إحدى الفرائض ، فإنّ أي شخص في أي مجتمع لو قال : (لا إله إلا الله) فيلزم - بناءً على مثل هذه الآراء - أن يتعلّم اللغة العربيّة لتكون أقواله الشرعيّة بالعربيّة ، كما ذهب إلى هذا الرأي بعض المتأخّرين ، ومثل هذه الأمور لم تكن في صدر الإسلام . ونتيجة لهذه التأثيرات يقال بالنسبة لـ ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وأمثاله ، أنّ المقصود منه هو القدر المتيقّن ، وأنّ المراد من القدر المتيقّن هو العقد بالعربيّة والماضويّة والتطابق بين الإيجاب والقبول ووحدة المجلس ، وكثير جدّاً من الشروط والأجزاء . فالمعتبر هو ملاحظة مجتمع الشارع ، فلو كان لديهم في مجتمع الشارع بعض الأمور يشكّ في دخلها ، وأنّ هذا بيع أم لا ، أو نكاح أم لا ، في مثل هذه التشكيكات الموجودة في زمن الشارع يمكن القول بعدم الأخذ بالإطلاق فيها ، ولكن هذا مجرد فرض أنّه بيع أم لا ، من جهة فقدان بعض الشروط الشرعيّة .

إذن فحين يلقي هذا الخطاب في ذلك المجتمع لأجل الإفادة ، فينصرف إلى تلك الأفراد المتداولة آنذاك ، وهذا يعني تصديق نظر هذا المجتمع في أنّ هذا البيع مؤثّر أم لا ، أو أنّ المنطبق عليه هو هذه المعاملة أم لا ، فتمتّع الجعل التطبيقي الذي كان موجوداً في ذلك المجتمع يؤخذ بهذا المتّم ويعترف به ، ووجود

القدر المتيقّن في فترة متأخرة، وفي المجتمعات المتأخّرة الناشئ من كثرة التعقيدات والتشكيكات، بحيث يصبح دائرة القدر المتيقّن، والمعاملة أضيق ممّا كانت عليه، مثل هذا القدر المتيقّن لا يوجب عدم التمكن من الأخذ بالإطلاق المقامي.

وأسلوب الشارع المقدّس في عرض الأحكام هو كذلك، فلم يعبّر منظراً خاصاً، أو متمماً للجعل إيجابياً، بل لم يصدر منه إلا السلب والتخطئة في باب المعاملات، هذا ليس طلاقاً أو ليس إيلاءً، ولم يذكر الجانب الإثباتي، وأنّه ما هو الطلاق أو البيع، بل أوكل فهم الجانب الإثباتي إلى العرف حدوثاً وبقاءً. إذن فلا إشكال في التمسك بالإطلاق المقامي.

وهنا شبهات واعتراضات تندفع بملاحظة هذه البحوث التي ذكرناها. أمّا استفادة الإطلاق من الأدلة الخاصّة من أمثال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ» مثل هذه البحوث موكولة للأبحاث الفقهيّة.

المبحث الثاني عشر

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

وتوضيح هذا المبحث بذكر أمور:

الأمر الأول

قد اعتبر بعضهم موضوع البحث خصوص اللفظ المشترك ، والمراد من المشترك أن يكون اللفظ واحداً ، وقد وضع لأكثر من معنى واحد .

ولكن بعضهم قد ذهب إلى التعميم ، وهو الرأي الصحيح ؛ وذلك لأن الوجوه التي ذكرت للاستحالة لا تختص بالمشارك ، بل أنها تشمل موردين آخرين :

المورد الأول: استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ، وفي المعنى المجازي ، وبناء على القول في المجاز بأن اللفظ يستعمل في غير ما وضع له فالأمر واضح ، وبناء على عدم استعمال اللفظ في المجاز في غير ما وضع له ، ولكن يكون المراد بالإرادة التفهيمية غير ما وضع له ، فهو أيضاً يمكن أن يشمل البحث ؛ وذلك لأن يكون المقصود أنه هل يمكن أن يكون المراد التفهيمي باللفظ أكثر من معنى ، المعنى الحقيقي والمجازي ؟

المورد الثاني: أن يستعمل اللفظ في نفسه وفي معناه أيضاً يدخل في محل البحث ؛ إذ أن من البحوث التي تركناها ولم نبحثها لعدم ترتب أثر وثمرة عليه هذا البحث المعروف : إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه أو نوعه أو جنسه ، فما هي حقيقته ؟

هناك رأيان :

الرأي الأول : ما ذهب إليه المحقق الآخوند ، وأنه في هذا المورد يكون استعمال اللفظ في المعنى ، ولكن التباين بين الدال والمدلول بالاعتبار .

والرأي الآخر : ما ذهب إليه بعض الأعاضم : أنه حين يطلق اللفظ ويراد به شخصه أو نوعه أو جنسه ، ففي الواقع قد تحقق إيجاد الموضوع نفسه ، لا أنه استعمال للفظ في المعنى .

وعلى كلا الرأيين فيدخل في محل البحث ، أما على مسلك المحقق الآخوند ، فإن هذا المورد هو نوع من استعمال اللفظ في المعنى ، وأما على الرأي الآخر ، فإن الوجوه المذكورة للاستحالة كلزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي ، أو الجمع بين اللحاظين على فرض تماميتها ، تأتي بنفسها في هذا المورد بناء على الرأي الآخر .

إذن فمورد الكلام في هذا البحث أنه هل يمكن استعمال اللفظ وإرادة معنيين حقيقيين منه ، أو إرادة اللفظ والمعنى كليهما منه أم لا ؟

الأمر الثاني

إن مورد البحث أن يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد استعمالاً مستقلاً ، بمعنى أن يكون كل واحد من المعنيين ملحوظاً بحياله ، واستعمل اللفظ فيه بحدّة ، وأما إذا لم يكن كذلك بأن نفرض وجود كل ونقص من اللفظ مجموع المعنيين ، فتكون نسبة كل واحد بالنسبة للمجموع نسبة الجزء والكل ، والدلالة على نحو التضمن ، فهذا النوع من الاستعمال غير داخل في مورد البحث ؛ وذلك لأنّ البحث في تحقيق استعمالين ، وأما أن يكون المستعمل فيه عبارة عن مجموع الأمرين ، فهذا لا مانع منه ، وإن كان مجازاً .

كما أنه لو كان الاستعمال على نحو الكلّي بأن يراد من كلّ واحد من المعنيين بما أنه فرد للكلّي، هذا أيضاً خارج عن محلّ البحث، كما لو انتزعنا عنوان (أحد المعنيين) أو (المسمّى باسم كذا)، فنقول بأنّ اللفظ قد استعمل في المسمّى باسم كذا، بل نلتزم بالجواز في هذا المورد.

وبعبارة أخرى: إنّ محلّ البحث هل يمكن أن نستعمل اللفظ الواحد في معنيين، بأن تكون نسبة اللفظ لكلّ واحد من المعنيين، بحيث لم يرد من اللفظ إلا ذلك المعنى نفسه، أم لا؟ وأمّا لو كان المستعمل فيه كلاً ومجموعاً بحيث تكون نسبة كلّ واحد بالنسبة للمستعمل فيه نسبة الجزء والكلّ فيخرج عن محلّ البحث؛ لأنّه قد استعمل في الكلّ، والكلّ مغاير لكلّ جزء منه؛ لأنّ الجزئية ملازمة للتغاير، وكذلك لو كان المراد هو الجامع - كالمسمّى أو أحد المعنيين - فهو استعمال للفظ في المعنى الواحد ويخرج عن محلّ البحث.

فهذا الأمر الثاني في تحديد محلّ البحث.

الأمر الثالث

إنّ هذه المسألة من بداية تاريخ طرحها في علم الأصول، وكذلك في علم الكلام، قد طرحت بعنوان البحث عن الإمكان والاستحالة، وهذه المسألة لها سوابق تاريخيّة، ويبدو ذلك جلياً من ملاحظة مقدّمة شرح نهج البلاغة لابن ميثم، بحث ينقل الآراء في هذه المسألة، فإنّ بعض المتكلّمين وفقهاء العامّة ذهبوا إلى الجواز، كالشافعي، وبعضهم ذهب إلى الاستحالة كأبي هاشم.

إذن فالمسألة قد بحث فيها حول إمكانها واستحالتها.

ونحن نرى من الأفضل تحويل البحث من الإمكان والاستحالة إلى الوقوع وعدم الوقوع، فهل أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى بالصورة التي ذكرناها

في الأمرين السابقين ، هل هذا الاستعمال واقع أم لا ؟

وإنّما عدلنا عن المنهج السابق ، وذلك لأننا لو توصلنا من خلال الأمثلة وملاحظة الشواهد إلى إثبات الوقوع ، فنستغني عن البحث في الإمكان والاستحالة ؛ وذلك لأنّ وقوع الشيء أدلّ دليل على إمكانه ؛ لأنّ الشيء المستحيل لا يمكن أن يقع ، فإذا وقع الشيء وتحقّق فلا معنى للبحث حول إمكان وجوده أو امتناعه ؛ لأنّ الموجود داخل في ظلّ ممكن الوجود ؛ لأنّ ممتنع ومستحيل الوجود لا يمكن أن يقع .

وأما إذا لم نستطع من خلال ملاحظة الشواهد إثبات وجود مورد قد وقع فيه هذا الاستعمال ، بل هو أمر فرضيّ كالبحث حول العنقاء وأنها ممكنة الوجود أو مستحيلة ، فالبحث عنها لغو ، فالأصوليون ليسوا كالمتكلمين يهتمّون بالبحث حول الإمكان والاستحالة فحسب ، فيطرحون المسائل الفرضيّة ثمّ يبحثون عنها . ونتيجة هذا المنهج في البحث حول هذه المسألة ، والاهتمام بمرحلة الوقوع ، نتيجة سرعة البحث ، وعدم ذكر جميع الوجوه التي ذكرت في الكتب الأصوليّة المتأخّرة للاستحالة ، فلا نبحث عن هذه الوجوه نفيّاً أو إثباتاً ، وإنّما نبحث حول وقوع هذا الاستعمال أو عدم وقوعه .

ويمكن القول بوقوعه في قسمين :

القسم الأوّل : استعمال اللفظ وإرادة اللفظ والمعنى كليهما منه .

القسم الثاني : الشواهد المختصّة باستعمال اللفظ في معنيين .

ونحن قد اعتمدنا كثيراً في مجال الشواهد على الوقوع على كتاب المرحوم الشيخ رضا الأصفهاني رحمته الله ، وهو من كبار العلماء والأدباء . له رسالة جليّة الحال في الوضع والاستعمال ، حيث ذكر فيها أمثلة عديدة لاطّلاعه الأدبيّ ، ونحن نذكر بعض أمثله ، ولا نذكر بعضها الآخر ، ونضيف ممّا أمثلة أخرى .

أما الأمثلة والشواهد على القسم الأول بأن استعمل فيه اللفظ وأريد به شخصه ومعناه ، أو أريد به نوعه ومعناه :

الشاهد الأول : في مقدّمة الصحاح للجوهريّ قد نقل حكاية ، وبأنّ بعضهم في محضر الشيخ محمّد البكريّ الصديقيّ قد ذمّ كتاب الصحاح ، وأنّ كتاب القاموس قد نسخ الصحاح ، وذكر شعراً في هذا المجال :

لله قاموس بطيب وروده أغنى الورى عن كلّ معنى أزهـر
نبد الصحاح بلفظه ، والبحر من عاداته يلقي صحاح الجوهـر

والقاموس هو اسم للبحر ، والشيخ محمّد البكريّ قد ذكرت ترجمته في كتاب سلافة العصر للسيد عليخان المدني ، وهو من معاصريه ، وحين سمع الشيخ البكريّ هذا الشعر أجابه (الصحاح لا تكسر) ، وأراد من هذا اللفظ معنيين ، فيقصد أنّ كلمة الصحاح صاها لا تكسر ، بل هي مفتوحة ، فقراءة الشاعر بالكسر غير صحيح لغوياً ، والمعنى الثاني أنّ صحاح الجوهـر لا تكسر بالقاموس ، وإنّ شأن الكتاب أجلّ من كسره بالقاموس ، وعلّق في المقدّمة عليه : « فتعجّب كلّ من كان في المجلس من هذا الجواب مع سهولة اللفظ والتورية » ؛ إذ التورية البديعيّة استعمال اللفظ في معنيين بخلاف التورية العرفيّة التي تعرّضنا لها في مبحث التعادل والتراجيح .

إذن فكلمة الصحاح قد استعملت في اللفظ والمسمّى ، وهو الكتاب اللغويّ ، وكلمة لا تكسر أيضاً استعملت في معنيين ، في الكسرة مقابل الفتحة ، وبمعنى الكسر ، فهنا قد ذكر لفظاً وكلمة واحدة وأفادت معنيين ، وإذا أردنا ترجمتها لا بدّ أن نترجمها بمعنيين ، فمن كلمة الصحاح أريد لفظه ومعناه ، ومن كلمة الكسر أريد معنيين .

الشاهد الثاني : (قلب بهرام ما رهب) ، وهي تعني أنّ قلب كلمة (بهرام)

(ما رهب) أي حين نقلبها ونعكسها ، وأخرى تعني أنّ قلب هذا الشخص لا يخاف بل هو شجاع ، فهنا يلاحظ أنّ كلمة (قلب) قد استعملت في معنيين : القلب اللفظي ، والقلب المعنوي ، وكلمة (بهرام) يراد منها لفظة ، ويراد منه معناه ، وهو المسمّى ؛ إذ المقلوب هو لفظ بهرام ، والذي لا يخاف هو المسمّى نفسه ، وكذلك كلمة (ما رهب) استعملت في اللفظ وفي معناه .

فهنا كيف نوّول الجامع بينهما ، فهل نقصد (المسمّى بقلب) أو (أحد الأمرين) أو أنّه استعمل في (مجموع القلب اللفظي والمعنوي) ، وكذلك كلمة بهرام في أي شيء قد استعملت ، هل استعملت في مجموع اللفظ والمسمّى ، وكذلك كلمة (ما رهب) في أي شيء قد استعمل .

إلا أن يقال بأنّ المتكلّم لا يحقّ له التكلّم بمثل هذا التعبير ، ولكن ليس الكلام في الحقّ وعدمه ، بل الكلام في الاستحالة ، وأنهم يقولون بأنّ هذا الاستعمال محال مع أنّ الأدب يعطي الحقّ للتكلّم بمثل هذا التعبير بل يشجّع عليه .

الشاهد الثالث : (كلّ ساق قلبه قاس) ، وطريقه الاستشهاد به شبيهة بالشاهد الثاني ، فكلمة الساقى أريد بها لفظه ، وأريد بها معناه كليهما ، أي أنّ لفظ (ساق) مقلوبها (قاسي) ، وكذلك أنّ قلب الساقى قاسي ، وكذلك في (قاس) أريد به اللفظ وأريد به المعنى ، وفي كلمة (قلبه) أريد معنيين : تارة بمعنى المقلوب ، وأخرى القلب .

فمثل هذا التعبير قد وقع ، فلا مجال للكلام حول استحالته ، كما هو الأمر في بعض البحوث الفلسفية القديمة حيث ذهبوا إلى أنّ الأفق غير قابلة للخرق والالتئام ، مع أنّه قد خرق الفضاء في العصر الحاضر ، ووقع فعلاً ، فلا مجال لهذه الأبحاث الفرضية .

القسم الثاني من الشواهد : وهو القسم الذي استعمل فيه اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد :

الشاهد الأول: في ما قاله الشاعر في مدح الرسول ﷺ :

المرتمي في دجى والمبتلى بعمى والمشتكى ظمأً والمبتغي ديناً
يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه (عينا)

وهنا يلاحظ بأن كلمة (عين) قد استعملت في أربعة معانٍ .

المرتمي في الظلمة يطلب الشمس ، والمشتكى ظمأً يطلب العين النابعة ،
والمبتلى بعمى يطلب العين الباصرة ، والمبتغي دنيا يطلب الذهب .
إذن فكلمة العين قد استعملت في المعاني الأربعة .

الشاهد الثاني: ما قاله الشاعر :

أي المكان تريد ثمّ من الذي تمضي إليه أجبته (المعشوقا)

و (المعشوق) اسم لقصر بناه المتوكّل ، وكذلك يراد منه معناه الاشتقاقيّ
أي الحبيب ، فاستعمل لفظ المعشوق في معنيين .

الشاهد الثالث: الشخص الذي ابتلي بدماميل في جسده يقول : (وما لليلي
وما له فجر) ، فليس ليله فجر ؛ لأنّ الشخص المريض يكون الليل عليه طويلاً ،
كما يعبر عن هذا المعنى الشعراء ، ولا للدماميل انفجار ، فكلمة (الفجر) استعملت
في معنيين .

إذن فماذا نقول في هذه الشواهد ؟

فأما أن نقول بأنّها لم تستعمل في أي معنى ، وهذا القول غير معقول .

ويمكن أن يقال بأنّ هذا اللفظ قد استعمل في أحد المعاني ، بينما استعماله
في القضية مجازياً ، ويفهم بالقرينة ، ولكن أي هذه المعاني قد استعمل فيه اللفظ ،
ويلزم الترجيح بلا مرجح لو عيّن أحدها ، وهذا القول مخالف للذوق .

إلا أن يقال في الإجابة على بعض هذه الشواهد ، ما ذكرناه في الأمر الثاني

بأن نتصوّر (كلّاً) لتكون هذه المعاني أجزاء لذلك الكلّ ، أو أن نتصوّر (كلّيّاً) لتكون إرادة المعاني لأنّها أفراد لذلك الكلّيّ .

فإنّ مورد البحث في الإمكان والاستحالة ، أو الوقوع أو اللاّوقوع برأينا ، أن يكون الإطلاق لكلّ واحد من المعنيين بحيال ذاته ، أي كأنّ اللفظ لم يطلق عليه ، ولم ير إلاّ هذا المعنى بحدّه مستقلاًّ ، وأمّا إذا أريد المعنى في ضمن الكلّ كما لو قال : (سكنجبين) فلو حظ في هذه الكلمة الخلّ والهيئة التركيبية وبقية الأشياء المركّبة له ، ومثل هذا الإطلاق خارج عن حدود استعمال اللفظ الواحد في المعاني المتعدّدة ، وكذلك فيما لو كان إطلاق اللفظ بنحو إطلاق الكلّيّ وأفراده ، فهنا يقال بلحاظ جميع الأفراد بلحاظ واحد .

إذن فمورد الكلام ذلك المورد الذي يكون المدلول في كلّ واحد مدلولاً مطابقاً ، لأنّ المدلول تضمّني ، لا من قسم الجزء بالنسبة للكلّ ، ولا الجزئيّ والأفراد بالنسبة للكلّيّ .

فهذه الشواهد والأمثلة التي ذكرناها هل يمكن أن نتصوّر دخولها في أحد هذين الموردين ، بحيث تكون ملحوظة بلحاظ واحد أم لا ؟

هناك ثلاث جهات وإشكالات يمكن أن تقال في مجال إرجاع هذه الموارد إلى أن يكون المستعمل فيه واحد في هذا الاستعمال بنحو من الوحدة :

الإشكال الأوّل : يمكن القول بأنّ المستعمل فيه - في هذه الموارد - عبارة عن الجهة الجامعة بين هذين المعنيين ؛ لأنّ المستعمل فيه هو كلّ واحد بحدّه ، وأريد من اللفظ .

ولكن مثل هذا القول يكون معقولاً بالنسبة لبعض الشواهد ، ولكنّه غير معقول في أكثر الأمثلة .

والمثال الذي يعقل تصوّر هذا القول فيه ، جملة : (ما الليلي وما له فجر) ، فيمكن

أن يدعى بأن كلمة (فجر) قد استعملت في معنى جامع . بتقريب : أن كتب اللغة وإن فسرت الفجر ببياض الشمس التي تظهر في سواد الليل ، ولها معنى آخر عبارة عن سيلان الماء ، كما في لسان العرب .

ولكن يمكن أن يكون بين هذين المعنيين جامع حقيقي ، وإطلاق كلمة (الفجر) على كلّ منهما بملاحظة تطبيق المفهوم على المصداق ؛ وذلك لأنه ذكر في مفردات الراغب بأن (فجر بمعنى شقّ الشيء شقاً وسيعاً) ، فالانشقاق الواسع هو معنى الفجر ، وبهذا المعنى يستعمل في الفجر ، وإنما يقال له الفجر لأنّ الفجر البياض الناشئ من الشمس يشقّ سواد الليل ، وكذلك في الدماويل بمعنى انشقاقها ، فلا داعي إلى القول باستعمالها في معنيين ، بل نقول بأنّه قد استعمل في هذه الجهة الجامعة .

فإذا كان في ذهن الشاعر قد أراد هذه الجهة الجامعة فيمكن مثل هذه المناقشة بأن يقال باستعمال لفظ الفجر في الجهة الجامعة ، وكلّ معنى مصداق لذلك الجامع . ولكن هل يمكن القول بوجود مثل هذا الاحتمال في الشواهد الأخرى ، بأن نقول بأن كلمة (عين) قد استعملت في الجهة الجامعة بين العين الباصرة والجارية ، والشمس والذهب ، مع أنّه بمراجعة اللغة لم يظهر لنا جهة ومعنى واحد جامع بينهما ، بحيث يكون اللفظ قد استعمل فيه ، وهكذا في كلمة (المعشوقا) لا توجد جهة جامعة بين المعنى الاشتقاقيّ والمسمّى الذي هو القصر ، فأيّ جهة جامعة بينهما ؟ وكذلك في قوله : (لا تكسر) أو كلمة (القلب) لا توجد أي جهة جامعة ، فضلاً عن تلك الكلمة التي يراد منها لفظها ومعناها ، ككلمة الصحاح ، وبهرام ، وساق ، وقاس ، وما رهب ، فلا توجد أي جهة جامعة واقعيّة بين معانيها .

إذن فلا بدّ أن نقول بتعدّد المعنى لا بوحده .

والمناقشة الثانية : على هذه الشواهد أنّه يمكن الالتزام بأنّ المعنى المراد هو

معنى واحد، ولكن بالوحدة الاعتبارية المجموعية، بأن أريد من هذه المعاني مركب اعتباري، فتكون نسبة كل معنى لذلك المركب الذي استعمل فيه اللفظ ولو مجازاً نسبة الجزء للكل، فيكون شبيه لفظ (السكنجيين). إذن فالمراد هو مجموع الأمرين.

ويمكن تصوّر هذا الاحتمال في كلمة (المعشوقا) على اعتبار الحال والمحل، فيراد المجموع منهما، القصر، ومن في القصر حيث يوجد ارتباط بينهما، ويتصوّر مثل هذا الاستعمال كما في قوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١)، والمراد أهلها؛ وذلك لأنهم يعتبرون الحال والمحلّ أمراً واحداً.

ولكن لا يمكن تصوّر مثل هذا الاحتمال في بقية الشواهد، ففي كلمة (عين) هل يمكن القول بتصوّر مركب بين معانيها: من الشمس والذهب والباصرة والجارية، وغيرها، بأن نقول بأن الشاعر أراد هذا المعنى المركب؟

وكلّهم يستفيدون من هذا المركب (ويستفيدون من نعمائه عيناً) كلّهم يطلبون ذلك المركب بحيث استعمل ذلك اللفظ في المجموع الذي تكون نسبة كل معنى إليه نسبة الجزء للكل.

ومثل هذا الاحتمال بعيد جداً؛ وذلك لعدم إمكان تصوّر كلّي ومجموع يتركب من هذه المعاني والأشياء غير المتجانسة ولا ترابط فيما بينها أبداً، بحيث يقال: إنّ الذي يستفيدون من نعمائه هو المركب، بالإضافة إلى أنّ هؤلاء الأفراد لا يطلبون المركب والاستفادة منه، والمرتمى في دجى يريد نور الشمس، والضامى يريد الماء، والمديون يريد المال والذهب، فالقول بإرادتهم للمجموع، وأنّ المراد من لفظ العين هو المجموع، وأنّهم يستفيدون من هذا المجموع، مثل هذا القول لا يتناسب مع الذوق.

وهكذا بالنسبة للأمثلة والشواهد الأخرى ، فلا يمكن تصوّر هيئة تركيبية ومجموع مركّب منها ، فبين معنيي الكسر أي جامع تركيبّي ، وكذلك بالنسبة للقلب ، فأَيّ مجموع بين القلب الداخلي والقلب اللفظي ، فأَيّ وحدة لحاظيّة من جهة الوحدة الاعتباريّة ، فضلاً عن تلك الموارد التي يستعمل فيها اللفظ ويراد منه لفظه ومعناه ، فبين اللفظ والمعنى أي مجموع مركّب بينهما ، فتشكيل المركّب يحتاج إلى مصحّح ليتوجّه الذهن إليه ، وحين الانتساب والنسبة لا بدّ أن يكون ملحوظاً ، فمثل هذه الوحدة غير متصوّرة .

المناقشة الثالثة : الوحدة التي يمكن تصوّرها في هذه الأمثلة بأن نتصوّر وحدة بعنوان (المسمّى) ، فـ (المسمّى بكذا) هو الذي استعمل فيه اللفظ ، ومثل هذا الاستعمال ممكن بالجملة ، بالنسبة لبعض الأمثلة بالنسبة لـ (المعشوقا) يريد المسمّى بالمعشوق أو المسمّى بالعين .

ولكن هل يمكن تأتّي هذا الاحتمال في الموارد التي يطلق فيها اللفظ ويراد به نفسه ومعناه ، فهنا هل يمكن أن نقصد منه (المسمّى) ، بأن نقول : إنّ اللفظ وضع (للمسمّى باللفظ) ، مع أنّ اللفظ لا يسمّى بنفسه .

إذن فلا بدّ من تصوير علاج ومناقشة شاملة تعمّ جميع الشواهد ، وكذلك ربّما تجدي الحلول الجزئية المستوعبة . إذن فلا يوجد حلّ شامل ولا حلول مستوعبة . بالإضافة إلى أنّه بملاحظة ارتكازنا ما الذي نفهمه من (المعشوقا) أو من (عينا) هل أراد نفس معانيها بحيث أراد القصر ، والشخص الخاصّ ، أو هذه الأشياء العديدة بالنسبة للعين ، أو أنّ اللفظ قد استعمل في كلمة (المسمّى) ، مع أنّ المسمّى لا يختصّ بهذه الأشياء ؛ إذ أنّ هناك كثير من الأشياء تسمّى بالعين ، فإنّ للعين - كما قالوا - سبعين معنى ، فمثل هذا التصوّر والاحتمال لا يتلاءم مع مرتكزاتنا ، بحيث يكون اللفظ قد استعمل في المسمّى بعين .

ومن كلّ ما ذكرناه في الجهة الثالثة لا بدّ من الاعتراف بوقوع هذا الاستعمال ،

وهو إطلاق اللفظ وإرادة ما زاد على معنى واحد ، سواء كان ذلك الزائد معنى آخر ، أو اللفظ نفسه ، كل ذلك واقع لا ريب فيه^(١).

الأمر الرابع

ما هو سرّ صحّة هذا الاستعمال الواقع ، لا أننا نتساءل عن سرّ إمكانه ؛ إذ لا نبحت عن الإمكان والاستحالة ، بل نبحت عن السرّ في وقوعه .

وبما أنّ هذا الاستعمال ينقسم إلى قسمين ، فلا بدّ من التعرّف على سرّ الصحّة في كلّ قسم منهما .

أمّا القسم الذي يكون فيه إطلاق اللفظ وإرادة معناه ولفظه ، فبناءً على ما ذكره بعض الأعظم - وهو الصحيح - بأنّ المورد مورد الإيجاد ، لا أنّه مورد الاستعمال ، كما تعرّضنا لهذه الفكرة في بداية المبحث .

فإنّه لو كان المورد مورد الاستعمال - كما ذهب إليه المحقّق الأخوند في إطلاق اللفظ وإرادة لفظه نفسه - فيأتي فيه نفس السرّ الذي نذكره للقسم الثاني .

(١) إذا عاد الأمر إلى تصوّر جامع لهذه المعاني المختلفة ، ففي مرحلة تصوّر ربّما يستطيع الإنسان أن يتصوّر جامعاً يلّم شتات هذه المعاني المختلفة ، فالإنسان بواسطة التأمل يستطيع أن يخترع جامعاً بينها ، وخصوصاً لو كان ذلك الجامع أكثر من كلمة واحدة من كلمات متعدّدة ، ولكن يأتي التساؤل بأنّ الشاعر أو المتكلّم حين استعمل هذا اللفظ المشترك في معانيه المتعدّدة هل تصوّر نفس هذا المعنى الجامع بحيث استعمل اللفظ في ذلك المعنى الجامع ، ومثل هذا بعيد جدّاً ، وخصوصاً فيما لو كان الشاعر أو المتكلّم ممّن لم يدرس مثل هذه الدراسات العلميّة ، أو أنّه ليس ممّن يفكر هذا التفكير العميق بحيث إنّنا بواسطة التأمل والدقّة الفكرية نتوصّل إلى هذا الجامع .

وهذا الإشكال ينسحب على كلّ التوجيهات والتصحيحات التي ذكرت ، فإنّها تتطلب فكراً عميقاً ، وفهماً متطوّراً للشاعر أو القائل . [المقرّر]

إذن فهناك فرق بين الإطلاق الإيجادي، والإطلاق الاستعمالي، أما الإطلاق الإيجادي فيعني أن تلك الواقعية التي نريد تمثلها في ذهن الغير بما لها من الماهية الواقعية، فنوجد مثل هذه الواقعية في الخارج بمسمع منه أو بمنظر، بأن تكون تحت إحساسه، فإذا وجدت تلك الواقعية بما لها من الماهية التكوينية فتؤخذ بواسطة الحواس وتنقل للذهن.

إذن فهو يعني إيجاد المعنى في الذهن بإيجاد الواقع نفسه، فنوجد (ضرب) بهذا اللفظ بمسمع منه، حتى ينتقل بنفسه لذهن الغير، حينئذ نقول: (ضرب فعل ماض).

الإطلاق الاستعمالي: والاستعمال برأينا - ولا نذكر آراء الآخرين في واقع الاستعمال، بل نقتصر على ذكر رأينا فيه - فنحن ذكرنا في مبحث الوضع بأن اللفظ يكتسب ماهية مزدوجة، مؤلفة من جهة لفظية ومعنوية، ومثل هذه الماهية المزدوجة موجودة في أذهان المخاطبين، والتي عبرنا عنها بالعلقة الوضعية، بحيث التزامنا في مبحث الوضع بأن حقيقة العلاقة الوضعية هي الماهية المزدوجة، فالمقصود هنا هو تلك الماهية المزدوجة، وهذا نعبر عنه استعمال اللفظ بالمعنى. وإنما التزامنا بمسلك الإيجاد في مورد إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه؛ وذلك لأننا لا نحتاج إلى الاستعمال؛ إذ نريد إراءة هذه الماهية نفسها، ولا يفترق الأمر في هذه المسألة في مجال إمكانها أو وقوعها، أو توافق الذهن معها، لا يفترق الأمر بين إرادة شخص اللفظ أو كليته؛ وذلك لأن السر الذي ذكرناه يفني بكليهما، والسر هو إيجاد الماهية التكوينية في مسمع الغير، لأجل أن تنتقل هذه الماهية التكوينية إلى ذهن المخاطب، والصورة التي تنعكس في ذهن المخاطب هذه الصورة هي كلية دائماً، فلا معنى للقول بإرادة شخصه؛ لأن الصور المرتسمة في الذهن وإن انتزعت من شيء خارجي، فإن هذه الصورة الذهنية الارتسامية هي كليات دائماً، ولكن إذا ضمنا إليها الإشارة الوهمية للشخص فتصبح جزئية،

وإلا تكون كَلِيَّة.

فالموارد التي يطلق اللفظ ويراد به شخصه فلا بد أن يكون تلك الصورة مقرونة بتلك الإشارة الوهميّة، وأمّا بالنسبة لإرادة الكلّيات فلا تحتاج للإشارة، وأمّا عكس ذلك فلا يمكن القول بأن نقول بأنّ الذي أوجدناه هو جزئيّ، وأمّا الكلّيّ فلا يمكن إيجاده بالذهن إلّا مع التجريد والمفروض عدم وجود التجريد.

ومثل هذا القول غير صحيح؛ لأنّ كلّ ما يوجد في الذهن من الصور بأي وسيلة وصلت إليه، مثل هذه الصور كَلِيَّة في نفسها؛ لأنّ الصورة لا تحكي إلّا عمّا يطابقها، ومطابق هذه الصورة لا يختصّ بالشيء الذي أخذت منه، وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً، ولا تحكي عمّا أخذت منه فحسب، وقد ذكرنا مثال هذه الفكرة سابقاً وهي صورة الماكنة، فإنّها لا تنطبق على خصوص هذه الماكنة التي أخذت منها، بل أنّها يمكن أن تنطبق على كلّ ماكنة أخرى شبيهة بالماكنة التي أخذت الصورة منها.

فالصورة الارتساميّة، سواء كانت خارجيّة أو نفسيّة، هي تتميز بهذه الميزة الكلّيّة والشموليّة. نعم، يمكن أن يشكل في عكس هذه الصورة وهو اختصاص الصورة الارتساميّة بالشيء الذي أخذت منه لا أن يشكل بشموليّة الصورة الارتساميّة، بأنّها ما دامت قد وصلت للذهن عن طريق الحواس. إذن فتختصّ بتلك الصورة الشخصية، وبأنّ هذا اللفظ يصحّ أن يراد منه شخصه ولا يمكن أن يراد منه الكلّيّ، وهو النوع أو الصنف، وهذا القول غير صحيح، فما ذكره بعض الأعاضم صحيح.

إذن فنحن نلتزم بالإيجاد في هذا المجال.

وهذا اللفظ نريد ملاحظة جهته التكوينيّة، وكذلك ملاحظة ماهيّته الاعتباريّة، ولا مانع في هذين اللحاظين على اعتبار أنّ هذا اللفظ كما ذكرنا ذو ماهيّة مزدوجة، فإنّ لفظ بهرام أو الصحاح يشتمل على ماهيّة مزدوجة، جهة تكوينيّة على اعتبار أنّه لفظ من الألفاظ، ويشتمل أيضاً على ذلك اللون الذي اكتسبه اللفظ بواسطة عمليّة الوضع، وهو عبارة عن جهة استبطانه للمعنى، فحينئذٍ لو أوجدنا هذا اللفظ في ذهن

المخاطب ، فبحسب الطبع والغالب ، هو ملاحظة جهته الاعتبارية ، دون ملاحظة جهته التكوينية ، ولكن يمكن أن يكون الإيجاد بنحو غير الغالب ، وبأسلوب غير عادي ، يمكن أن يلاحظ كلا اللحاظين ، فإن اللفظ كما ذكرنا يشتمل على كلتا الجهتين ، ويمكن أن يلحظ بكلا اللحاظين ، فإن اللفظ في مرحلة وجوده الذهني لم يتخل عن وجوده التكويني ، وأنه لفظ ، وكيف مسموع ، مثل هذه الجهة لا يستطيع اللفظ أن يتخلّى عنها ، فإن هذا اللفظ هو ذو معنى خاص ، وكذلك هو ذو كيف مسموع خاص ، فإذا اشتمل على كلا الجهتين فحينئذ في مرحلة الإسناد يمكن أن يؤخذ كل واحد من الجهتين مستنداً إليه ، ولا محذور فيه .

فما هي علة صحة وقوع مثل هذا الاستعمال ؟

فأما أن تلاحظ هذه المسألة في مرحلة الدلالة الإخطارية أو في مرحلة الدلالة التصديقية التفهيمية .

مرحلة الدلالة الإخطارية : فهل يوجد مانع من وقوع هذا الاستعمال في هذه المرحلة أم لا ؟

لا إشكال بأنه لا مانع من المرحلة الإخطارية في كلا القسمين ، بل يوجد المقتضي على مثل هذا الاستعمال ، وذلك :

أما موارد إطلاق اللفظ وإرادة لفظه ومعناه ، فسر إمكان وقوع هذا الإطلاق في هذا المورد أنه عند سماع اللفظ فيكون الموجود في الذهن مشتملاً على ماهيتين ، فهذا الموجود الذهني لفظ بلحاظ ، وهو معنى بلحاظ آخر ، فكلا اللحاظين يخطران في الذهن ، فيخطر في الذهن شيء ذو جهتين ، وإخطار هذين الأمرين في الذهن هو أمر طبيعي ، وكلامنا في الدلالة الإخطارية فحسب ، وإذا أردنا أن يختص الإخطار في أحدهما فيحتاج ذلك إلى مؤونة زائدة ، وإلا فإنه لو قال (زيد) فيخطر بالبال لفظه ، وكذلك يخطر المعنى بخطر اللفظ ، غايته أننا لو قلنا بأن (زيد ثلاثي ، أو كلمة أو لفظ أو خبر أو مسند) ، وأمثالها ، فيختص بالإطلاق الإيجادي ، ويختص للبحاظ

باللفظ بما هو لفظ، ونغضّ النظر عن كون إخطاره إخطاراً للمعنى، ولا يعتنى بهذه الجهة، وأما لو قلنا: (زيد عالم، قائم، شجاع)، فهنا نقصر النظر واللاحظ على ارتباطه بالمعنى على نحو الهووية، أي يلاحظ معناه بلحاظ اللفظ؛ إذ لا ينفكّان في مرحلة اللاحظ، فيختصّ في مرحلة المعنى، ويكون المسند إليه هو المعنى.

وذكرنا بأنّه في مرحلة الانفراد يكون كلا اللحاظين معقولاً، فيمكن أن يختصّ اللفظ بجهة اللفظ بصورة منفردة، ويمكن أن يستقلّ بجهة معناه، بإطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو جنسه أو صنفه هو أمر طبيعي ولا ضير فيه.

إذن ففي مرحلة الدلالة الإخطارية يخطر في الذهن هذا الشيء المشتمل بطبعه على جهتين، سواء التزمنا في مبحث الوضع بمسلك الهووية أو بمسلك الاستتباع، فلا تنفكّ هاتان الجهتان إحداهما عن الأخرى على كلا المسلكين، ولكن إرادة إحدى الجهتين أو إرادة كليهما، فهذه لا بدّ أن تستكشف من دلالات أخرى وقرائن أخرى، فكما يمكن أن نستكشف من الدلالات الأخرى إرادة إحداهما، كذلك يمكن أن يستكشف من الجهات الأخرى، أنّ المقصود بالتفهم كلا الجهتين، وهذا ستعرض له في مرحلة الدلالة التصديقية.

وأما في مرحلة الدلالة الإخطارية فيما إذا استعمل اللفظ وأريد به معنيين، فكذلك مثل هذا المورد أمر طبيعي في مرحلة الدلالة الإخطارية، وذلك لأنّ اللفظ الذي نطلقه هو مرتبط بالمعنى بواسطة العلة الوضعية، وقد فسّرنا العلة الوضعية سابقاً بأنّها ترابط ذهني قهري، غايته أنّ الاختلاف في أنّ الترابط على نحو الهووية أو على نحو التلازم والاستتباع، فإذا كان اللفظ من قبيل المشترك بحيث يرتبط بمعنيين، فهنا حين نطلق اللفظ، فيخطر كلا المعنيين في الذهن، على اعتبار خطور الماهية المكتسبة أيضاً في الذهن، خضوعاً لقانون العلّة والمعلولة، أو لجهة الهووية، ولكن أحياناً قد نقصر النظر على أحد المعنيين، وأخرى لا نقصر النظر على أحدهما، واقتصار النظر أو عدمه مرتبط بمرحلة التفهم لا بمرحلة الإخطار؛

إذ أن الإخطار أمر طبيعي ، وهو إخطار كلا المعنيين مع افتراض ارتباطه بكلا المعنيين بنحو العلاقة الوضعية .

إذن فسّر صحة هذا الاستعمال في كلا القسمين واضح ، وأمر طبيعي ؛ إذ أن اللفظ لا يخطر لوحده في الذهن منفكاً عن المعنى ، بل الذي يخطر هو اللفظ مع المعنى ، وفي صورة احتواء اللفظ على معنيين ، فهذه العلاقة تقتضي خطور المعنيين كليهما حين خطور اللفظ . إذن ففي مرحلة الدلالة الإخطارية يكون خطور كليهما أمراً طبيعياً ، بل أن التفكيك وإرادة أحدهما مستقلاً ومنفرداً يحتاج إلى علة ، فكيف يمكن أن يخطر اللفظ وحده دون المعنى مع وجود هذه العلاقة الوضعية والترابط الذهني بينهما ، وكيف يمكن أن يخطر المعنى دون اللفظ ، وكذلك في صورة علاقة اللفظ بمعنيين ، كيف يمكن أن يخطر أحد المعنيين دون الآخر ؟

إذن فبعد الاعتراف بسرّ الترابط والتعرّف عليه في المباحث السابقة ، فحينئذٍ يخطر كلاهما بصورة طبيعية .

وأما في مرحلة الدلالة التفهيمية التي بمعنى الاستعمال لأجل كذا ، أي إنّما نطلق هذا اللفظ بداعي تفهيم هذا الأمر ، وهذا الأمر هو الذي نريد إدخاله في ذهن الغير .

وهذه المرحلة ترتبط بمبحث سابق ، وهو البحث حول تعليل الدلالة التفهيمية ، ونحن في المبحث السابق لم نعلّل الدلالة التفهيمية بفكرة (التعهّد) ، بل علّلناها بـ (الاستكشاف العقلي) ، فقد ذكرنا بأن الإنسان حين يصدر منه عمل ، وهذا العمل يترتب عليه أثر ما عادة ، ويؤتى بالعمل بداعي ذلك الأثر ، فإذا أتى الإنسان بهذا العمل فنقول بأنه أتى بهذا العمل ، بداعي ذلك الأثر ، وهذا الاستكشاف يتوقّف على بعض المقدمات ، بأن لا يكون ساهياً ، ولا غافلاً ، وغير ذلك ممّا ذكرناه سابقاً ، فإذا توقّرت هذه المقدمات فحين يتلفّظ بلفظة (زيد) ولم يقصد نفس اللفظ ، فنكشف أنه يريد تفهيم الواقع ، وتلك الحقيقة .

فعلى ضوء هذه المقدمات العقلية نكتشف ما يريد المتكلم إراءته ، وإيصاله للذهن^(١).

فإذا كان اللفظ في طبعه في مرحلة الإخطار هو في حكم إخطارين ، فأى محذور في إرادته لتفهم كلا الجهتين ، فالعلة الغائية لتلفظه تفهم كلا الجهتين : اللفظ والمعنى ، أو هذا المعنى ، وذلك المعنى ، فإذا كان العمل الذي يعمل به الإنسان في طبعه تترتب عليه مسببات وعناوين متعددة ، فلا دليل على كون أحد العناوين مقصوداً ومراداً ، بينما البقية غير مقصودة ، فأى محذور من كون كلا الأثرين مقصودان ، بل أنّ من الأفضل للإنسان أن يعمل العمل الذي تترتب عليه غايات أكثر ، ويكون الأثران علة غائية للاستعمال ، ومثل هذا العمل لعله ممّا يقبله البشر ، ومن هنا قالوا : (يضرب عصفورين بحجر) .

إذن في المرحلة الإخطارية فحصول كليهما أمر غير اختياري ، بل طبيعي ، وأما المرحلة التفهيمية المرتبطة بإرادة الإنسان واختياره ، فالأفضل والأولى أن يريد الإنسان تفهم كليهما ، إلا أن يعين إرادة أحدهما بالخصوص ، بأن يكون اللفظ مفهماً

(١) بحسب الظاهر إنّنا بارتكازنا حين يقول شخص : (أريد عيناً) نفهم أنّه يريد أحد معانيه وأحد أفرادها ، لا أنّه يريد جميع ما يدلّ عليه لفظ عين من معنى ، ولكن بما أنّه لم يعين أحد معانيه فيكون كلامه مجملاً ومبهماً ، فيمكن أن يكتفي في مرحلة الامتثال بفرد واحد وبمعنى واحد ، لو أبقاه على إبهامه ، وطلبه وأراد به ما هو مبهم . نعم ، إلا أن يعين إرادة ولحاظ عدّة معانٍ من هذا اللفظ المشترك ، فحينئذ تكون إرادة بقية المعاني بواسطة هذه القرينة المقامية ، أو المقالية والأمثلة والشواهد السابقة يلاحظ فيها وجود قرائن مقامية أو مقالية تدلّ على إرادة المعاني المتعددة من اللفظ الواحد ، وإلا لو لم تكن هذه القرائن لما علمنا بإرادة عدّة معانٍ ، فلو لم نعلم بوجود قصر للمتوكّل يسمّى المعشوق ، أو لو لم يقل في البيت (أي المكان تريد ؟) ، فلو لم تكن هذه القرائن لما علمنا بإرادة أكثر من معنى من هذا اللفظ الواحد المشترك .

للفظ وحده ، كما لو قال : (زيد ثلاثي ، أو بهرام كلمة أعجمية ، أو بهرام رباعي) ،
فهنا يغض النظر عن الماهية المكتسبة لكلمة بهرام ، وإلا فإنه في مرحلة الإخطار
فيخطر المسمى قهراً نتيجة لتوفر العلاقة الوضعية ، وكذلك يمكن ملاحظه جهة
المسمى ، والماهية المكتسبة فحسب ، وكذلك يمكن أن يلاحظ كليهما اللفظ
والمعنى ، مثل : (قلب بهرام ما رهب) ، وكذلك في مورد احتواء الكلمة على
معنيين ، بحيث يرتبط بهما اللفظ بالعلقة الوضعية ، بحيث يكون اللفظ موجباً
لإخطار كلا المعنيين ، فإذا أراد تفهيم كلا المعنيين ، فوجود غرضين من عمل ولفظ
واحد ، ومثل هذا العمل مقبول عرفاً ، ولا محذور فيه .

إذن فلا محذور في هذا المجال لا في المرحلة غير الاختيارية وهي الإخطارية ،
ولا في المرحلة الاختيارية وهي الدلالة التفهيمية .

الأمر الخامس

هل أن هذا الاستعمال مجازي أو حقيقي ؟

ويمكن البحث حول هذا الأمر على ضوء مسلكين في تفسير المجاز :

المسلك الأول : وهو المسلك الذي التزمنا به تبعاً لجماعة من العلماء ، وهو أن
المجاز عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، وقد وضّحنا هذه الفكرة بصورة
واسعة في موضعه .

المسلك الثاني : ويفسر المجاز بأنه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع

له .

وأما بناءً على المسلك الأول فلا تعقل المجازية في هذه الشواهد والأمثلة ؛ إذ
لا تشتمل على المجازية أبداً ، فإذا أطلقنا اللفظ وأوردنا اللفظ ومعناه ، فماذا يعني
إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، وكذلك في القسم الثاني ، وهو لحاظ معنيين من اللفظ ،

فكذلك لا معنى لهذا التفسير فيه ، فالمفروض هو لحاظ كل منهما باللحاظ الاستقلاليّ ؛ إذ لم نستعمله في المجموع ؛ لأنّ استعماله في المجموع خارج عن محلّ البحث .

إذن فلا مجال للقول بإعطاء حدّ شيء لشيء آخر في هذا المورد ، مع أنّ المفروض هو تعدّد اللحاظ ، فلا معنى للمجازيّة ، فيكون الاستعمال حقيقياً .

وأما بناءً على المسلك الثاني ، وأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، فهنا لا بدّ من ملاحظة مجال العلقه الوضعيّة ؟

وحقيقة العلقه الوضعيّة أمّا بناءً على المسلك الذي ذكرناه في مبحث الوضع ، وأنّه عبارة عن الترابط الذهنيّ بين شيئين في مرحلة الإخطار ، أو على مسلك التعهّد ، بأن تقول : بأنّ وعاء الوضع لا يرتبط بالدلالة الإخطاريّة لأنها أمر طبيعيّ ، بل الوضع يعني تعهّد الإنسان بأنّه كلّما يتلفّظ بهذا اللفظ يريد به ذاك المعنى ، وقد تعرّضنا لمسلك التعهّد عرضاً ونقداً في محله .

فهل تصوّر المجازيّة على كلا المسلكين أم لا ؟

أمّا بناءً على المسلك الأوّل ، وأنّ وعاء اللفظ هو وعاء الدلالة الإخطاريّة ، فلا نرى وجهاً للمجازيّة ، ولا استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

إلا أن يقال بزوال جهة الوحدة في هذا المورد .

ولكن نتساءل : في أي مرحلة قد زالت هذه الوحدة ، هل أنّ زوالها في المرحلة التفهيميّة أو في غير المرحلة التفهيميّة ؟ أمّا في مرحلة الإخطار ، فإنّنا قلنا بأنّ خطور كليهما أمر طبيعيّ ، فإنّ زوال الوحدة في مرحلة الإخطار أمر طبيعيّ ، لوجود التلازم في الخطور بين اللفظ والمعنى ، وبين اللفظ مع كلا المعنيين ، فهذه الوحدة التي تعني البشروط لائيّة ، حيث يكون خطور كلّ واحد منهما في الذهن بشروط لا عن خطور الآخر . إذن فهذه الوحدة والبشروط لائيّة لم تكن في ذاتها في هذه المرحلة

- مرحلة الإخطار - حتّى يقال إنّها كانت ثمّ زالت .

نعم ، في المرحلة التفهيمية يمكن أن يقصد المتكلم إحدى الجهتين ، بالنسبة للفظ المشتمل على الجهتين ، فيقصد إحدى الجهتين بالدلالة التفهيمية ، بمعنى أنّه يريد التفكيك بين الجهتين ، فيريد التجزئة بين هذين الشئين المرتبطين ، ويجعل أحدهما مركزاً دون الآخر ، فليس هنا وحدة كانت وقد زالت ، بل كلّ ما هنالك عدم تحقّق التجزئة والتفكيك ، بل كان يوجد تقارن وارتباط يمكن ويراد التفكيك بينهما في مرحلة التمرکز الإسنادي ، ولم يتحقّق التفكيك .

ولو فرض أنّ الوحدة بمعنى الشرط لائية ، وأنّ كلّ جهة تكون علّة غائيّة بشرط لا عن الأخرى ، أي بشرط لا في مرحلة الاستعمال ، ولكنّها في مرحلة متأخرة عن مرحلة العلقّة الوضعيّة ، فإنّ وعاء العلقّة الوضعيّة هي وعاء الدلالة الإخطاريّة ، وعاء هذا التفكيك هو في مرحلة الاستعمال والتفهم ، فهنا الشرط لائية ، وأنّ أحدهما فحسب هو العلّة التفهيمية للتفهم دون وجود تفهم جهة أخرى مع تفهمه ، ففي هذه المرحلة فحسب يراد التفكيك دون مرحلة الإخطار ؛ إذ لا يتصوّر التفكيك في مرحلة الإخطار .

ومثل هذه الحيثيّة التفهيمية لا يمكن أن تكون من قيود الوضع أو العلقّة الوضعيّة ؛ وذلك لأنّ هذا الأمر أمر ثابت في النفس ، سواء تحقّق الاستعمال أم لا ، ولا يمكن أن يقيد الشيء بجهة واقعيّة ، كما لو اشترط هكذا بشرط أن لا يقصد من التلقّظ بهذا اللفظ إلّا هذا فقط ، وهذه الحيثيّة ، وهي بشرط لا عن واقع ما ، وإذا أمكن للموضوع له أن يكون بشرط لا عن شيء ، فلا بدّ أن يكون بشرط لا عن مفهوم آخر لا بشرط لا عن الواقع .

إذن ففي هذا المورد لا يمكن القول بزوال الوحدة ، بل في الواقع لم يتحقّق التفكيك ، أي أنّ ذلك التعدّد الذي كان موجوداً في مرحلة الإخطار بحيث كان يخطر

كلاهما ، لم يتحقق التفكيك بينهما في مرحلة الغرض ، بحيث نعتبر أحدهما مركزاً للإسناد دون الآخر ، فالحال هنا هو عدم التفكيك وعدم التجزئة .
إذن فلا مجال للقول هنا بعدم زوال الوحدة ، إلا أن يكون بعناية^(١) .

(١) المفروض أن لفظ (العين) موضوع لعدة معانٍ ، فاستعماله في كل معنى من معانيه استعمال حقيقي ، ولا مجازية فيه ، فيما لو أريد استعماله في كل واحد بصورة منفردة .
ولكن لو أطلق لفظ (عين) وأريد من هذا اللفظ الواحد عدة معانٍ ، فهذا ربما يلاحظ فرق في استعمال لفظ عين :

تارة نستعمل لفظ (عين) واحد في معنى واحد ، وهذا لا محذور فيه ، وهو حقيقي .
وثانية نستعمل عدة ألفاظ من (عين) ونكرر لفظ (عين) ونريد عدة معانٍ ، وهذا أيضاً لا محذور فيه .

وثالثة نستعمل لفظاً واحداً من (عين) ونريد عدة معانٍ منه ، ألا يلاحظ فرق بين الاستعمال الثالث والاستعمالين الأول والثاني .

والمفروض أن كلامنا في هذا البحث فيما لو كان اللفظ مستعملاً في كل معنى بخصوصه ، ويلاحظ من خلاله المعنى بخصوصه لا كل المعاني بصورة مجموعة .
فلو قلنا : (أريد العين الباصرة والجارية و... إلخ) أليس هذا في قوة تكرار لفظ العين ، ولكن عوضاً عن تكرار نفس لفظ العين تذكر القرائن المعينة للمراد من العين ، وكيف يكون المقصود هو لفظ العين الأول بخصوصه ولوحده ، مع أنه لم يراد منه إلا ذلك المعنى الأول وهو الباصرة .

فإذا كان في قوة تكرار اللفظ فهل يمكن أن يكون هناك مجاز في حدود اللفظ بأن يذكر لفظ واحد ، ولكن يراد منه عدة ألفاظ بعدد المعاني ، وهل توجد شواهد على هذا النوع من المجاز ؟

فإنه وإن أمكن أن ترى عدة معاني من خلال لفظ واحد ، إلا أن ذلك في ما لو كان ذلك اللفظ الواحد لم يفرض استعماله في كل واحد من المعاني بالخصوص ، وبصورة مستقلة ؛ إذ تتغير الرؤية واللاحظ في هذه الصورة ، ولعل هؤلاء الشعراء كانوا يرون بارتكازهم تكرار لفظ العين ، وليس مرادهم عيناً واحدة ، بل تتكرر بعدد المعاني ، ولكن اكتفوا بذكر

وأما بناءً على مسلك التعهد بمعنى أنني أتعهد أن أتلفظ بهذا اللفظ كلما أردت هذا المعنى ، فيقال بأن الاستعمال مجازي بناءً على مسلك التعهد ؛ إذ أنه لا يمكن أن يتعهد الإنسان بمثل هذا التعهد في المشترك ، بل لا بد أن يتعهد هكذا ، كلما أتلفظ بهذا اللفظ أريد به أحد المعنيين ، وأحدهما ، بما أنه واحد بدلي ، فلا يقبل الانطباق على كليهما معاً . إذن فلا بد أن يجري في تفهيمه على وفق التزامه وتعهد ، وهو إرادة أحد المعنيين . هذا في مورد اشتغال اللفظ على معنيين .

وكذلك في القسم الآخر ، هو يتعهد كلما أراد التلفظ بهذا اللفظ ، فيقصد تفهيم هذا المعنى لا أنه يقصد تفهيم المعنى واللفظ كليهما ، بل يريد تفهيم أحدهما وهو المعنى . إذن فهنا حين إرادة كلا المعنيين من اللفظ أو إرادة اللفظ والمعنى ، فهو قد خالف تعهده ، ولم يتبع العلة الوضعية فيكون استعماله مجازياً .

ولكن هذا التعهد لا بد أن يكون مسبقاً بالارتباط في مرحلة سابقة على التعهد ، فهو يقول : أنا أتعهد كلما تلفظت بهذا اللفظ فأقصد تفهيم هذا المعنى ، وإنما يمكن أن يتعهد مثل هذا التعهد مع وجود الارتباط في مرحلة سابقة ، وإلا لولم يوجد مثل هذا الارتباط المسبق فلا يمكن أن يتعهد مثل هذا التعهد ؛ إذ يكون تعهده لغواً لعدم ترتب أثر تعهده عليه .

إذن فالأفضل أن يكون تعهده هكذا : أتعهد كلما أتلفظ بهذا اللفظ أقصد منه ما يكون بين هذا اللفظ وبينه ربطاً إخطارياً ، وبما أن اللفظ يرتبط ارتباطاً إخطارياً مع كلا المعنيين مع هذا المعنى ، ومع ذاك المعنى ، ولا حاجة لأحدهما الانتزاعي ؛ إذ هو غير قابل لذلك ، وليس المعنى هو أحدهما ، ولا بد أن يتعهد بأن يقصد ما كان بين اللفظ وبينه ربطاً إخطارياً ، والذي يرتبط به اللفظ ربطاً إخطارياً قد يكون

» هذه العين عن بقية ألفاظ العين في الكلام ، لأجل المشابهة بين هذه العين المذكورة والبقية ،

فيرون اختلال الكلام بذكرها كلها . [المقرر]

واحدًا، وقد يكون أكثر.

إذن فلا بد أن يكون التعهد على ضوء تلك الدلالة الإخطارية، ولا يمكن أن يكون تعهداً عبثاً، دون استناده إلى واقع يسند هذا التعهد. فبناءً على هذا المسلك لا مجازية أيضاً.

الأمر السادس

بناءً على وقوع هذا الاستعمال، وعدم كونه استعمالاً مجازياً، ففي صورة وجود الدليل والقرينة على إرادة أحد المعنيين فيؤخذ به، وهكذا في صورة وجود القرينة على إرادة كلا المعنيين أو أكثر من معنى، كما هو الأمر في موارد التورية البديعية، كما ذكر ذلك في بعض الأمثلة السابقة، حيث أراد المتكلم تفهيم عدة مغان من الكلمة الواحدة.

وأما في صورة عدم وجود القرينة المعينة التي تعين أن المراد خصوص أحد المعنيين أو كلاهما، فما هو مقتضى القاعدة؟ وهل أنها تقتضي حمل اللفظ على جميع معانيه أم لا؟

هنا قولان، ذهب السيد البروجردي على ما نسب إليه في تقريراته إلى أن مقتضى القاعدة هو الحمل على جميع المعاني، وذلك لوجود العلة الوضعية بين اللفظ وبين جميع معانيه، وعدم وجود القرينة المعينة. إذن فالقاعدة تقتضي القول بأن المتكلم أراد جميع معانيه، وقد شبه ذلك بالعمومات في صورة احتمال إرادة بعض العموم أو كله، فيحمل هذا العام على جميع الأفراد.

والقول الثاني هو الحكم على اللفظ بالإجمال.

ولهذا القول الثاني تقريران: تقريب إجمالي، وتقريب تفصيلي.

التقريب الإجمالي: بعد أن علمنا بأن هذه الألفاظ يمكن أن تستعمل بثلاثة

أساليب من الاستعمال : تارة تكون لفظة (عين) مستعملة في الباكية ، وثانية في الجارية ، وثالثة تستعمل هذه اللفظة في كلا معنيها . إذن فهنا ثلاثة أنواع من الاستعمال ، وتعيين أحد الأنواع دون غيره بلا معيّن بمعنى أنّه يمكن أن يكون المراد التفهيمي ، أي ما هو غرض للتكلّم بهذا الكلام ، هو خصوص هذا المعنى ، ويمكن أن يكون هو خصوص ذلك المعنى ، وكذلك يمكن أن يكون المقصود هو المجموع ، وترجيح أحدها على الآخر بلا مرجّح ، ومجرّد وجود العلة الوضعية بين اللفظ وبين كلا المعنيين الموجبة لوجود الدلالة الإخطارية بالنسبة لكلا المعنيين - كما وضّحناه سابقاً - مجرّد هذا لا يقتضي القول بأنّ كليهما يراد تفهيمه ؛ وذلك لأنّ الاستعمالات ثلاثة ، فكما يكون تعيين هذا المعنى محتاجاً للقرينة المعيّنة ، وذلك المعنى أيضاً ، وكذلك إرادة كليهما يحتاج للقرينة المعيّنة .

أمّا التقريب التفصيلي : سرّ هذا القول وهو الحكم بالإجمال ، ذكرنا سابقاً أنّ تشخيص المراد التفهيمي والاستعمالي يرتبط - برأينا - بنوع من الاستكشاف العقلائي ، وينشأ هذا الاستكشاف العقلائي من بعض المقدمات ، فبعد كون المتكلّم ملتفتاً إلى وجود الارتباط والعلة بين اللفظ والمعنى ، وعدم كونه ساهياً وغافلاً ، وقد ألّفاه في مسمع المخاطب ، وهذا المتكلّم يهدف إلى علّة غائية من وراء كلامه ، والعلّة الغائية الملائمة هنا ليس مجرّد الإخطار ، بل توجيه ذهن المخاطب وعنايته إلى معنى اللفظ ، وهذا هو الذي أوجب القول بإرادة المتكلّم للمراد الاستعمالي ، ففي هذه الصورة تقتضي في الجملة بأنّ العلّة الغائية المتناسبة مع التلقّظ هي تفهيم المعنى الذي بينه وبين اللفظ علة وارتباط بعد خروج وسقوط بقية الاحتمالات ولو بالأصول العقلائية ، كأصالة عدم الغفلة أو عدم السهو وأمثاله ، فلأجل عدم اللغوية يقتضي ذلك قصد تفهيم ذلك المعنى وحده في صورة انحصار هذا اللفظ في هذا المعنى بالخصوص ، وأمّا في صورة عدم الانحصار وتعدّد المعنى ، فإنّ سرّ القول بكون المعنى مقصوداً بالتفهم ، هو احتياج كلّ عمل إلى علّة غائية ، وأمّا تعدّد

العلّة الغائيّة بأن يكون المقصود هو كلا المعنيين ، وكلا الغرضين ، وإرادة تفهيم كليهما ، فلا يوجد أي دليل وشاهد على إرادة التعدّد ، فالقول بأنّ المتكلّم أراد التفهيم لا يقتضي التعميم ، بل يدلّ على أنّه أراد التفهيم في الجملة ، أمّا أنّه أراد تفهيم كلا المعنيين بالجملة ، فهذا السبب لا يقتضي إرادة هذا التعميم .

ولم يثبت بناء من العقلاء في المقام بأنّ الإنسان لو عمل عملاً يشتمل على عدّة علل غائيّة ، فالعقلاء يقولون بأنّ جميع تلك العلل ملحوظة ، لا يوجد مثل هذا البناء كأصل عقلائيّ في جميع الأعمال ، وهكذا في خصوص الألفاظ لا يوجد مثل هذا البناء على إرادة العلل الغائيّة ، وإنّما نقول عن العلّة الغائيّة بأنّها علّة لتأثيرها في نفس الفاعل ، لذلك يسمّون العلّة الغائيّة بعلّة فاعليّة الفاعل ، وهذه العلّة هي التي دفعت الإنسان لهذا العمل .

فلا يوجد أي دليل أو بناء العقلاء على لحاظ وإرادة جميع الآثار والفوائد التي يمكن أن تترتب على هذا العمل ، لا يوجد مثل هذا البناء العقلائيّ لا في باب الألفاظ ولا في غيره .

ولا يوجد جري عمليّ على ذلك ، فلو قال : (بعثك زيداً بألف دينار) ، والمفروض أنّه لديه عبدان ، وكلّ منهما يسمّى زيداً ، فيقال بأنّه أراد كليهما ، لا يوجد مثل ذلك ، وبناء العقلاء هو الحكم في الإجمال في مثل هذا البيع ، وبعد ذلك أمّا أن يرجع لقاعدة القرعة أو لبقية القواعد ، أمّا الحمل على كليهما فلم يثبت . وأمّا القول بأنّ وحدة العمل تتلاءم مع وحدة العلّة الغائيّة ، فيما أنّ اللفظ واحد فيكون معناه واحداً ، ولكن المعنى في مرحلة الإخطار متعدّد وليس بواحد ، وإرادة أحدهما في مرحلة التفهيم لا يتلاءم مع قاعدة التطابق ، ولا يوجد مثل هذا الأصل عند العقلاء ، بأن كان العمل الذي يعملّه الإنسان يمكن أن يترتب عليه أثران ويمكن أن يلحظ ويهتمّ الإنسان بكليهما ، ولكن يقال بما أنّ العمل واحد ، لذلك تكون غايته واحدة ، فلا يوجد مثل هذا الأصل في طرف الوحدة كما لا يوجد ذلك الأصل

العقلاني في طرف التعدّد .

إذن فلا يوجد مثل هذا البناء العقلاني ، وسرّ عدم وجود مثل هذا البناء العقلاني أنّ المقدار الذي تقتضيه الدلالة الوضعيّة هو إخطار كلا المعنيين بالذهن ، وهذا الأمر لا يرتبط بمرحلة الاستعمال والتفهم ، بأن يكون كلاهما مقصوداً بالتفهم ؛ إذ مرحلة التفهم مرتبطة بمجال تعدّد العلّة الغائيّة ، وإرادة التعدّد لم تثبت لا بالبناء العقلاني ولا بدليل آخر .

وكذلك القول بأن أصالة الحقيقة تقتضي إرادة جميع المعاني التي ترتبط باللفظ بارتباط العلقّة الوضعيّة .

ولكن أصالة الحقيقة كقيّة الأصول العقلانيّة منتزعة من أعمال العقلاء ، وليس هناك أصل تعديّي يقتضي ذلك .

والخلاصة: فالرأي الذي نذهب إليه هو القول بالإجمال ، وليس الحمل على كلا المعنيين في صورة عدم القرينة ، وسرّ ذلك هو قصور ما يدلّ على إرادة المتكلّم لتفهم هذا المعنى^(١) .

(١) لعلّه مع التفات المتكلّم إلى دلالة لفظة (العين) - مثلاً - على أكثر من معنى ، فالمتكلّم بها مطلقّة دون تقييد وقرينة على أحد معانيها ربّما يدلّ على إرادة جميع معانيها . هذا على مبناه من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى . [المقرّر]

المبحث الثالث عشر

المشتقّ

وقد طرح هذا المبحث منذ زمان بعيد ، وأنّ اللفظ هل هو ظاهر وضعاً في خصوص المتلبّس بالمبدأ ، أم أنّه ظاهر وضعاً في المتلبّس ومن انقضى عنه المبدأ ؟ والأشاعرة والمتقدّمون من أصحابنا ذهبوا إلى القول بالأعمّ ، والمعتزلة وأكثر المتأخّرين من أصحابنا ذهبوا إلى أنّ اللفظ موضوع لخصوص المتلبّس .

ويلاحظ أنّ أصحابنا يختلفون في المسألة الواحدة ، فتذهب جماعة إلى رأي ، وجماعة أخرى إلى رأي آخر ، وهذا نتيجة الحرّيّة الفكرية في مذهبنا ، وأمّا بالنسبة للأشاعرة والمعتزلة فيلاحظ أنّه بمجرد أن يصبح الإنسان أشعرياً أو معتزلياً فيجب أن يذهب إلى الرأي الذي يذهب إليه علماء مذهبه ، وذلك للجمود والتقليد في سائر المذاهب وعدم فتح باب الاجتهاد والحرّيّة الفكرية فيها ، وقد استقرّ رأي المتأخّرين من الأصوليين منّا على القول بالصحيح .

ويلزم علينا في البداية أن نشير إلى مقامين :

المقام الأوّل : تحديد موضع النزاع .

المقام الثاني : ذكر الدوافع التي أدّت إلى القول بوضع المشتقّ للأعمّ ، مطلقاً أو في بعض الموارد ، وكيف يمكن مناقشتها ؟ وكيف أدّت بعض المغالطات والرواسب الفكرية إلى الاتجاه للأعمّ ؟

المقام الأول

تحديد موضع النزاع

وهنا عدّة جهات :

الجهة الأولى :

ما المراد المشتقّ ؟ قالوا بأنّ المشتقّ يستعمل في معنيين :

المعنى الأول : ما يعبر عنه أهل الأدب بـ (المشتقّ) ، وهو عبارة عن ذلك اللفظ الذي أخذ من لفظ آخر مع التوافق في الحروف والترتيب . ويعبر عنها بـ (المشتقات) ، أي لفظ قد شقّ واشتقّ من لفظ آخر ، فهناك أصل وفرع ، وهذا الفرع يشتمل على حروف الأصل ، وكذلك يشتمل على الترتيب الذي تتّصف به حروف الأصل ، فمن المتداول أن يطلق لفظ المشتقّ على اسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان واسم المكان ، والمصادر المزيّدة وأمثالها ، فقد تخيل بأنّ هناك أصل قد نبعت منه هذه المشتقات ، وهو المصدر ، والمتأخرون قد شكّوا في كون المصدر أصل الكلام ، بل أنّه بحسب التطوّر البشريّ بما أنّه يشتمل على الجهة الانتزاعية ، وفاقد للنسبة فهو قد تحقّق بعد ذلك ، فهم كانوا يتوهّمون بأنّ الأصل هو المصدر ، أي أنّ البشر في بداية التاريخ قد واجهوا المصدر ، وبعد ذلك اشتقت المشتقات منه .

المعنى الثاني : إنّ المراد من كلمة المشتقّ ما ينتزع من الذات بلحاظ انضمام

أمر خارج من الذات ، ويحمل ذلك الشيء على الذات بحمل هو هو .

فالشئ كالإنسان تارة نعنونه بعنوان خاصّ ، وأخرى نعنونه بعنوان آخر ، ولكن ليس عنواناً إلى الذات فحسب ، بل إلى الذات المنضمّة مع شيء آخر خارج عن حقيقتها .

وذاك الأمر الخارج الذي يصحّح هذا الانتزاع له أقسام عديدة :

القسم الأول: يمكن أن يكون المبدأ من قبيل الأعراض المتأصلة ، كالأبيض والأسود ، فيقال للجسم أبيض بلحاظ ضمّ مبدأ إليه ، وهذا المبدأ من الأعراض الخارجيّة ، وبذلك ينتزع من الجسم أنّه أبيض أو أسود ، وله الجري على الذات ، أي يحمل على الذات (الجسم أبيض) .

القسم الثاني: ليس المبدأ من الأعراض الخارجيّة ، بل هو من الأمور الاعتباريّة ، كالزوجيّة والملوكيّة ، فإنّها تطلق على الإنسان بلحاظ أمر خارج ، والزوجيّة والملكيّة ليست من الأعراض الخارجيّة المقوليّة ، بل أنّها من الاعتبارات العقلانيّة والقانونيّة ، وكذلك أمثال واجب وحرام ، ونجس وطاهر ، وأمثالها .

القسم الثالث: ويكون فيه المبدأ من الأمور الانتزاعيّة ، والانتزاعيّات عبارة عن تلك الأمور التي لها واقعيّة ، فليست كالاتّباعيّات التي تدور مدار اعتبار المعّتبّر ، ولكن ليس لها ما بحذاء في الخارج ، أي ليس لها وجود متأصلّ باصطلاح الفلسفة ، كعنوان البنوة والأخوة والأمومة ، هي عناوين انتزاعيّة ، وبلحاظ هذا العنوان الانتزاعيّ يتحقّق للذات عنوان ثانويّ ، فيقال له : أب ، أمّ ، أخ ، وأمّثاله .

القسم الرابع: ما يكون فيه المبدأ من الجواهر ، كاللّابن ، والتامر ، والرامح ، بناءً على أنّ المبدأ في هذه الأمثلة هي الجواهر لا غيرها ، واللّابن هو الذي يبيع الحليب ، والتامر هو الذي يبيع التمر ، والرامح الذي يصنع الرماح ، وسيأتي توضيح ذلك ، وأنّ بعض المشتقّات قد تخيل وضعها للأعمّ من جهة عدم تشخيص المبدأ .

القسم الخامس: أن لا يكون المبدأ من سنخ الماهيّات لا الماهيّات المتأصلة ، ولا الاعتباريّة ، ولا الانتزاعيّة ، ولا الجواهر ، بل هي أمور خارجة عنها ، مثل (موجود ، ومعدوم) ، ومبدأ الموجود هو الوجود ، والمعدوم هو العدم ، والوجود

يغايير الماهية مفهوماً ، والعدم كذلك .

إذن فتعنوان الشيء بعنوان لحاظ اقترانه بأمر خارج عن ذاته ، يعبر عن هذا العنوان بالمشتق بالمعنى الثاني .

وبين هذين المعنيين للمشتق نسبة العموم والخصوص من وجه ، فيمكن أن يكون الشيء مشتقاً بالمعنى الأول ، ولا يكون مشتقاً بالاصطلاح الثاني ، وبالعكس .

مثلاً: المصادر المزيدة هي مشتقة بالاصطلاح الأدبي ، ولكنها ليست مشتقة بحسب الاصطلاح الثاني ؛ وذلك لأنه اشترط في المعنى الثاني أنه يمكن حمل العنوان على الذات حمل هو هو ، والمصدر لا يمكن أن يحمل مثل هذا الحمل على الذات إلا مجازاً ، مثل : (زيد عدل) على اعتبار أنه مليء بالعدل (أو زيد علم) . ويمكن أن يكون الشيء مشتقاً بالاصطلاح الثاني دون الأول ، على اعتبار أن العنوان من الجوامد مثل عنوان الزوج ، الزوجة ، العبد ، الرق ، الحر ، وأمثالها ، فإنها من العناوين الجامدة بالمعنى الأدبي .

وما هو محل بحثنا هو المشتق بمعناه الثاني ؛ إذ المشتق بالمعنى الأول لا تتلاءم والقول بأن المشتقات موضوعة لخصوص الذات المتلبسة أو للأعم ؛ إذ أنها لا تحمل بالحمل هو هو على الذات .

وأما القول بأننا نتبع المعنى الأول ولنلتزم به ، ولكنّ قسمًا من هذه المشتقات بالمعنى الأول نعتبرها خارجة حكماً من دائرة البحث ؛ لأنها غير قابلة للحمل ، وقسمًا من الجوامد التي تدخل في البحث نعتبرها ملحقة حكماً .

والذهاب لمثل هذا الرأي هو التبعية والتقليد لفكرة ربّما لا أصل لها ولا أساس قوي ، بل نذهب إلى تفسير المشتق تفسيراً أصولياً ، وأي مانع من ذلك ؟ كما ذهب لذلك علماء الأصول ، إلى تأسيس اصطلاح أصولي لمفهوم المشتق .

إذن فهناك بعض العناوين ليست من المشتقات باصطلاحها الأدبي، ولكنها داخلة في المصطلح الأصولي، ولكن يعتبر في دخولها في محل البحث أن يكون التمايز بين الواحد للمبدأ والفاقد له بنظر العرف، تمايزاً في العوارض والمنفكات لا أن التمايز بينهما ذاتي، فإذا كانت بعض الألفاظ والعناوين سمة للذات نفسها، ولكن لو تبدلت تلك الجهة التي أوجبت صدق العنوان، فهنا لا يصدق على الفاقد تلك العناوين حقيقة، كما في عنوان الإنسان والحجر، وأمثالهما، فإن مثل هذه العناوين خارجة.

وتوضح هذه الفكرة: لا إشكال في الجملة بأن شئيّة الشيء بصورته عند العقلاء وعند الفلاسفة بمعنى أن بعض الخصوصيات تكون مقومة للشيء بنحو يكون الواحد والفاقد حقيقتين بنظرهم والتبدل الحاصل في هذا المجال يكون من قبيل إعدام شيء وإيجاد شيء آخر، لا أن الشيء واحد ولكن له حالتان: حالة واجدية، وحالة فاقدية، ومثل هذه الخصوصية يعبر عنها بالصورة. إلا أن الصورة لها معنيان:

الصورة بالمعنى الفلسفي، والصورة بالمعنى الفلسفي عبارة عن الصور النوعية، حيث يقال بأن الاختلاف والتمايز في بعض الذات لا في المنفكات في موارد الاختلاف في الصور النوعية، وهذه هي التي يعبر عنها بأن شئيّة الشيء بصورته وقد ذكرنا سابقاً بأنه لا مانع من تبدل الأجناس، فالوحدة باقية وم محفوظة رغم تبدل الأجناس، (فهي على إبهامها معتبرة)، فحتى مع تبدل الجسميّة إلى الجسم المثالي، ولكن مع بقاء الصورة، فالحقيقة واحدة ولم تبدل، وأما لو انعدمت الصورة وتصور هذا الشيء بصورة أخرى، ففي هذا المورد يقولون بأن الحقيقة قد تغيرت وتبدلت، فالصورة الفلسفية هي التي تؤدي إلى التمايز بين واجدها وفاقدها تمايزاً ذاتياً، وإلى تكوين حقيقتين، والصورة الفلسفية هي التي يعبر عنها بـ (الفصول).

المعنى العرفي للصورة: وهي عبارة عن انطباع خاصّ عن الأشياء، وبواسطة هذا الانطباع الخاصّ تقسّم الأشياء إلى أنواع متعدّدة، وهذا الانطباع عادة ما ينشأ من خلال ملاحظة الشكل والآثار الملموسة العرفيّة، التي يحسّ بها العرف، وعلى ضوء هذه الصورة يرون الواجد لها والفاقد موجودين وحقيقتين.

والنسبة بين الصورة الفلسفيّة والصورة العرفيّة نسبة العموم من وجه؛ إذ أنّه في بعض الموارد تنتفي الصورة بمعناها الفلسفيّ، ولكن الصورة بمعناها العرفيّ غير منتفية، كالحياة والموت، فالميت بالنظر الفلسفيّ هو جماد وجثة وليس إنساناً، وأمّا بالنظر العرفيّ فيرون الشخص الميت هو الحيّ نفسه، وليس غيره، فالموت والحياة بنظر العرف من العوارض والمنفكّات، كالبياض والسواد، وطول القامة وقصرها. إذن ففي نظر الفلاسفة يرون حقيقتين، أمّا النظر العرفيّ فلا يراها حقيقتين.

وفي بعض الموارد يرى العرف أنّهما حقيقتان، أي الواجد والفاقد، ولكن بالنظر الفلسفيّ لا يعتبران حقيقتين، بل حقيقة واحدة، كالحليب، فحين يتبدّل اللجن أو اللبن، فبالنظر الفلسفيّ لا يكونان حقيقتين، بل حقيقة واحدة، كالحليب، فحين يتبدّل اللجن أو اللبن، فبالنظر الفلسفيّ لا يكونان حقيقتين، بحيث يشتملان على صورتين من الصور النوعيّة، ولكنّهما بالنظر العرفيّ هما شيئان؛ وذلك لأنّ اهتمام العرف بالشكل والآثار الملموسة، وانطباع الصورة ناشئ منهما.

ولكن ما هو المعنى الذي نعتبره معياراً في بحثنا؟ لأنّنا قلنا إنّّه مع تبدّل الصور فسوف يخرج ذلك المورد عن محلّ البحث، ولماذا يخرج عن البحث؟

ومن الواضح أنّنا لا بدّ أن نتبع النظر العرفيّ في تفسير الصورة، لانظر الفلاسفة، والمقصود من الفلاسفة هم أصحاب الفلسفة القديمة.

مناقشة الاتجاه الفلسفيّ

وإنّما لا نتبع النظر الفلسفيّ، وذلك:

أولاً: إن هذا المعنى الفلسفي لا يسنده برهان متين ، وليس الأمر كما يقولون ، وبأن الصور النوعية غير الأعراض ، فلا مانع من أن نقول بأن اختلاف تلك الأشياء التي يعتبرون الاختلاف فيما بينها بالصور النوعية ، بل إنه كما تدل عليه بعض الروايات « ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُتَبَدِّعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَحُدُودٍ »^(١) الاختلاف بين تلك الأشياء بالأعراض والحدود ، وأما أن الاختلاف كما صوروه ، وبأن الفصل شيء آخر غير العوارض ، وأنه من الجواهر ، مثل هذا القول لم يدعمه برهان .

والفلسفة لها ارتباط وثيق بالفكر واللغة ، فلا يبعد أن يكون نظر الفلاسفة هذا نوعاً من الانطباع العرفي ، على اعتبار أن الفلاسفة من أهل العرف ، غايته أنهم يمتازون بالدقة الزائدة لذلك يختلفون عن سائر طبقات العرف ، والفلسفة مترجمة من الفلسفة اليونانية ، وكل مجتمع وملة ونحلة تختلف عن غيرها في مجال تحديد التمايز النوعي^(٢) ، ومن يراجع اللغات ولو ترجمانها يلاحظ بوضوح أن هناك

(١) التوحيد : ٤٣٠ .

(٢) لم أستطع أن أفهم ما هو مقصود السيد الأستاذ من هذا الاعتراض الأول ، فهل أن مقصوده أن الآراء الفلسفية للفلاسفة اليونانيين إنما كانت تعبر عن آراء وأنظار عرفهم ومجتمعهم ، وتصويرات ذلك العرف عن الأشياء ، فهم يسجلون هذه الأنظار المعرفية ، ولكن هذا غير صحيح ويكذبه الواقع التاريخي ، فإن العرف العام غير عرف الفلاسفة في المجتمع اليوناني ، وتصوير العرف العام شيء ، وتصوير الفلاسفة شيء آخر ، فلا يمكن القول بأن آراء الفلاسفة ليست إلا تسجيلاً لآراء العرف اليوناني وأنظاره .

وأما إذا كان مقصوده بأن الفلاسفة اليونانيين ببقية الأعراف ، فهم يتصورون الأشياء ، ولهم رؤية خاصة عن الموجودات ، وإن كان نظرهم للأشياء أعمق وأركز من نظر غيرهم من أبناء العرف ، فهم ببقية أبناء العرف يتصورون الأشياء ، ويعطون رأياً عن الأشياء ، دون أن يقولوا بأنهم يتوصلون لحقائق الأشياء ، بل كما أن بقية أبناء العرف يتوصلون إلى الصور الظاهرية للأشياء ، ويتصورون الأشياء بهذا الفهم المتعارف ، »

بعض الأشياء تسمى بأسماء متعددة عند مجتمع ما، ويراهنا ذلك المجتمع بأنها أنواع متعددة ومتغيرة فيما بينها، ولكن في لغة أخرى وفي مجتمع آخر تعتبر هذه الأشياء المختلفة نوعاً واحداً، ويرون الفرق فيما بينها بالعوارض؛ إذ ليس هذا الانطباع انطباعاً فطرياً، وحتى في مجال تمييز الصور العرفية، تشترك جميع الأعراف والمجتمعات في الانطباع عنها، بل أنّ الأعراف والملل والنحل تختلف فيما بينها في الملاحظة والرؤية من جهة دقة نظرها، أو كثرة احتياجها، أو تقدّمها وتطورها، فتختلف انطباعاتهم عن الأشياء، فقد تعتبر بعض المجتمعات الأشياء المختلفة نوعاً واحداً، على اعتبار عدم توصّلهم وإطلاعهم على تباير الآثار، وعلى اختلاف التركيبات الواقعية في محتويات تلك الأشياء، فقد يسمّون نوعاً من الفاكة بعدة أسماء لاحتواء ذلك النوع الواحد على عدّة أنواع تختلف فيما بينها بالعوارض فتتخيّل بعض المجتمعات بأنّ الاختلاف فيما بينها اختلاف حقيقي.

» وهكذا هم، لا يدعون أنّهم يتوصّلون للحقائق، بل لما يفهمونه عن الأشياء وما يتصوّرونه عنها، وربما الحقيقة شيء آخر.

فهذا وإن كان صحيحاً، إلا أنّ الفلاسفة - كما يظهر من بعضهم - لا يقولون بأنهم لم يتوصّلوا للحقيقة كبقية أبناء العرف، وأنهم كلّ ما يقولونه فهو صور ورؤى شكلية وظاهرية، وفهم عرفي عن الأشياء، بل ربّما يعتقدون بأنهم غير العرف، وفهمهم غير الفهم العرفي في طبيعته وجوهره، بل ربّما يتوغّل ويصل إلى الحقيقة والجوهر.

والصحيح أنّهم رغم ادّعائهم هذا ولكن لا يبعد نظرهم عن النظر العرفي في جوهره وطبيعته، هم ينظرون إلى الصور الشكلية والرؤى الظاهرية، وليس نظرهم إلا نظراً عرفياً، ولكن بصورة أعمق وأركز، وأكثر توغّلاً من النظر العرفي العام، وربما يدلّ على ذلك حديثهم عن الفصول وأنها مجهولة عن البشر.

فإذا كانت أنظار الفلاسفة عرفية، فحينئذ لا تفيد في مجال فهم خطاب الشارع الذي يلزم حمله وفهمه على ضوء الفهم العرفي لزمان الشارع.

ونحن لا نعلم فربما كانت هذه الآراء الفلسفية هي انطباعات أعراف اليونانيين عن الأشياء ، وقد استوردت إلى مجتمعاتنا وأقحمت في ثقافتنا ، ودخلت كأنها أصول موضوعية .

إذن فلا يعلم كون مثل هذه الفكرة - وهي التمايز بالصور النوعية - هل أنها أمر واقعي قد استكشفها وتوصل إليها اليونانيون ، أو أنها أمر طبيعي ، وهم قد توصلوا إلى ذلك الأمر الطبيعي بصورة سليمة ، وعرفهم قد توصل إليه بصورة صحيحة ، وأما عرفنا فلم يتوصل إليه بصورة صحيحة ؟

وثانياً: والفلاسفة أنفسهم حين يذكرون بأن حقيقة الأشياء عبارة عن تلك الصور هم بأنفسهم يصرحون بأن الصور غير قابلة للإدراك ، وإنما يذكرون - كما يقولون - فصولاً مشهورة لأجل الإشارة لذلك الواقع المبهم ، فهم يعترفون بأن الفصل كالناطق والصاهل هو مشهوري ، وأما الواقع فهم يعترفون بأنه لا يستطيع لأحد أن يصل إليه ويتعرف على تلك الصور النوعية الواقعية ، فكيف نعتمد على شيء لا يمكن أن يتعرف عليه الأفراد ، ولا يمكن أن يقع بيد وبنظر الأفراد .

وثالثاً: إن هذا البحث بحث لغوي ، وفي الأبحاث اللغوية إنما نتبع الانطباعات العرفية ، على فرض أن الانطباع الفلسفي غير الانطباع العرفي ، لأنه من قبيل تغير العرفين ، كما احتملنا ذلك في الاعتراض الأول^(١) .

(١) إذا كان المعيار والمتبع هو نظر العرف في تصوير وحدة الأشياء وتمايزها . إذن فيتساءل : أي عرف هو المتبع ؟ هل المتبع عرف زمان الشارع ، أو العرف في زماننا ؟ لأن السيد الأستاذ قد أشار في بحث التبادر إلى اختلاف الفهم العرفي والأنظار العرفية باختلاف الأزمنة والأمكنة ، فراجع .

ثم إنه قد يمكن أن يقال بأن الوحدة كلما كانت أقرب إلى الواقع والحقيقة فهي المعيار ، وطبعاً كلما تقدم البشر علمياً وثقافياً وفكرياً كلما كان تعرفه على واقع الأشياء وحقيقتها أكثر . إذن فربما يقال بأن ذلك المجتمع المتقدم الذي يصل إلى وحدة الأشياء ، يكون «

إذن فيجب أن نلاحظ في هذا البحث الصور العرفية، لنحدّد تلك الموارد الخارجية عن محلّ النزاع، بمعنى أنّ الواجد والفاقد هما شيئان بنظر العرف، وفي صورة التبدّل كأنّه قد انعدم شيء ووجد شيء آخر، وفي هذه الموارد لو تغاير الفاقد عن الواجد تماماً، كما لو أصبح الإنسان الميت تراباً، أو أنّه أُحرق فأصبح رماداً، فيقولون هذا تراب فلان، أو رماد فلان. إذن فلو رأى العرف بأنّ التغاير بينهما تماماً وبالكلّية فيرون خروج هذا المورد عن حدود الاختلاف في العوارض والمنفكّات، والأسماء التي وضعت في هذه الموارد نقطع بعدم وضعها للجامع بين الواجد والفاقد، فلا تطلق على الفاقد المتغاير عن الواجد تماماً، على اعتبار عدم رؤية النظر العرفي لهذه التحوّلات، من قبيل تحوّلات الشيء الواحد، بل يرون الأمر كأنّه انعدام شيء ووجود شيء آخر.

إذن فتخرج مثل هذه الألفاظ عن مورد البحث على اعتبار أنّ البحث لغويّ. ولكن لا تختصّ في المشتقّات النحويّة، بل إنّ الجوامد أيضاً داخله في المبحث. ومن كلّ ذلك نتوصّل إلى أنّ البحث في محلّ كلامنا، ليس في مفاد الهيئة بحيث يكون الشيء مشتملاً على مادّة وهيئة، فنتساءل إنّ الهيئة على أي شيء تدلّ؟ فليس الأمر كذلك، فإنّ الجوامد لا توجد فيها الوضع النوعي لهيئتها أو لمادّتها، مثل هذا الكلام لا يوجد في الجوامد.

﴿ نظره أقرب إلى الواقع من غيره، في مجال تحديد وحدة الأشياء وتمييزها. ﴾

ولكن ربّما لا يتلاءم هذا الرأي مع حمل الألفاظ الصادرة من الشارع على ما يفهم منها عرف الشارع، وليس في الرجوع لعرف الشارع في فهم الألفاظ والمعاني إنكار للمجمعات المتقدّمة والمتطوّرة، بل لعلّ الشارع يرى أنّ المصلحة، وأنّ الأثر يترتّب على ذلك المعنى والفهم العرفي لزمان الشارع المقدّس، وأنّ هذه المصلحة باقية مدى الزمان، وذلك الأثر لا ينعقد تأثيره الفعّال على امتداد الزمان. [المقرّر]

إذن فالبحث يقع في المشتقّ بمعناه الأصولي ، وأنه حقيقة للمتلبّس أو للأعمّ .

الجهة الثانية :

حول كلمة (الحال) ، فيلاحظ بأن كلمة الحال تتردّد في عباراتهم في هذا المبحث ، وأن المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ بالحال ، أو أنه حقيقة في الأعمّ منه ومن انقضى عنه المبدأ .

فما هو المقصود من (الحال) ؟ المحتملات في تفسير الحال ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول : إنّ المراد منه (حال الاستعمال والنطق) ، فيدعي أحد بأنّه قد لوحظ في المشتقّ حال النطق والاستعمال ، وأنه لا بدّ أن يلاحظ التلبّس في ذلك الحال .

الاحتمال الثاني : إنّ المراد منه (حال النسبة والجري) ، حيث ينسب المشتقّ لذات ما .

وهناك فرق بين الاحتمال الأوّل والثاني ، فمن ذهب إلى القول بأنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس في حال النطق ، فحينئذٍ لو قال : (زيد كان قائماً) لا بدّ أن يكون مثل هذا التعبير مجازياً ، على اعتبار أنّ زيدا في حال النطق ليس قائماً ، بل هو قاعد ، وأمّا لو اعتبر المعيار حال الجري والنسبة ، بأن قال بأنّ المشتقّ وضع لخصوص المتلبّس بالمبدأ في حال النسبة والجري ، فحينئذٍ يكون هذا التعبير حقيقياً ، على اعتبار أنّه متلبّس بالقيام في حال الجري والنسبة .

الاحتمال الثالث : إنّ المراد من (الحال) هو (مجرد فعلية التلبّس والارتباط) .

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الثاني أنّه في الاحتمال الثاني هو ملاحظة حال الجري والحمل والنسبة ، أي لو أطلقنا المشتقّ وحملناه على شيء هو متلبّس به الآن ، فيكون مثل هذا الحمل حقيقي وبلا عناية ، وأمّا لو أطلق على ما انقضى عنه المبدأ وغير متلبّس الآن ، وحملناه عليه ، فيكون الإسناد مع العناية ، ومثل هذا

التعبير يتلاءم مع هذا النوع من الاحتمال ، وأنّ البحث حول (الحمل) ، وهو الاحتمال الثاني .

وأما لو قلنا بأنّ المراد من الحال فعلية التلبّس والترابط ، بأن يكون الارتباط فعلياً مقابل المتلبّس به سابقاً ، وبناءً عليه ، فلا يوجد (حمل) في المقام ، بل الملاحظ هو المفهوم الإخطاريّ لتلك الكلمة ، فإنّه وإن لم يوجد (حمل) في هذا المجال ، فلو استمعنا إلى كلمة (قائم) ، فالذي يخطر في أذهاننا هل يخطر ما لوحظت فيه فعلية التلبّس ، أو أنّ فعلية التلبّس غير ملحوظة ؟

إذن فلم تلاحظ جهة الجري والنسبة أبداً ، حتّى يلاحظ وعاء تركيب الجملة ووعاء النسبة ، بل هنا يلاحظ المفهوم التصوّريّ للمشتقّ ، وهل أنّ معنى المشتقّ ما تكون له فعلية التلبّس بالمبدأ أم لا ، فما هو المفهوم من كلمة المشتقّ ؟ وما الذي يخطر بأذهاننا ؟ بخلاف ما لو اعتبرنا المعيار في الحال هو حال النسبة والجري ، فهذا لا بدّ أن يكون في ضمن قضية ، فلا بدّ من وجود موضوع ومحمول ، ليلاحظ بعد ذلك حال انتساب الموضوع للمحمول ، وهل أنّ الموضوع واجد أم لا ؟

وستتضح هذه الاحتمالات أكثر ، ومدى التغير فيما بينها في مجال اختيار أحدها .

أما الاحتمال الأوّل : فهو في غاية الضعف ، بل أنّه غير محتمل ، وهو أنّ المراد من الحال حال الاستعمال والنطق ، وأنّ المشتقّ موضوع لما كان واجداً حال النطق ، فلو قلنا : (زيد كان قائماً) فهذا التعبير فيه نوع من المجاز ، أمّا في الكلمة أو في الإسناد ، على اعتبار عدم تلبّسه بالقيام حال النطق ، ولا يحتمل أحد المجازية في هذا التعبير أبداً ، لذلك يلغى هذا الاحتمال .

فيدور الأمر بين الاحتمالين الثاني والثالث .

وأساس دوران الأمر بين الاحتمالين الأخيرين هو : هل أنّ بحث المشتقّ هو

بحث عن مفرد لغوي، وأنه ما هو انطباعنا عن مفهوم هذا المفرد اللغوي؟ فإذا كان بحث المشتق يطرح بهذه الصورة وأنه بحث لغوي يبحث حول مفهوم المشتق، وما الذي ينطبع في أذهاننا نتيجة للعلاقة الوضعية من كلمة (قائم) أو (عالم) أو (مفتاح) وغيرها من المشتقات، فهنا يكون المراد من الحال هو مجرد فعلية التلبس، وفعلية الترابط بين المبدأ والذات، وهنا لا يوجد الجري والنسبة؛ إذ مجال الجري والنسبة في القضايا وموارد الحمل.

وأما لو طرح هذا المبحث بالصورة الفلسفية، فالمتعين هو الاحتمال الثاني، وطريقة طرحه بالصورة الفلسفية: أنه قد ذكر بعضهم، منهم الشيخ هادي الطهراني رحمته الله والسيد البروجردي رحمته الله، كما نسب إليه غير واحد، ذكروا بأن البحث حول المشتق هو بحث عن الحمل؛ وذلك لأنه قد قسموا الحمل - في الفلسفة - إلى قسمين: حمل المواطة، وحمل الاشتقاق، فلدينا (حمل هو هو) و (حمل ذو هو)، وفي حمل المواطة لا بد من وجود الفعلية، بمعنى أن الموضوع لا بد أن يكون واجداً للمحمول في حال النسبة لذلك لو قلنا: (زيد إنسان) أو (هذا حجر) أو (هذا حيوان) وأمثالها، فلا إشكال من وجود الفعلية والهوية بين هذين العنوانين، فلا يجدي اتصافه بالمحمول في وقت مضى، وإنما الكلام في حمل الاشتقاق، وهو محلّ بحثنا، هل أن ملاك صحته محدود بحدود الملاك في صحة حمل المواطة أم لا؟ بل أن دائرته أوسع، والنزاع في المشتق في هذا المجال وحمل ذو هو، بمعنى أن هذا الشيء منسوب لذلك، فهو في الحقيقة حمل الانتساب، وأنا ألاحظ هنا تعبيرات وأقوال الشيخ هادي الطهراني فذكر بأنه يحتمل كفاية الانتساب في حمل الاشتقاق، وأن هذا المبدأ منتسب لتلك الذات، ويكفي في تحقق الانتساب أقل ارتباط، ولا نحتاج في تحقّقه إلى الفعلية.

إذن بما أن حمل الاشتقاق يختلف عن حمل المواطة، فمن يقول باعتبار التلبس وأنه يعتبر في عدم كون الإسناد مجازياً يعتبر فعلية التلبس، ومن يقول بالأعم

يعتقد بأنه يكفي مجرد الانتساب ، بمعنى أنه يكفي في المبدأ خروجه من حيز العدم إلى حيز الوجود ، فوجوده يكفي في واقعية الانتساب ، وحمل الاشتقاق لا يدل على أكثر من هذا الانتساب .

وبهذا الطرح للمبحث يخرج عن حدود البحث اللغوي إلى الاطار الفلسفي ، وأن حمل الاشتقاق مع حمل المواطاة متّحداً منطاً ، أم أنّ حمل الاشتقاق أوسع منطاً .

وعلى ضوء هذا المنهج يكون المراد من الحال (حال النسبة والجري) ؛ لأنّ المحور هو الحمل ووجود القضية ، وأمّا لو طرحنا المبحث بالمنهج السابق لأجل التعرّف على المفهوم اللغوي ، فهناك لا يوجد أي حمل ، ولا مجال لزمان الجري والنسبة ، بل المدار حول أنّ كلمة (قائم) هل أنّ المنطبع في أذهاننا عنها هو فعلية التلبس بالمبدأ أم أنّ فعلية التلبس غير ملحوظة ، فالمدار حول المفهوم التصوري .

والعلماء الذين بحثوا في المسألة في مجالها التصديقي والفلسفي إنّما اتّجهوا هذا الاتجاه ؛ لأنّهم يرون وضوح مفهوم المشتقّ ، وأنّه عبارة عن واجد الشيء ، ويتمسكون ببعض عبارات الأصوليين ، وأنّ صدق المشتقّ في ما انقضى عنه المبدأ مجاز أم لا ، فعبروا بـ (صدق المشتقّ) بمعنى حمل المشتقّ ، فـ (صدق المشتقّ) بمعنى حمل المشتقّ (وما انقضى عنه المبدأ في الحال) بمعنى حال الإسناد (مجازاً) أي المجاز في الإسناد .

ومن يطرح المسألة بالمنهج اللغوي فيستشهد بعبارات بعض العلماء الأصوليين ، حين يقول : بأنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبس أو في الأعمّ ، ولا يوجد في هذا التعبير أي صدق أو حمل .

ومن هنا يطرح تساؤل آخر ، وأنّ هذا المبحث فلسفي عقلي أو لغوي ، فهل أنّ

البحث حول القضية ومصَحَّح الحمل ، أو أنَّ البحث حول المفرد .

وأما أنَّ البحث بحث لغويّ ، فلأنَّ هذا البحث يدور حول سعة أو ضيق المفهوم الفراديّ ، فهل أنَّ مفهوم المشتقَّ واسع أو ضيق ؟ ويعبّر عن هذا البحث بالشبهة المفهوميّة المردّدة بين الأقلّ والأكثر ، ومن هذا القبيل البحث حول الصحيح والأعمّ بناءً على مسلك المشهور ، ومنه أيضاً البحث حول أنَّ الفاسق اسم لخصوص مرتكب الكبيرة ، أو للأعمّ من مرتكب الكبيرة والصغيرة .

فيدور البحث في المشتقّ في أنَّ هذه الكلمة وإن لم يوجد جري أو حمل ، هل أنَّ المتبادر في الذهن من المشتقّ ، مفهوم قد أخذ فيه فعليّة التلبّس بالمبدأ والترابط به أم لا ، وكلمة (الحال) إشارة لهذه الفكرة .

فالمتمعّن والحقّ هو الاحتمال الثالث .

ومقابل هذا القول ما ذكره البعض من أنَّ البحث يدور حول أنَّ صدق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ هل هو صدق حقيقيّ أم لا ، فالبحث حول الصدق فليس البحث حول المفهوم الفراديّ للكلمة ليكون البحث لغويّاً ، بل أنّه بحث عقليّ ، وأنّه في حمل المواطة بلا إشكال يعتبر فعليّة التلبّس والاتّحاد الوجوديّ بين الموضوع والمحمول ، كما نقول : (زيد إنسان ، أو هذا حجر ، أو هذا شجر) .

وأما في حمل الاشتقاق ، فما هو معيار صحّة الحمل فيه ؟ وحمل الاشتقاق يعني الحمل على نحو الانتساب ، ففي هذه النسبة التي يتكفّل فيها الحمل هل يكفي مجرّد خروج المبدأ من العدم للوجود ، أو أنّه يعتبر الوجود الفعلّي في صحّة الحمل ؟ وقد طرح القدماء المبحث بهذا النهج ؛ لأنّ مفهوم المشتقّ هو أمر واضح ، وأنّ (ضارب) يعني صاحب الضرب صدوراً ، و (مضروب) يعني صاحب الضرب وقوعاً . إذن فالبحث لا يدور حول المفهوم الفراديّ ليكون بحثاً لغويّاً .

وقد اختار هذا القول جماعة من المتأخّرين ، كما ذكرنا أسماء بعضهم .

والكلام يقع في مناقشة هذا الرأي الثاني .

والاعتراضات عديدة على هذا الرأي :

الاعتراض الأول : ما ذكره المحقق النائيني على ما نسب إليه في أجود التقريرات .

وبما أن كلامه طويل في هذا المجال لذلك نذكر ملخصه وأسس اعتراضه :
فذكر عليه السلام بأن هذا النوع من التصوير في عرض هذا المبحث من فروع تصوّر السكّاكي للمجاز ، فهذا التصوير للمشتق مبتني على ذلك التصوير ، فالقول بأن المبحث في المشتق بحث حول الصدق وعدمه ، أو حول صحّة الحمل وعدمها ، هذا يبتني على نوع تصوير السكّاكي للمجاز ، وأنه في جميع أنواع المجاز لا يوجد مجاز في الكلمة بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل أن المجاز في الواقع عبارة عن المجاز في الإسناد ، والعناية في مرحلة التطبيق ، وذكر عليه السلام بأننا لو أبطلنا الأساس ، وتصوير السكّاكي ، وبما أن هذه الفكرة في المشتق مبتنية على تلك الفكرة ، فبانهدام تلك الفكرة تنهدم هذه الفكرة بنفسها وتبطل .

وقد وضّحنا فكرة السكّاكي سابقاً في مبحث المجاز ، والمحقق النائيني يبطل هذه الفكرة ، ويناقشها بأن فكرة السكّاكي في المجاز غير صحيحة لا في القضايا الحقيقية ولا في القضايا الخارجية .

وأما عدم صحّتها في القضايا الحقيقية : فإنّ القضايا الحقيقية لا تشتمل على أي جهة من التطبيق والحمل على المصداق ، فليس هذه القضايا نازرة للمصاديق ، والموضوع فيها هو نفس الطبيعة ، فإذا قال : (أمّ الزوجة محرّمة) أو (المستطيع يجب عليه الحج) ، فلا تشتمل هذه القضايا على أي نوع من التطبيق ، بل كلّ ما تشتمل عليه هو جعل الحكم لهذا الموضوع دون أن تكون نازرة لحيثيّة الانطباق على أي فرد ، والكلام لم يتعرّض لذلك ، فلا يمكن أن تكون القضية حقيقية ،

وفي نفس الوقت تشتمل على التطبيق والحمل ، ليفسح المجال لفكرة السكّاكي ؛ إذ أن هذه الفكرة إنما تتوفر في المجال الذي يشتمل فيه الكلام على نوع من التطبيق ، كالقضايا الخارجيّة وأما القضايا الحقيقيّة التي لا يحتوي فيها الكلام على أي حيثيّة تطبيقية ، فأى معنى إلى القول بأن مرجع المجاز إلى التطبيق على فرد أو أفراد . إذن فهذا الكلام غير معقول في القضايا الحقيقيّة لعدم التطبيق .

وأما في القضايا الخارجيّة ، فذكر رحمته شقوقاً عديدة ، مرجعها إلى أنّه حين يقول : (زيد أسد) فإنّ هذا الكلام وإن اشتمل على جهة تطبيقية ، فإنّ القضايا الخارجيّة مشتملة على حيثيّة تطبيقية ، مثل (جاءني الأسد) وأريد به زيد ، إلا أنّه في هذه الموارد أمّا أن يكون التصرف في مفهوم الموضوع - وهو زيد - وهو غير صحيح ، ولم يقل به أحد ، وأمّا أن يكون التصرف في المحمول - وهو أسد - وهو بمعنى الرجل الشجاع ، وهو الرأي الذي يختاره المحقّق النائيّ تبعاً للمشهور ، وأمّا أن يكون التصرف في الإسناد ، ونقول بأنّ زيداً أسد ، وهذا القول مجازفة صرفة ، فإنّ الحقائق متباينة فيما بينها ، فكيف يمكن أن يكون زيد أسداً ، ففي (زيد أسد) لا بدّ أن يكون التصرف في المحمول .

والخلاصة : أنّ القضايا الحقيقيّة لا يمكن أن تكون مجالاً لفكرة السكّاكي لعدم اشتمالها على جهة التطبيق ، وأمّا في القضايا الخارجيّة فتأتي هذه الفكرة لاشتمالها على جهة التطبيق ، ولكنها باطلة ؛ وذلك لأنّه لا يصحّ أن نعتبر فرداً من نوع مجازفة فرداً نوع آخر غيره ، مع تباين الأنواع فيما بينها ، وتقابل الفعليات فيما بينها ، فكيف يعقل العناية في مرحلة التطبيق ، فلا بدّ أن يكون التصرف في المحمول .

وقد استغنى بذلك عن مناقشة رأي الشيخ هادي الطهرانيّ ، لانتفاء أساسه برأيه . ويقع الكلام حول اعتراض المحقّق النائيّ تارة في الابتناء ، وأخرى في إبطال المبنى ، فإنّ له رحمته ادعاءان : الأول : إنّ هذا الطرح مبتني على ذلك التصوير - وهو تصوير السكّاكي في المجاز - والثاني : بأنّ تلك الفكرة باطلة .

الجهة الأولى: هل أن هذا الرأي في المشتقَّ يبتني على تلك الفكرة-فكرة السكاكي- أم لا؟ بل أنه حتى لو قلنا بأنَّ المجاز لا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل إنه استعمال للفظ في ما وضع له مع العناية في التطبيق تقديرًا، فيمكن أن يكون استعمال للفظ في ما وضع له مع العناية في التطبيق تقديرًا، فيمكن أن يكون الاستعمال مجازيًا بالمعنى الذي ذهبنا إليه، ومع ذلك يمكن أن نطرح المسألة بهذا الطرح، وأنَّ مفهوم (ضارب) مفهوم واسع أو ضيق، وأنَّ الموضوع وسيع المعنى أو ضيق، فحينئذٍ لو قلنا بأنه ضيق فلو أطلق وأريد منه المعنى الأعم فهو يشتمل في هذا المجال على نوع من التطبيق.

إذن فيمكن أن نلتزم في المجاز بعدم استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وفي نفس الوقت نطرح بالأسلوب الذي طرحه المشهور حيث يقع البحث حول سعة المفهوم وضيقه.

وكذلك يمكن أن نلتزم في المجازات بما التزم به المشهور، وأنَّ المجاز يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ونَدَّعي -كما ادَّعاه الشيخ هادي الطهراني وغيره- بأنَّ مفهوم المشتقَّ معناه واضح، ونطرح هذا البحث بهذا الأسلوب بأنَّ محلَّ المشتقَّ على الذات.

هل يتوقَّف على تلبَّسه بالمبدأ فعلاً، أو أنه يكفي مجرد وجود المبدأ فيه، ولو قد انقضى عنه؟

إذن فالقول بأنَّ هذا الرأي إنما يمكن الالتزام به فيما لو قلنا برأي السكاكي بالمجاز، وأما لو لم نقل برأيه في المجاز فمثل هذه الفكرة لا يمكن الالتزام بها، مثل هذا القول غير صحيح، فسواء قلنا بالمجازات بمسلك السكاكي أو قلنا بالمجاز بأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له، ومع ذلك يمكن أن تطرح المسألة بكلا الأسلوبين وبكلا الطرحين، أي بالبحث حول ضيق المفهوم وسعته، أو البحث حول فعليَّة الصدق أو الأعم.

إذن فابتناء هذه الفكرة والرأي على تلك الفكرة غير صحيح .

مضافاً إلى أنَّ الشيخ هادي الطهراني ومن تبعه كالسيد علي الرامهرمزي ، لا يعلم بأنهم يقولون بالمجاز بمسلك السكّاكي ، بل قد صرح بعضهم بأن العلماء قد خلطوا في المشتق بين الحقيقة والمجاز ، وهما من شؤون الألفاظ ، واستعمال اللفظ في ما وضع له ، أو في غير ما وضع له ، وبين الإطلاق وعدم الإطلاق ، والصدق وعدم الصدق ، قد خلطوا بين هذين المطلبين ، وهذا يعلم منه أنهم لا يقولون بمسلك السكّاكي ، ومع ذلك طرحوا المسألة بالأسلوب الذي ذكرناه . نعم ، بالنسبة للسيد البرجودي يمكن ذلك ، فإنه ذهب في المجاز إلى تفسير السكّاكي .

إذن فابتناء هذا الرأي على تفسير السكّاكي غير صحيح .

الجهة الثانية : حول القضايا الحقيقية

وأما المناقشة في المبني ، وفي مجال القضايا الخارجيّة والحقيقيّة فنقول :

أولاً: إنّ الانطباق والحمل على نحوين : تارة يكون صريحاً ، وأخرى ضمنيّاً ، والحمل والتطبيق الصريح مثل قولنا : (زيد ضارب) أو (زيد مستطيع) أو (هذا أسد) ، فهذا التطبيق صريح ، سواء كان مع العناية أو بلا عناية ، وأخرى يكون التطبيق ضمنيّاً ، بمعنى أنّ أحد الطرفين غير مذكور ، أو أنّه في قوّة عدم ذكره في الكلام ، مثلاً لو قال : (جاءني الضارب) ونريد منه زيد ، فهنا يوجد تطبيق ، ولكن المنطبق عليه وهو زيد غير مذكور ، فالتطبيق ضمني ، وقد نقول : (زيد ضارب) وهو تصريح بالتطبيق ، وقد نقول : (جاءني زيد الضارب) بنحو التوصيف ، ومرجعه إلى نوع من تطبيق الضارب ، أي أنّ زيدا ضارب ، والضارب جاءني لأنّ مرجع الأوصاف للإخبار ، والإخبار للأوصاف ، فإنّها مشتملة على جهة التطبيق ، فقلوه : (زيد الضارب) فإننا قد طبقنا عنوان الضارب على زيد ، ولكن التطبيق بنحو النسبة التقيديّة لا بنحو النسبة التامة التي يصحّ السكوت عليها .

إذن فقول المحقق النائيني رحمته بأن القضايا الحقيقية لا تشتمل على التطبيق، إذا كان مقصوده عدم اشتغالها على التطبيق الصريح، فهذا نعتف به، وأمّا إذا كان مراده عدم اشتغالها على حيثيّة التطبيق أبداً، فهذا غير صحيح؛ وذلك لأنّه في قولنا: (كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ) تشتمل على جنبه تطبيقية، أي (كلّ من وجد في الخارج، وكان مستطيعاً، يجب عليه الحجّ)، فالقضية الحملية تحتوي على عقد الوضع وعقد الحمل، لذلك هو رحمته قد أرجع القضايا الحملية إلى القضايا الشرطية، وفي المنطق قد تعرّض لذلك في قوله: (كلّ ج ب بالإمكان)، وهل أنّ مرجعها إلى [أنّ كلّ ما صدق عليه (ج) فهو (ب) بالإمكان]، كما يقول الشيخ ابن سينا، ويقولون بأنّ العرف يتلاءم مع قول الشيخ ابن سينا مثلاً: (كلّ حمار بالفعل مركوب زيد بالإمكان) لا أنّ المراد (كلّ حمار بالإمكان مركوب زيد بالإمكان).

إذن فهذه القضايا تشتمل على جهة التطبيق، فمعنى (كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ) يعني أنّ (كلّ من صدق عليه أنّه مستطيع فيجب عليه الحجّ)، فلدينا عقد الوضع وعقد الحمل، ولا يمكن أن يتحقّق عقد الوضع بدون جهة الانطباق والتطبيق، وإلا فلا معنى للقول بإرجاع القضايا الحملية للقضايا الشرطية، فإنّ القضايا الشرطية طرفاها قضيتان حمليتان قد ربط بينهما بأداة الشرط، وقد ذكر المحقق النائيني هذه الملاحظات في بعض البحوث.

إذن فلا يمكن أن نعتبر إنكار التطبيق في القضية الحقيقية من الأصول المسلّمة في هذا المجال، بل أنّ هذه القضايا الحقيقية تشتمل على نوع من التطبيق الضمني، ولا يعني التطبيق الضمني تشخيص الأفراد، بل ما صدق عليه أنّه مستطيع، وهذا أيضاً يحتوي على الحمل، والهوهوية الذي هو معنى التطبيق.

وثانياً: لا وجه لما ذكره بأنّه لا مجال لرأي السكاكي في القضايا الحقيقية لعدم اشتغالها على جهة التطبيق؛ ذلك لأنّ ما يقع موضوعاً في القضية الحقيقية -بناءً على رأي السكاكي- تارة يكون هو المراد، وأنّ المراد بالإرادة الاستعمالية

نفس المراد بالإرادة الجدّية ، وتارة لا يكون هو المراد بالإرادة الجدّية ، فإذا كان نفسه فنقول إنّه حقيقة ، وأمّا إذا كان غيره ولكن قد طبّقنا في أنفسنا أحدهما على الآخر فيكون الاستعمال مجازياً . إذن ففي القضايا الحقيقيّة لو قال : (كلّ أسد يجب اتّباعه في الشؤون الاجتماعيّة) ، بمعنى أنّ كلّ رجل شجاع يجب اتّباعه ، فهنا قد استعمل لفظ الأسد في مفهومه هو وهو الحيوان المفترس استعمالاً . إذن (كلّ أسد يجب اتّباعه) هي قضيّة حقيقيّة ومع ذلك قد ارتبطت بالمجاز ، فلاربط للتطبيق في مرحلة الألفاظ ، بل إنّما يتحقّق في مرحلة النفس والجسد ، وإلا فاللفظ لا فرق فيه .

وبعض الأعاضل في المحاضرات نرى أنّه قد اختار مسلك السكّاكي في المجاز من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان يدور اعتراض المحقّق النائيني هذا في ذهنه ، لذلك أنكر في القضيّة الحقيقيّة استعمال لفظ المشتقّ في الأعمّ على اعتبار أنّه يقول بأنّ المشتقّ يدلّ على الصحيح ، لذلك في قوله : «الزّانيّة والزّاني» (١) قال بأنّه لا يعقل أن يكونا مستعملين في الأعمّ ، ولعلّ الجمع بين هاتين الفكرتين قد أدّى به إلى هذا القول .

ولكن ليس الأمر كذلك ، فإنّ القضايا الحقيقيّة والخارجيّة لا تختلف في كيفيّة استعمال الألفاظ ، وفي الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ .

وأما رأي المحقّق النائيني في القضيّة الخارجيّة ، وأنّه لا بدّ من القول بالتوسعة في المحمول ، وأمّا القول بالعناية بالتنزيل والنسبة هو مجازفة ، مثل هذا القول يظهر ضعفه من البحوث التي ذكرناها في مبحث الحقيقة والمجاز ، فحين نقول : (زيد أسد) يمكن أن يكون المورد من موارد إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، لذلك يمكن أن نقول : (زيد شجاع ، بل أسد) أو نقول : (زيد في منتهى الشجاعة ، بل أسد) ،

فإذا كان المقصود هو التوسعة في المفهوم فلا معنى للاضراب ، وقد بيّنا هذه الفكرة بصورة مفصلة في بحث الاستعمال المجازي .

فالقول بأنه مجازفة كأنه قد غفل عن حقيقة المجاز ، وأنه يؤخذ به لأجل التلاعب في مشاعر وعواطف الأفراد ، كما وضحنا هذه الظاهرة سابقاً .

الاعتراض الثاني : ما اعترضه المحقق الأصفهاني ، فبعد أن ينقل عبارة الشيخ هادي الطهراني ، وهي مصدرنا في التعرّف على رأيه ، اعترض بأنّ هذا الرأي مبتني على القول بأنّ حمل المشتقات على الذات حمل اشتقائي ، أي الحمل ذو هو ، مع أنّه بلا إشكال من أنّ حمل المشتقات على الذات حمل المواطاة ، والحمل هو هو ، فلا يمكن أن نطرح النزاع هنا بهذه الصورة ، بأنّ هذا الحمل من نوع الحمل ذو هو ، أو الحمل هو هو .

وتوضيح هذا الاعتراض : إنّ الحمل ذو هو إنّما يتحقّق بالنسبة لحمل المبادئ ، فإذا أردنا أن نحمل المبدأ على الذات ، فأما أن يكون بالحمل بواسطة لفظ (ذو) أو بواسطة الاشتقاق ، وهذا الحمل مجازي كما تشير إليه عبارة الخواجة نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات ، وعده من الحمل مجازاً ؛ إذن أنّ حقيقة الحمل كما أشرنا إليه سابقاً عبارة عن الهووية ، وأما المشتقات فلا إشكال في أنّ الحمل فيها حمل المواطاة ؛ إذ أنّ مرجع حمل المواطاة إلى الهووية ، وعنوان المشتقّ متحد مع عنوان الذات ، فلا يكون حمل المشتقات بمعونة من الاشتقاق أو بواسطة (ذو) ، فحين نقول : (زيد قائم) فهذا يعني أنّهما واحد ، وبينهما علاقة الهووية . إذن ففي المشتقات نفسها لا يتصوّر أن يكون الحمل فيها إلّا حمل المواطاة .

وأما القول بأنّه لو كان الحمل في المشتقات الحمل هو هو ، فيكون من قبيل (زيد إنسان) ، وفي هذه الصورة لا بدّ أن نلتزم بخصوص المتلبّس ، وأما لو كان الحمل مغايراً ، والحمل ذو هو ، فهنا يكفي مجرد الإنتساب ، ومثل هذا القول والترديد والتشقيق في المشتقّ لا معنى له ، بعد ملاحظة أنّ ما ذكرناه في المبدأ ،

لا في المشتقّ، ومحلّ بحثنا هو المشتقّ لا المبدأ، والمشتقّ دائماً يكون الحمل فيه حمل المواطة. إذن فطرح هذا النزاع لا وجه له.

ولكن مثل هذا غير واضح؛ وذلك لأنه حين نقول: (زيد قائم)، فهنا يلاحظ أنّ (قائم) أمر انتزاعيّ ينتزع من زيد المتلبّس بالقيام وحين يحمل على زيد، فالحمل حمل المواطة، وعلى ضوء هذا التفكير يلاحظ أنّنا قد حملنا (القيام) أيضاً على زيد، وحمل القيام على زيد هو حمل اشتقائيّ، أي إنّما يحمل على زيد بمعونة الاشتقاق، فهنا لا بدّ أن نرى أنّ الفلاسفة يعتقدون بوجود حملين اثنين واقعاً في هذا التعبير، أم حمل واحد؟

فحين نقول: (زيد قائم) هل يوجد حملان، حمل القائم على زيد، وهو حمل المواطة، وحمل القيام على زيد وهو حمل اشتقائيّ، فنقول حينئذٍ بما أنّ كلامنا يدور حول المشتقّ حول (قائم) نفسه، فهنا لا يوجد إلّا حمل المواطة، ولا مجال لوجود الحمل الاشتقائيّ أو نقول بأنّ الحمل في هذه الجملة واحد، فإذا اعتبرنا (قائم) عنواناً انتزاعياً منتزِعاً من الذات، وأمّا مصحّح انتزاعه -بتعبيرنا- هو المبدأ، فحينئذٍ يكون الحمل حمل المواطة، وليس هنا حملان، فليس هناك حمل آخر بالنسبة لخصوص المبدأ، بل أنّ المبدأ خارج عن إطار الحمل، ووظيفته هو تصحيح انتزاع هذا العنوان (قائم) من زيد، وأمّا إذا قلنا -في هذا المورد- بأنّ المشتقّ ليس له وجود مستقلّ، بل إنّهُ عبارة عن المبدأ مع جهة الانتساب، ويشتمل على النسبة الاتصافيّة الناقصة، ومفاد هذه النسبة مفاد كلمة (ذو)، فالمحمول واقعاً هو المبدأ بنفسه، وعلى ضوء هذا التصوير يكون الحمل هنا بالنسبة للمبدأ، ففي مجال حمل المشتقات يكون المحمول واقعاً هو المبدأ، والحمل فيه من نوع الحمل الاشتقائيّ، لا أنّ المشتقّ شيء آخر غير المبدأ، وفي نفس الوقت نقول بأنّ الحمل من نوع الحمل الاشتقائيّ.

ومن عبارة الشيخ هادي الطهرانيّ نفهم هذا الترديد، والخلاصة: أنّه في (زيد

قائم) يوجد حملان، ومثل هذا الفهم لا يستفاد من كلام الفلاسفة، بل المستفاد هو نظرهم إلى المبدأ فحسب، وهذا المبدأ هو الذي يحمل بواسطة هذه الهيئة المشتملة على جهة الانتساب، والحمل فيه من نوع الحمل الاشتقاقي، وأما المشتق فهو أمر انتزاعي ومنشأ انتزاعه هو الذات، ومصحح انتزاعه هو المبدأ، فلو لاحظنا الحمل في نطاق هذا الأمر الانتزاعي فإن الحمل يكون من نوع حمل المواطة.

والمستفاد من كلام الشيخ الطهراني هو الترديد بهذا المجال، وهو أن الحمل الواقعي الموجود في موارد المشتقات، هل هو حمل الأمر الانتزاعي على منشأ انتزاعه، فيكون الحمل حمل المواطة، وهنا بما أن روح هذا الحمل ومصححه هو المبدأ، فحينئذ لو انتفى هذا المبدأ فتزول صحة الحمل أيضاً لذهاب روحه، والنتيجة أن نكون من القائلين بالصحيح، أو أن الحمل الموجود هنا ليس هو حمل العنوان الانتزاعي، بل المدار حول المبدأ المنتسب، فإن (قائم أو ضارب) لا يثبت لنا إلا انتساب القيام، أي يثبت لنا القيام مع النسبة الناقصة، ويكفي في النسبة وتحققها مجرد ارتباط المبدأ به في الجملة، ولو انعدم مثل هذا المبدأ وزال بعد ذلك، كما في سائر موارد النسبة، كما لو قال: (زيد خراساني، أو أصفهاني) ويكفي في صحة هذه النسبة اتصافه بهذه الصفة في وقت ما.

وخلاصة الكلام: أنه لا يمكن أن يلتزم بالترديد مع قوله بأن المحمول هو المشتق، ومع ذلك التزم بالترديد بين كون الحمل من نوع المواطة، أو الحمل الاشتقاقي، بل أن كلامه حول واقع الحمل في هذه الموارد، وهل أن واقع الحمل هو حمل المواطة أو الاشتقاقي.

وقد نقل عبارة الشيخ الطهراني المحقق الأصفهاني^(١): «بدعوى أن وجه الخلاف مع عدم الاختلاف في المفهوم والمعنى هو الاختلاف في الحمل، فإن

القائل بعدم صحّة الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد ، أي يرى أنّ الحمل في المشتقات والجوامد من نوع واحد ، وهو حمل المواطاة ، فكما لا يصحّ إطلاق الماء على الهواء بعد ما كان ماءً وزالت عنه صورته المائية فانقلب هواءً كذلك لا يصحّ إطلاق المشتقّ على ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به ، فإنّ المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه ، ومنشأ الانتزاع نعبر نحن عنه بمصّحّ الانتزاع ، حدوثاً وبقاءً ، والمنشأ مفقود ، فيرى أنّ المحمول هو العنوان الانتزاعيّ ، والانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّة ، هذا هو الاحتمال الأوّل ، وهو حمل الأمر الانتزاعيّ ، والقائل بصحّة الإطلاق يدّعي تفاوت الحملين ، فإنّ الحمل في الجوامد حمل هو هو ، فلا يصحّ أن يقال للهواء أنّه ماء ، والحمل في المشتقات هو حمل ذي هو وحمل انتساب ، ولكن ما هو المحمول في المشتقات ؟ يذهب المحقّق الأصفهانّي أنّ المحمول هو المشتقّ نفسه ، ولذلك قد اعترض على الشيخ الطهرانيّ بأنّ حمل المشتقات لا يمكن أن يكون من قبيل حمل ذو هو ، ويكفي في النسبة مجرّد الخروج من العدم إلى الوجود ، فيصحّ الحمل على المتلبّس ، وما انقضى عنه دون ما تلبّس ، قلت : فيه من الخلط ما لا يخفى على من له خبرة في الاصطلاح المرسوم في تقسيم الحمل إلى هو و ذو هو ...

إذن فأسلوب طرح المسألة بفهم الشيخ الطهرانيّ : أنّه لو لوحظ في هذا المجال حمل المبدأ ، فهذا الحمل هو من نوع الحمل الاشتقاقيّ ، وأمّا لو لوحظ حمل المشتقّ فهو من حمل المواطاة ، ولكن لا بدّ أن نرى أنّه في موارد حمل المشتقات ، هل أنّ المحمول هو نفس المبدأ ، وأنّ معنى الحمل هو الانتساب للموضوع ، حتّى يكفي في ذلك مجرّد الانتساب أو أنّ المحمول واقعاً هو العنوان الانتزاعيّ ، والمبدأ هو مصّحّ الانتزاع ليكون الحمل من نوع حمل المواطاة^(١).

(١) الملاحظ أنّهم يفرّقون بين حمل المواطاة وحمل الاشتقاق ، بأنّ حمل المواطاة ما «

الاعتراض الثالث: لا إشكال باشتغال طبيعة الحمل على الموضوع والمحمول والنسبة ، فلا بدّ من تشخيص المحمول في البداية ، وقبل الحمل ، فإذا أصبح النزاع معقولاً في مجال سعة وضيق المحمول الذي هو عنوان (قائم) مع غصّ النظر عن منشأ سعة وضيق هذا المحمول ، سواء قلنا بأنّ (قائم) عنوان

» لا يحتاج إلى إضافة (ذو) في الحمل ، وهو ما يكون المحمول فيه متّحداً ذاتاً مع الموضوع مثل : (زيد إنسان) ، وأما حمل الاشتقاق فهو ما يحتاج فيه إلى إضافة (ذو) لصحة الحمل ، ولولا إضافة (ذو) لم يصحّ الحمل ، أو الاتحاد بين الموضوع والمحمول ، وهذه الأداة هي التي تصحّ الحمل والاتحاد .

وهنا يدور البحث ففي المشتقّ يوجد مبدأ ، وهو المادّة ، وتوجد هيئة المشتقّ ، والمادّة بمثابة المبدأ ، والهيئة هي بمثابة (ذو) .

ومن هنا يأتي النزاع : هل أنّ المحمول هو المبدأ فحسب ، والهيئة هي التي تصحّ مثل هذا الحمل لتكون بمثابة (ذو) ، أو أنّ المحمول هو (قائم) هو المشتقّ كلّ بمادّته وهيئته دون أن يحتاج إلى واسطة لتصحيح الحمل .

ولعلّ الفهم العرفي يفيد أنّ المحمول هو المشتقّ بمجموعه ، وليس المحمول هو المبدأ ، والهيئة واسطة لتصحيح الحمل ، فإنّه يرى بوجود نوع من الاتحاد بين الموضوع والمحمول دون واسطة ، وهذا هو مفاد حمل المواطة ، أما كون المحمول ذاتياً للموضوع من باب الذاتيّ باب البرهان ، أو الايساغوجي ، فهذا ممّا لا يفهمه العرف ، فإنّ الفهم العرفي يفرق بين حمل (عدل) و (عادل) على زيد ، ويرى بأنّ الأوّل يحتاج لواسطة وهي (ذو) والثاني لا يحتاج إليها .

إلا أن نقول بأنّ ملاك الفرق بين حمل المواطة والاشتقاق بأنّ حمل المواطة ما ينتزع من الذات دون ضمنية شيء آخر على الذات ، بل أمّا يكون نفس الذات ، أو يكون ذاتياً لها ، بينما حمل الاشتقاق هو معنى شامل لكلّ ما يحتاج في حمله على الذات إلى ضمنية شيء زائد على الذات والذاتيّ ، ولكنّ هذه الضمنية من أجل حملها على الذات تحتاج إلى واسطة أمّا (ذو) أو (هيئة المشتقّ) . [المقرّر]

انتزاعي، ومصَحَّح انتزاعه هو القيام . إذن فيلزم كونه ضيقاً، أو أن منشأه أن (قائم) يعني ذلك المبدأ المأخوذ مع النسبة، فأى شيء كان المنشأ، أي لمكان تصوّر البحث حول سعة وضيق مفهوم المشتقّ، وهذا البحث معقول ومتصوّر كما ذكرنا سابقاً بأنه يمكن البحث حول مفهوم المشتقّ، وأنه واسع أو ضيق، فإذا بحثنا حول هذا المجال، واخترنا أحد القولين أمّا السعة أو الضيق، فحينئذٍ لا يصل المجال إلى البحث حول مبحث الحمل، وأنه من نوع الحمل الاشتقائي أو الموطائي.

وذلك لأننا لو التزمنا بأن مفهوم المشتقّ للأعمّ، فحينئذٍ يكون حمل المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ حملاً صحيحاً وبلا عناية، وليس في هذا الحمل مجاز في الكلمة، ولا في الإسناد؛ إذ المفروض أن مفهوم (قائم) مفهوم وسيع، ومن مصاديقه (زيد) في حال انقضاء المبدأ عنه، فلذلك لا مجال للبحث حول نوعيّة الحمل، فلا يعقل كون الحمل مع العناية، مع الالتزام بسعة المفهوم.

وأما لو التزمنا بأن مفهوم المحمول في نفسه - أي مع قطع النظر عن كونه محمولاً - مفهوم ضيق، وأن المتبادر منها معنى خاص، وهو ما تلبّس بالمبدأ، وفعليّة التلبّس بالمبدأ، فإذا كان المنعكس الذهني والمتبادر هو هذا المفهوم الخاص الضيق فحينئذٍ لو حمل على ما انقضى عنه المبدأ، فأما أن يكون على نحو المجاز في الكلمة، وبذلك لا مجال للحمل، وهناك قولان في المجاز في الكلمة وأنه بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، أو أنه بمعنى التطبيق الذهني، أو أن نلتزم في هذا المورد بأنه على نحو المجاز في الإسناد.

إذن فنحن لا بدّ أن نبحت حول تشخيص مفهوم (القائم)، فأما أن يكون (القائم) عبارة عن الأمر الانتزاعي، أو أن يكون عبارة عن مبدأ ذي نسبة، وبناءً على القول الأول، وبأنه عبارة عن الأمر الانتزاعي فيلزم منه ضيق المعنى، وبناءً على القول الثاني، فيلزم منه سعة المعنى، وعلى ضوء ذلك فلا مجال للبحث حول الإطلاق

والحمل ، فهذا البحث لا يدور حول نوعيّة الحمل ، بل يدور مدار سعة المفهوم أو ضيقه من هذه الناحية ، أو الضيق والسعة من نواحي أخرى ، فإنّ المفهوم وإن كان مفهوماً انتزاعياً ، إلّا أنّه قد يكون مفهومه وسيعاً ، أو أنّ المفهوم وإن كان عبارة عن المبدأ ذي النسبة ، إلّا أنّنا يمكن أن نقول بأنّ (ذو) تعني الواجديّة ، وإذا احتوى على شيء سابقاً ، ولكنه فقدّه الآن ، فهذا لا يطلق عليه أنّه واجد لذلك الشيء ولا يصحّ استعمال (ذو) في هذا المورد .

إذن فلا بدّ أن نبحث في البداية حول تشخيص المعنى اللغويّ ، وحدود معنى المشتقّ ، لا أن نقول بأنّ معنى المشتقّ واضح ، لذلك نبحث حول الحمل ، وهذا مساوق مع القول بعدم تصوّر السعة والضيق في معنى المشتقّ مع أنّ الأمر ليس كذلك .

فمع البحث حول الموضوع له للمشتقّ ، وتشخيص معناه ، وهذا البحث بطبيعته يتقدّم على مبحث الحمل ، ومع اختيار أحد الرأيين في مبحث الموضوع له ، فيلغى البحث حينئذٍ حول حقيقة الحمل ، فلا يوجد وجه صحيح لطرح المسألة بهذا الأسلوب الفلسفيّ .

ومن كلّ ذلك نعرف بأنّه لا بدّ من طرح المسألة بصورتها اللغويّة ، ولفظ (الحال) نحن لا نذكره لعدم الحاجة لذكره حتّى نقع في مشكلة المراد منه ، وعلى تقدير ذكرنا له ، فنقصده منه فعليّة التلبّس ؛ إذ أنّ الحال مشترك لفظي ، ومن أنواع المغالطات المشتركة اللفظي ، فيقال هنا بأنّ الحال يقابل الماضي والمستقبل ، فيشكل هنا بعدم أخذ الزمان في المفهوم ، وغيره من الاعتراضات ، ولكننا نقول بأنّ الحال لا يقصد منه الحال الزمانيّ فحسب ، بل إذا ذكرنا لفظ الحال في هذا المبحث فنقصده منه (الفعليّة) ، لكن ليس المراد منها ما يقابل (القوّة) ، بل أنّها مقابل ما زال عنه الفعليّة . إذن فالمقصود من الحال فعليّة التلبّس ، والبحث لا بدّ أن يكون حول السعة والضيق في مفهوم المشتقّ .

الجهة الثالثة :

هل أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس أو للأعم ؟

ولا بد أن يفرض بقاء الذات بعد زوال المبدأ ، حتى يتكلم حول شمول المفهوم لهذه الذات بعد زوال المبدأ وانتفاء فعلية التلبس أم لا ؟

وقد اعترض البعض في هذا المجال على أسماء الزمان ، فقالوا بلزوم خروجها من مورد البحث ؛ وذلك لأن اسم الزمان قد وضع لأجل أن يدل على الظرف الزماني ، أي ذلك الزمان الذي يحدث فيه المبدأ ، والزمان لا يتصور فيه البقاء ، بل أن حقيقته الانقضاء والتصرم ، وبالتعبير الفلسفي أنه غير قار الذات ، وكل آن ولحظة يغير الآن الثاني ، وبناءً عليه فيخرج عن محل البحث بالطبع ؛ وذلك لأن مورد البحث هو ذلك المورد الذي تكون الذات فيه باقية ، والمنقضي هو المبدأ فحسب ، وأما في اسم الزمان فإن المبدأ حين يزول ، فالزمان أيضاً ينتفي لعدم بقاء الزمان في طبيعته .

ومن هنا ذكروا بأن أسماء الزمان خارجة عن مورد البحث .

وقد أجاب العلماء عن هذا الاعتراض بعدة أجوبة ، ونتعرض إلى عمدتها ، وهما جوابان :

الجواب الأول : ما ذكره جماعة من المحققين بأن هذا الاعتراض يتوقف

على فكرة تعدد الوضع في اسم الزمان واسم المكان ، وأنهما من قبيل المشترك اللفظي ، فكلمة (مقتل) قد وضعت تارة لزمان القتل ، وأخرى وضعت لمكان القتل ، فيقال حينئذ بعدم ورود البحث في اطار وضعها لزمان القتل .

وأما لو أنكرنا الاشتراك اللفظي في هذا المجال ، وقلنا بأن المتحقق هو الاشتراك المعنوي ، وأن هذه الهيئة قد وضعت لتدل على الوعاء الذي يتحقق فيه المبدأ ، سواء كان الوعاء زماناً أو مكاناً ، فهذا يرتبط بالأفراد ، فكما أن للظرف المكاني

أنواع متعدّدة ، فكَذلك لجامع الظرف وجامع الوعاء أنواع متعدّدة بلحاظ الزمان والمكان .

إذن فالموضوع له عبارة عن الوعاء الذي يقع فيه المبدأ ، وهذا الوعاء الجامع يعقل ويتصوّر فيه بقاء الذات مع انتفاء المبدأ ولو بلحاظ أفرادها ، وهي أفرادها المكانية ، فوقع القتل في الوعاء المكاني ، والمكان لا يزول كالزمان .

إذن فيتوقّف هذا الاعتراض على الالتزام بتعدّد الوضع في اسم الزمان واسم المكان ، وعلى ضوئه يمكن أن يقع هذا اللفظ بما له من المعنى الجامع مورداً للبحث ، ولا مجال للقول بخروج اسم الزمان .

ولكن يمكن الإشكال على هذا الجواب باعتراضين :

الاعتراض الأول : إنّ ما هو مشهور بين الفلاسفة والأدباء بأنّ الظرف على قسمين : الظرف الزماني والظرف المكاني ، باصطلاح الأدباء ، وكذلك باصطلاح الفلاسفة بأنّ هناك فرقاً بين مقولة (أين) ومقولة (متى) و (أين) ، يعني (هيئة كون الشيء في المكان) ، ومتى يعني (هيئة كون الشيء في الزمان) ففي كليهما يوجد مفهوم الظرفيّة .

ولكن مثل هذه الفكرة غير صحيحة ولا تطابق الواقع ؛ لأنّ الذي يمكن أن يطلق عليه الوعاء ويشتمل على الظرفيّة واقعاً ، هو خصوص المكان ، وأمّا الزمان فهو ليس وعاءً في الواقع ، بل إنّ الزمان أمر يقارن العمل ، فالعمل الذي يعمله الإنسان لا بدّ أن يقع في مكان بالطبع فيصلّي في المسجد ، وأمّا القول بأنّ هذا العمل واقع في زمان كذا ، مثل هذا القول مسامحة في التعبير ؛ لأنّ الزمان لا يمكن أن نعتبره وعاءً للعمل ، غايته هو التقارن ، فحين نقول : (صلّي في الليل) ، أي أنّ الصلاة مقارنة لليل ، أو للنهار ، فالمجال مجال المقارنة لا الظرفيّة والوعائيّة .

فما اشتهر بين الفلاسفة والأدباء غير صحيح ولا يتلاءم والواقع . إذن فلا يمكن

الالتزام ، فالقول بأن الموضوع له هو الجهة الجامعة ، أي الوعاء ، سواء كان وعاءاً زمانياً أو مكانياً .

والجواب على هذا الاعتراض : كما ذكرناه في مبحث الاستصحاب أن العرف عادة ما ينظر إلى الزمان من خلال نافذة المكان ، أي أن العرف لا يستطيع أن يدرك الزمان بصورة مستقلة عن زاوية المكان ، وبعض الفلاسفة المعاصرين يعبرون عن هذه الحقيقة بـ (الزمكانية) ، فالزمان والمكان أحدهما مدغم ومدمج بالآخر^(١) .

ومثل هذه الفكرة ، سواء كانت صحيحة أم غير صحيحة بالنظر الدقيق ، ولكن الملاحظ أن اللغات موضوعة على وفق الإدراكات العامة ، وهي موافقة مع هذه الفكرة ، وهي رؤية الزمان من نافذة المكان ، فحين نقول : (النهار ، الليل) فنعتبر مثل هذه الأمور قطعاً من الزمان ، وننظر هذه القطعة الزمانية من خلال المكان ، فحين نرى طلوع الشمس ويضاء المكان بشروق الشمس ، فنسمي هذه الظاهرة

(١) لعل فكرة اندماجية الزمان بالمكان ، والزمكانية هي فكرة دقيقة لا يفهمها العرف المتسامح ، بل العرف يدرك بفهمه العرفي وجود أمرين متميزين منحايزين : أحدهما الزمان والآخر المكان ، ولا يرى الوحدة بينهما ، ويدرك أيضاً ذلك التفاوت والتمايز في طبيعة كل واحد منهما ، وأن الزمان يمرّ مرّ السحاب ، سائر ، متغيّر ، متحرّك ، بينما المكان أمر ثابت ، ساكن ، مستقرّ . هذا يفهمه العرف ، ولعلّ ما يدلّ على هذا الفهم العرفي الأمثال السائرة ، والأشعار ، وأحاديث العوام ، حول طبيعة الزمان بالخصوص .

نعم ، ربّما لا يفهم العرف (التقارن) ، بل يرى أن الزمان وعاء يقع فيه الفعل والحادثة ، كالمكان ، إن اختلف في بعض مميّزاته عن المكان ، إلا أن فكرة الوعائية مغروسة في الذهن العرفي ، وكذلك لا يفهم العرف المعنى الفلسفي للزمان ، وهو الآنات واللحظات التي تمرّ بسرعة ، والمسبوقة كلّ لحظة بعدمين ، فرّبما يرى الحركة القطعية للزمان ، وإن كلّ قطعة من الزمان لها كيان ووجود مستقلّ إذا انتهت ينتهي ذلك الزمان ، كما يرى الخطبة الواحدة لها كيان مستقلّ ، رغم انصرام كلّ حرف ، وكلّ كلمة منها . [المقرّر]

(نهاراً)، وحين يظلم هذا المكان فنعبّر عنه بـ (الليل)، فالزمان والمكان أحدهما مدغم بالآخر، أي نلاحظ الزمان برؤية مكانية، لذلك نقول: (الآن ليل)، ولكن (الآن) كما هو ليل كذلك هو نهار؛ وذلك لأننا نطلق على هذه الظاهرة ليلاً لأننا نعيش في هذه القطعة من المكان، كالعراق مثلاً، وأمّا لو كنّا نعيش في مكان آخر كأمريكا، فلا نسّمّي هذه الظاهرة ليلاً، بل إنّها نهار، فتختلف أطراف الأرض بالنسبة لرؤية الليل والنهار، فالرؤية للزمان تختلف باختلاف الأمكنة، وهذا ما يدلّ على الارتباط الوثيق بين المكان والزمان، فهذه الفكرة الفلسفية عن الزمان ليست من الانطباعات والإدراكات العمومية للبشر، بل ربّما يمكن أن نقول بأنّ تصوير الزمان بصورة مستقلة وبغير الملاحظة المكانية فكرة موهومة، وليس الزمان أمراً مقارناً، والبحث حول حقيقة الزمان بحث فلسفي عميق.

والخلاصة: بما أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني على ضوء الانطباعات والإدراكات العمومية، والنظرة العامة للزمان هي من خلال نافذة المكان، لذلك تلاحظ جهة الوعائية في كلا الطرفين، فلا يمكن اعتباره من قبيل الاشتراك اللفظي، لا الاشتراك المعنوي لعدم وجود الجامع، ولكن الملاحظ هو وجود الجامع، فإنّنا لا نحتاج إلى الجامع الواقعي، بل نحتاج إلى الجامع في مجال التفكير البشري، ومثل هذا الجامع موجود.

الاعتراض الثاني: بأنّ الوعاء الزماني يغيّر الوعاء المكاني، لذلك عبّر في الفلسفة عن الوعاء المكاني بمقولة (أين)، وعن الوعاء الزماني بمقولة (متى)، والمقولات تعني الجواهر والأعراض، وهي متغيرة فيما بينها، ولا يوجد ما به الاشتراك فيما بينها؛ لأنّها بسائط وليست مركّبات، ولا يوجد جهة جامعة فيما بينها، وعلى تقدير تصوّر الجهة الجامعة فيما بينها، فلا بدّ أن تكون هذه الجهة الجامعة انتزاعية.

وهذا الاعتراض معاكس للاعتراض الأوّل تماماً؛ إذ الاعتراض الأوّل كان في

مجال تخطيط الأنظار الفلسفية، وأنه ليس لدينا ما ذكره (هيئة كون الشيء في الزمان)، وأما في هذا الاعتراض فنلتزم فيه بكل ما ذكره.

إذن فعلى تقدير إمكان تصوير الجهة الجامعة، ولكنها انتزاعية لا واقعية، واللفظ لم يستعمل في تلك الجهة الانتزاعية، فكلمة (مقتل) مثلاً الزمانية حين نشير إلى يوم عاشوراء ونقول: (هذا اليوم مقتل الإمام الحسين عليه السلام)، فإن هذه الكلمة مستعملة في معنى، وحين نستعمل هذه الكلمة بنفسها في المكان، ونشير إلى أرض كربلاء أو حرمة عليه السلام ونقول: (هنا مقتل الإمام الحسين عليه السلام) فإن هذه الكلمة في هذه الصورة مستعملة في معنى آخر، ولم نجد مورداً قد استعملت فيه هذه الكلمة في الجهة الجامعة.

ونظير مثل هذه الفكرة ما ذكره حول دلالة صيغة الأمر، حيث ذكر البعض بأنها موضوعة للجهة الجامعة بين الوجوب والاستحباب، فاعترض عليهم بأن مثل هذه الفكرة غير صحيحة؛ إذ لا يستعمل اللفظ في الجامع بين الوجوب والاستحباب، بالإضافة إلى أن تلك الجهة الجامعة أما أن تكون متحصلة في ضمن الفرد الوجوبي أو الفرد الاستحبابي.

إذن فيدعى عدم استعمال اللفظ في الجهة الجامعة.

ولكن يمكن الجواب على هذا الاعتراض بعد الاعتراف بصحة ما ذكره الفلاسفة من اختلاف هيئة كون الشيء في المكان، عن هيئة كون الشيء في الزمان، وأن أحدهما من مقولة (أين)، والآخر من مقولة (متى)، ومع غض النظر عن الإشكال الأول والالتزام بالنظر العرفي، يلاحظ أنه يمكن استعمال اللفظ في تلك الجهة الجامعة، وهو الوعاء بمعناه الجامع.

وأما ما ذكره من الاستشهاد بمبحث صيغة الأمر، فالإشكال غير صحيح، فإنه حين يقول: (اغسل للجمعة والجنابة..)، فإن (اغسل) في هذه الجملة قد استعملت في الجهة الجامعة بين الوجوب والاستحباب.

وفي موردنا، فنحن ندّعي استعمال اللفظ في تلك الجهة الجامعة، وهو الوعاء .
وأما استفادة الزمانية في بعض الموارد، أو استفادة المكانية في موارد أخرى،
فإن هذه الاستفادة من خلال تعدّد الدالّ والمدلول؛ لأنه حتى لو التزمنا بالاشتراك
اللفظي، فإننا نحتاج للقرينة المعيّنة، وأما القول بأن القرينة المعيّنة تقتضي الاستفادة
من حاقّ اللفظ، فهذا القول غير صحيح، فلو قال: (هذا اليوم مقتل الإمام
الحسين عليه السلام) فنفهم من هذه الجملة أنه قد لوحظ الوعاء الزمني، وأما لو قال:
(هذا المكان مقتل الإمام الحسين عليه السلام) فيعلم منه أنه قد لوحظ الوعاء المكاني.

إذن فنحن نحتاج للقرينة، وهذه القرينة لا تريد بيان وإفادة المستعمل فيه
للفظ المشترك اشتراكاً لفظياً، بل أنها تريد اطلعنا على الخصوصية بنحو تعدّد
الدالّ والمدلول بالإضافة إلى اطلعنا على أصل فكرة الوعائية، فتريد هذه القرينة
بنحو تعدّد الدالّ والمدلول بيان أصل الوعاء، وبيان الخصوصية الزمانية أو المكانية.
إذن فما ذكره جماعة من العلماء صحيح، وهو القول بأن اسم الزمان واسم
المكان من قبيل المشترك المعنوي، لا أنه من قبيل المشترك اللفظي، غاية الأمر
أنّ الاحتياج لهذا الجواب إنّما يتم في صورة عدم سلامة الجواب الثاني الذي سيأتي
ذكره، ولكن لو تصوّرنا توفرّ البقاء في الزمان، وبقاء كلّ شيء بحسبه، فإذا أمكن
الالتزام بهذا الجواب فحينئذٍ لا حاجة للجواب الأوّل، لا أنّ هذا الجواب بنفسه
غير صحيح، كما اعترض على الجواب الأوّل في تهذيب الأصول الاعتراض الأوّل،
والشيخ حسين الحلّي قد اعترض الاعتراض الثاني في بحثه بعد أن نقل هذا الكلام
عن السيّد أبي الحسن الأصفهاني رحمه الله لتلمذته عليه، ولكن كما ذكرنا أنه يمكن
الإجابة على كلا الاعتراضين.

الجواب الثاني:

إنه يمكن تصوّر البقاء في الزمان وإن كان الزمان في طبيعة غير قارّ الذات،
وتوضيح هذه الفكرة: أنّ الزمان وقطعاته كالיום والشهر والسنة تلاحظ بلحاظين:

تارة تلاحظ هذه القطعات الزمانية على نحو (الحركة التوسّطية) ، وأخرى تلاحظ بنحو (الحركة القطعية) .

والمراد من ملاحظة الزمان بنحو الحركة التوسّطية أن يلاحظ الزمان على نحو الآن الذي يعبر عنه (الآن السيّال) ، ومثل هذا الآن موجود ، ولكن نسبة هذا الآن للآنات المفروضة نسبة الكلّي لأفراده ، فهذا الآن يوجد - في كلّ آن - في ضمن بعض هذه الآنات المتّصلة ، وبهذا الاعتبار يكون باقياً ، كالبقاء الذي تصوّره في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، فالكلّي باقٍ ببقاء أفراده ، ولكن في صورة اشتغال الأفراد على نحو من الاتّصال الوجودي ، وعدم وجود انفصال فيها .

وفي موردنا أيضاً يمكن أن تصوّر الزمان بأسلوب الكلّي والفرد ، ويبقى هذا الكلّي ببقاء أفراده متّصلاً .

والزمان بهذا المعنى هو (كلّي) وليس بـ (كلّ) ، ولذلك لا يكون قابلاً للتقسيم ، (فالآن) غير قابل للتقسيم ، وليس هو من الكمّيّات القابلة للانقسام ، وهو شبيه للنقطة التي لا تقبل التقسيم من جميع الجهات .

إذن فإذا لوحظ الزمان بمثل هذا اللحاظ ، فحينئذٍ يتصوّر البقاء فيه ، ولكن من قبيل بقاء الكلّي ببقاء أفراده مع اتّصال هذه الأفراد ، والاتّحاد الوجودي فيها لعدم الانفصال فيها (والاتّصال الوجدانيّ مساوق للوحدة الشخصية) .

والمراد من لحاظ الزمان بنحو الحركة القطعية : أن نلاحظ قطعة من الزمان بنحو (الكل) ، كما لو وضعنا لفظ اليوم اسماً إلى مجموع (٢٤) ساعة ، بحيث تكون نسبة جميع تلك الآنات التي ينقسم إليها اليوم إليه نسبة الجزء للكل ، لا نسبة الجزئي للكلّي .

وقد استشكل على هذا القسم من الزمان ، أي على (الحركة القطعية للزمان) ، اعترض عليه بأنّه هل هو أمر واقعيّ أو خياليّ موهوم ؟

ذهب البعض إلى أنه أمر خيالي، كما لو صوّر خيال الإنسان خطأً مستقيماً لنقطة المطر، مع أنه لا يوجد أي خطأً مستقيم، ولكن بما أن هذه النقطة تنزل بصورة مستقيمة لذلك نرى لها خطأً مستقيماً في عالم خيالنا، أو أن نرى النقطة الجوّالة دائرة، وهذا من تصرّفات الخيال، بينما الواقع هو أمر آخر غير هذا التصوّر الخيالي. وهكذا الأمر بالنسبة للزمان، فليس هناك شيء آخر غير هذا الآن السيّال، إلّا أننا نتصوّر بخيالنا موجوداً مستمراً بسبب تتالي هذه الآتات واستمرارها، ونعبر عن هذا الموجود المستمرّ بـ (الكلّ) فهو أمر خيالي.

والدليل على هذا الرأي: أنّ وجود هذا الموجود المستمرّ لا بدّ أن يكون بوجود كلّ أجزائه، فإنّ الكلّ لا يوجد بوجود جزء واحد منه، بخلاف الكلّي الذي يوجد بوجود أفرادهِ وجزئياته، فحين يتحقّق الفرد يوجد الكلّي؛ وذلك لأنّ هذا الفرد كزيد له حدود، فهو زيد، وهو إنسان، وحيوان، وجسم نام، وجسم مطلق، فلذلك يوجد الكلّي بوجود جزئيه وفردهِ، ولكن الكلّي لا يوجد بوجود جزء منه؛ إذ أنّ الجزء يشتمل على حدّه الخاصّ، ولا يشتمل على حدّ الكلّ، بينما الجزئيّ يشتمل على حدود متعدّدة، لذلك قالوا بأنّ الجزئيّة منافية للحمل، أي أنّ كون الشيء جزءاً ينافي الحمل.

ولذلك لا يمكن الالتزام بوجود الزمان الذي لوحظ واعتبر (كلّاً).

والجواب على هذا الاعتراض ذكرناه في مبحث الاستصحاب بصورة مفصّلة، وخلاصته: أنّه وإن صحّ عدم إمكان أن نعتبر وجود الجزء وجوداً للكلّ، ولكن ذلك فيما لو لاحظ الإنسان الجزء بحدّه الخاصّ، وأمّا لو غصّ النظر عن حدّه بحيث لاحظهُ بنحو الّا بشرط، وسيأتي توضيحه في أواخر مبحث المشتقّ، فيلاحظ جهة الوحدة التي هي منشأ لعنوان (الكلّ)، وبهذا الاعتبار يكون وجود الجزء عين وجود الكلّ.

ونحن نلتزم بما التزم به بعض الفلاسفة، باشتمال هذا النوع من الزمان على

نحو من الواقعية، ويمكن تصوّر الزمان بنحوين من التصوّر، ومثل هذه الفكرة ترتبط بمجال التكثر الإدراكي، فتارة يلاحظ الزمان (كلًا)، وأخرى يلاحظه (كليًا). (فالיום) تارة يلاحظ كليًا، فيقال بأنّ (الآن يوم كذا) (الآن ليلة كذا) (الآن شهر ربيع الأول)، فهنا لوحظ شهر ربيع الأول لحاظًا كليًا، وبهذا اللحاظ لا يكون شهر ربيع مركبًا وماهيته امتدادية، بل أنّ وجوده امتداديّ، أي يكون له البقاء والدوام بوجود أفراد، لا أنّ ماهيته ماهية امتدادية لتكون نسبة الأنات المفروضة إليه نسبة الجزء للكل، كما هو الأمر في النحو الثاني.

وأخرى يلاحظ اليوم أو الشهر بنحو الكل، ويعبر عنه (بالحركة القطعية)، وعلى ضوء هذه الفكرة نقول: (الآن جزء من ربيع الأول) لا أنّنا نقول (الآن ربيع الأول، أو الآن ليل) بل (الآن بعض الليل).

إذن فهنا نوعان من اللحاظ، فقطع الزمان تارة تلاحظ (كلًا) وأخرى تلاحظ (كليًا)، والفرق بينهما أنّ هذه القطع لو لوحظت بنحو الكلّي فيكون وجودها وجوداً امتدادياً، بمعنى بقائها بقاء أفرادها، فيكون من قبيل القسم الثالث من القسم الثالث لاستصحاب الكلّي، وأمّا لو لوحظت بنحو (الكل) فتكون ماهيتها ماهية امتدادية، وبالطبع يكون وجودها وجوداً امتدادياً، بحيث يوجد هذا الكلّ بأول وجود هذه الأفراد، كما هو الأمر في بقية الأمور الغير القارة الذات كالصلاة والتكلم والخطبة وأمثالها، حيث يقال بأنّ الكلّ يوجد بوجود الجزء.

فإذا اتّضح هذان النحوان واعترفنا بهما، وأنّ اليوم أو الشهر أو السنة يمكن ملاحظتها بلحاظين: لحاظ على نحو الكلّي، وعلى ضوئه تكون الأنات أفراداً له واقعاً، ويكون وجوده ممتدّاً لأنّ ماهيته ممتدة، وأخرى يلاحظ هذا الزمان بنحو الكل، وتكون نسبة الأنات المفردة إليه نسبة الجزء للكل، والكلّ يكون موجوداً بوجود الأجزاء المجتمعة ولو بالاجتماع الامتداديّ.

إذن فيمكن تصوّر البقاء في كلا هذين النحوين، ويمكن تصوّر الوجود الامتداديّ

في الزمان الملحوظ على نحو الكلّي، كذلك يتصوّر الوجود الامتداديّ في الزمان الملحوظ (كلّاً).

وبعد وضوح هذه المقدّمة نعود إلى بحثنا، وأي نحو من هذين التصرّين يتلاءم مع فكرة بقاء الذات مع انقضاء المبدأ.

ذهب الشيخ هادي الطهرانيّ إلى أنّ لحاظ الزمان كليّاً يتلاءم مع بقاء الذات وانقضاء المبدأ، وقد اعترض المحقّق الأصفهانيّ عليه.

وذهب بعضهم إلى لحاظ الزمان بنحو (الكلّ)، ومنهم المحقّق العراقيّ.

وقد خلط البعض بين هذين القسمين، ولم يميّزوا بينهما في مرحلة البيان، ونبحث حول هذين الرأيين لنرى مدى صحّتهما:

أمّا الرأي الأوّل: فإنّ كلمة (مقتل الحسين عليه السلام) ونريد منه الزمان، وذلك اليوم الذي قتل عليه السلام فيه؛ إذ لوحظ بنحو الكلّي، فإنّه بوجود ذلك الآن الذي وقع فيه العمل، قد وجد الكلّيّ هذا، وذلك بوجود الآن المقارن للقتل، وهذا الحال هو (حال التلبّس)، ثمّ إنّ المفروض بقاء الكلّيّ، وذلك لوجود أفرادها، فإنّ هذا اليوم الذي لوحظ على نحو الكلّيّ يتحقّق من الآن الأوّل من اليوم العاشر، ثمّ يبقى موجوداً بلحاظ تلك الآنات المتصوّرة، فهو من قبيل بقاء الكلّيّ ببقاء أفرادها المتّصلة فيما بينها اتّصالاً وجوديّاً، ولو مع وجود التغيّار الماهويّ فيما بينها؛ لأنّ كلّ آن غير الآن الآخر ماهيّة.

وعلى ضوء ذلك فقالوا بإمكان تصوّر التلبّس والانقضاء، وذلك حين تلبّس اليوم بعنوان مقتل الحسين عليه السلام في آن من آنات الظهر، وهذا الحال هو حال الفعلية، والمفروض أنّ هذا اليوم يبقى بعد ساعات أخرى، ولو أنّ بقاءه في ضمن آنات أخرى غير الآن الذي وقع فيه القتل، ولكن تلك الذات التي تلبّست بالقتل، والتي كانت مقارنة للقتل هي الكلّيّ، وهذا الكلّيّ باقٍ، وإن انتفى المبدأ وهو القتل. فحينئذٍ يقع الكلام في الآنات الأخرى غير الآن الذي وقع فيه القتل، وهل أنّ

اتّصافها على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟ إذن يقال فيمكن تصوّر النزاع .
وهذا الرأي قد ذهب إليه الشيخ هادي الطهراني، ولا يمكن الاعتراض عليه
بما اعترضه المحقّق الأصفهاني، بأننا لو لاحظنا حيثيّة وجود الشيء على
نحو الكلّي، فيلزم أن يطلق عليه الوصف إلى آخر الدهر بأنّه مقتل يحيى، أو
الحسين عليه السلام، على اعتبار أنّ الآتات المتصوّرة هي بطبيعتها متتالية إلى آخر الدهر .
ولكن لا يمكن الاعتراض عليه من هذه الناحية؛ وذلك لأنّ هذا الاعتراض
إنّما يصحّ في صورة عدم إمكان تصوّر الزمان بمعنى الآن السيّال في قطع الزمان،
ولكن لو اعترفنا بأنّ قطع الزمان قابلة لنحوين من التصرّو كالיום والشهر والسنة،
وأ أنّ هذه القطع قابلة للتصوّر بنحو الآن السيّال، أي بنحو الحركة التوسّطيّة،
وبناءً عليه فكّل قطعة زمنيّة تتحدّد بحدود موافقة العرف معها، وملاحظتها مغايرة
للقطعة الزمنيّة الأخرى، وإنّما يطلق عليه مقتل يحيى أو مقتل الحسين عليه السلام إلى الحدّ
الذي يرى العرف صحّة إطلاق هذه الأسماء عليها، فهذه القطعة الزمنيّة تتحدّد
بحدود ملائمة العرف لصحّة إطلاق الاسم لا إلى آخر الدهر .
ويمكن أن يكون المفهوم الفلسفيّ على طبق اعتراضه، ولكن يبدو أنّه قد لاحظ
الآن السيّال بنفسه .

كما أنّ الاعتراض الآخر للمحقّق الأصفهانيّ غير صحيح، وهو أنّ هذه الهوية
الاتّصاليّة لا توجب البقاء .

ولعلّ الاعتراض السليم على هذا الرأي هو: أنّه لا إشكال بأنّ اسم الزمان يرتبط
بالوعاء، وليس هو مجرد المقارنة، ومثل هذه الأعمال والمبادئ لا تتحقّق في الآن،
كالقتل والضرب وأمثالهما، بل أنّها تقع في الزمان، وفي ذلك الامتداد الزمنيّ،
(فالآن) ليس وعاءاً؛ لأنّ وعاء الشيء لا يمكن أن يكون أضيّق وأصغر من الشيء؛
لأنّه يشترط أن يحتوي على ذلك الشيء ليعتبر وعاءاً أو ظرفاً زمنيّاً، والمفروض
ملائمة العرف مع هذا المعنى، وهو الوعاء الذي وقع فيه القتل، ومثل هذا الوعاء

ليس آتياً بالطبع لتكون نسبته للآنات نسبة الكل للأفراد .

وعلى ضوء ذلك فيكون هذا الرأي غير صحيح ، لتوقفه على وجود أن متّصف بالقتل ، ليطلق المقتل على الآن السيّال أو اليوم السيّال هذا اليوم الذي يمكن تطبيقه على كلّ أن باعتباره وعاء للقتل ، فحينئذ نقول إنّ اليوم باقٍ ، ولكن قد زالت فعلية التلبّس ، والمفروض عدم إمكان وعائية (الآن) لصغره ؛ لأنّ الآن غير قابل للتقسيم ؛ إذ أي عمل يؤدّيه الإنسان كالمطالعة والضرب والقتل والحرب ، وغيرها ، ممّا يمكن اشتقاق اسم الزمان منه ، هذه الأعمال غير آتية ، ولا يمكن وقوعها في الآن .

ومثل هذا الرأي إنّما يتمّ في ذلك العمل الذي يقع في الآن ، ومثل هذا العمل أمّا أنّه غير موجود ، أو أنّه قليل الوجود جداً ، فلا يمكن التصديق بصورة عموميّة بهذه الظاهرة في أسماء الزمان .

وأما الرأي الثاني ، وهو لحاظ الزمان بلحاظ (الكل) ، ونقول بأنّ هذا (الكل) ماهية امتدادية ، وأنّ وجوده بوجود الأجزاء بالقوّة ، كما يستفاد ذلك من أقوال المحقّق العراقي .

وتقريب هذا الرأي : حين نقول بأنّ (مقتل) يطلق على اليوم الذي قتل فيه الإمام الحسين عليه السلام ، فإنّ وعاء القتل هو ساعة زمنية معيّنة من الظهر ، والكلّ يوجد بوجود تلك الساعة ، فتلك الساعة وإن زالت ولكن إذا قلنا بأنّ صاف الكلّ بأنّه مقتل فيكون من قبيل إطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ ، وهذا هو تصوير (الأعميّ) .

ومثل هذا التصوير وهو تصوير الزمان (كلاً) غير صحيح ؛ وذلك لأنّ التلبّس الملحوظ في اسم الزمان غير مختصّ بخصوص القطعة الزمنية المقارنة للفعل ، وسيأتي توضيح هذه الفكرة عندما نبحث حول شبهات الأعميّ ، وأنّه لدينا أنواع متعدّدة من التلبّس ، فكما أنّ تلك الساعة الأولى هي وعاء لقتل الإمام الحسين عليه السلام ، كذلك يلاحظ بأنّ مجموع الوقت ما بعد الظهر إلى الغروب أيضاً هو وعاء ، وكذلك مجموع اليوم هو وعاء ، وكذلك مجموع الشهر ومجموع السنة ومجموع القرن ،

هو وعاء ، فإذا سألنا في (أي قرن وقع مقتل الحسين عليه السلام ؟) فيجواب (في القرن الأول) ، وكذلك لو سأل (أي شهر مقتل الحسين عليه السلام ؟) يجاب في المحرم ، وكذلك لو سأل في أي يوم ؟ فيجواب : في عاشوراء ، فالوعاء الزماني للحادثة لا يتحدد بحدود الحادثة ، بل كذلك تصدق الوعائية بالنسبة للزمان الموجود قبل الحادثة وبعدها ، كما لاحظناه في القرن : إذ أنّ الظرف يلزم أن لا يكون أضيق من المظروف ، ولكن لا يلزم أن لا يكون أوسع من المظروف ، بل يمكن أن يكون أوسع منه ، وهكذا الأمر بالنسبة لظرف المكان يمكن أن يكون أوسع من مظهره ، فلو سأل (أين مكان قتل الحسين عليه السلام ؟) فيمكن الجواب عنه : (أنه الحائر الحسيني) ، ويمكن أن يجاب : (أنه كربلاء) ، ويمكن أن يقال : (أنّ العراق مقتل الحسين عليه السلام) . إذن فيكفي في صدق (الكل) وقوع الحادثة فيه ، والتلبس به ، فالكلّ هذا واقعاً هو وعاء القتل ، سواء كان الكلّ مكانياً أو زمانياً ، ولا يلزم في قطعة الزمان التي لوحظت كلاً ، وتقع في جواب متى (متى قتل الحسين عليه السلام ؟) لا يلزم تساوي الزمان مع ذلك المبدأ في المقدار ، بحيث يلزم أن يكون مضيقاً غير موسّع .

نعم ، لو لم يلاحظ الزمان بلحاظ (متى) بل لحاظ (الكم) بحيث يعتبر مقياساً لأمد الشيء ، ففي هذا المجال يلزم التساوي ، كما لو قال : (زر الحسين عليه السلام عشرة دقائق في يوم الجمعة) ، فلو حظ في عشرة دقائق الزمان كمّاً ، فيريد أن يبين (كم) الزيارة ، ويعتبر التساوي في مثل هذا المورد ، ولكن ليس لهذا المورد ارتباط بـ (متى) ، بل التساؤل هنا عن الكمّ ، والمقدار للزيارة ، والذي يرتبط به (مقتل) ، وهذا الظرف الزماني هو (متى) ، ولا يعتبر فيه التساوي ، والتلبس فيه حقيقي ، ولا يتصور فيه الانقضاء ، بل أنّه يمكن إطلاق الوصف عليه حتّى قبل التلبس ، كما رأينا إطلاق المقتل على مجموع القرن ، ومجموع السنة أو مجموع الشهر أو اليوم ؛ لأنّ هذا (المجموع) بمجموعيته شامل هذه الحادثة ، وأنّ هذه الحادثة وقعت (في) هذا المجموع .

إذن فبلحاظ الزمان (كلاً) أيضاً لا يمكن تصوّر المشتقّ ، ويكفي في الانتساب الواقعي والتلبس وقوع المبدأ في هذا الكلّ والمجموع ، سواء لاحظنا الكلّ موسّعاً أو مضيقاً .

فإنّ الزمان تارة يلاحظ بنحو (متى) وهو الظرف الزمانيّ للشيء ، ومثل هذا النوع قابل للسعة والضيق ، وأخرى يلاحظ الزمان (كمّاً) ، وهذا النوع يتحدّد بحدود الحادثة .

وسياتي توضيح هذه الفكرة أوسع في مبحث الواجب المضيق والموسّع .

إذن فهذا التقريب غير صحيح ، فإنّ تصوّر البقاء للكلّ لا يوجب تصوّر الانقضاء ، بل أنّ الكلّ بأيّ نحو تصوّره حقيقته حقيقة التلبّس ، لأنّ حقيقته حقيقة الانقضاء .

إذن فهذا الجواب الثاني غير صحيح على كلا تقريبيه ، ولعلّ الجواب الصحيح على إشكال خروج أسماء الزمان هو الجواب الأوّل ، وأمّا الأجوبة التي ذكرت في هذا المجال هي قابلة للمناقشة ، كجواب صاحب الكفاية وغيرها ولا يسع الوقت للتعرّض لها .

هذا تمام كلامنا في المقام الأوّل ، وهو تحديد محلّ البحث .

المقام الثاني

أسباب القول بالأعم

ونتعرض في هذا المبحث إلى الجهات التي أدت الغفلة عنها إلى القول بالأعم، أو أنه قد ادعى بأن الغفلة عنها قد أدت إلى القول بالأعم.

السبب الأول: الغفلة عن توسعة دائرة التلبس

فقد تخيل في بعض الموارد بأنها من قبيل انقضاء التلبس عنها، مع أنها متلبسة فعلاً بالمبدأ، ولا انقضاء فيها. ومنشأ هذه الغفلة تارة يكون عدم تشخيص مفاد الهيئة، وأخرى عدم تشخيص المبدأ.

١ - الغفلة عن التوسعة بسبب عدم تشخيص مفاد الهيئة، ومنشأ ذلك تفسير النسبة التي تتكفلها الهيئة بتفسير يتلاءم مع ضيق التلبس، وهذا يتحقق بموردين: المورد الأول: (اسم الآلة): مثل المفتاح، المنشار، وغيرهما، ما هو مفاد الهيئة في هذه الأمثلة؟ فهل أن مفادها هو النسبة الفعلية أو النسبة الإعدادية؟

والقائلون بالأعم قد توهموا بأن مفاد الهيئة في هذه الأمثلة كمفاد الهيئة في اسم الفاعل، كقائم وقاعد، وأن النسبة فيها فعلية، مع أن مفاد الهيئة في هذه الأمثلة هو النسبة الإعدادية، بمعنى أنها تدل على ذلك الشيء الذي قد أعد وهئ لأجل فتح القفل، وهذا هو الذي يطلق عليه المفتاح، وليست الهيئة تدل على النسبة الفعلية للفتح، وهكذا في مثال المكينة والمنشار، وغيرها من أسماء الآلات، وليس مفادها النسبة الفعلية، ففي موقع الفتح به يطلق عليه (مفتاح)، وأما في وقت عدم الفتح به فنقول بأن الحال هو حال الانقضاء، فليس الأمر كذلك.

وأما لو التزمنا بأن النسبة التي يدل عليها اسم الآلة هي النسبة الإعدادية، فحينئذ

يكون حال الانقضاء المتوهم هو حال التلبس، وذلك لاحتواء هذه الآلة على ميزتها الإعدادية، فهي تتصف بقابلية الفتح حتى مع عدم التلبس الفعلي، لذلك يصدق عليه المفتاح حقيقة.

والشاهد على دلالة الهيئة في اسم الآلة على النسبة الإعدادية لا الفعلية: أنه لو صنع مفتاح ولكن لم يتحقق به أي فتح خارجاً، فلا إشكال بصدق المفتاح عليه حقيقة، مع أنه لم يتلبس أبداً بالمبدأ، فلو قلنا بأن المراد من المبدأ هو الفتح، وأن التلبس عبارة عن النسبة الفعلية، مع أنه يلاحظ صدق المفتاح عليه حقيقة.

إذن فالهيئة في أسماء الآلات تدل على النسبة الإعدادية، وفعلية النسبة الإعدادية أعم من فعلية النسبة الفعلية.

لذلك قد توهم وضع اسم الآلة للأعم من خلال ملاحظة صدق اسم الآلة على المفتاح وإن لم يتلبس بالفتح فعلاً، مع أن ذلك لا يدل على القول بالأعم، فإنه قد توهم الانقضاء في هذا المورد، مع أنه لا يوجد أي انقضاء، بل المجال مجال التلبس فعلاً، لتوفر النسبة الإعدادية في كل حال فيه.

المورد الثاني: في المورد الذي يتوهم فيه بأن النسبة اقترانية، مع أن النسبة ظرفية، كما هو الأمر في اسم الزمان الذي تعرفنا عليه في البحث السابق.

فإن اسم الزمان يدل على الوعاء الزماني الذي وقع فيه الحدث والمبدأ، كما في اسم اليوم الذي لوحظ (كلاً) وبنحو الحركة القطعية، فإنه وإن انقضى المبدأ ولكن هذا المجموع الذي هو وعاء الحدث، لا نزول عنه صفة الوعائية للحدث بعد انتهاء الحدث، ووعاء الحدث - كما ذكرنا - يمكن أن يكون أوسع من الحدث نفسه.

وأما لو توهم بأن نسبة الحدث هنا هي النسبة الاقترانية، فيمكن القول بأن المقترن مع الحدث هو جزء من هذا الكل الزماني، وإسناد النسبة المرتبطة بالجزء إسنادها للكل، تشتمل على نوع من المجاز في الإسناد، أو في الكلمة،

فنتصوّر فيها حالة الانقضاء .

إذن فلأجل عدم تشخيص مفاد الهيئة ، وعدم التمييز بين النسبة الإعداديّة والفعليّة ، أو عدم التمييز بين النسبة الظرفيّة والاقترانية ، كلّ ذلك يؤدّي إلى توهم القول بالأعم ، وذلك في الموارد التي يتوهم دخولها في دائرة الانقضاء مع أنّها داخلة في دائرة التلبّس .

السبب الثاني : الاشتباه في تشخيص المبدأ :

إنّ المبدأ الذي يشتمل عليه المشتقّ تارة يكون هذا المبدأ واحداً بالنظر العرفي ، وبالنظر الدقيق ، كالقائم والقاعد .

وأخرى يشتمل هذا المشتقّ على مبدئين : مبدأ خفيّ ، ومبدأ جليّ ، والاختلاط بينهما يؤدّي إلى توهم ضيق دائرة التلبّس ، وهذه الظاهرة تلاحظ في عدّة موارد :

المورد الأوّل : أن تلاحظ التوسعة في جميع موارد المشتقات ، مثل (المجتهد) بناءً على أنّ الاجتهاد بمعنى ملكة الاستنباط لا فعليّة الاستنباط ، والمبدأ الجليّ هو الاجتهاد والاستنباط ، وأمّا المبدأ الخفيّ فهو الملكة ، وهذا متوفّر في جميع الموارد ، ولا يختصّ بمورد دون آخر ، فإذا لوحظ المبدأ الجليّ وهو فعليّة الاستنباط ، ففي حالة اشتغال المجتهد بالنوم أو بالأكل ، فيتوهم بأنّ هذا الحال حال انقضاء المبدأ ، وأمّا إذا لوحظ المبدأ الخفيّ الواقعيّ وهو الملكة ، فإنّ هذه الملكة قائمة بنفس الشخص ، وإن لم يمارس فعلاً عمليّة الاستنباط ، والغفلة عن هذا المبدأ الواقعيّ تؤدّي إلى توهم أنّ هذا الحال حال الانقضاء .

المورد الثاني : الموارد التي أشربت فيها حيثيّة توجب التعميم ، وتلاحظ هذه الظاهرة في بعض الموارد لا مطلقاً ، كالمشتقات التي تدلّ على الجرف والصنعة ، كعنوان الطبيب والبرّاز المأخوذ من (بزّ) الثوب أي قطعه ، أو النجار والمكاري ، فأشربت حيثيّة الصنعة والحرفة في مفهوم المبدأ في هذه الموارد ، لذلك قد شكّل فيه مبدأ خفيّ .

فإذا لاحظنا ذلك المبدأ الجليّ، أي ما يتوهم كونه مبدأً، أو المبدأ باصطلاح الأدباء، فإذا لوحظ هذه المبدأ فحينئذٍ تبدو لنا وجود حالة الانقضاء في صورة عدم اشتغال الطبيب بعلاجه، أو بصنّعه، وأمّا لو لوحظ المبدأ الخفيّ، وقد أشرب في مورد خاصّ، فهذه الحالة هي حالة التلبّس لا حالة الانقضاء.

المورد الثالث: المورد الذي أشرب فيه جهة الشأنيّة، فإذا قلنا بأنّ السيف قاطع، أي شأناً، حيث يتّصف بشأنيّة القطع.

فإذا غرضنا النظر عن المبدأ بحسب النظر المسامحيّ وشخصنا المبدأ الواقعيّ في كلّ مورد، ونتيجة ذلك لا بدّ من القول باتّساع دائرة التلبّس، وحينئذٍ لا يصحّ القول بأنّ المشتقّ موضوع للأعمّ في أمثال هذه الموارد.

فالغفلة عن المبدأ الخفيّ هو الذي أوهم القول بالأعمّ، وأمّا مع التوجّه لذلك المبدأ فنفهم بأنّ هذا الحال هو حال التلبّس لا حال الانقضاء كما توهم.

ومن هذا البيان يتّضح الجواب على الرأي الذي ذكر في (اسم المفعول)، فقد ذهب جماعة أمثال صاحب الفصول والمحقّق النائينيّ إلى خروج اسم المفعول عن محلّ البحث؛ وذلك لعدم تصوّر الانقضاء فيه؛ لأنّ المفعول يعني ما وقع عليه الفعل، ولا ينقلب الشيء عمّا وقع عليه، هو (مضروب فلان، أو مقتول فلان)، فقد وقع عليه الفعل.

ولكن ممّا ذكرنا يتبيّن بأنّ اسم المفعول كاسم الفاعل يختلف في موارده، ففي بعض موارده قد أشربت فيه جهة المضّيّ، وبعض الموارد لم تُشرب هذه الجهة.

وتوضيح هذه الفكرة: أنّ الحدث قد يكون قابلاً للبقاء، وفي مثل هذه الموارد لم يُشرب في اسم المفعول جهة المضّيّ، مثل (مملوء) فالإناء الذي كان مملوءاً سابقاً ولكنّه فعلاً ليس بمليّ، فصدق المملوء على مثل هذا الإناء الذي توفّرت فيه حالة الانقضاء. هذا الصدق أمّا مجازيّ أو أنّه حقيقة - على الاختلاف في القول بالأعمّ - إذن فيتصوّر الانقضاء في مثل هذا المورد.

وأما الموارد من اسم المفعول التي قد أُشرب في المبدأ جهة المضى ، وهي الموارد (الآتية) ولا نقصد بـ (الآتية) معناها الدقيق ، بل نقصد عدم اتّصاف هذه الموارد بالاستمرار المعتدّ به ، مثل (مقتول فلان ، أو موطوء فلان ، أو مضروب فلان) ، فليست هذه الأمور كالمعلوم والمملوء التي تتّصف بالاستمرار بطبيعتها ، بل أنّها أمور آتية تتحقّق وتزول ، وفي مثل هذه الموارد قد أُشرب فيها جهة المضى ، ولا بدّ أن نلتزم في هذه الموارد بما التزمنا في بعض موارد اسم الفاعل أو الصفة المشبهة ، ولا يمكن إخراج اسم المفعول مطلقاً عن محلّ البحث ؛ وذلك لأنّ البرهان الذي ذكره غير صحيح .

أما أولاً - نقضاً :- فإنّه لو كان ما ذكره صحيحاً ، وأنّ المفعول ما وقع عليه الفعل ، والشئ لا ينقلب عمّا وقع عليه ، فإنّ نفس هذه الفكرة تتأتّى في اسم الفاعل ، فإنّه يعني (من صدر عنه الفعل) ، والشئ لا ينقلب عمّا وقع عليه . إذن فيلزم خروجه أيضاً .

وثانياً : بأنّه في أمثال (المملوء ، المعلوم) يلزم القول بعدم تصوّر الانقضاء بعد زوال المبدأ فيها ، مع أنّه يتصوّر الانقضاء في هذه الموارد بلا إشكال .

إذن فمن الأمور المهمّة في المقام تشخيص المبدأ الواقعي ، أي المبدأ الذي ليس بمبدأ بنظر الأدباء ، وقد أُشرب في بعض الموارد ، وفي الواقع هو المنسوب بالنسبة ولو بالنسبة الفعلية ، والغفلة عن هذا المبدأ الواقعي الذي عبّرنا عنه بالمبدأ الخفي ، وتوسعة دائرة التلبّس بسببه ، قد أدّى إلى توهم القول بالأعم ، وأنّه يصدق المشتقّ في حال الانقضاء حقيقة ، مع أنّ هذا الحال ليس بحال الانقضاء بل حال التلبّس ، أو أنّه قد أدّى إلى توهم خروج بعض الأسماء كاسم المفعول عن محلّ البحث .

وخلاصة الجهة الأولى : أننا لا بدّ أن نتعرّف على مقدار سعة التلبّس وضيقة ، ويجب أن لا يشتبه الأمر علينا فنخلط بين التلبّس والانقضاء ، ومنشأ الاشتباه أحد أمرين : أما عدم تشخيص مفاد الهيئة ، وتوهم أنّ النسبة فيها فعلية وعدم كونها

إعداديّة، أو أنّ النسبة اقترانيّة وليست ظرفيّة، أو عدم تشخيص المبدأ وجعل المعيار في المبدأ الجليّ، بل أنّ المعيار هو المبدأ الخفيّ، ولأجل ذلك سوف تتسع دائرة التلبّس، وبذلك لا مجال لا اعتبار أنّ الحال حال الانقضاء الذي هو سبب القول بالأعمّ. وهنا ملاحظة يجب الالتفات إليها، وهي أنّ بعض المبادئ اعتباريّة، وتشتمل على السعة بوجودها الاعتباريّ، كالبيع والمطلّقة، فإنّ المبدأ فيها واسع، ولكن لا لأجل الجهات التي ذكرناها، بل لأجل أنّ المبيع لو أخذ بمعنى المملوك، فلا يختصّ هذا العنوان بذلك الآن الذي يقول فيها: (بعتك هذا) أو (هي طالق)؛ إذ بما أنّ المبدأ أمر اعتباريّ امتداديّ، لذلك يكون لمبدئه السعة من هذه الجهة. إذن فالغفلة عن تشخيص المبدأ وسعته قد أدّى إلى توهم القول بالأعمّ، أمّا مطلقاً أو في بعض الموارد.

٢ - إنّ ذلك العنصر الذي أخذ في الموضوع بحيث يترتب عليه الحكم تارة يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً، وأخرى يدور الحكم مداره حدوثاً ولا بقاءً، بمعنى أنّ مجرد الحدوث يوجب ترتّب الحكم ولو مع انتفاء الموضوع. فهذا النوع الثاني الذي أخذ في الموضوع بنحو يوجب حدوثه لترتب الحكم وبقاء الحكم لا يدور مدار بقاء الموضوع، والغفلة عن هذا النوع قد أدّى إلى توهم القول بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، بحيث تخيل بقاء الموضوع في هذا المورد لذلك بقي الحكم.

مثاله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾^(٢)، فإنّ متعلّق القطع أو الجلد لا بدّ أن يكون زانياً أو سارقاً، ولكن هل أنّ شمول عنوان السارق أو الزاني له من جهة أنّ المشتقّ

(١) المائدة ٥: ٣٨.

(٢) النور ٢٤: ٢.

حقيقة في الأعم من المتلبس ، ومن انقضى عنه المبدأ ؛ إذ أنهما غير متلبسين بالمبدأ بالقتل أو السرقة في حال القطع أو الجلد ، وبما أنه لا يمكن إجراء الحد على غير السارق والزاني . إذن فلا بد أن يكون هذا الشخص سارقاً أو زانياً في هذا الحال ، وهذا يدل على أن المشتق حقيقة في الأعم ، أو أن الأمر ليس كذلك ، بل أن السارق والزاني قد أخذ في موضوع الحكم ، وهو القطع والجلد حدوثاً ، و يترتب عليه الحكم حدوثاً وبقاءً ، فالحكم لا يدور مدار الموضوع حدوثاً وبقاءً .

إذن فخلط بين هذين الأمرين ، ومنشأ هذا الخلط أن مقتضى القاعدة أن كل ما أخذ في موضوع الحكم فيلزم أن يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً ، فإذا قال : (المجتهد العادل يجوز تقليده) ، فجواز التقليد مترتب على المجتهد العادل حدوثاً وبقاءً ، فلو كان الشخص مجتهداً حدوثاً ، ولكن انتفى هذا الموضوع ولو بانتفاء أحد الجزئين بقاءً ، فلا يترتب عليه جواز التقليد ، وكذلك الحكم بجواز الانتماء بالعادل ، أو الأحكام الأخرى كالأحكام المترتبة على الحائض والمستحاضة وغيرها ، فمقتضى القاعدة هو دوران الأمر مدار الموضوع حدوثاً وبقاءً .

إلا أنه في بعض الموارد قد يستكشف بواسطة المناسبات عدم دوران الحكم مدار الموضوع بقاءً ، بل أن مجرد الحدوث يكفي في ثبوت الحكم ولو بقاءً ، فهذا استثناء عن القاعدة الأصلية .

إذن فلا بد أن نفحص حول وجود ضابط هذا الاستثناء في هذه الموارد ؟ ومثل هذه الظاهرة الاستثنائية تستكشف من ملاحظة الجملة بالمناسبات ، فإذا كان الموضوع في طبيعته يشتمل على الاستمرار والامتداد الزماني بحيث يقبل امتثال هذا الحكم في هذه المدة الزمنية ، ففي مثل هذا المورد لا يمكن استكشاف هذه الظاهرة الاستثنائية ، وأنه يكفي في ثبوت الحكم بقاءً مجرد حدوث الموضوع ، إلا بمؤونة أخرى ، كالأمثلة التي ذكرناها ، أمثال : المجتهد ، والعادل ، والحائض التي تبقى بطبيعتها لمدة زمنية .

وأما لو لم يكن الموضوع كذلك فلا يشتمل الموضوع بطبيعته على مثل هذا الاستمرار الزمني الذي يقبل امتثال الحكم خلاله ، ففي هذا المورد يمكن استكشاف هذه الظاهرة الاستثنائية ، وأن حدوث الموضوع يكفي في ثبوت الحكم بقاءً ، ولا يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً ، ومثال هذا المورد يلاحظ في جميع القوانين الجزائية والعقوبات ، سواء كان في الشرعيات أو العرفيات ، فيستظهر العرف في هذا المورد بأن مجرد الحدوث يكفي في ترتب الحكم بقاءً ، ولا يتوقف بقاء الحكم على بقاء الموضوع .

ففي مثال السرقة : لو قلنا بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس ، فهل يمكن أن نلتزم بأن الحكم بوجوب القطع ما دام كونه سارقاً ، أي ترتب الحكم في حال اختلاسه المال ، فإنه يلزم حينئذ لغويته هذا الحكم ؛ إذ لا يكون الحكم قابلاً للإجراء والتنفيذ في تلك الحال ، أو أن الجلد يجب إجراؤه في وقت ممارسته لعملية الزنا ، فلا يمكن الالتزام بذلك .

والشاهد على تمسك العرف بهذه الظاهرة الاستثنائية في مثل هذه القوانين الجزائية ، أنه لو لم يطلق في القانون عنوان المشتق وهو السارق ، بل قال : (حكم السرقة وجوب القطع) ، فذكر المبدأ وهو السرقة ، ومع ذلك نفهم من هذه الجملة القانونية بأن حكم السرقة وجوب القطع ، وهذا يعني لزوم قطع يد السارق مع تحقق السرقة آنأ ما .

إذن ففي هذه الموارد بمناسبة الحكم والموضوع ، يستكشف بأن الموضوع مجرد الحدوث ، ولا يدور الحكم مدار الموضوع حدوثاً وبقاءً .

والغفلة عن هذه الظاهرة قد أدّى إلى توهم القول بأن المشتق حقيقة في الأعم ، مع أنه فرق بين كون المشتق حقيقة في الأعم ، وبين عدم دوران الحكم في بعض الموارد مدار موضوعه حدوثاً وبقاءً ، فلا بدّ من التفكيك بين هذين الموردين ، فهذا هو الجواب الصحيح عن الاستدلال بمثل هذه الآيات الشريفة في هذا المبحث .

ولكنَّ المحقّق النائيّني أجاب بجواب آخر، وهو أنّ الحكم هنا مجعول بنحو القضية الحقيقيّة، أي إذا تحقّق سارق فيجب قطع يده، وإذا تحقّق الموضوع خارجاً فترتّب الحكم بالطبع، ولا ينتفي الحكم إلّا بالعصيان أو الامتثال، وهنا لا بدّ أن يكون انتفاء الحكم بواسطة الامتثال، وامتثال هذا الحكم بالقطع بعد ذلك، فهذا المورد من خصوصيّات جعل الحكم على نحو القضية الحقيقيّة، أي أنّه بتحقّق الموضوع يتحقّق الحكم، والحكم لا يسقط إلّا بالامتثال.

ولكن لا دخل للقضية الحقيقيّة في المقام، مع ضمّ الجهة التي ذكرها، فإنّه لو قال: (كلّ ضيف يجب إكرامه)، وقد ورد ضيف على زيد، ولكن لم يكرمه إلى أن خرج هذا الضيف، فهل يمكن القول بأنّه بما أنّ القضية هنا قضية حقيقيّة، وكلّ قضية حقيقيّة توجب ثبوت الحكم، والحكم لا ينتفي إلّا بامتثاله، ولكن هنا قد انعدم انطباق عنوان الضيف على هذا الضيف؛ إذ أنّه قد خرج من البيت، فلا يطلق عليه عنوان الضيف، فمع ذلك كيف يمكن القول بوجوب اكرامه مع خروجه، ومع عدم صدق عنوان الضيف عليه؛ إذ أنّه الآن ليس ضيفاً، فإنّ صدق الضيف عليه بعد خروجه متوقّف على القول بالأعم^(١).

إذن فمجرّد القول بأنّ القضية حقيقيّة، وأنّ الحكم يتحقّق بوجود الموضوع ولا ينتفي الحكم إلّا بامتثاله، مجرّد ذلك لا يوجب توسعة الموضوع، مع القول بأنّ الضيف ظاهر في خصوص المتلبّس، ومع كلّ ذلك كيف يمكن الاستفادة من ذلك بأنّ الإكرام بعد انتفاء العنوان هو امتثال، مع أنّ القول بأنّه امتثال أوّل الكلام.

(١) ذكروا بأنّه في مقام الامتثال أمّا أن يتحقّق الامتثال، أو العصيان، وفي كليهما تحقّق التطبيق للقضية الحقيقيّة، وحتىّ في حالة العصيان، لا بدّ أن يكون الحكم ثابتاً ليتحقّق العصيان، والدليل على ثبوته هو تحقّق العصيان واستحقاق العقاب، فإنّه لو لم يكن ثابتاً لم يستحقّ العقاب، فالعصيان إنّما يدلّ على كون القضية حقيقيّة لا أنّه ينفيها. [المقرّر]

وكذلك لا يصحّ ما ذكر في المحاضرات ، حيث ذهب في هذا المورد بأنّه في القضايا الحقيقيّة لا يعقل الاستعمال في الأعمّ .

فإنّ هذا الرأي مبني ظاهراً على ما قلناه سابقاً عن المحقّق النائيّ في بداية بحث المشتقّ ، وهو أنّ القضايا الحقيقيّة لا تشمل على جهة التطبيق . وهذا القائل أيّده الله يقبل رأي السكّائي من إنكار المجاز في الكلمة ، لذلك قال لا يعقل في القضايا الحقيقيّة الاستعمال في الأعمّ ، بالتقريب الذي ذكره في المحاضرات ، وبمراجعتة يظهر وضوح هذا الرأي ويظهر ضعفه أيضاً .

إذن فيلزم عدم الخلط بين كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ ، وبين كون الموضوع موضوعاً حدوداً ، ويترتب الحكم على حدوثه ، ولا يدور الحكم مداره بقاءً ، وهذا الخلط أحد مناشئ القول بالأعمّ .

بقي هنا شيء : بأنّ علماء الإماميّة تبعاً لبعض الروايات قد استدلّوا بآية ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على اعتبار العصمة في الإمامة ، وأنكروا خلافة بعض الأفراد الذين لم يتّصفوا بهذه الصفة ، وقد ادّعوا الخلافة .

ولكن ما هو أساس هذا الاستدلال ؟

والآية الشريفة هي ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) .

ولتفسير هذه الآية بالتفصيل يراجع كتب التفسير ، ونحن نشير لموجز تفسيرها :

فإنّ الله تعالى حين امتحن إبراهيم عليه السلام ﴿بِكَلِمَاتٍ﴾ ، والمقصود منها الأوامر والنواهي الإلهيّة ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ ، أي أداها إبراهيم عليه السلام ، وخرج من الامتحان ظافراً ، وبعد هذه المرحلة خاطبه الله تعالى ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ، وهذا الخطاب لا بدّ أن يكون بعد مرحلة النبوة ؛ إذ أنّ هذه الآية تدلّ على وجود

الاتصال المعنوي والوحي مسبقاً بين الله تعالى وإبراهيم عليه السلام ، ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ ، وكما يستفاد من تفسير الميزان بأن هذا الأمر وقع في أواخر عمر إبراهيم عليه السلام ، فإن الله تعالى قد منح إبراهيم عليه السلام الذرية في أواخر عمره ، فيطلب إبراهيم عليه السلام من الله تعالى أن يفيض منصب الإمامة لذريته ، ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ، والمراد من العهد هو الإمامة بمناسبة ملاحظة الآية ، والنسبة بين الإمامة والنبوة نسبة العموم من وجه ، فأجابه الله تعالى : بأن الظالمين لا يصلون لمنصب الإمامة .

وفي الروايات وأقوال علماء الإمامية قد ذكر تقريباً لهذه الفكرة :

التقريب الأول : إن من وجد منه الظلم لا ينال عهد الإمامة مطلقاً ، وقد ذكر هذا التقريب في جملة من الروايات ، وقد تعرض لها تفسير البرهان بصورة موسعة^(١) ، وكذلك في نور الثقلين .

وتوضيح هذا التقريب : بأن موضوع عدم النيل هو الظالم ، وبمناسبة الحكم والموضوع يستظهر بأن موضوع عدم النيل هو الظلم حدوثاً ، ولا يدور عدم النيل مدار الظلم حدوثاً وبقاءً ، ويستظهر هذا المعنى من عظمة مقام الإمامة ، ويستفاد ذلك من الآية نفسها ، فإنه قد منح منصب الإمامة لإبراهيم عليه السلام بعد وصوله لمقام النبوة ، وبعد طيّه الاختبارات والامتحانات ، وقد طلبها إبراهيم عليه السلام لبعض ذريته ، ولا يمكن أن يكون هؤلاء الذين طلب إبراهيم عليه السلام لهم الإمامة ظالمين حدوثاً وبقاءً ، أو أنهم ظالمين في حال إمامتهم ؛ إذ لا معنى لذلك .

إذن ف ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ تدلّ على أن المقصود من الظالم من تلبس بالظلم في الجملة ، وتوضيح هذه الفكرة أكثر في كتب التفسير .

أو أن هذا المعنى يستظهر من طريق آخر ، وأن الظلم عبارة عن المعاصي ،

(١) تفسير البرهان : ٩٤ ، الطبعة الأولى .

يرتكب المعصية قد ظلم نفسه، وأكثر المعاصي لا استمرارية فيها، فشرب الخمر أو السرقة والغيبة والبهتان وغيرها، لا يستمر ممارستها وارتكابها، بل يرتكبها الإنسان وتنتهي، وقد ذكرنا - قبل قليل - بأن الموضوعات التي لا استمرارية لها يستظهر منها بأنه يكفي فيها حدوث الموضوع في ترتب الحكم عليها بقاءً.

وبناءً على هذا التقريب، فلا يتوقف استدلال الإمام عليه السلام أو العلماء على كون المشتق حقيقة في الأعم، كما توهم ذلك الفخر الرازي في الوجه الأول الذي ذكره في تفسيره لهذه الآية الشريفة، بل يتوقف على ما ذكرناه من أن الموضوع حدوثاً يترتب عليه الحكم إلى الأبد، ولعل القوانين العرفية تتلاءم مع هذه الفكرة، فإنه يعتبر في منح المناصب المهمة للأفراد أن لا يكون ماضيهم سيئاً، فإذا كان سجل حياة الشخص مليئاً بالجرائم، وخصوصاً تلك الجرائم والسوابق التي ترتبط بمنصبه، فلا يعطى مثل هذا المنصب، وإن تاب بعد ذلك، ولكن هذه السوابق تمنع من ذلك.

التقريب الثاني: وهو ما يستفاد من روايات أخرى، وأنه على تقدير القول بأن الموضوع هنا عبارة عن الظالم حدوثاً وبقاءً، ولكن المعاصي على قسمين: جليلة وخفية، فربما هناك بعض الأفراد هم عصاة بالخفاء، ولكن ما نراه منهم ظاهراً عدم ارتكابهم المعصية، ونحن لا نعلم ماذا يعملون بالخفاء، ورواية مفصل بن عمر تشير لهذا المعنى، وهي مذكورة في تفسير البرهان.

إذن فالعاصي ظاهراً وباطناً هو ظالم ولا يستحق مقام الإمامة، ونحن لا نتمكن من استكشاف الباطن، كما تشير لذلك رواية مفصل إلا بتعيين من علام الغيوب على لسان نبيه الكريم، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن الالتزام بإمامة غير المنصوص.

والفخر الرازي قد اعترف بهذا المعنى ، والمحقق النائيني قد نقل في درسه عن الفخر الرازي اعترافه بدلالة الآية على هذا المعنى ، ولكن في المحاضرات قد أنكر اعتراف الفخر الرازي بذلك وأنه لا يوجد في تفسيره ، ولكن الفخر الرازي في تفسيره أشار لذلك ، يقول : « إن قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهراً وباطناً ، ولا يصح ذلك في الولاية والقضاة ، قلنا : أمّا الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحّة قولهم في وجوب العصمة ظاهراً وباطناً ، وأمّا نحن فنقول : مقتضى الآية ذلك ، إلّا أنّا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرية معتبرة »^(١) .^(٢)

إذن فاعترف الفخر الرازي بدلالة الآية الشريفة على ما يقوله الشيعة ، إلّا أنهم قد نفوا اعتبار الباطن ، بل اكتفوا بعدالة الظاهر ، ولكن كيف يتركون ظهور الآية ؟ وبناء على هذا التقريب فلا ربط للآية بالمقام أبداً ، فإنّه لو اعتبر في الإمام

(١) تفسير الفخر الرازي : ٤ : ٤٧ .

(٢) التقريب الثاني : أمّا مراده أنّه يشترط في من يستحقّ منصب الخلافة أن يحرز عدم ظلمه ومعصيته ظاهراً وباطناً ، وأمّا الشخص الذي لا يحرز عدم ظلمه باطناً وإن احتملنا عدم ظلمه باطناً ، فهذا لا يستحقّ منصب الخلافة ، فالمستحقّ لا بدّ أن نقطع بعدم ظلمه باطناً وظاهراً ، ولا يمكن القطع وإحراز ذلك إلّا بالنصّ الإلهي ؛ لأنّه علّام الغيوب ، ومن هنا تدلّ هذه الآية على أنّ من نصبه الله تعالى خليفة لا بدّ أن يكون معصوماً .

وبهذا تكون الآية أجنبية عن بحث المشتقّ .

وأما أنّ مراده أنّ من يستحقّ الخلافة يلزم أن لا يكون ظالماً ظاهراً وباطناً ، فمن كان عاصياً أو مشركاً ، باطناً لا يستحقّ الخلافة ، ولا يعلم بالظلم باطناً إلّا علّام الغيوب ، وهذا الاستدلال من الإمام عليه السلام يكشف عن أنّ هؤلاء كانوا ظالمين باطناً ، فإلهام من الله تعالى كشف للناس أنّ هذا ظالم باطناً فعلاً ، والخلافة لا يستحقّها من كان ظالماً فعلاً ، سواء في الظاهر أو الباطن . إذن فهذا الاستدلال يدلّ على وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس . ولعلّ عبارة الفخر الرازي تتلاءم مع التفسير الأول لا الثاني .

عدم ارتكاب المعاصي ظاهراً وباطناً ، ومن هذا الطريق نفزع لإنكار إمامة مدّعي الإمامة وليس عليه نصّ ، فحينئذٍ لا ربط للآية بالمقام .

إذن فلا وجه للاستدلال بهذه الآية على القول بالأعمّ على كلا التقريبين .

السبب الثالث :

أنّ المشتقّ تارة يؤخذ على نحو الموضوعيّة ، وأخرى يؤخذ على نحو المعرفة ، ففي الموارد التي يؤخذ فيها على نحو الموضوعيّة يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً إلّا في موارد القضايا الخارجية .

وأما لو أخذ المشتقّ على نحو المعرفة فالموجود في الحقيقة ليس هو المشتقّ ، بل الموجود أمر آخر ، ولا يوجد تطابق في هذا المجال بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، فما أخذ موضوعاً في القضية اللفظيّة ليس بموضوع في القضية اللبّيّة ، بل أنّ الموضوع في اللفظيّة قد أخذ معرفاً بالنسبة إليه ، ومثاله : (كلّ عادل يجوز الصلاة خلفه) ، فالعادل هنا قد أخذ على نحو الموضوعيّة ، وأخرى يؤخذ معرفاً ، كما لو قال : (صلّ خلف هذا القائم) ويشير إلى شخص عادل هو قائم بالفعل ، فعنوان القائم قد أخذ معرفاً لا موضوعاً ، وكذلك تتصوّر المعرفة في القضايا الحقيقية ، كما لو قال : (كلّ حيوان محرّم الأكل لا تجوز الصلاة في أجزائه) ، فإنّ عنوان محرّم الأكل يمكن أن يكون قد أخذ معرفاً لأنواع خاصّة من الحيوانات ، كما اختار ذلك المحقّق النائي في رسالة اللباس المشكوك ، فالموضوع في الحقيقة هي الأنواع الخاصّة ، بينما هذا الموضوع قد أخذ معرفاً لها ، بخلاف رأي القائل بأنّ عنوان (محرّم الأكل) هو بنفسه الموضوع .

إذن فالمشتقّ حين يؤخذ موضوعاً في القضية اللفظيّة ، فتارة يشتمل على ميزة المعرفة ، وأخرى على ميزة الموضوعيّة .

وما يظهر من المحاضرات من أنّ ميزة المعرفة تختصّ بالقضايا الخارجية ،

وأنّ الموضوع في القضية الخارجية هو معرّف لأفراده الخاصّة ، وهذا القول غير صحيح ، فإنّ المعرفة كما تتصوّر في القضايا الخارجية فكذلك تتصوّر في القضايا الحقيقية^(١) .

(١) لا أعلم كيف تتصوّر المعرفة في غير القضايا الخارجية ، أي القضايا الحقيقية ، فإنّ القضية الخارجية ما تؤخذ معرّفاً لمصاديق وأفراد خارجية معيّنة ، وهي غير القضية الحقيقية التي لم تؤخذ فيها جهة المعرفة ، بل المحور فيها كلّ موضوع وكلّ فرد يمكن أن ينطبق عليه موضوع القضية ، إلّا أن يقصد الاختلاف في التعبير مثلاً ، فلو عبّر مثل هذا التعبير المشير إلى أفراد خارجية ، فيكون على نحو القضية الخارجية ، مثل : (صلّ خلف هذا القائم) ، وأمّا لو كان التعبير بأسلوب القضية الحقيقية ، مثل (كلّ حيوان محرّم الأكل لا تجوز الصلاة في أجزائه) ، فإنّه تعبير القضية الحقيقية ، ولكنّه في واقعه مشير ومعرّف للأفراد الخارجية من بعض الحيوانات ، وهي محرّمة الأكل ، فإنّ مقياس القضية الخارجية والحقيقة ليس في التعبير والأسلوب فحسب ، بل في الواقع والحقيقة ، فإنّ واقع القضية الخارجية أخذ فيها المعرفة ، بينما القضية الحقيقية أخذ في واقعها الموضوعية ، واختلاف التعبير لا أثر له .

إلّا أن يقصد من القضية الخارجية هي خصوص الأفراد الملحوظة في حين النسبة والحمل ، فلو كانت هناك أفراد خارجية فعلاً ، ولكن غير ملحوظة من قبل المتكلّم ، ولكن يشير إليها الموضوع في القضية واقعاً وجداً ، فهنا تكون القضية حقيقية وغير خارجية ، وينطبق عليها الموضوع ، فتكون في القضية جهة المعرفة ، ولكن ليس فيها جهة الخارجية ، إذ لم يؤخذ فيها النظر والقصد لأفراد خارجية معيّنة .

أو أنّ المقصود ما ذكر في العلم بأنّه تارة يؤخذ على نحو الموضوعية ، وأخرى على نحو المعرفة ، بحيث يكون موضوع القضية في نفسه هو موضوع الحكم وليس الواقع الخارجي الذي يعبر عنه العلم ، وأخرى يؤخذ الموضوع على نحو الطريقة بحيث لا يكون في حدّ نفسه موضوع الحكم ، بل أفراده ومنطقاته الخارجية ، أينما وجدت ، ومتى وجدت ، فهذا وإن تمّ ولكن لا يمكن أن يتصوّر في غير الصفات النفسية ، فلو كان الموضوع من الصفات النفسية ذات الإضافة ، فيمكن فيه التفريق بين نفس الموضوع »

» ومتعلقاته ، ولكن بالنسبة للأمور التي في طبيعتها هي أمور خارجية فلا يمكن تصوّر هذا التعدّد والتفريق فيها .

وأما أخذ القصد واللمحاذ لأفراد خارجية معيّنة في الفرق بينهما ، فهذا ممّا لم يقل به أحد ، فإنّ القضية الخارجية ما يكون موضوعها مشيراً لأفراد خارجية ، حتّى لو لم يلحظ المتكلّم ، إلّا بعض الأفراد الخارجية ، بينما بقيّة الأفراد غائبة عن ذهنه ، ولكن بالرغم من ذلك يطلق عليه قضية خارجية ، كما في المثال المعروف (قتل كلّ من في العسكر) .

إلّا أن يقصد بأنّ جهة المعرفة لا يمكن أن تنفكّ عن القضية الحقيقية أبداً ، بمعنى أنّ متعلّق الأحكام دائماً هو الأفراد الخارجية ، ولكن لا من حيث وجودها الخارجي فعلاً ؛ لأنّه يلزم توجيه الحكم إليها تحصيل الحاصل ، بل من حيث إمكان تحقّقها في الخارج في مقابل المتعلّقات التي لا يمكن تحقّقها بنفسها في الخارج كالكيّانات العقلية ، فيكون موضوع القضية الحقيقية ناظراً لتلك الأفراد الخارجية أيضاً ، فالحكم في الحقيقة وجه للموضوع باعتبار انطباقه على الخارج ، أي كلّ ما ينطبق عليه الموضوع خارجاً فيتوجّه له الحكم ، ولكن الحكم توجّه ابتداءً للموضوع لا للخارج ، بينما القضية الخارجية يوجّه الحكم فيها للخارج ابتداءً ، ويجعل الموضوع ليس ذلك الموضوع الكلّي ، بل الأفراد الخارجية المعيّنة .

فهذا يشكل عليه :

- ١ - ربّما يكون الموضوع بحّد نفسه موضوع الحكم ، لا بما هو معبر عن الواقع الخارجي ، كما في ما لو أخذ العلم على نحو الموضوعية ، فليست المعرفة دائماً أخذت في الموضوع .
- ٢ - على هذا الأساس لا يبقى فرق بين القضية الخارجية والحقيقية ؛ إذ الخارجية أيضاً يؤخذ فيها جهة المعرفة ، وربّما يكون الموضوع أمراً كليّاً لا خارجياً بعينه ، ولكن ينطبق على الأمور الخارجية فهو أمر كليّ ، ولكن ليس الموضوع بكليّته بل في حدود ما يعبر عنه فعلاً ، وما يقصده المتكلّم من أفراد .

إلّا أن يقال : إنّ المعرفة بالنسبة للقضايا الحقيقية تشمل الموجود بالفعل » وبالماضي ، والمقدرة الوجود ، والتي هي غير موجودة فعلاً لتخرج عن اطار الخارجية .

ولكن على هذا الأساس لا تكون القضية المذكورة : (كلّ حيوان محرّم الأكل ...) ؛ إذ هو

فربما يخلط بين هذين النوعين من الموضوعات ، مثلاً في قوله : (كل حيوان

يشير لحيوانات موجودة فعلاً لا مقدرة ، ولكن يصح في أمثلة أخرى يتصور فيها مقدرة الوجود ، كما أن العلم لو أخذ على نحو الموضوعية في القضية ، فهو يشير إلى مصاديق العلم المأخوذ على نحو الموضوعية ، وهذا العلم المأخوذ في القضية يشير إلى كل علم من هذه العلوم المصادقية التي تحصل لكل فرد كصفة نفسية .

نعم ، يمكن أن يقال : بأننا يمكننا أن نتصور عدة أقسام من القضايا :

- ١ - ما يوجه الحكم لموضوع ، وذلك الموضوع له عدة أنواع محددة بالفعل ، لا تزيد بعد ذلك ، ولكل نوع من هذه الأنواع مصاديق خارجية ، وهذه المصاديق الخارجية هي التي تخضع للزيادة والقيصة ، بحيث يكون منها ما هو موجود فعلاً ، ومقدرة الوجود ، كالحیوان .
- ٢ - ما يوجه الحكم لموضوع له نوع واحد ، وهذا النوع الواحد له مصاديق وأفراد خارجية منها ما هو مقدر الوجود وما هو موجود فعلاً .

٣ - ما يوجه الحكم لموضوع ، وهذا الموضوع له أنواع عديدة ، وبعض هذه الأنواع موجودة فعلاً ، ومصاديقها أيضاً موجودة بالفعل ، أو يمكن أن توجد ، وبعض أنواعه هي بنفسها غير موجودة ، بل يمكن أن توجد هذه الأنواع بنفسها ، ومصاديقها كما قالوا بالنسبة لمدلول : «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» .

٤ - ما يوجه الحكم للأفراد الخارجية الموجودة فعلاً ، وهي التي يحكم عليها بالحكم والمحمول .

ويبقى علينا أن نميز ونحدد ما المراد من القضية الخارجية والقضية الحقيقية في اصطلاحهم ، فإن قلنا بأن القضية الخارجية منحصرة في القسم الأخير فحسب ، لصح ما ذكره من أخذ المعرفة في القضايا الحقيقية ، والمثال الذي ذكره حول الحيوان المحرم الأكل الذي أخذ فيه عنصر المعرفة .

وأما لو قلنا إن بعض الأقسام - كالقسم الأول مثلاً - يدخل في القضية الخارجية ، « فحينئذ يأتي الإشكال عليه في عدم صحة المثال الذي ذكره .

ولكن بالرغم من كل ذلك ، فإننا نرى بأن المعرفة مأخوذة في كل الأقسام ، وإن اختلفت طبيعة المعرفة ونوعها على اختلاف الأقسام ، فليست هي بمعنى واحد في الجميع . [المقرر]

محرم الأكل لا يجوز الصلاة في أجزائه) ، فإنه حين ارتفاع حرمة أكل الحيوان باضطراب أو إكراه ، فلا ريب بترتب هذا الحكم رغم ذلك ، فإذا كان عنوان محرم الأكل معرّفاً ، فالموضوع هو ذلك النوع الخاص من الحيوانات - كالسباع مثلاً - وحين الاضطراب لا يسقط عنوان السبعية عن هذا الحيوان ، وإنما جاز أكله حين الاضطراب ، وأما لو قلنا بأن هذا العنوان يشتمل على ميزة الموضوعية ، فإنه مع التزامنا بأن الاضطراب لا يوجب ارتفاع هذا الحكم الوضعي وهو فساد الصلاة بأجزائه ، فربما يتوهم بأن هذا الأمر سيكون شاهداً على أن المشتق ظاهر في الأعم ، فإنه وإن انقضى المبدأ عن هذا الحيوان فعلاً ، فإنه ليس محرم الأكل ، ولكنه يصدق عليه أنه محرم الأكل .

والخلط بين هذين الأمرين ، بين أخذ العنوان على نحو المعرفية ، وأن الحكم يدور مدار معنونه حدوثاً وبقاءً ، وبين كون المشتق حقيقة وظاهراً في الأعم ، هذا الخلط أحد مناشئ القول بالأعم .

ومن الواضح أنه في هذا المثال إنما بقي الحكم لأجل أخذ هذا العنوان على نحو المعرفية ، لا لأجل وضع المشتق للأعم ، كما أن هذه التوسعة في العنوان لا ترتبط بالمسائل التي ذكرناها سابقاً ، أي ليست من قبيل التوسعة في مرحلة التلبس ، ولا من قبيل كفاية الموضوع حدوثاً في ترتب الحكم حدوثاً وبقاءً ، فهذا السبب مستقل عن بقية الأسباب التي أدت إلى توهم القول بالأعم .

التركيب والبساطة في المشتق

السبب الرابع :

وهذا السبب قد ادّعي بأنه من الأسباب التي أدت إلى توهم القول بالأعم ، ما ذكره المحقق النائيني : أن القول بالأعم يبتني على رأي القدماء في المشتق ، وأن المشتق مركب من ذات ثبت لها المبدأ ، وأما بناءً على ما يقتضيه التحقيق

وَأَنَّ الْمَشْتَقَّ بَسِيطٌ فَلَا مَجَالَ لِهَذَا التَّوَهُّمِ . إِذْنُ فَالْقَوْلُ بِالْأَعْمِ يَبْتَنِي عَلَى تَوْهَمِ التَّرَكُّبِ ، وَأَمَّا بِنَاءٌ عَلَى بَسَاطَةِ الْمَشْتَقِّ فَلَا وَجْهَ لِلْقَوْلِ بِالْأَعْمِ . إِذْنُ فَيُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ أَحَدَ مَنَاشِئِ الْقَوْلِ بِالْأَعْمِ الْغَفْلَةُ عَنْ أَنَّ الْمَشْتَقَّ بَسِيطٌ وَلَيْسَ مَرْكَبًا .

وتوضيح هذا الرأي : يدعي المحقق النائيني - ويشاركه في هذا الرأي بعض العلماء - بأن المشتق أمر بسيط ، وقد فسر البساطة بأنها تعني الّا بشرطية ، وأن الفرق بين المشتق والمبدأ فرق لحاظي ، فإذا لوحظ المبدأ والحدث على نحو الّا بشرطية فيعبر عنه بالمشتق ، فالمشتق هو الحدث الملحوظ على نحو الّا بشرطية ، وأما لو لوحظ الحدث بشرط لا ، فيعبر عنه بالمصدر أو اسم المصدر . إذن فالفرق بين العلم والعالم فرق لحاظي ، فالعلم والعالم كلاهما يدلان على تلك الصفة ، ولكن تلك الصفة لو لوحظت بنحو تكون فيه قابلة للحمل بحيث تلاحظ لا بشرط ، فيعبر عنها بالعالم في اللغة العربية ، وفي اللغة الفارسية بـ (دانا) ، وأما لو لوحظت الصفة بنحو الشرط لائية ، فيعبر عنها في اللغة العربية بـ (العلم) ، وفي اللغة الفارسية بـ (دانائي - دانستن) ولا فرق بين (العلم والعالم) في الحقيقة ، فالحقيقة واحدة في كليهما ، والفرق بينهما في اللحاظ فحسب .

وإذا التزمنا بذلك وأن المشتق بسيط ، وفرقه عن المبدأ باللحاظ .

إذن فلا مجال لتوهم القول بالأعم برأي المحقق النائيني ، بل أن القول بالخصوص في المشتقات أوضح من القول بالخصوص في الجوامد ؛ وذلك لأنه في الجوامد لا يصدق عنوان الحجر أو الإنسان على المادة حين انتفاء صورتها النوعية عنها ، وأما فيما نحن فلا بد أن لا يصدق بطريق أولى ؛ وذلك لأنه في الجوامد - كالإنسان والحجر - يتركب من جهتين : جهة المادة وجهة الصورة النوعية ، فترتفع إحدى الجهتين ، وهي الصورة ، وتبقى الجهة الأخرى وهي المادة .

إذن فتوجد جهة اشتراك بين الباقي والزائل ، وهي جهة المادة ، وأما

في المشتقات بما أن المفروض أن المشتق ليس شيئاً غير المبدأ، لذلك يكون انتفاء العنوان بانتفاء الصفة والمبدأ أوضح من انتفاء عنوان الإنسان والحجر مع تغيير الصورة النوعية؛ إذ أنه في المشتق قد انتفى كل ما يحكي عنه اللفظ، وكل ما كان موجوداً قد انتفى، وأما في الجوامد فقد انتفى العنوان بانتفاء جزء منه، لا بانتفاء جميعه، كما هو الأمر في المشتق.

إذن فتوهم القول بالأعم ناشئ من الغفلة عن التعرف على حقيقة المشتق وأنه بسيط، وأنه يعني أخذ المبدأ لا بشرط فيه.

ورأي المحقق النائيني هذا يدفعنا إلى البحث حول مسألة عميقة، هي البحث حول البساطة والتركب، وهل أن المشتق بسيط أو مركب؟

معنى المركب، وما المراد من المركب؟

تارة يطلق المركب على ما يقابل المفرد، والمراد من التركيب هو التركيب اللفظي، والمركب اللفظي، كما هو المفسر في المنطق عبارة عن دلالة جزء من اللفظ على جزء من المعنى، على نحو تعدد الدال وتعدد المدلول، فكل جزء من اللفظ يدل على جزء من المعنى.

فهل يمكن القول بأن عنوان المشتق مركب لفظي بهذا المعنى المذكور؟

والدلالة - كما فسّرناها سابقاً - تعني بأن تصوّر اللفظ هو تصوّر للمعنى، وإخطار اللفظ إخطار للمعنى، ففي الواقع ترجع الدلالة إلى وجود دالّين ومدلولين، وإلى خطورتين صورتين في ذهن الإنسان.

فبناءً على القول بتوفرّ الوضع في الهيئات، وأن الوضع فيها بنحو الوضع النوعي بينما المواد لها وضع من نوع آخر، فحينئذٍ قد يمكن القول بمثل هذا الرأي.

وأما لو اعترض على وجود الوضع النوعي والوضع الشخصي في هذا المجال،

وأنّ القول باحتواء المشتقّ على هذين النوعين من الوضع . هذا من التعليقات والتحليلات بعد الوقوع ، لا أنّه في الواقع قد حدث مثل هذين الوضعين ، فإنّه في بداية تاريخ اللغة لم يضع الأفراد أو المجتمع ، وهو الصحيح ؛ لأنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة يمارس أفراد المجتمع الألفاظ لتحكي عن معانيها ، وفي مثل هذا المجتمع لا يوجد نوعان من الوضع ، كما أشرنا لهذه الفكرة سابقاً في مبحث أقسام الوضع ، فحينئذٍ لا وجه للقول بتعدّد الوضع ، وتعدّد الدالّ والمدلول والمستعمل فيه .

وأما بناءً على المشهور من وجود وضعين ، فحينئذٍ يمكن القول بوجود المركّب في المشتقّات .

فأما أن نقول بأنّ أغلب المشتقّات تشتمل على حروف زائدة ؛ إذ المشتقّات قد لا تشتمل على الحروف الزائدة ، وقد تشتمل عليها ، مثلاً : (ضارب ، كريم) ، تشتمل على حرف زائد ، وفي مثل (حسن) وهو من الصفات المشبّهة ، لا يشتمل عليه ، ففي المشتقّات التي تشتمل على الحروف الزائدة يمكن القول بأنّ تلك المادّة الهيولائيّة ، وفي (ضرب) هي الضاد والراء والباء ، تدلّ على أصل الحدث ، وأما الحرف الزائد فيدلّ على جهة أخرى ، وهذه الجهة الأخرى هي مورد الكلام ، فيبحث حول حقيقتها بناءً على القول بالتركيب .

ويمكن القول بأنّ الهيئة هي التي تدلّ على تلك الخصوصية ، فتعدّد الدالّ والمدلول في هذا المجال من جهة اشتمال المشتقّ على الهيئة والمادّة ، غاية الأمر أنّ محقّق الهيئة تارة يكون اختلاف الحروف ، وأخرى زيادة الحرف ، فإنّه قد يكون محقّق الهيئة اختلاف الحروف في الحركات مثل (حَسَن) ، حيث يختلف عن (حُسْن) بالحركات ، وأخرى قد يكون منشأه هو زيادة الحرف الواحد .

إذن فسواء قلنا بأنّ الدالّ عبارة عن الهيئة ، كما يتصوّر في جميع المشتقّات ،

أو قلنا بأنّ الدالّ عبارة عن الحروف الزائدة ، وذلك في الموارد التي يكون فيها الاشتقاق من جهة الحروف الزائدة ، فهنا يمكن القول بدقّة تعريف المركّب في هذا المورد لدلالة جزء اللفظ على جزء المعنى .

وأما الاعتراض على هذا الرأي بأنّ الهيئة ليست من سنخ الألفاظ ، مع أنّ البناء على كون الدالّ لفظاً .

يجاب عليه: بأنّ القائلين بأنّ المركّب يدلّ جزؤه على جزء المعنى ، فإنّهم يقولون بذلك ، سواء صدق على الجزء أنّه لفظ أم لا .

هذا الكلام كلّه كان بالنسبة للتركيب اللفظي^(١) .

وأما التركيب المعنوي: وهو لا ربط له بالتركيب اللفظي ، وهو يتصوّر بصورتين : تارة يكون بنحو التركيب اللحاطي ، بأنّ الإنسان عندما يخطر في ذهنه ابتداءً

(١) **التركيب اللفظي:** أن تكون في الكلمة جزءان : جزء منها يدلّ معنى ، وجزء آخر منها يدلّ على معنى آخر ، فالحدث يدلّ على المبدأ والهيئة أو الحركات أو الحروف الزائدة تدلّ على المعنى الآخر .

التركيب المعنوي وهو نوعان :

تارة وإن كانت اللفظة واحدة ، ولكن يخطر في ذهن منها مفهومان ومعنيان ، فالذهن يخطر فيه لحاظان من اللفظة الواحدة ، وهذا ما ادّعاه الآخوند .

وأخرى أن يخطر من اللفظة الواحدة في ذهن معنى واحد ، ولكن ذهن له القدرة على التحليل ، فيحلّل هذا المفهوم والمعنى الواحد إلى معنيين ، كما يحلّل الإنسان إلى حيوان وناطق ، وإن خطر من هذه اللفظة معنى واحد في ذهن ، وهذا راجع إلى الكثرة الإدراكية ، كما أنّ النوع الأوّل يرجع إلى الكثرة الواقعيّة ، أي تارة الكثرة في ذهن دون أن تكون هناك كثرة في الخارج والواقع تعبّر عنه ، بل هي كثرة إدراكيّة ، وأخرى هناك كثرة في الواقع ، والكثرة التي في ذهن تعبّر وتحكي عن تلك الكثرة الخارجيّة في عالم الواقع . [المقرّر]

لفظ (ضارب ، قائم) فهنا يخطر في ذهنه ماهيتان ، ومفهومان ، كلّ منهما مغاير للآخر لحاظاً ، فهناك أمران في مرحلة اللحاظ ، والمحقق الآخوند قد ادّعى بأنّ القائلين بدلالة المشتقّ على المركّب ، إنّما يريدون هذا المعنى من المركّب .

وأخرى يكون التركيب المعنويّ بنحو التركيب المعنويّ التحليليّ ، والمراد منه : أنّ الصورة التي تخطر في الذهن هي صورة واحدة لا صورتان متغايرتان ، إلّا أنّ هذه الصورة الواحدة تنحلّ إلى شيء مركّب ، مثلاً : (عالم) ينحلّ إلى من ثبت له العلم ، أو من قام به العلم ، فهذا التعدّد في مرحلة الانحلال لا في مرحلة اللحاظ ، فلا يخطر في الذهن ابتداءً أمران ، بل أنّ هذا الشيء الواحد الذي يخطر في الذهن ينحلّ إلى جهتين عند التحليل .

والذي يتلاءم والبحث عنه في مبحثنا هو التركيب المعنويّ .

وكيفيّة طرح هذا النزاع أنّه لا إشكال بوجود ثلاثة مفاهيم في هذا المورد : المفهوم الأوّل يدلّ عليه كلمة (علم) ، والمفهوم الثاني تدلّ عليه كلمة (عالم) ، والمفهوم الثالث تدلّ عليه كلمة (من قام به العلم) .

والنزاع يقع في أنّ الكثرة بين العلم والعالم بنحو الكثرة الإدراكيّة ، بمعنى حصول الكثرة من جهة تنوع وتحليل وتجزئة الذهن للواقعيّة الخاصّة ، وقد وضّحنا هذه الفكرة في مبحث المعنى الحرفيّ ، أو أنّ الاختلاف بين العلم والعالم اختلاف واقعيّ ، وإنّما الاختلاف بين العالم وبين من قام به العلم اختلاف إدراكيّ ، والكثرة فيه إدراكيّة .

وملخص الكلام : أنّ الكثرة الإدراكيّة تارة تكون ناشئة من تعدّد وكثرة المدرك ، وأخرى تكون ناشئة من الذهن نفسه .

فهل أنّ العالم والعلم هما واقعيّة واحدة ، ولكن تتجلّى في الذهن بجلوتين ، وحينئذٍ يمكن أن يقول المحقق النائينيّ ، بأنّ تعدّد هاتين الجلوتين من جهة

البشرط لاثنية واللابشروطية ، كما سيأتي توضيحه حين نتعرض لتقريب رأيه ، أو أن الاختلاف بين العلم والعالم اختلاف واقعي ، فإن العالم ، ومن قام به العلم ، يبديان واقعية واحدة ، والكثرة فيهما كثرة إدراكية بالإجمال والتفصيل ، واللف والنشر ، فكما أن (من قام به العلم) الكثرة فيه واقعية ، فهناك ذات وعلم ، وهكذا العالم كذلك ، الكثرة فيه واقعية .

وهذه حقيقة وواقع القول بالتركيب والبساطة .

فالقائل بالبساطة يذهب إلى أن العلم والعالم يعرضان واقعية واحدة ، ولكن يكتسبان تكثرًا إدراكيًا في عالم الذهن^(١) .

وأما القائل بالتركيب فيذهب إلى أن العالم والعلم هما حقيقتان وواقعتان . نعم ، العالم ومن قام به العلم هما حقيقة واحدة ، ولكن تكتسب هذه الحقيقة الواحدة تكثرًا إدراكيًا في عالم الإدراك بالإجمال والتفصيل .

وهذا أسلوب طرح المسألة ؟

والذي يخطر في أذهاننا ابتداءً هو القول بأن العالم ومن قام به العلم هما واقعية

(١) من يقول بالبساطة يدعي بأن العالم بمعنى العلم بلا فرق بينهما ، كلاهما معنى بسيط ، فليس العالم (شيء تقوم به العلم) ، بل هو العلم بعبارة أخرى ، فما يخطر في الذهن من العالم معنى بسيط ، وكلاهما يعرضان واقعية وذات واحدة ، العلم والعالم بلا فرق بينهما ، كلاهما يخطر منهما معنى بسيط ، وليس العالم مركباً في ذاته .

ومن يقول بالتركيب في (العالم) يقول بأن العالم ليس بسيطاً ، وأنه يعرض الواقعية ، بل هو في داخله يتضمن المبدأ العارض على الواقعية ، كلاهما مجتمعان في هذا المفهوم الواحد ، فالعالم في حقيقته (شيء ثبت له العلم) لا أنه العلم فحسب ، والفرق بين هذا التعبير وتعبير (العالم) هو الفرق في الإجمال والتفصيل ، واللف والنشر ، تماماً كالفرق بين الإنسان والحيوان الناطق . [المقرر]

واحدة، والاختلاف بينهما في الإجمال والتفصيل، وأما القول بأن العلم والعالم واقعية واحدة، والاختلاف بينهما باللاحظ، مثل هذا القول بعيد عن أذهاننا ابتداءً. إذن فيحتاج رأي المحقق النائني إلى توضيح، بالإضافة إلى احتياج اللا بشرطية هنا إلى مزيد توضيح؛ إذ أن اللا بشرطية في الحمل غير اللا بشرطية في الصدق التي ذكرناها سابقاً في مبحث الصحيح والأعم، وكذلك غير اللا بشرطية التي ذكرت في مبحث المطلق والمقيد، فهذه اللا بشرطية في مورد البحث هي حقيقة أخرى ربّما تكون خفية في بعض الأذهان.

وتوضيح هذا الرأي نعرضه خلال ذكر أمور:

الأمر الأول:

أننا لو قسنا مفهوماً لمفهوم آخر فتارة لا يكون ذلك المفهوم دخيلاً في هذا المفهوم لا وجوداً ولا عدماً، ويعبر عن عدم الدخل هذا بـ (اللا بشرطية والإطلاق). وأما لو كان دخيلاً في وعاء الاعتبار، فيعبر عن هذه الحالة بـ (البشرط لائية، والبشرط شيئية)، وقلنا بأن البشرط لائية والبشرط شيئية عبارة عن عمل إبداعي نفسي، ومرجعه إلى تركيب الإنسان بين مفهومين، كما في (أعق رقبة مؤمنة)، فيتحقق نوع من الالتحام الذهني بين الرقبة والإيمان.

هذا هو تفسير البشرط لائية والبشرط شيئية، واللا بشرطية في مبحث اعتبارات الماهية والابشرطية يعني عدم العمل، ولكن عدم العمل في المورد القابل يعتبره البشر عملاً، فيقول: (اطلق).

وأما البشرط شيئية والبشرط لائية فإنها عبارة عن أداء عمل نفسي إبداعي.

وأما البشرط لائية واللا بشرطية في مبحث الحمل، فإنها عبارة عن نوعين من التصور بالنسبة للشيء الواحد، فليس هو من النوع الأول الذي يعني أداء الإنسان لعمل بالنسبة لمتصوره، فإنه قد نعمل عملاً بالنسبة للمتصورين، المقيس والمقيس

إليه ، سواء كان المقيس إليه وجود شيء أو عدمه ، وذلك بأن نجعل أحد المتصورين ملتجئاً بالآخر ، أو لا نعمل مثل هذا العمل ، بل نوّدي عملاً في المتصور ، وهذا ما يرتبط بمبحث اعتبارات الماهية .

وأما في مبحث الحمل : فإنّ تصوّر الشيء يكون على نحوين ، فالشيء يكون قابلاً لنوعين من التّصور ، فهناك نوعان من الانطباع في ذهن الإنسان عن ذلك الشيء الواحد ، وهذا ما يرتبط بمجال الكثرة الإدراكية التي ذكرناها مكرراً ، وبأنّ الشيء الواحد في مرحلة الانفعال النفسيّ قد يصنع لنا أنواعاً متعدّدة من الإدراكات ، ونحن نتصوّر الشيء الواحد بأنحاء متعدّدة ، مثل اللّف والنشر ، والإجمال والتفصيل ، والآلية والاستقلالية وأمثالها ، ومن هذا القبيل أيضاً تصوّر الشيء لا بشرط ، وتصوره بشرط لا .

وموضع هذين التّصورين هو : أنّ الشيء الذي يكون من شؤون شيء آخر ، تارة يلاحظ الإنسان ذلك الشيء الذي هو من شؤون شيء آخر ، يلاحظه على ما هو عليه ، وبما أنّه من شؤونه وأطواره ، ويعبّر عن هذا بـ (اللابشرطيّة) ، وأخرى يلاحظ هذا الشيء بنفسه لا بما أنّه من شؤون شيء آخر وأطواره ، بل يلاحظه بما هو شيء في قبال الشيء الآخر ، ويعبّر عن هذه الحالة بـ (البشرط لائيّة) .

وبعبارة أخرى : إنّ هذا الشيء قد نلاحظه بذاته ، وننظر إليه نظراً ذاتياً ، بحيث نلاحظ حدوده ، فنعتبر كلّ شيء غير ماهيته ، نعتبره مغايراً له فنلاحظه بحدّه الماهويّ ، وأخرى نتسامح في حدّه الماهويّ في مرحلة التّصور ، فلا نعتني بحدّه ، ويعبّر عن ذلك باللابشرطيّة .

وقد ذكرنا سابقاً في الجزء الكلّ ، وأنها تخضع لنفس هذه الحالة ، فإنّ الجزء قد يلاحظه الإنسان بما أنّه جزء ، فينظر لحدّه الماهويّ ، فهو في هذه الحالة مغاير للكلّ ، وعلى ضوئه يقولون بأنّ الجزئية مغايرة للحمل ، وأمّا لو لوحظ مع قطع النظر عن هذا الحدّ ، بل نظرنا إليه نظراً وسيعاً ، فيمكن التعبير عنه

بـ) (اللابشرطية) .

إذن فهنا نحوان من التصوّر ، وليس هو من القسم الأوّل ، الذي نعمل فيه عملاً بالنسبة للغير المقيس إليه ، وهذا العمل أمّا تركيبه وتأليفه مع هذا الشيء ، أو عدم أداء هذا العمل .

إذن فيمكن أن نلاحظ بنحوين من الملاحظة في الواقعيّة المقيسة للواقعيّة الأخرى ، فتارة تلاحظ مستقلة ومقابلة لها ، وأخرى تلاحظ فانية فيها ، وهذا مثل النظر للفرد والمجتمع ، فتارة يلاحظ الإنسان المجتمع ، ويرى الأفراد فانيين في المجتمع ، وأخرى ينظر الإنسان نظراً فردياً ، فيلاحظ كلّ فرد بنفسه ، وبهذا الاعتبار يكون مغايراً للمجتمع ، ومصالحه الفرديّة مغايرة للمصالح الاجتماعيّة .
فهنا نوعان من التصوّر والتفكير .

إذن فالبشرط لائيّة في المقام تختلف عن البشرط لائيّة في مبحث اعتبارات الماهيّة ، وكذلك يختلفان في مجال اللابشرطيّة أيضاً .
ولكن منشأ توهم الاتحاد بينهما ربّما يكون ما ذكره السبزواري في شرح المنظومة في مبحث اعتبارات الماهيّة .

من لا بشرط وكذا بشرط شيء ومعيني بشرط لا أستمع إلى

فأوّل حذف جميع ما عدا والثاني كالحیوان جزء قد بدا

فقد ذكر البشروط لائيّة مورد بحثنا في مبحث اعتبارات الماهيّة ، وهو الثاني (كالحيوان جزءاً) ، فالحيوان إذا لوحظ على نحو الجزئيّة فلا يكون قابلاً للحمل على الإنسان ، ولم يذكر بأنّ هناك لا بشرطيّة تقابل كلّ بشرط لائيّة ، ومن هنا يحدث الخلط في الأذهان ؛ إذ لا معنى أن يكون مقابل اللابشرطيّة نوعين من البشروط لائيّة ، وهو قد ذكر اللابشرطيّة بهذا المعنى في هذا المبحث أيضاً ، وإن كان ذكره استطراداً ، ولكن هذا يكفي إلى الخلط بين البشروط لائيّة واللابشرطيّة في مبحث الحمل

وبين البشريّة لائيّة واللابشريّة في مبحث اعتبارات الماهيّة التي تعني الإطلاق والتقييد بحسب الاصطلاح الأصولي .

الأمر الثاني :

ما معنى الحمل ؟ وما هو مصحّحه ؟ وما هو دور اللحاظ في الحمل ؟

إذ أنّ لحاظ الشيء - كما ذكرنا - على أنواع متعدّدة ، فما هو دوره في الحمل ؟
فهل أنّ الحمل هو إدراك الهويّة بين مفهومين : أمّا ذاتاً أو وجوداً ، وبعبارة أخرى : هل أنّ الحمل واقعيّة تنطبع في أذهاننا ، أو أنّ الحمل عمل يؤدّيه الإنسان ، لا أنّه عبارة عن انطباع الهويّة .

والذي يصل للنظر ابتداءً أنّ الحمل عبارة عن عمل لا أنّه عبارة عن واقعيّة تنعكس في أذهاننا .

فالإنسان حين يلاحظ مفهومين معاً بحيث يلاحظ هذين المفهومين بنحو اللابشريّة ، مع فرض احتوائها على نحو من الاتّحاد ، أمّا الاتّحاد الوجودي أو الذاتيّ ، فهنا لو قال : (هو هو) فهذا هو الحمل ، وأمّا لو لم يعمل هذا العمل بل أبرز هذا الأمر بلفظ آخر ، فهذا لا يكون حملاً ، كما لو قال : (الإنسان والحيوان لهما وجود واحد ، أو ذات واحدة) ، فهنا لم يحمل الإنسان والحيوان أحدهما على الآخر ، بل أنّه أبرز ذلك ، وأنّهما موجودان بوجود واحد ، وإنّما يتحقّق الحمل في صورة ملاحظة الإنسان والحيوان بنحو اللابشرط ، أي الحيوان الذي هو جنس ، والذي يؤخذ مبهماً نلاحظه مبهماً ، أي مع قطع النظر عن الحدود ، ونقول : (الإنسان حيوان) ، وهذا هو الحمل ، ولو أنّ المصحّح لهذا الحمل هو الاتّحاد الوجودي ؛ لأنّ الحمل هنا من نوع الحمل الشائع ، وأمّا مجرّد الإخبار عن الاتّحاد الوجودي فنقول بأنّ (الإنسان والحيوان لهما وجود واحد ، أو يوجدان بوجود واحد) ،

فهذا لا يسمّى حملاً؛ إذ الحمل عمل نفسي، وليس هو انطباعاً خارجياً وواقعية منطبعة، بل هو عمل نعمله نحن، ومن هنا يكون للحاظ دور فعال وخاص في هذا المجال، وهذه هي الجهة التي نريد توضيحها، وهي كيف أنّ اللا بشرطية والبشرط لائنة دخيلة في الحمل؟

لا ريب في الفرق بين أنواع اللحاظ في دخلها في صحة الحمل.

فقد ذكرنا في بحث الحروف عدم الاختلاف الواقعي بين الأسماء والحروف، بل الاختلاف بينهما لحاظي باللف والنشر، ومع ذلك تكون الأسماء المشابهة للحروف قابلة لأن تكون مسنداً ومسنداً إليه، أي أن تكون طرفاً للحمل، بينما الحروف غير قابلة لذلك، مع أنّ فرقها مع الأسماء المشابهة لها باللحاظ.

فبعد اعترافنا بأنّ الحمل عمل نفسي للحاظ دخل فيه، يعلم بأنّ اللحاظ له دور أساسي فعال في الحمل، وعلى ضوء ذلك: فإنّ الشينين اللذين بينهما اتحاد وجودي أو مفهومي لو لاحظناهما بنحو البشروط لائنة - أي نلاحظ كلّ شيء بحده - فلا يكون قابلاً للحمل، فلو لاحظنا الحيوان بحده الواسع - أي بالحدّ الذي يعبر عنه بالجنس، وكذلك لاحظنا الإنسان بحده - فهنا لا يكون الإنسان قابلاً للحمل على الحيوان، وهنا يعبر عنها بالمادة والصورة، وأمّا لو لاحظنا الحيوان بنحو اللا بشرطية، وأنّه من شؤون الإنسان من جهة الإبهام الذي يميّز به الجنس، فهنا يمكن الحمل فيقال: (الإنسان حيوان)، والفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة بهذه الفكرة.

جنس وفصل لا بشرط حملاً فمدة وصورة بشرط لا

وهكذا الأمر في الجزء والكل في غير المركبات الحقيقية، كما ذكرنا ذلك في مبحث الزمان.

إذن فللحاظ دخل في الحمل، والحمل عمل نفسي لا انطباع خارجي، فليس له

واقعية بحيث نقول بأن الحيوان لو لوحظ بشرط لا ، فلا يصح الحمل ، وأما لو لوحظ لا بشرط فيصح الحمل ، فحينئذ يعترض على ذلك بأنه كيف تختلف الواقعيّات بلحاظنا ، وهل ينقلب الشيء عما وقع عليه بلحاظنا ؟

ولكن ليس هذه المرحلة مرحلة الواقعيّات ، بل الحمل هو عمل نفسي ، وبعد الالتزام بدخل اللحاظ فتارة يكون الحمل من نوع الحمل الأولي ، واللاحاظ له دخل في الحمل الأولي ، فيفترق الحدّ والمحدود بلحاظ الإجمال والتفصيل (الإنسان حيوان ناطق) ، فيقولون بأن الحمل هنا يتوقّف على اللحاظ الإجمالي والتفصيلي ، وإلا فلا معنى للحمل ، وفي الحمل الشائع الذي يكون معياره الوجود ، حيث أنّ الطرفين لا بدّ أن يتصوّرا بنحو اللا بشرطية ، وفي هذا الحمل أيضاً لللاحاظ دخل فيه .

الأمر الثالث :

بما أنّ الحمل في المشتقّات من نوع الحمل الشائع ، ومصحّح الحمل هو الاتحاد الوجودي ، فلا بدّ أن نعرف بأنه بأيّ شيء يتحقّق هذا الاتحاد الوجودي ، وبين أيّ شيئين يتحقّق هذا الاتحاد الوجودي ؟

المبدأ أمّا أن يكون عرضاً ، أو يكون أمراً انتزاعياً ، أو يكون أمراً اعتبارياً اجتماعياً ، والمراد من العرض كالبياض والسواد ، والاستقامة والانحناء ، وأمثالها ، حيث تعتبر من المقولات ، والمراد من الأمر الانتزاعي ، كالإمكان والامتناع ، والوجوب والمراد من الأمر الاعتباري الاجتماعي كالوجوب والحرمة ، والطهارة والنجاسة ، وأمثالها .

والحمل لا يمكن أن يتحقّق بدون الاتحاد الوجودي قطعاً ، إلّا أنّه يمكن القول - بناءً على هذا المسلك - حيث يراد اعتبار المحمول هو المبدأ نفسه ، مع أنّ الأعراض وجودها مغاير لوجود الجوهر . إذن فكيف يمكن الحمل ؛ إذ أنّه على تقدير التغاير الوجودي ، ومع ذلك هل يصحّ الحمل الشائع بمجرد لحاظنا بأنّ

الجسم أبيض ، وزيد أسود ، مع أنَّ المفروض أنَّ الأبيض ليس شيئاً آخر غير البياض الذي لوحظ بنحو اللَّابْشَرط ، وزيد موجود بوجود ، والبياض موجود بوجود آخر ، والحمل هنا من نوع الحمل الشائع ، يحتاج إلى الاتحاد الوجودي ، وكيف يتحقَّق الاتحاد الوجودي في هذا المورد .

أقول : إنَّه يوجد في الأعراض مسلكان :

المسلک الأول : مسلک المرحوم آقا عليّ المدرّس رحمته حيث يذهب إلى أنَّ الأعراض موجودة بعين وجود الجوهر ، لا أنَّها موجودة بوجود آخر .

المسلک الثاني : مسلک المشهور ، وهو أنَّ العرض موجود بوجود آخر حال في وجود الجوهر الذي هو موضوعه ، فيتقوّم بموضوعه .

فتارة نقول : بأنَّ لزيد وجود ، ولبياضه وجود آخر ، والجسم له وجود ، ولسطحه وجود آخر ، أو لخطّه وجود آخر ، أو أنَّ الخطّ له وجود ، وانحناءه له وجود آخر ؛ إذ أنَّ الانحناء من الكيفيّات المرتبطة بالكميّات . إذن فلو وجد جسم منحنيّاً أو مستقيماً فيكون هنا وجود للجسم والذي هو من نوع وجود الجوهر ، ووجود للخطّ الذي هو وجود الكمّ ، ووجود للانحناء ، فهنا توجد ثلاثة وجودات ، وإن أمكن أن تتحقّق له وجودات أخرى ، وهذا أسلوب تفكير المشهور .

وأما أسلوب تفكير المدرّس فهنا وجود واحد ، ولكن هذا الوجود الواحد ذو حدود ، وهذه الحدود تتبدّل ، فكما أنَّه في الصور النوعيّة نقول بأنَّها موجودة بوجود الجنس ، إلّا أنَّه يتحقّق تبدّل للحدود بتبدّل الصور النوعيّة ، وهكذا نقول في الأعراض ، فحين نحني الرمح فإنَّه قد تغيّر حدّه الوجودي ليكون له حدّ آخر ، وهو حدّه العرضي ، لا أنَّ خطيّة هذا الموجود عرض ، واستقامته عرض آخر ، وانحناءه عرض ، أو عدده عرض آخر ووجود آخر ، فاعتبر العدد من جملة الأعراض ، ومن جملة الكمّيّات .

وتفكير المشهور ليس مدعماً ببرهان، ولا يتلاءم مع الأفكار العرفية، فلا يمكن القول بأنَّ العرف يرى في المورد الذي يوجد رمح واحد يقول بأنَّه يوجد جسم، ويوجد عدد واحد، ويوجد خطّ، ويوجد استقامة، فلا يرى وجودات متعدّدة في هذا الرمح، بل أنّه يرى وجوداً واحداً ذا حدود، فكيف نقول بأنَّ الإلهام الطبيعي البشريّ والفطريّ يقتضي ويحكم بتوفّر وجودات متعدّدة في المقام، حتّى نجابه تفكير المدرّس حين نعجز عن البرهان بمثل هذا الاستدلال الفطريّ.

وبناء على هذا المسلك، فلا يمكن أن نسأل من المحقّق النائيّ بأنَّه ما هو مصحّح الحمل؟ إذ أنّه في الأعراض لو قلنا بالاتّحاد الوجوديّ وتبدّل الحدود، فحينئذٍ تحلّ هذه المسألة بوضوح فضلاً عن الاعتباريّات والانتزاعيّات التي لم يدع أحد فيها باشمالها على وجود مستقلّ.

إذن فلو قلنا: (زيد أبيض، زيد أسود، هذا الجسم مستقيم أو منحني)، فهنا الاستقامة مع الجسم واقعاً، موجودان بوجود واحد، إلّا أنّ هذه الاستقامة لو لوحظت بنحو اللابشرطيّة فيعبّر عنها بأنَّه (مستقيم)؛ إذن أنّ وجود العرض، هو وجود الجوهر، فوجود الاستقامة هو وجود المستقيم، والاستقامة حدّ لوجود الخطّ، لا أنّه وجود آخر يحلّ في الخطّ.

وإذا لوحظت بلحاظ الشرط لاثية فنعبّر عنها بـ (الاستقامة).

هذا هو توضيح رأي المحقّق النائيّ بناءً على مسلك آقا عليّ المدرّس الذي هو صحيح برأينا^(١).

(١) ملخص رأي المحقّق النائيّ رحمته: قلنا إنّ الآراء مختلفة في حقيقة المشتقّ:

نظريّة المحقّق النائيّ وفاقاً لجمع من الفلاسفة بأنّ الفرق بين المبدأ والمشتقّ فرق لحاظي، أي لا بشرط وبشرط لا، وهذا الرأي لا يختصّ بالمحقّق النائيّ، بل ذكره بعض

وملخص هذا الأمر الثالث : أن الحمل والذي فسّرناه بالعمل النفسي والحكم

»

وعرضي الشيء غير العرض ذلك البياض ذاك مثل الأبيض

إلا أنه لا بد من تقريب واقع هذا الرأي لذلك نذكر ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أشرنا إلى حقيقة اللا بشرطية والبشرط لائية ، وقلنا بأن المقصود من اللا بشرطية والبشرط لائية في مبحث اعتبارات الماهية ، عبارة عن التقييد والتركيب النفسي ، الذي هو عمل إبداعى ، وسيأتي تفصيله في مبحث الإطلاق والتقييد ، واللابشرطية والبشرط لائية في الحمل عبارة عن نوعين من تصوّر الشيء ، فالشيء يمكن أن يتصور بنحوين من التصوّر ، ولا ربط لهذين المبحثين بالاعتبارات القانونية التي ذكرناها سابقاً ، ولا بالاعتبارات الأدبية ، فالنوع الأول هو عبارة عن عمل نفسي ، وعبارة عن الربط أو اللاربط بين مفهومين ، أو التركيب واللا تركيب بين مفهومين ، والنوع الثاني عبارة عن نحوين من التصوّر الذهني لواقعية ما ، وعبرنا عنها بنوع من التكثر الإدراكي ، فإذا قال الفلاسفة (غرر في اعتبارات الماهية) لأنهم يقصدون من الاعتبار الاعتبار الأدبي أو القانوني ، بل المقصود من الاعتبار عمّا ذكرناه ، وكذلك لو قال بأن الشيء تارة يعتبر لا بشرط وقابلاً للحمل ، وأخرى يعتبر بشرط لا وغير قابل للحمل ، فلا يقصدون منه ذلك الاعتبار الأدبي أو القانوني الذي يختلف باختلاف الأنظار .

الأمر الثاني : حول حقيقة الحمل ، وذكرنا بأنه عبارة عن عمل نفسي حيث نحكم فيه بالهوية بين شيئين ، أمّا مفهوماً يسمّى بالحمل الأولي ، أو وجوداً وهو الحمل الشائع ، وللحفاظ دخل في هذا الحمل ؛ إذ ليس مرجع الحمل إلى إدراك المفهومين مفهوماً واحداً ، فإذا قال : (الإنسان حيوان ناطق مفهوم واحد) ، فهنا لم نحمل الإنسان على الحيوان الناطق ، وكذلك لو قلنا : (زيد إنسان أو ضاحك مفهوم واحد) ، فهنا لا يوجد حمل ، بل الحمل عبارة عن عمل نفسي يحكم فيه بالهوية أمّا مفهوماً أو وجوداً ، وفي مرحلة هذا العمل النفسي لا بد أن يلاحظ هذان الطرفان بنحو من اللحاظ ، فتتصور الطرفين له دخل في تمكّنا من الحمل ، وعدم تمكّنا منه ، ومن الواضح أن اللحاظ دور فعال في الحمل ، ففي الحمل الأولي قالوا : بأنه لا بد من توفر لحاظ التغير ولو بالإجمال والتفصيل ، وفي الحمل الشائع لا بد من لحاظ التغير يعبر عنه باللابشرطية . [المقرّر]

بالهوهوية يبتني على نوع من الوحدة، وهذه الوحدة في مورد بحثنا وهو الحمل الشائع عبارة عن الاتحاد الوجودي، وهذا يحتاج لتوضيح :

قلنا بأنَّ الاتحاد الوجودي هو أساس الحمل الشائع، أي وجود المحمول والموضوع بوجود واحد، إلاَّ أنه حين يكون المحمول عرضاً فهنا لا بدَّ من توضيحه؛ إذ لو لم يكن المحمول عرضاً بل كان من الاعتباريات القانونية أو الانتزاعية، وبما أنها ليست لها وجود مستقل، فالإتحاد الوجودي فيها أمر سهل.

وأما لو كان المحمول من الأعراض، فلا بدَّ من توضيح الحمل في هذا المسلك : قلنا بأنَّه يوجد في الأعراض مسلكان : مسلك المدرّس، وهو أنَّ الأعراض ليس لها وجود مغاير لوجود الجوهر، بل إنَّ الوجود الذي يوجد به الجوهر، فالعرض موجود بنفس ذلك الموجود، وقد وضّحنا هذه الفكرة وقلنا بأنَّها موافقة للذهن، وعدم وجود برهان على خلافه، ولا يخالفه الإلهام الفطري بل يتوافق معه.

والكلام يقع حول هذه الفكرة بناءً على مسلك المشهور بالعرض، أي بناءً على أنَّ للأعراض وجود يقابل وجود الجوهر، ولكنَّها حالة في الجوهر.

وهنا كيف يكون الحمل ؟

فإذا كان الأبيض عبارة عن البياض الملحوظ لا بشرط، فكيف يحمل على زيد ؟ أو أنه بناءً على مسلك المدرّس، فالإتحاد الوجود مفروض؛ إذ المفروض أنَّ البياض وزيد ليس لهما وجودان، بل وجود واحد، والاستقامة الخطّ ليسا موجودين بوجودين. إذن فيصحَّ الحمل الشائع للإتحاد الوجودي بينهما.

وأما بناءً على مسلك المشهور الذي توهم بأنَّه من المسلّمات، فماذا نقول ؟

وتوضيح ذلك : أنَّ الحمل الشائع قسم لقسمين :

الحمل الشائع الحقيقي، والحمل الشائع المجازي.

فحين يحمل المشتق على شيء بحمل المواطة هو هو ، فتارة يكون الحمل حملاً شائعاً حقيقياً ، فنقول : (الوجود موجود) أو (البياض أبيض) أو (الضوء مضى) ، فهنا الحمل يكون من نوع الحمل الشائع الحقيقي ، أي أن الموضوع بلحاظ ذاته يقتضي ترتب الموضوع عليه ، ويقال له الحمل الشائع الحقيقي .

والحمل الشائع المجازي : نقول : (الإنسان موجود ، العاج أبيض ، القمر مضى) ، ففي هذه الموارد يقولون بأن الحمل حمل شائع مجازي .

وتوضيح ذلك : أنهم قالوا بأن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات ، فإذا قالوا : (الماهية موجودة) أي أنها موجودة بالوجود ، ولكن موجودية الوجود بنفسه ، أو أن هذا الجسم أبيض بواسطة البياض ، وأما أبيضية البياض بنفسه ، وغيرها من الأمثلة ، يقال لهذا النوع بالحمل الشائع المجازي .

الحمل الشائع المجازي هو الذي يكون من نوع الوساطة بالعروض ، فحين نقول : (الإنسان موجود) فمرجهه إلى أن الوجود موجود ، والإنسان موجود بالعرض ، لأجل ترابطه بالوجود ، وإذا قلنا : (العاج أبيض) أي أن البياض أبيض ، والعاج أبيض بالعرض .

ففي هذ المورد ففي الواقع أنه يوجد هنا جهة هي واسطة بالعروض ، أي أن الأبيض واقعاً ، أو الموجود حقيقة ، أو المضى واقعاً لا يتحد وجوداً وواقعاً بموضوعه ، إلا أنه من ناحية أن ما بالذات له ترابط مع الموضوع لذلك يكون واسطة بالعروض ، وقد ذكرنا في مدخل علم الأصول أقسام الوساطة بالعروض ، وارتباط الوساطة بذي الوساطة ، وهنا بما أن العارض وهو الوجود ، أو العرض وهو البياض ، بما أنه له اتصال بالماهية ، وأن الماهية حد الوجود ، أو أن للبياض ارتباط بالعاج ، لأجل حلوله فيه ، فهذا المقدار من الترابط بين الوساطة وذي الوساطة يوجب حمل الأبيض على ذي الوساطة ، وهذا هو الحمل الشائع المجازي .

ومثل هذه الأفكار موجودة في الكتب في المنظومة في أقسام الوساطة بالعروض

وفي الأسفار أيضاً .

إذن بناءً عليه بما أنهم يقولون بأن الحمل هنا حمل شائع مجازي، فلا يلزم أن يتحد الأبيض مع العاج وجوداً . نعم، هما متحدان وجوداً بالنظر العرفي، بل أننا قلنا هما متحدان بالنظر الدقيق بناءً على رأي المدرّس، ولكن القائلين بالوجود المستقلّ للأعراض فيقولون بأن الاتحاد الوجودي ليس بالنظر الدقيق، بل مع الوساطة بالعروض، وقد ذكرنا سابقاً بأن الوساطة بالعروض تارة تكون جليّة، وأخرى خفيّة، وثالثة أخفى .

إذن فليس الأمر كما ذكره بأنه في جميع موارد الحمل الشائع يتوفّر الاتحاد الوجودي بالنظر الدقيق، وإلا يكون تقسيم الحمل الشائع إلى الحقيقي والمجازي بلا وجه .

وهذه الأمور الثلاثة ذكرناها لأجل تقريب رأي المحقّق النائيّ وذكرها الفلاسفة، ولأجل إيضاح هذا الرأي بأنّ الذهن تارة يلاحظ الماهيّة بحدّها فلا تقبل الحمل، وأخرى يلاحظها أنّها من شؤون الذات فتقبل، فالفرق من اللا بشرط والشرط لا لحاظي، والكثرة إدراكيّة لا واقعيّة .

وقد ذكر أنّه بين (العلم والعالم) (دانستن و دانا) و (توانا و توانائي) وأمثاله، لافرق بينهما إلا في الالبشرطيّة والبشرط لائيّة، أي تارة تلاحظ هذه الماهيّة بحدّها، وأخرى تلاحظ لا بحدّها .

وهنا تتوجّه عدّة إشكالات :

الإشكال الأوّل: إشكال تهذيب الأصول على المحقّق النائيّ رحمته : إنّ الاعتبار مطلقاً من قبيل التلاعب بالمفاهيم، كما أشرنا لذلك في مبحث المجاز، وأنّه إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، ولا مجال للتلاعب بالمفاهيم في العلوم الحقيقيّة، كالفلسفة التي وظيفتها البحث عن أعيان الموجودات، فلا وجه لدخول الاعتبار في مثل

هذه المباحث ، سواء كان من اعتبارات الماهية ، حيث قالوا :

مخلوطة مطلقة مجزّدة عند اعتبارات عليها ماردة

وهذا يعني إدخال الاعتبار التي هي نوع من تلاعب المعاني في العلوم الفلسفية ، أو ما عبّروا عنه :

جنس وفصل لا بشرط حملا ومدة وصورة بشرط لا

أو ما ذكروه من الفرق بين العرض والعرضي .

وكُلّ هذه المباحث لا ربط لها بالمجال الفلسفي ؛ لأنّ الاعتباريات عبارة عن التلاعب في المفاهيم ، ومثل هذا لا يغيّر الواقعيّات ؛ إذ أنّ مثل هذا التلاعب ممّا يرتبط بالعلوم الأدبية ، وصحة الحمل أو عدم صحته بين مفهومين يدور مدار واقع الاتحاد ، أو عدم الاتحاد الواقعي ، ولا تأثير لاعتبارنا في الواقع .

وهكذا الأمر في موارد تقسيمات الماهية ، حيث قسّموها إلى ثلاثة أقسام : لا بشرط ، وبشرط شيء ، وبشرط لا ، وهو الذي يشير إليه بالبيت السابق (مخلوطة مطلقة مجزّدة) ، وهذا على خلاف الموازين الفلسفية .

وربّما يقال من باب حسن الظنّ بحمل أقوال هؤلاء العلماء الكبار على خلاف ظاهرها ، وأنّ هؤلاء لم يعتبروا المعيار هو الاعتبارات ؛ إذ لا يمكن أخذ الاعتبارات في الواقعيّات ، ولذلك لا بدّ من توجيه أقوالهم ، سواء كانت أقوالهم هذه في اعتبارات الماهية ، وكذلك في مجال الجنس والفصل ، فذكروا بأنّ الاعتبار من الأمور الواضحة ؛ إذ أنّ للاعتباريات تأثير في العلوم الأدبية التي يفرع إليها الإنسان لأجل التأثير في الإحساسات ، ولا مكان لها في الأمور الفلسفية ، كمبحث العرض والعرضي ، والجنس والفصل ، وفرقهما عن المادة والصورة ، وكذلك تقسيم الماهيات لأقسامها الثلاثة ، كلّ ذلك لا مجال للاعتبار فيها ، فإنّ بحثنا وإن كان في المجال التصوريّ ، ولكن تصوّرنا من قبيل انتقاش وانعكاس الواقع

- في المباحث الفلسفية - الانعكاس عن الواقع ، وأما تلاعب الذهن فلا مجال له في مثل هذه المباحث ، وربما اغترّ بعض الأصوليين بهذه المظاهر ، وقلّدوا الفلسفة بذلك .

ومثل هذه الفكرة قد تعرّض لها في موضعين : الموضوع الأوّل هو مبحث المشتقّ عن تهذيب الأصول^(١) ، والموضع الثاني مبحث الإطلاق والتقييد في الجزء الثاني ، وننقل بعض أقواله من كلا الموضعين^(٢) بعد نقله لأقوال الفلاسفة في مجال اعتبارات الماهية ، قال : « حسن ظني بأهل الفنّ في هذه المباحث يمنعي أن أقول أنّ ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم ، وأنهم اقترحوا هذا التقسيم ، وما شابهه في مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون ، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنية من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيّات في الخارج » ، فمعنى الاعتبار هو التلاعب في التفكير ، وهو ممّا يرتبط بالعلوم الأدبية .

(أضف إلى ذلك أنّ ملاك صحّة الحمل وعدم صحّته عندهم هو كون الشيء المحمول لا بشرط وبشرط لا ، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً ولزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثراً في الواقع ، وكون الشيء أمراً قابلاً للاتحاد والحمل ، ولزم اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع) ، أي يلزم اختلاف الواقع بحسب اختلاف اعتباراتنا .

وفيه^(٣) : « إنّ اللاّ بشرطية والبشرط لائية ليست من الاعتبارات الجزائية بحيث يكون زمامها بيد المعبر ، فإن شاء اعتبر ماهية لا بشرط فصارت قابلة

(١) تهذيب الأصول : ٢ : ٨٩ .

(٢) تهذيب الأصول : ٢ : ٦٦ .

(٣) تهذيب الأصول : ١ : ٨٩ .

للحمل ، وإن لم تكن في نفسها كذلك ، وبالعكس ، بل التحقيق في جلّ المعقولات الثانية والأولى أنّها نقشه لنفس الأمر » ، فالذهن كالمرآة وظيفته انتقاش الأشياء فيه (والواقع فالمفاهيم في كونها قابلة للحمل وعدمه تابعة لما في نفس الأمر والألفاظ الموضوعية للمفاهيم تابعة لها ولنفس الأمر) وإجماله : إنّ القول بتدخل الاعتبار في المباحث الفلسفية يعني تنزيل المباحث الفلسفية للمباحث الأدبية .

ومقام هذا القائل مقام جليل ، وفي هذه اللحظات الحاسمة يدعو الجميع لأجله ، ولكن حرية الفكر التي تتجسّم بصورة كاملة فيه تقتضي أن نبدي رأينا في قوله ، ونقول بأنّ حسن ظنّه الذي أبداه بالنسبة لهؤلاء القائلين هو صحيح ، ونتعرّض لهذا الرأي هنا بصورة موجزة ، وأمّا تفصيل رأيه فسيأتي في مبحث المطلق والمقيد ، ونشير هنا إلى ما يرتبط ببحثنا ، ويمكن عرض رأيه على ضوء الأمور الثلاثة التي ذكرناها :

الأمر الأول : إنّ الاعتبار على قسمين : الاعتبار الأدبيّ ، وهو عبارة عن التلاعب بالمفاهيم من باب التأثير بالمشاعر والإحساسات ، مثل : (زيد أسد) ، وقد وضّحناه مفضلاً في مبحث الحقيقة والمجاز ، ولكن الاعتبار المذكور هنا لا يقصد منه ذلك الاعتبار الأدبيّ ، بل ذكرنا أنّ هناك معنيين آخرين للاعتبار ، منها اعتبار الشرط شيئية والشرط لائية ، وهو يعني عبارة عن الترتيب الذهنيّ ، وقد وضّحناه ، واللا بشرطية عبارة عن عدم هذا العمل ، ونحن نرى تقابل الإطلاق مع التقييد تقابل العدم والملكية لا التضادّ ، كما يذهب إليه البعض .

ومن أنواع الاعتبار الاعتبار الذي هو بمعنى تصوّر الشيء ، فإنّه وإن صحّ انتقاشه في الذهن ، ولكن الذهن الواحد بحكم المرايا المتعدّدة ، فبعض المرايا تبدي وجهها بصورة مصغّرة ، وبعضها تبديه بصورة مكبّرة ، وبعضها تشوّهه ، وأخرى تظهره بصورة حسنة .

إذن فهناك تصرّف في تصوير المرأة ، ففي الحقيقة يكون التصرّف هنا على أنواع

مختلفة ، ولا بد أن نعتقد بصحة الكثرة الإدراكية ، وقد تعرض في الفلسفة لمبحث الكثرة الإدراكية ، وقد يخلط بين نوعين من الاعتبار: بين الاعتبار الأدبي وبين الاعتبار المذكور في انقسامات الماهية . والاعتبار الذي يذكر في مبحث الحمل الذي له معنى آخر ، حيث يعتبر هذين النوعين من الاعتبار أحياناً بمعنى واحد ، وعدّ هذين النوعين من الاعتبار متّحدين مع الاعتبار الأدبي يؤدي إلى بعض الآراء .

الأمر الثاني: القول بأن الحمل يدور مدار الهووية التي اعتبرت واقعية ، وعدم تدخّل الكثرة الإدراكية فيها ، وهذا القول لا نقرّه على ضوء الأمر الثاني الذي ذكرناه في بداية البحث ، فإنّ هذا القول يبتني على أنّ واقع الحمل هو الهووية والاتحاد ، وليس للنفس إلا الميزة الإدراكية والانفعالية ، ولا دخل للكثرة الإدراكية في ذلك ، ونحن لا نتوافق مع هذا الأساس بحكم الأمر الثاني .

الأمر الثالث: بأنّ القول بإلغاء جميع أنواع المجازات في جميع أنحاء الحمل الشائع الذي يعتبر عند الفلاسفة . هذا القول غير صحيح ؛ وذلك لما ذكره هو بأنّ الحمل على قسمين ، وهو ما ذكرناه في الأمر الثالث ، الحمل الشائع الذاتي ، والحمل الشائع المجازي ، وفي موارد المجاز يكون الحمل مع الواسطة بالعروض ، ومعنى الواسطة في العروض كما ذكرناه في مقدّمات البحث عبارة عن نوع من المجاز في الإسناد ، وقد ذكرنا سابقاً أنّه لا يقال : بأنّه لا يمكن إدخال المباحث الفلسفية في نطاق المجاز في الإسناد ، وقد ذكرنا في بداية المباحث الأصولية حين تعرّضنا إلى القول المعروف بأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، أي بلا واسطة في العروض ، ذكرنا بأنّ المراد كما ذكره السبزواري وغيره من الواسطة في العروض ، أي عدم كون الواسطة جلية ، وإلاّ فإنّه توجد الواسطة الخفية بالطبع ، وحتى في العلوم الفلسفية ومعنى المجاز في القسم الثاني من الحمل الشائع وهو الحمل الشائع المجازي يقصد منه لون من ألوان المجاز ، ولو لم يعترف العرف أو الأدب بمجازيته ، فحين نقول (العاج أبيض) ، فالعرف يراه أبيضاً ،

ولكن الفلاسفة بنظرهم الدقيق وحيث قَسَمُوا الوساطة في العروض إلى الوساطة الحليّة والخفيّة والأخفى ، وقد تعرّضوا لذلك ، فلا تنافي هذه الفكرة الأبحاث الفلسفيّة .

الإشكال الثاني :

وهو إشكال إشكال المحاضرات على المحقّق النائييّ ﷺ في هذا المجال : الإشكال الذي ذكر في المحاضرات ، وهو يبتني على عدّة مقدّمات :

المقدّمة الأولى : إنّه لا ريب بأنّ وجود العرض مباين لوجود الجوهر ، ولو أنّ وجود العرض متقوم بوجود الجوهر ، ولكن لا هوهويّة بينهما ، بل هما وجودان ، وموجودان بوجودين .

المقدّمة الثانية : إنّه يلزم الاتحاد الوجوديّ في الحمل الشائع ، ولا بدّ أن يكون وجود الطرفين واحداً ، وهو ما يشير إليه في المنظومة : (وباتّحاد في الوجود عرفاً) .

المقدّمة الثالثة : بتحليلنا أنّ الاعتبار لا تستطيع أن تجعل من المتغيّرين متّحدين في الوجود أو المتّحدين في الوجود متغيّرين في الوجود .

والجواب على هذا الإشكال يظهر بوضوح من الأمر الثاني الذي ذكرناه .

أمّا المقدّمة الأولى : بأنّه لا ريب بمغايرة وجود العرض لوجود الجوهر ، فقد ذكرنا بأنّ ذلك ليس من الأمور التي لا ريب فيها ، بل أنّ ذلك فيه ريب ، كما ذكرنا ذلك عن آقا عليّ المدرّس .

وأمّا المقدّمة الثانية : بأنّه يلزم الاتحاد الوجود في الحمل ، وهذا صحيح بأنّه يلزم توفّر الاتحاد الوجوديّ في الحمل الشائع ، ولكن هل أنّ هذا الاتحاد الوجوديّ يشترط توفّره في جميع أنواع الحمل الشائع ، وحتّى في الحمل الشائع المجازيّ ، أو أنّه لا يلزم الاتحاد الوجوديّ في الحمل الشائع المجازيّ ، بل يكفي مجرد وجود الوساطة في العروض في صحّة الحمل .

وأما المقدّمة الثالثة: وهو عدم تأثير اللابشرطية هنا في الاتحاد وعدمه، فإذا كان المعيار هو الاتحاد وعدم الاتحاد الواقعي حتّى في الحمل الشائع المجازي، فهذا القول صحيح، وأما لو كان المعيار هو الاتحاد واللا اتحاد، ولو المجازي بالنظر الفلسفي، فهذا المعيار له تأثيره في هذا المجال، فإنّ المجاز الفلسفي وإن كانت واسطته خفية، ولكن رغم ذلك نراه يشتمل على نوع من المجازية^(١).

الإشكال الثالث:

الإشكال الثالث على المحقّق النائيني رحمته الله: إنّ هذا القول لو كان صحيحاً فهو إنّما يصحّ في الأعراض لا في الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية أو العدمية، فلا وجه لصحة هذا القول في هذه الأمور، وفي الأعراض على فرض صحّته وجه صحّته في العرض وجهه بما أنّ وجود العرض في نفسه وجود بموضوعه، فيمكن أن يقال

(١) أي نفي مجال الوسطة في العروض، والمجاز في الإسناد، وإن لم يوجد اتحاد واقعاً وجذّادقة، ولكن العرف يرى الاتحاد بينهما، والوسطة بينهما خفية، مثل: (الإنسان موجود)، فإنّ العرف يرى بأنّ ماهية الإنسان بنفسه موجود، وإن كان في الواقع هناك واسطة لهذا الحمل، وهو الوجود، أي وجود الإنسان موجود، ولكن بما أنّ هذه الوسطة خفية، فالعرف يرى بأنّ الموجود هو الإنسان، وهكذا بالنسبة لقولهم: (العاج أبيض)، فإنّه بما أنّه توجد رابطة وعلاقة بين البياض والعاج، وليس هما غريبان، بل توجد علاقة الحالية والمحليّة، والعارضيّة والمعروضيّة، هذه العلاقة هي التي صحّحت هذا الاتحاد بين العاج والأبيضيّة، ولو مجازاً، فتوجد واسطة خفية في المقام، صحّحت هذا الاتحاد الوجودي بالرؤية العرفيّة.

هذا بناء على قول المشهور من تعدّد الوجود في العرض والمعروض.
أمّا بناءً على قول آقا عليّ المدرّس من اتحاد وجودهما، فالحمل الشائع الدالّ على الاتحاد الوجودي بينهما، فهو من أوضح الواضحات، وليس في المقام مجازيّة أبداً.

مثل ذلك بأن العرض تارة يلاحظ بما هو هو ، وأخرى يلاحظ بما أنه شأن من شؤون موضوعه ، وطور من أطواره ، وهو معنى اللابشرطية ، وأما في المشتقات التي ليست من الأعراض التي لها وجود مستقل ، كالأمر الانتزاعية - كالممكن - فالإمكان أمر انتزاعي ولم يقل أحد باحتوائها على وجود مستقل ، وتلاحظ ناعتياً لموضوعه ، وهكذا في الأمور العدمية - كالأعمى - وكذلك في الأمور الاعتبارية - كالمملوك - فهذه الموارد فاقدة للوجود المستقل ، فلا مجال في هذه الموارد للفرق بين المبدأ والمشتق مثل هذا الفرق الملاحظ بالأعراض .

والجواب على هذا الإشكال : إن هذا القول في هذه الأمور الانتزاعية أوضح ، **ووجهه :** إن أساس الفرق كما وضّحنا بلحاظ اللابشرطية والبشرطائية اللذين هما نوعان من التصوّر والانفعال النفسي عن الشيء الواحد ، غايته أن الأعراض على ضوء رأي المشهور بما أنها تحتوي على الوجود المستقل في قبال وجود موضوعها ، لذلك احتجنا لبيان مصحح الحمل الذي يعني الاتحاد الوجودي ، فقلنا بأنه يكفي في تبرير صحة هذا الحمل ، أن الحمل بما أنه من نوع الحمل الشائع المجازي فيكفي بالنظر الدقيق حلول العرض في محله في تكوين الحمل الشائع المجازي ، وأما في هذه الأمور فلا إشكال فيها ، إذ اللابشرطية والبشرطائية عبارة عن نوعين من التصوّر ، وهو مفروض في هذه الأمور ، والإشكال المتوجّه على حمل الأعراض بأن الأعراض لها وجود مستقل ، وحقيقة الحمل الشائع هي اتحاد الشئيين وجوداً ، وعلى تقدير تغاير الوجودين في الأعراض ، فكيف يعقل الحمل ، ولكن مثل هذا الإشكال لا يتوجّه على هذه الأمور ، وذلك :

لأن أساس الحمل هو الهوية والوحدة ، وسيأتي في مقدّمة مبحث اجتماع الأمر والنهي حيث نذكر أن حقيقة الحمل لا بدّ أن تتحقّق بين المتحصّل واللا متحصّل ، وأما حمل المتحصّل على المتحصّل فيلزم منه اجتماع الفعليتين في الشيء الواحد ، وهو غير معقول ، أي حين نحمل شيئاً على شيء آخر ، فلا بدّ أن

يكون أحدهما لا متحصلاً، وأما لو كان كلاهما متحصلاً فلا يتحقق الحمل، واللاً متحصليّة من أركان الحمل، ومن العناصر الدخيلة في الحمل، واللاً متحصليّة لو كانت في المحمول مقابل الموضوع المتحصّل، ممّا تساعد على الهوية والاتحاد الوجودي، ومرجعه إلى أنّ الوجود الواحد ذو حدود متعدّدة، فذلك المحمول الذي لا يحتوي على الاستقلال الوجودي، فيصبح لا متحصلاً، والحمل فيه يكون أوضح.

إذن فاتّحاد المتحصّلين بنوعين من التخصّل، هذا الاتّحاد غير معقول، فلا يمكن أن نقول: (بأنّ زيد وعمرو واحد)، وذلك لأنّ لكلّ واحد منهما وجود منحاز، وأما لو كان أحد الشيئين لا متحصلاً والآخر متحصلاً، ففي هذا المورد يصحّ الحمل، وهذا هو أساس إنكار الفلاسفة لأصالة كلّ واحد من الوجود والماهيّة، أي أنّهم يقولون بأنّه لا يمكن أن يكون لكلّ واحد منهما وجود منحاز في الخارج، وإلا لم يمكن أن نقول: (زيد موجود)، فإذا كان للوجود تخصّل، وللماهيّة تخصّل آخر، ولكلّ منهما ما بهذاء في الخارج فحينئذ لا يعقل الحمل، لذلك يذهب بعضهم إلى أنّ الوجود لا متحصّل بينما يذهب آخرون إلى أنّ الماهيّة لا متحصلاً، وهذا هو منبع مبحث أصالة الوجود وأصالة الماهيّة.

إذن فاللامتحصليّة وعدم وجود ما بإزائها خارجاً بمعنى عدم وجوده بوجود مستقلّ ممّا يثبت توفر الحمل بصورة أوضح؛ إذ أنّه ربّما يرد الإشكال في الأعراض بأنّ الحمل بما أنّه يعني الهوية، واتّحاد المتحصّل مع المتحصّل الآخر غير معقول، لذلك احتجنا إلى تصحيح الحمل وتبريره، ولكن بما أنّ الأمور الانتزاعيّة وجودها بوجود منشأ انتزاعها، والأمر العدمي كالأعمى كذلك، فإنّ الأعمى ليست حيثيّة منحازة عن ذلك الشخص، بل أنّه يبيّن جهة عدميّة فيه، وكذلك بالنسبة للوجوب والحرمة، والطهارة والنجاسة، التي هي من الأحكام الاعتباريّة، التي لا تشتمل على وجود مستقلّ.

والخلاصة: إنّ الاستقلال الوجوديّ مانع عن الالتزام بنظرية الحمل ، ومثل هذا المنع نبتي به في الأعراض ، بناءً على مسلك المشهور في تفسير الأعراض لا على مسلك آقا عليّ المدرّس ، وأمّا هذه الأمور التي تفقد الوجود المستقلّ ، فاللابشريّة والبشرط لائيّة منها أوضح ، ولا تصطدم بأيّ مانع .

الإشكال الرابع:

من المحاضرات : إنّ الفرق المذكور بين المبدأ والمشتقّ لا بدّ أن يذكر بين المصدر واسم المصدر لا بين المصدر والمشتقّ ، فحدث اشتباه وخطأ في موضع هذا الفرق ، فإنّه نقرّ بوجود الفرق ولكن هذا الفرق موضعه بين المصدر واسم المصدر ، وذكر بأنّه في المصدر قد لوحظ الحدث على نحو الناعية ، وبما أنّه شأن من شؤون الموضوع ، وأمّا في اسم المصدر فهو ملحوظ في نفسه ، هذا هو الفرق بين المصدر واسم المصدر ، وهذا الفرق نريد إسراءه إلى المبدأ والمشتقّ ، وقال : **وبعبارة أخرى:** إنّ المصدر يدلّ على الماهية الموجودة بالوجود الناعتيّ ، واسم المصدر يدلّ على الماهية بلحاظ وجودها المحموليّ ، فهذا الفرق يصحّ في هذا الموضع ، وذكر بأنّه لا تمايز في إطار الصيغة بين المصدر واسم المصدر غالباً ، وأمّا في الفارسيّة ، فإنّ التمايز بينهما في الصيغة واضح ، فتارة يقول : (كتك) وهو مصدر ، وأخرى (زدن) وهو اسم المصدر ، وغيرها من الأمثلة المذكورة . إذن فاشتبه في موضع هذا الفرق .

ولكن هذا الإشكال يمكن أن تتوجّه عليه عدّة اعتراضات :

الاعتراض الأول: إنّ ما ذكره من أنّ الفرق بين المصدر واسم المصدر من جهة الناعية والمحمولية ، أي بما هو شأن من شؤونه ، أو بما أنّه هو هو هذا القول غير صحيح ، بل إنّ الفرق بينهما أنّه لم تلاحظ في اسم المصدر النسبة الناقصة التقيديّة ، بينما هذه النسبة ملحوظة في المصدر ، ولكن هذه النسبة هي نسبة

صدوريّة لا حلوليّة لتكون من قبيل الناعتية، والأمثلة الفارسيّة التي ذكرها (كتك، زدن) تلاحظ فيها حيثيّة الصدوريّة لا حيثيّة الحلوليّة والناعتيّة، حتّى يكون الفرق بينهما بما ذكر، فالنسبة في المصدر ليست نسبة حلوليّة، بل هي نسبة صدوريّة، وخصوصاً بالأمثلة التي ذكرها، واسم المصدر يفقد هذه النسبة.

إذن فليس الفارق بين المصدر واسم المصدر في الناعتية والنفسية.

الاعتراض الثاني: ويتوجّه لما ذكره بقوله: (وبعبارة أخرى) وبأن اسم المصدر يدلّ على الماهية الملحوظة بالوجود المحموليّ، والمصدر يدلّ على الماهية الملحوظة بالوجود الناعتيّ، وهذا القول أيضاً غير صحيح؛ وذلك لأنّ أسماء الأجناس مطلقاً قد وضعت للماهيات نفسها القابلة للاتّصاف بالوجود والعدم، فلم تؤخذ جهة الوجود فيها مطلقاً، لا محمولياً ولا ناعتياً، وإذا كانت جهة الوجود ملحوظة في أسماء الأجناس، ففي الموارد التي هي أمثال: (الإنسان موجود) أمّا أن يلزم اجتماع النقيضين أو التجريد، وكلاهما غير صحيح، وهذا من الواضحات.

الاعتراض الثالث^(١): إنّ أساس الفرق المذكور عبارة عن الالابشرية

(١) المصدر واسم المصدر كلاهما مأخوذان بنحو بشرط لا؛ لأنّهما ناظران للماهية بحدّها وحدودها، ومثل هذه الرؤية المحدودة البشروط لاثية للماهية تمنع من الحمل؛ إذ ما يمكن فيه الحمل هو فيما لو لم ينظر للماهية بحدّها، وبنحو بشرط لا، بل لو أخذت لا بشرط دون النظر لحدودها، بل بما هي مندمجة وفانية ومرتبطة بغيرها، فحينئذٍ يمكن الحمل، فما يفيدنا في المسألة في تصحيح الحمل وعدمه، هو الأخذ بنحو البشروط لا، أو الالابشرط، وهو غير متوفّر هنا؛ لأنّ كلاهما مأخوذان بنحو البشروط لاثية، وهو مانع من الحمل، أمّا التعليل بالوجود المحموليّ في المصدر، والوجود الناعتيّ في اسم المصدر، فهذا ممّا لا ربط له في مبحثنا، فمحور بحثنا هو البشروط لا والالابشرط، وهو ناشئ من الكثرة الإدراكية، وخاضع للتصوّر، كما ذكرنا، وليس هو من قبيل الأمور الواقعيّة، كما هو الأمر في الوجود المحموليّ والناعتيّ، بل إنّ التصوّر والإدراك هو الذي تتعدّد

والبشرط لائنة ، واسم المصدر والمصدر يشتركان بالبشرط لائنة ، ويشتركان بالنظر للماهية بحدّها ، فاللأبشرطية التي فسّرناها عبارة عن عدم النظر للحدود ليمهّد الطريق للحمل ، وهذه الحيثية غير موجودة في كليهما ، المصدر واسم المصدر ، فكلّ منهما هو بشرط لا ، وأمّا حيثية الوجود الناعتيّ والوجود المحموليّ فإنّما احتجنا إليهما لأجل تبرير صحّة الحمل ، وهذا لا يرتبط بمبحثنا الذي فسّرنا فيه البشروط لائنة واللّا بشرطية بأنّهما نوعان من التّصوّر ، من ناحية الكثرة الإدراكية ، فما ذكره لا يرتبط بأساس المبحث ، ولذا ذكرنا في الاعتراض السابق بأنّ أساس الفرق بينهما تصوّريّ فحسب ، وهو أنّ البشروط لائنة واللّا بشرطية نوعان من التّصوّر والانعكاس هذا هو الأساس ، وإنّما احتجنا للناعتيّة والمحموليّة لأجل الإشكال المتوجّه لخصوص الأعراض ، ولا ربط لها بالمسألة .

مضافاً إلى أنّ القول بأنّ الفارق بينهما في الوجود المحموليّ والوجود الناعتيّ ،

» وتتكثّر رؤيته للشيء الواحد ، فتارة يدركه ويلحظه بنحو بشرط لا ، وأخرى يلحظه بنحو اللّا بشرط ، كالفرق بين الفصل والجنس من ناحية ، والمادة والصورة من ناحية أخرى ، ولأنّ فإنّهما في واقعهما أمر واحد ، لا أمران واقعيّان - أي الفصل والصورة ، والجنس والمادة - ولكن الرؤية الذهنية تختلف بالنسبة إليهما ، ونتيجة لاختلاف الرؤية يصحّ الحمل ولا يصحّ ، وأمّا الاختلاف الذي ذكره من الوجود الناعتيّ والمحموليّ ، فهو من التعدّد الواقعيّ لا الإدراكيّ ، وهذا لا يرتبط بمبحثنا الذي يدور حول البشروط لائنة واللّا بشرطية ، الذي هو من قبيل الكثرة الإدراكية لا الواقعية .

إذن فما فسّر به الاختلاف بين المشتقّ والمبدأ أنّه من قبيل الناعتيّة والمحموليّة ، كالاختلاف بين المصدر واسم المصدر ، هذا غير صحيح ، فإنّ مجال البشروط لا واللّا بشرط ، ومفهوماً غير مجال الناعتيّة والمحموليّة .

والإشكال الثاني : إنّ الفرق بينهما بالناعتيّة والمحموليّة في أساسه غير صحيح ، كما ذكرنا ذلك في مبحث المعنى الحرفيّ . [المقرّر]

وأَنَّهُ هو الموجب لصحة الحمل ، وعدم صحته ، وهذا القول قد انتقدناه في مبحث المعنى الحرفي ، وقلنا : بأن الوجود المحمولي على قسمين : المحمولي النفسي كالجواهر ، والمحمولي الناعتي كالأعراض ، وهو الوجود الرابطي (إن الوجود رابط ورابطي) .

وقد ناقشنا نظرية المحقق النائيني التي وافقه عليها ، حيث أنكر الوجود الرابط ، وأراد إلصاق حيثية الناعية بوجود العرض ، قد وجهنا لها عدة مناقشات في مبحث المعنى الحرفي ، وفي مبحث استصحاب العدم الأزلي .

الإشكال الخامس :

إن هذا الفرق^(١) على فرض صحته فإنما يصح في أمثال اسم الفاعل واسم المفعول ، وأما في اسم الزمان واسم المكان واسم الآلة فلا يمكن الالتزام بهذا الطريق - طريق البشروط لائية واللا بشرطية ، أو بتعبيره جهة الناعية والمحمولية - وذلك لأنه في هذه الموارد يلاحظ بأن حيثية تقوم الحدث بالذات لا تحتوي على ميزة الناعية ، والحلول الصفتي ، فليست صفة ونعت ، ففي المقتل يلاحظ أن القتل ليس أمراً يحل في مكان كحلول الصفة ، فلا تبدي حداً من حدود المكان ، وشأناً من شؤون المكان ، أو تبدي شأناً من شؤون الزمان ، وهكذا اسم الآلة ، فإنها قد لوحظت فيها الحيثية الصدورية ، ولم تلاحظ فيها حيثية الناعية والحلولية .

(١) أي أن الفرق بين المبدأ والمشتق بالناعية والمحمولية التي فسر بهما البشروط لائية واللا بشرطية ، هذا لا يتم في كل أمثلة المشتقات ، فإنه وإن تم في الموارد التي يتوافر فيها الناعية والحلولية ، ولكن لا يتحقق في الموارد التي لا يتوافر فيها عنصر الناعية والحلولية ، بل هي من قبيل الصدور ، كإسم الآلة ، أو غير الصدور مثل اسم الزمان والمكان . إذن فهناك كثير من الموارد التي يطلق عليها المشتق ، ولكنها لا تحتوي على جهة الناعية ، فلا يصح هذا الفرق فيها .

ففي المحاضرات ذكر بأنه لا يمكن الالتزام بهذه الفكرة في هذه الموارد .
وهذا الإشكال قابل للتوجه في نفسه بالتقريب الذي سندكره ، ولكن بالنظر
الابتدائي يمكن الجواب عنه باعتراضين :

الاعتراض الأول : إن هذه التفرقة مستندة إلى اعتقاد عدم وجود المبدأ الخفي
والجلي في المقام ، وأما لو اعترفنا بتوفر المبدأ الخفي في اسم الزمان والمكان ،
بمعنى أن الحيثية التي هي المبدأ واقعاً هي الاحتواء ، والاحتواء هو المبدأ ،
سواء كان الاحتواء زمائياً أو مكانياً ، الاحتواء على القتل ، فإذا لاحظنا المبدأ الخفي
واقعاً كما ذكرنا ذلك في بعض الموارد ، فهنا يكون تقوّم الاحتواء بالزمان والمكان
يشتمل على جهة الناعتية .

وقد ذكرنا في مبحث اسم الزمان والمكان ومدى دخولهما في مبحثنا ، ومدى
ارتباطهما بالانقضاء وعدم الانقضاء ، فهناك لو دفعنا الإشكال من ناحية التصرف في
المادة ، بحيث كانت توسعة دائرة التلبس بلحاظ توفر المبدأ الخفي وهو حيثية
الاحتواء ، فالمقتل يعني المكان أو الزمان الذي يحتوي على القتل ، فيكون الاحتواء
من شؤون وحدود ذلك الإشكال ، وكذلك في اسم الآلة لو التزمنا بهذا الأمر ، بأن
المادة تشتمل على مبدأ خفي ، وهي المعدة والمهيأة ، فحينئذٍ تكتسب هذه
المادة ميزة الحلولية في هذه الذات .

وقد ذكرنا في بدايات المبحث بأنه لا يوجد برهان عقلي على أن التصرف كان
في ناحية الهيئة ، وأن توسعة التلبس مما ترتبط بالهيئة ؛ إذ يمكن أن يقال بأن من
قبيل توسعة التلبس من ناحية المبدأ الخفي الذي التزم به في بعض الشقوق والموارد
فلماذا لم يتلزم به في هذا المورد أيضاً ، فلو قلنا بهذه الفكرة في هذا المورد فحينئذٍ
يندفع هذا الإشكال وهذه التفرقة .

ولكن بما أن هذا الإشكال يخالف مسلكتنا ورأينا ، لذلك قلنا بملاحظته بالنظر
الابتدائي .

الاعتراض الثاني: بأن هذا الإشكال يبتني على لزوم الاتحاد الوجودي الواقعي في موارد الحمل ، وأما لو التزمنا بالحمل الشائع المجازي وصححنا بواسطته الحمل في الأعراض ، فكما يمكن القول بالحمل الشائع المجازي في موارد النعت والصفة التي تشتمل على ميزة الحلولية ، وكذلك في الموارد التي تشتمل على ميزة الصدورية ، أو ارتباط الحال والمحَل ، والصدورية تلاحظ في اسم الآلة ، والحال والمحَل في هذا المورد ، فهذا ممّا يوجب توفّر نوع من الوحدة ؛ إذ لا تعتبر الوحدة الواقعية وبالنظر الدقيق الفلسفي لا تعتبر في الحمل الشائع ، كما ذكر ذلك الفلاسفة ، فإذا قلنا بذلك فيمكن أن يكون من قبيل الإسناد المجازي . إذن فيوجه هذا المورد عن طريق الحمل الشائع المجازي^(١).

ويمكن الإشكال على الاعتراض الأول: بأن مجرد هذه الدعوى لا توجب دفع هذا الإشكال ؛ وذلك لأنّ الأذهان العرفية لا تتلاءم والقول بتوفّر المبدأ الخفي في هذه الموارد ؛ لأنّ مرجع هذا إلى أنّ هيئة اسم الزمان والمكان تدلّ

(١) ملخص الإشكال الخامس: أنه في اسم الزمان والمكان والآلة لا يمكن أن نفرّق بين المبدأ المشتقّ بالفرق بين اللا بشرطية والبشرط لائية ؛ لأنّ هذه العناوين لا يمكن القول باشتغالها على الهوية والوحدة مع مبادئها .
وأجبنا باعتراضين :

الاعتراض الأول: يمكن ادّعاء توفّر المبدأ الخفي في هذه الموارد ، كما التزمنا بتوفّره في بعض الموارد الأخرى ، وإذا التزمنا بأنّ المبدأ الخفي في اسم الزمان والمكان هو الاحتواء ، فقيام الاحتواء لا يتغير مع اسم الزمان والمكان ، فحينئذٍ يندفع هذا الإشكال المتوفّر على وجود هذا التغير .

وهكذا الأمر في اسم الآلة ، ويذكر بأنّ المراد منها هي المعدّ للفتح ، أو الكنس ، فيتصرّف في المادة ليكون ارتباط المادة مع الذات من سنخ ارتباط العرض بمعروضه ، أو من سنخ الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه . [المقرّر]

على أنها من نوع هيئة الاسم الفاعلي في المورد الذي يكون قيام الفعل بالفاعل قياماً حلولياً لا صدورياً، وسيأتي توضيحه، مع أن الزمان محتوي القتل، وأن هذا المكان محتوي على القتل، فحيثية الاحتواء قائمة بالزمان والمكان في الحقيقة، مع أنه من المسلّم بأن الهيئة في موارد اسم الزمان واسم المكان هذه الهيئة هي التي تدلّ على النسبة الظرفية أو النسبة الاحتوائية، لأن المبدأ عبارة عن الاحتواء، وأما الهيئة فتدلّ على ما تدلّ عليه هيئة اسم الفاعل، ومفادها مفاد اسم الفاعل، والالتزام بذلك لا وجه له، وإذا التزمنا في بعض الموارد بالمبدأ الخفي، فإن ذلك لأجل توفر شواهد خاصّة، ولا يمكن الالتزام بذلك في مطلق الموارد المشتملة على مثل هذه الهيئة، فهناك تفكيك بين الموارد، كاسم الفاعل، ففي الموارد التي من أمثال مضروب، قلنا بأنه يمكن إشراب جهة المضي فيها، بخلاف المملوء، وقد ذكرنا سابقاً ضابطه، وأما أن جميع الموارد التي توجد فيها هذه الهيئة تشترك في هذه الحيثية، ومرجع اسم الزمان والمكان إلى اسم الفاعل بمعنى المحتوي على كذا، ومثل هذا أمر لا يمكن الالتزام به.

مضافاً إلى أن هذا الإشكال لا يمكن دفعه بهذا المقدار من الاعتراض؛ إذ أن هذا الإشكال بعينه يتوجّه لبعض أقسام اسم الفاعل؛ إذ أن اسم الفاعل يدلّ على قيام المبدأ بالذات، ولكن هذا القيام على قسمين: قيام صدوري، وقيام غير صدوري، ففي صورة كون القيام صدورياً - كضارب ومؤلم - فالضرب والألم قائم بالمفعول قيام حلولي، وإنما هذا الشخص موجوده، فالموضوع في الحقيقة هو المفعول به لا الفاعل، فالذي يمكن ادعاء الناعية أو الاتحاد الوجودي إنما هو بالنسبة للمفعول لا الفاعل، فيلاحظ التغير الموجود في اسم الفاعل هنا بصورة جلية، فيتوجّه مثل هذا الإشكال.

نعم، مثل هذا التصوّر إنما يصحّ تصوّره في أسماء الفاعل التي لا تشتمل على ميزة الصدورية، كما في الفعل اللازم، كقائم وقاعد، أي الموارد التي

لا تتمحّض في ميزة الصدوريّة^(١)، فمن قام به الفعل على نحو الصدور، وجنبه الحلول ليسا أمرين متغايرين، وكذلك فيما لو كان اسم الفاعل من نوع الأمور الانتزاعية، كالعاجز أو الزائد والناقص التي هي ليست من سنخ الأفعال، ففي مثل هذه الموارد يمكن القول بأنّ الفرق بينها باللاً بشرطية والبشرط لائية، والقول بوجود الاتحاد الوجودي فيها.

ولكن أسماء الفاعل التي تشتمل على النسبة الصدورية، والتي يتغير فيها من صدر منه الفعل الذي يدلّ عليه اسم الفاعل، مع من قام به الفعل قيام العرض بموضوعه، وهما اثنان، ففي هذه الموارد يكون التغير واضحاً، وفي هذه الموارد لا يمكن الالتزام بأنّه لو اعتبرنا اللاً بشرطية فيمكن الحمل على الذات، مع أننا لو اعتبرنا الضرب لا بشرط، فهنا هل يحمل على المفعول به، أو الفاعل، فإنّ اللاً بشرطية هذه على فرض صحّتها إنّما تكون منتجة بالنسبة للمفعول به، حيث يكون هذا الضرب من شؤونه، وأنه واقع عليه، أو أنّ الألم حالّ فيه، وأما بالنسبة لذات الفاعل، فالمغايرة فيه بين العلة والمعلول واضحة، وكلّ منهما موجود بوجود مستقلّ، ولا يشتمل على أي ميزة حلولية، بحيث تكون حالة فيه بناءً على مسلك المشهور، أو أنّها من شؤونها بناءً على مسلك آقا عليّ المدرّس، فهذه الموارد تكون أيضاً من قبيل اسم الآلة واسم الزمان واسم المكان، والنقض والإشكال على اسم الآلة إنّما يتوجّه لهذا السبب بسبب صدور هذا المبدأ منه، كالمفتاح،

(١) حيث يتحدّ في هذا النوع من اسم الفاعل الصدور والحلول، فهو صادر منه الفعل، وهو يحلّ فيه النعت والصفة، أمّا ذلك القسم من اسم الفاعل الذي يتعدّد فيه الصدور والحلول، فلا يتأتّى هذا القول به، فالصادر منه الفعل هو الفاعل، والحال فيه النعت والفعل، هو المفعول، فلا يتأتّى هذا القول فيه، فيتعدّد وجود الحلول ووجود الصدور، وهذا القول إنّما يتمّ لو اتّحد وجودهما، وإذا تعدّد فلا مجال للحمل؛ إذ الحمل مبنيّ على الاتحاد الوجودي بينهما.

ولو أنه يمكن تصوير حيثية مشتركة بين اسم الآلة والفاعل ، فإن الشخص الذي يصدر منه عمل كثيراً ما يمكن أن يصدق عليه عنوان اسم الآلة ، مثل (مقدام) الذي يصدر منه الإقدام كثيراً ، فاسم الآلة يشترك بنوع من أنواع الاشتراك ، مع اسم الفاعل الذي يشتمل على ميزة الصدورية ، وبحيث لا يكون العمل الصادر منه قائم بالذات قياماً ناعتيّاً ، ففي مثل هذه الموارد يكون الالتزام بالآل بشرطية والبشرط لانية في غاية الضعف .

إذن فماذا نقول في ضارب ومؤلم من أسماء الفاعل ، إلا أن نقول بأنه في (ضارب ، ومؤلم) يريد إراءة جهة متقومة بالشخص نفسه ، فتكون من قبيل (قائم وقاعد) من قبيل الناعتيّة ، وتلك الجهة عبارة عن الحركات الخاصة التي يمارسها الإنسان حين الضرب ، فحين يريد ضرب أحد أو إيلامه ، فتلك الحركات الخاصة القائمة ببذنه نطلق عليها أنها ضرب ، ففي الحقيقة إنّ المبدأ الذي يرى من خلال ضارب غير المبدأ الذي يرى من مضروب .

وهذا القول لا وجه له ، ولا يتلاءم مع الأفكار العمومية والعرفية ، فيلغى في المباحث اللغوية ، إلا أن يقال بوجود أساس فلسفي له على تقدير وجود هذا الأساس .

إذن فالاعتراض الأول غير صحيح ، وذلك لأجل سعة دائرة الإشكال ، وبواسطة عدم توافق العرف مع المبدأ الخفي .

وأما الاعتراض الثاني: وهو أنّ أساس الإشكال من ناحية عدم الاتحاد الوجودي ، وفي موارد الحمل الشائع لا يلزم توفر الاتحاد الوجودي بالنظر الدقيق ، ولذلك قسموا الحمل الشائع إلى قسمين : الحمل الشائع الحقيقي ، والحمل الشائع المجازي ، وإذا صحّ هذا الطريق ، فيمكن تطبيقه في الموارد التي يشتمل فيها المبدأ على ميزة الحلول ، كالبياض والقيام والقعود ، وكذلك في الموارد المشتملة

على ميزة الصدور، كاسم الآلة وبعض أسماء الفاعل، وكذلك في الموارد المشتملة على ميزة الاحتواء على العمل، فإنَّ باب الإسناد المجازيَّ وسيع.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، فإنَّ العرف لا يتلاءم والقول بأنَّ المبدأ في اسم المكان هو القتل في الحقيقة، غاية أنَّ انتسابه للمكان مع الواسطة في العرض، وهو المعنى الذي قيل في البياض والأبيض، أو في الوجود والوجود، وكذلك المفتاح، بأنَّ يقال: بأنَّ ما هو المفتاح بالذات عبارة عن الفتح واقعاً، ولكن انتسابه مع الواسطة في العروض، مع أنَّه يستهجن مثل هذا الإسناد المجازيَّ ولا قابلية له للواسطة في العروض، أمَّا القول بأنَّ العلاقة لتصحيح هذا الإسناد المجازي من جهة الصدور أو الحال والمحلَّ، فنتيجة ذلك أن يكون المجاز مجازاً أدبياً تماماً محضاً، وهذا يخالف الأفكار العرفية، فإنَّه حين يقال: (هذا اليوم مقتل) أو (هذا المكان مقتل) أو (أنَّ هذا مفتاح)، فإنَّ العرف لا يرى في هذا الانتساب انتساباً مجازياً محضاً، وأنَّ العلاقة هي علقه الحال والمحلَّ، مثل هذا التصرُّو لا يتلاءم مع الأنظار العرفية، وكذلك في (ضارب) والضرب هو القائم به، ولكن الانتساب والاتحاد هنا نوع من المجازية، مثل هذا القول لا بدَّ من توجيهه على ضوء بعض الأفكار الذوقية، كما لو قلنا بأنَّ المعلول عبارة عن العلة بالوجود الناقص، أو العلة عبارة عن المعلول بوجه كامل ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، وهذا المعلول تجلُّ من تجليات العلة، ولا نعلم مدى صحَّة هذه الآراء.

وهكذا بالنسبة للزمان والمكان الذي يشتمل على نوع من الوعائية، فربَّما يقال بأنَّه ربَّما يتحقَّق الاتحاد في بعض الموارد بالنظر الذوقي:

رَقُّ الزجاج ورَّقَت الخمر فتشابهها وتشاكل الأمر
فكأنَّما خمر ولا قدح وكأنَّما قدح ولا خمر

فهذه الأنظار الذوقية لا تجدي في مثل هذه البحوث ، التي أجراها البعض في بعض المواضع .

مضافاً إلى أن الفلاسفة بأنفسهم لم يقولوا بأنه في جميع موارد المشتقات يكون الإسناد مجازياً ، والحمل فيها من نوع الحمل الشائع المجازي ، فمثلاً في الوجود والموجود يرون عدم التغاير بينهما ، أي عدم كونه من قبيل الواسطة في العروض ، بل أن هذا الرأي يعتبرونه من الآراء العرفانية التي لا يعرفها إلا الخواص . وهي خارجة عن حدود هذا النوع من المباحث .

فهذان الاعتراضان في غاية الضعف .

وأما القول بأن قول الفلاسفة هذا إنما هو في مجال المشتقات التي هي من قبيل الأبيض وأمثاله ، لا في مطلق المشتقات كإسم المكان واسم الزمان والآلة ، فإنهم قالوا في الجملة :

وعرضي الشيء غير العرض ذاك البياض ذاك مثل الأبيض

فهم قد اعتبروا الفرق في الالبشرطية والشرط لائية في نوع من العرض والعرضي لا مطلقاً ، والمحقق النائيني هو الذي وسع هذا الفرق لمطلق المشتقات .

ولكن هذا القول أيضاً لا يكون طريقاً لتصحيح قولهم ، فإن اسم الفاعل أيضاً يتوجه له هذا الإشكال ، ولا يختص باسم المكان والزمان والآلة .

الإشكال السادس :

إذا كان الفرق بين المبدأ والمشتق فرقاً اعتبارياً ، ففي الموارد التي تصدر من الشخص الواحد عملان وفردان من الماهية الواحدة ، فيلزم أن يصدق عنوان التسمية عليه مع أنه لا يصدق عليه .

وتوضيحه : لو فرض أن شخصاً واحداً قد ضرب زيداً ، وضرب عمرواً ، فهنا لا يمكن أن نسميه بـ (ضاربان) ، فإنَّ الضرب وإن كان متعدداً إلا أنَّ الضارب لم يكن

متعدّداً، فهنا قد حدث ضربان، ولكن لم يوجد ضاربان، وهذا يدلّ على عدم دلالة اسم الفاعل على المبدأ المأخوذ اللَّابشرط؛ إذ أنّ علامة التثنية إنّما تلحق بالكلمة لأجل أن تدلّ على تعدّد المفرد، فإذا كان المبدأ متعدّداً والمفروض أنّ المبدأ المأخوذ لا بشرط هو المشتقّ، فيلزم هنا أن يصدق في هذه الموارد عنوان التثنية والجمع مع عدم صدقه.

ولعلّه لأجل هذه الفكرة ذكروا في مبحث الخيارات في مورد قيام البيع والشراء في شخص واحد، فالشخص الواحد موجب وقابل، كالوليّ على الطرفين، أو الوكيل من الطرفين، أو أنّه أصيل ووليّ على الطرف الآخر، فعنوان البائع والمشتري قائم بالشخص الواحد، فاعترضوا في هذا المورد على شموليّته لدليل «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا» في مجال البحث حول مدى شمول خيار المجلس لهذا المورد، فذكروا بأنّ «الْبَيْعَانِ» هنا يدلّ على تعدّد البيع، وفي هذه الموارد وإن كان يوجد تعدّد المبدأ، ولكن لأجل عدم وجود تعدّد الذات، فأشكل في ثبوت خيار المجلس لمثل هذا الشخص.

وهذا الإشكال ممّا يدلّ على أنّ الفرق بين المبدأ والمشتقّ ليس هو الفرق فحسب بين البشروط لا واللّا بشرط، وإلّا لزم تعدّد المشتقّ بتعدّد المبدأ مع أنّ المشتقّ لا يدور في وحدته وتعدّده مدار وحدة المبدأ وتعدّده، وهذا ممّا يدلّ على أنّ الفرق ليس بهذه الفكرة فحسب.

إذن فالقول ببساطة المشتقّ بالمعنى الذي ذكره وهو بنحو اللّا بشرطيّة والبشروط لائيّة، هذا القول يمكن مناقشته بهذين الإشكاليين الأخيرين، وأمّا الإشكالات السابقة فكانت موضع تأمل.

ونحن لا ننكر أصل الفكرة، فلا ننكر دخل اللّا بشرطيّة في الحمل؛ إذ يمكن أن نلتزم بذلك في بعض الموارد فلا ننكر الأمر الأول، وأنّ تصوّر اللّا بشرطيّة والبشروط لائيّة لها دخل في الحمل في الجملة، وكذلك للحاظ دخل في حقيقة

الحمل ، وهو الأمر الثاني أيضاً ممّا لا ننكره ، وأمّا الاستنتاج من هذين الأمرين بأنّ الفرق بين المبدأ والمشتقّ بهذه الفكرة ، هذا الاستنتاج هو الذي ننكره ونقول بأنّ الفرق ليس بذلك ، فيمكن أن يلاحظ الحيوان الذي هو جزء للإنسان يمكن أن يلاحظ بنحوين : بنحو لحاظ الالبشروطيّة ، وبنحو لحاظ البشروطيّة ، وأمّا القول بأنّ الفرق بين المبدأ والمشتقّ بهذا الفرق أيضاً ، فهو محلّ تأمل وإشكال .

وهذا تمام الكلام في بساطة المشتقّ .

تركيب المشتقّ

وقد ذكرنا سابقاً بأنّ المقصود من التركيب في مبحثنا هو التركيب التحليلي ، وسيأتي توضيحه أكثر .

وذكرنا بأنّ مرجع هذا التركيب إلى الكثرة الإدراكيّة ، فمجال (العالم) و (ذات) ثبت له العلم) مجال الكثرة الإدراكيّة ، فالفرق بينهما بالإجمال والتفصيل . وقد اعترض أو يمكن الاعتراض على هذا الرأي بعدّة اعتراضات :

الاعتراض الأوّل : من موارد استعمال المشتقّ نكتشف عدم أخذ الذات ولو تحليلاً في مفهوم المشتقّ ، وذلك لأنّ موارد استعمال المشتقّ ثلاثة :

المورد الأوّل : هو الذي يتغير فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ، فهما حقيقتان ، بل يتغيران وجوداً مع المبدأ ، مثل : (زيد كاتب) ، فمفهوم زيد هنا مغاير لمفهوم كاتب ، أو الكتابة ، وكذلك الكتابة مغايرة وجوداً لوجود زيد بناءً على المشهور .

المورد الثاني : والتغاير فيه مفهوميّ ، ولكن الوحدة فيه واقعيّة ، مثل : (الله عالم) و (الله قادر) بناءً على ما هو المحقّق في محلّه خلافاً للأشاعرة ، بأنّ الصفات الإلهيّة ليست زائدة على الذات ، وبناءً عليه فواقعيّة العلم متّحدة مع واقعيّة الله ^(١)

(١) مقصوده من الواقعيّة : الوجود بحسب التعبير الفلسفيّ ، والفارسيّ بالخصوص .

وجوداً (علم كلّه) كما يشير إليه في بعض الروايات ، فيوجد التغير المفهومي ولا يوجد التغير الوجودي والواقعي ، بل هما واقعية واحدة نعبر عنها بتعبيرين (عباراتنا شتى وحسنك واحد) .

المورد الثالث: ويلاحظ فيه وجود الاتحاد المفهومي مع المبدأ أيضاً ، بالإضافة للاتحاد الواقعي ، مثل الحمل الشائع الحقيقي (الوجود موجود) أو (البياض أبيض) ، وأمثالها من استعمالات الحمل الشائع الحقيقي .

وحين نلاحظ هذه الموارد نرى أنه يمكن أن يتوهم أحد - في المورد الأول - أن تؤخذ جهة الذات ولو تحليلاً ، وأن معنى (زيد) في الحقيقة ذات ثبت له الكتابة ، وأما في الموردين الآخرين ، فلا يمكن الالتزام فيهما بأنه ذات ثبت له كذا ، سواء كان ذلك في مثل (الله عالم) ، وذلك لتوفر الهوية والوحدة الواقعية بين العلم مع ذات الله ، لذلك ذكر بعضهم بأن العلم (وبعضه جوهر وليس عرضاً ، بل واجب) فالعلم الإلهي واجب ، وعين الله تعالى ، ففي هذا المورد لا يمكن أن نقول بأنه من قبيل ذات ثبت له العلم^(١) ، وهكذا الأمر في المورد الثاني (الوجود موجود) ،

(١) إذ إنما يمكن القول (ذات ثبت له العلم ، وأنصف بالعلم) فيما لو كان العلم من قبيل الأعراض ، وأما لو كان من قبيل الجواهر ، بل هو الذات وعين الذات ، فليس هنا شيان : أحدهما ذات ، وعلم ثبت للذات ، بل الذات هي علم ، وهي ذات ، فلا يتأتى (ذات ثبت لها العلم) في أمثال هذا العلم ، ومن هنا ينتفي التركيب حتى بالتحليل العقلي؛ إذ التحليل العقلي لو كان هناك ذات هي في كيانها ، وذاتها تشمل على جزئين ، لا يخطران ابتداءً على ذهن الإنسان ، بل الذي يخطر ابتداءً هو أمر واحد ، ولكن العقل بما يملكه من قدرة تحليلية متوغلة يتوغل لأعماق هذا الأمر الواحد ، ويكتشف الجزئين اللذين فيه ، ويحلله لأجزائه ، ومجال التحليل في الموارد التي يمكن فيها التحليل والتجزئة ، وأما الموارد التي هي غير خاضعة للتحليل العقلي ، فلا يوجد فيها حتى التركيب التحليلي ، فضلاً عن التعدد اللفظي والخارجي والإخطاري . [المقرر]

(البياض أبيض) ، فلا يكون من قبيل ذات ثبت له الوجود ، أو ذات ثبت له البياض .
ومن خلال ملاحظة هذه الموارد الثلاثة ، فلا بد أن نلتزم بالمسلك السابق الذي
تعرضنا له ، وهو أن نسبة المشتق مع المبدأ نسبة اللابشرط والبشرط لا ، لأن الذات
قد أخذت فيه ولو بنحو التحليل والتعمق العقلي ، فلا بد أن نقول في هذين الموردين
مثلاً : في (الله عالم) نقول بأن الواقع (الله علم) ، ولكن بلحاظ التكثّر الإدراكي
يعبر عن المبدأ بدون تخلّل الذات بتعيينين .

والجواب عن هذا الاعتراض : إذا كان المقصود من قولهم أن الذات مأخوذة ،
أو أنه ذات ثبت له المبدأ ، إذا كان المراد منها هو نفس المراد من (زيد كاتب) ،
فهنا لا يصحّ وجود مثل هذا المعنى في الموردين الأخيرين ، بأن توجد ذات وكتابة ،
وأما لو كان المدعى عبارة عن دلالة المشتق عن واجديّة الشيء للمبدأ ، أمّا بوجدان
ذاتيّ أو غير ذاتيّ ، فنوسّع جهة الوجدان لما يشمل الوجدان الذاتيّ ، فهذه
الذات التي هي واجدة . الوجدان على نوعين ، وجدان الشيء لشيء مغاير معه في
الوجود ، كما في المورد الأوّل - (زيد كاتب) - وأخرى وجدان الشيء لنفسه ،
ووحدان الشيء لنفسه ضروريّ ، وسلبه عنه محال ، فالوجدان ذو مراتب ، فإذا كان
المقصود أن الشيء واجد للمبدأ بنوع من أنواع الوجدان ، فحينئذٍ يمكن تصحيح
هذا المسلك في هذين الموردين أيضاً .

بالإضافة لذلك : إن في المورد الثالث (الوجود موجود) ، (البياض أبيض) لا بدّ
من توجيهه ، ومجرّد جهة البشروط لائيّة واللّا بشرطيّة لا تكفي لتوجيهه وتصحيحه .

وتوضيحه : إن في قوله : (الوجود موجود) يلاحظ أن الحمل فيه من نوع الحمل
الشائع لأن الحمل حمل أوليّ ، كما ذكر في تقريب الاعتراض ، وإنّ الاتحاد فيه
مفهوميّ ، فالحمل هنا الحمل الشائع بخلاف (الموجود وجود) ، فإنّ الحمل فيه
أوليّ ، وفي قوله : (الوجود موجود) الحمل فيه من نوع الحمل الشائع ، وفي توجيهه

لا بدّ أن نقول: إنّ الوجود الذي أخذ موضوعاً فيه عبارة عن مفهوم الوجود، وأما المحمول عبارة عن واقعية الوجود وواقعه.

فهذه الجملة تريد أن تبين لنا تأصل الوجود، وأنّ الوجود له واقعية، إذن فيوجد بين الموضوع والمحمول نوع من التغير؛ إذ لا بدّ من تصوّر نوع من الوحدة والتغير أيضاً في مجال الحمل وصحته، فهنا لا بدّ أن نقول: إنّ المقصود من (الوجود موجود) إنّ له ما بإزاءه في الخارج، لا أنّه مفهوم مجرد، فالمحمول يريد أن يثبت تأصل الوجود خارجاً لا مجرد المفهوم.

وإذا صحّ ذلك فيلاحظ وجود نوع من التغير، كالتغير بين المفهوم والواقع.

وإذا صحّ ذلك فيلاحظ وجود نوع من التغير، كالتغير بين المفهوم والواقع، وهذا النوع من التغير هو المصحّح للحمل، وهو يصحّح تلك الكثرة الإدراكية أيضاً. ومع غضّ النظر عن هذه الحيثية فلا يمكن اللابشرية وحدها أن تعالج هذا المطلب؛ وذلك لأنّه لو أخذ المفهوم بشرط لا، وأنّه عبارة عن المبدأ، والمبدأ أخذ بنحو اللابشرية، فالوجود في الموضوع لوحظ بنحو البشروط لا، وفي المحمول لوحظ بنحو اللابشرية، مجرد هذا لا يعالج هذه المشكلة.

فأخذ المفهوم لا بشرط في نفسه مع قطع النظر عمّا ذكرناه من اختلافهما في المفهوم والواقع، مع غضّ النظر عن ذلك، مجرد ملاحظته لا بشرط تارة، وبشرط لا تارة أخرى لا يعالج المشكلة، وبحيث يعترض على القائلين بالتركيب التحليلي، وأنهم كيف يقولون (الوجود موجود)، أي ذات ثبت له الواقعية والتأصل والتحقيق، بل إنّ هذا الاعتراض يتوجّه أيضاً على القائل باللابشرية؛ لأنّ الاتحاد الموجود على القول باللابشرية هو الاتحاد في المفهوم فحسب، مع أنّ الحمل من نوع الحمل الشائع، ولا يجدي فيه الاتحاد المفهومي؛ إذ ليس الحمل هنا من قبيل (الموجود وجود)، بل من قبيل (الوجود موجود)، فلا بدّ أن يلاحظ التغير في

هذا المجال أيضاً، ومجرد لحاظنا لشيء ما لا بشرط ولحاظنا له أيضاً بشرط لا، مجرد هذا لا ينتج أي نتيجة في الموردين الآخرين، وإن أنتج ذلك في المورد الأول.

إذن فهذا التوجيه وهو اللابشرطية والبشرط لائية يفيد في المورد الأول، وبتعبير المحقق النائيني عن اللابشرطية والبشرط لائية، بأن الشيء إذا كان من نعوت شيء آخر ومن أطواره، فتارة يلاحظ بما أنه طور وشأن من شأنه، وأخرى يلاحظ بما أنه هو. هذا الكلام إنما يتأتى في القسم الأول.

وأما في الموردين الآخرين، فكما يتوجه لنا -نحن القائلين بالتركيب- هذا الاعتراض، وقد عالجه بما ذكرناه من أن الاختلاف بالمفهوم والواقع، وكذلك الاعتراض يتوجه على القائلين باللابشرطية والبشرط لائية؛ إذ أنه لا بد من وجود واقعيتين، ومفهومين واقعيين، لنلاحظ أحدهما بالنسبة للآخر لا بشرط أو بشرط لا، وإن كانت الواقعتان من قبيل الجزء والكل.

وأما لو كان الاختلاف في المفهوم فحسب فلا يجدي مجرد لحاظ البشرط لائية واللابشرطية، وأما التعبير بالناعية والمحمولية، وأنه شأن من شأنه وطوره من أطواره، مثل هذا غير معقول في هذا المجال؛ إذ لا معنى لأن يؤخذ الشيء من أطواره نفسه ومن شؤون نفسه، كما يلاحظ ذلك في الموردين الآخرين (كالوجود موجود).

فهذا الاعتراض يتوجه على كلا المسلكين: البساطة والتركيب، ونحن القائلين بالتركيب نعالجه بما ذكرناه من الاختلاف بالمفهوم والتأصل.

وفي الأمثلة المشابهة كذلك، وإن أمكن أن يقال فيها بأن المراد بالنظر الدقيق (العاج أبيض بالعرض) و (البياض أبيض بالذات).

ولكن هذه التعبيرات ليست من قبيل التعبيرات العمومية اللغوية، بل هي

من التشقيقات العقلية، وخارجة عن حدود المتفاهم والموضوع له .

فلا بدّ من توجيه أمثال (البياض أبيض) بنوع من أنواع التوجيهات ، وعلاجها كما ذكرناه في الوجود والوجود .

إذن من خلال هذا التقسيم للموارد الثلاثة يراد استفادة عدم أخذ الذات . هذا القول محلّ إشكال .

الاعتراض الثاني: ما أشار إليه المحقّق النائي . وتوضيحه: أنّ أخذ

الذات في المشتق لا وجه له ولو تحليلاً؛ لأنّ الأوضاع اللغوية ، سواء قلنا بأنها صادرة من شخص حكيم أو قلنا بأنها ظاهرة اجتماعية ، هذه الأوضاع لا بدّ أن تبني على وجود الفائدة ، فلو فرض وجود وضع لا فائدة فيه فمثل هذا الوضع لا يكتب له البقاء ، بل سوف ينقرض ويموت ، والعلاقة الوضعية قد ذكرنا سابقاً بأنها ظاهرة اجتماعية ، وهي تدور مدار الحكمة ، وأخذ الذات في المشتق بلا حكمة وبلا فائدة ، فحين نقول : (زيد كاتب) نريد إراءة أمرين من خلاله : أحدهما إراءة زيد ، والثاني الكتابة من زيد ، وبناء على مسلك البشروط لائية واللا بشرطية ، توفّر مثل هذين الأمرين صحيح ، وأمّا بناء على مسلك أخذ الذات ، فهنا قد حاول إراءة زيد مرتين : أحدهما بكلمة (زيد) ، وأخرى بكلمة (ذات) ، أي أحدهما بعنوانه ، وأخرى بعنوان عامّ يتعيّن بما بعده ، ففي الحقيقة بناء على مسلك التركيب ، قد أرينا زيد مرتين ، والكتابة مرّة واحدة ، مع أنّ الحكمة المعروفة بأنّ الاحتياج يولّد ما يحتاج ، فلا يمكن أن يكون الشيء الذي وجد نتيجة الاحتياج وفي مرحلة التفهيم والتفاهم ، لا يمكن أن يكون أوسع دائرة من حدود الاحتياج ، ويبقى في المجال الاجتماعي ، بل سوف يفنى ، وبلا إشكال إراءة زيد مرتين لا يحتاج إليه ، وغير المحتاج إليه محكوم عليه بالفناء اجتماعياً ، فكلّ فرد أو طائفة لا يحتاج إليها ، فإنّها وإن كانت موجودة فلا يمكن أن تدوم وتبقى .

والجواب عنه: إن ما ذكره صحيح، وإن الحدود التي تشتمل عليها الكلمة ولو تحليلاً لا بد أن تتحدّد بحدود الحاجة، ولكن الاحتياج في هذا المورد موجود؛ وذلك لأن الوصف له نحوان من الاستعمال: تارة يكون الوصف معتمداً على الموضوع، وأخرى لا يكون الوصف معتمداً على الموضوع، ففي الأوصاف المعتمدة على الموضوع فهناك يمكن القول بأنه لماذا ترى الذات مرتين، كما في (زيد كاتب) وغيره، ومقصودنا من المعتمد أعم من التوصيف فيشمل حتى الاخبار.

ولكن لو لم يكن الوصف معتمداً على الموضوع مثلاً: (الكاتب موجود عندي) أو (الكاتب متحرّك الأصابع) ففي مثل هذه الموارد لا مجال لإراءة الشيء مرتين؛ إذ لم نقل (زيد الكاتب موجود عندي) بل قلنا: (الكاتب موجود عندي)، فهنا لا نريد إراءة الكاتب، وأنها موجودة عندنا، بل نريد إراءة الكاتب أنه موجود عندنا، وبهذه الجملة يتم إراءة الذات بعنوان مبهم يتعيّن بتعيّن مبدئي أي بالصفة التي تأتي بعدها، وفي مثل هذه الموارد فنحتاج طبعاً إلى إراءة الذات، والكاتب بحسب استعمالنا ليس له أوضاع عديدة، ويلاحظ في الأوضاع مجموع موارد الاستعمال لا كلّ مورد مورد، كما في المثال المعروف بأن المطر فيه منفعة عامّة وإن خرب بيت عجوز به، ففي مورد (زيد الكاتب) وإن تتحقّق إراءة زيد مرتين، ولكن بقيّة الموارد ليس فيها هذه الحالة، فالوضع تلاحظ فيه الفائدة العامّة لا موارد الاحتياج الخاصّة.

وإذا كان الأمر كذلك فلو قلنا: (بالأمس ضرب زيد عمرواً) فهنا يلاحظ أنّ (ضرب) يدلّ على المضى بالاندماج، أو يدلّ على أنّ الفاعل مذكّر بالاندماج، وعلى ضوء هذا الاعتراض لا بد أن يقال بأنّ (ضرب) لا يدلّ على هذه الأمور المندمجة، باعتبار أنّ المضى قد كرّر مرتين: مرّة بالتفصيل في كلمة (الأمس)، ومرّة أخرى بالاندماج في (ضرب)، فالمرّة الأولى كان الزمان الماضي معيّناً بحدود

الأمس ، والمرة الأخرى في ضرب لا طار الماضي العام ، وكذلك بالنسبة للمذكر ، فإن من الواضح أن (زيداً) مذكر . إذن فربما يتساءل لماذا أخذ ذلك الأمر المذكور الاندماجي .

إذن فعلى ضوء هذا الاعتراض يجب أن نقول بأن هذه الأمور الاندماجية غير ملحوظة في (ضرب) ، وذلك لوجود مثال من الأمثلة ، وبدلالات خاصة قد ذكرت بالتفصيل والتعيين ، ما ذكرته (ضرب) على نحو الاندماج .
ومثل هذا التفكير لا يمكن الاعتماد عليه .

بالإضافة إلى أننا وإن التزمنا بمسلك المحقق النائي ، وأن المشتق عبارة عن المبدأ المأخوذ لا بشرط ، فهذه الالبشراطية وإلغاء الحدود لا بد أن تكون مأخوذة بالنسبة لشيء آخر ؛ إذ أن إلغاء الحدود لا يمكن أن تكون بالنسبة لجميع الأشياء ، فجهة عدم الملاحظة أو جهة الفناء أو أي تعبير ذكرناه في تفسير حقيقة الالبشراطية في باب الحمل ، هذه الجهة تدل على الذات ولو بالدلالة الالتزامية ، وأن هذه الجهة قد لوحظت بالنسبة لذات ما .

إذن فالذات تستفاد من كلمة (ضارب) ، غايته : أن القائل بالبساطة على نحو البشراطية فيقول بدلالته على الذات بالدلالة الالتزامية لعدم معقولية الالبشراطية ، كما في الأمثلة التي ذكرناها ، وأما القائل بالتركيب الانحلالي فيقول بدلالته على الذات بنوع من أنواع الدلالة التضمنية .

إذن فالدلالة على الذات موجودة حتى مع القول بمسلك البساطة والالبشراطية .

الاعتراض الثالث : ما اعترضه المحقق النائي . وذكر بأن ما يذكره هو برهان إني مع عدم وجود التركيب ، والمراد من البرهان الإني هو التوصل للعلّة من خلال العلة ، وهو أنه بناءً على القول بالتركيب ، فإن المشتق يشتمل على النسبة بالإضافة للذات ، والنسبة بلا إشكال هي معنى حرفي ، وإذا التزمنا بأن المشتق يشتمل

على النسبة التي هي معنى حرفي، فنتيجته أنه لا بد أن نلتزم بأنه مبني، مع أنه بلا إشكال بأن المشتق معرب وليس مبنيًا، فمن كون المشتق معرباً نستكشف عدم تضمّنه على المعنى الحرفي، الذي هو عبارة عن النسبة، وهذا يتلاءم مع رأيه من أن الفرق بين المشتق والمبدأ هو الفرق بين تصوّرين، وهو الفرق بين اللابشرط والبشرط لا.

ويمكن تقريبه أكثر: بأنه في مسألة المعرب والمبني في الأسماء قالوا بأن وجه إعراب الأسماء هو المشابهة مع الحروف بأنحاء المشابهة، كالمشابهة الوضعية والمعنوية، أو عدم التأثر، أو الافتقار إلى الصلة وغيرها ممّا ذكر في الكتب النحويّة:

كالشبه الوضعي في اسمي جئنا والمعنوي في متى وفي هنا
وكناية عن الفعل بلا تأثر، وكافتقار أصلاً

فإذا كانت المشابهة الوضعية أو المعنوية، أو عدم التأثير أو الافتقار، فالمشابهة وحدها إذا كانت موجبة للبناء، فالتضمّن على المعنى الحرفي لا بد أن يكون موجباً للبناء بطريق أولى، والحرف بالذات مستحقّ للبناء (وكلّ حرف مستحقّ للبناء)، ومن كلّ ذلك نكتشف عدم احتوائه على النسبة، أي من كونه معرباً؛ إذ لو كان الشبه بالحرف بمجرّده يوجب البناء، فالتضمّن عليه لا بد أن يكون بطريق أولى.

والجواب: إن هناك رأيان في المشتق:

الرأي الأول: هو الالتزام فيه بتعدّد الدالّ والمدلول، أي تعدّد الموضوع والموضوع له، وهذا التعدّد بدعوى أن الهيئة قد وضعت للنسبة والذات، والمادة وضعت لأصل الحدث، وأمّا بدعوى أنه في بعض المشتقات قد وضعت حروفها الزائدة على الدلالة على النسبة.

والرأي الثاني: هو عدم وجود وضعين في باب المشتقات، بل الموجود وضع واحد، ولا يوجد إلا علاقة وضعية واحدة، كما سيأتي توضيحه.

وعلى كلا الرأيين يمكن الجواب على هذا الاعتراض .

أما بناء على المسلك الأول ، وهو القول بتعدد الوضع والموضوع والموضوع له ، فالجواب واضح ، فإنّ دالّ الإسم هنا مغاير للدالّ على الحرف ، فهو من قبيل ضمّ اسم لحرف ، لا من قبيل التضمّن ودلالة الكلمة الواحدة الموضوعة لمعنى واحد ، وذلك المعنى الواحد يتضمّن للمعنى الحرفي ، ففي الواقع أنّه متركّب من الإسم والحرف ، وعليه فلا وجه للقول بأنّ هذا الإسم متضمّن ، فليس هنا أي تضمّن ، بل هنا شيان مجتمعان ، وكلّ واحد محكوم بحكمه .

وأما بناء على المسلك الثاني ، وأساس هذا المسلك : أنّه في أي لغة من اللغات ، لا مجال للقول بوجود وضعين : أحدهما وضع نوعي للهيئة ، ووضع آخر للمادة ، ليس الأمر كذلك خارجاً ، بل أنّ هذه الكلمة بحسب الاحتياج كانت تستعمل ، وكان يستفاد منها معنى واحد ، ولكن بعد قرون جاء النحاة وفي مجال التعليل وفلسفة اللغة ، بحيث ينظرون إلى اللغات بالرؤية الفلسفية ، جاءوا والتزموا بتعدد الدالّ والمدلول ، بمعنى أنّهم حين لاحظوا المشابهة في الهيئات في الخاصيّة ، فالتزموا بتعدد الدالّ والمدلول وتعدد الوضع وأمثاله ، ولكن لا واقعيّة لمثل هذه الفكرة في غير ذهن النحاة ، فالكلمة واحدة لا أنّها مؤلّفة من الإسم والحرف .

ويمكن القول بعدم ورود هذا الاعتراض حتّى مع الالتزام بتعدد الدالّ والمدلول ؛ وذلك لأنّ رأي النحاة هذا في تعدّد الدلالة ممّا يرتبط برويتهم هم ، لا أنّه يرتبط بالواقع التاريخي للغة ، وبناءً عليه لا قيمة لتلك الآراء التعليلية والفلسفية التي ذكرها النحاة ، فهذه الآراء التي ذكرها النحاة حول تعيين العلة أو المعلول لا أثر لها ، والمجتمع لم يكن يدرك مثل هذه التعليقات واللغة ظاهرة اجتماعيّة ، فالتعليل بالمشابهة بالحروف من تعليقات النحاة دون أن يكون لها وجود في أذهان أبناء اللغة ، ولعلّ ممّا يدلّ على ذلك اختلاف النحاة أنفسهم من أنّ علة البناء هو مجرد

المشابهة أم أن هناك أمور أخرى .

إذن فمثل هذه التعليقات لم تكن في النفوس حتى يعتبرون على ضوءها بعض الأسماء معربة ، وبعضها مبنية .

مضافاً إلى أن ما ذكروه في الحرف (وكل حرف مستحقّ للبنا) قد ذكروا بأن سرّ بناء الحرف هو عدم احتواء الحرف على معانٍ مختلفة ، فنحتاج للإعراب لأجل بيان هذه المعاني المختلفة ؛ إذ الإعراب إنما يحتاج إليه لبيان تلك الحالات المختلفة المتوفرة في هذه الكلمة ، وبلحاظها يختلف الإعراب ليدلّ على اختلاف الحالات ، وأما (من) التبعيضية فهي تدلّ على الميزة التبعيضية في شتى الحالات ، فإذا كان السرّ في بناء الحرف هو عدم الاحتياج للإعراب ، فنحن لا بد أن ندور مدار هذا الاطار ، وهذه الأسماء المشابهة للحروف والتي هي مبنية ، لعل سرّها الواقعي هو المشاركة للحرف في عدم الاحتياج للإعراب في إفادة المعاني ، لعدم إفادة الإعراب للجهاات والحالات المختلفة المتعدّدة .

إذن فلا نعترف بالأراء الفلسفية للنحاة في مجال اللغة ، حتى بالنسبة لقولهم في الوضع بأن الهيئة موضوعة بالوضع النوعي - مثلاً - فتسقط تلك النظريات الفلسفية المترتبة على تلك الآراء الفلسفية . هذا أولاً .

وثانياً : إن ما ذكره النحاة هو المشابهة مع الحرف ، وأما مجرد التضمّن على معنئ حرفي ولو بالتحليل فلم يذكره النحاة ، وطريقة الأولوية والقياس في هذا المجال ممّا لا يمكن الاعتماد عليه .

وتوضيحه : إن احتواء (ضارب) على النسبة ، وحيثية النسبة فيه حيثية تحليلية بمعنى أن هذا الإسم مع النسبة تضمناً ، والحروف هي عبارة عن نسب ملونة لذلك فرقنا سابقاً بين الأسماء والحروف بالإجمال والتفصيل ، وليس هذا ضابط هذا المطلب ، وإلا لو كان هذا الضابط معياراً وأمكن التعدي عن أقوالهم ، فلا بدّ

في الفعل المضارع الذي يشتمل على النسبة بلا إشكال بناء على رأي المحقق النائيني، لا بد أن يقال بأن الفعل المضارع بما أنه يشتمل على النسبة، فلا بد أن يكون مبنياً، فإن ما ذكره وإن كان في حدود الأسماء، ولم يعللوا بذلك في الفعل. إذن فهذا البرهان غير سليم على جميع المسالك، سواء قلنا في المشتق بأنه من قبيل ضم اسم لحرف، أو قلنا بأن المشتق اسم واحد، فإن هذه الفلسفات المذكورة في الكتب النحوية لا قيمة علمية لها. هذا أولاً، وثانياً: لا يمكن التعدي عنها وإلا لأمكن التعدي عنها إلى الفعل المضارع.

الاعتراض الرابع: ما نسب للسيد الشريف في حاشيته^(١) على شرح المطالع، وأنا أذكر هنا ما نقله صاحب الكفاية عنه، فإن المشتق برأيه أمر انتزاعي بسيط وليس مركباً؛ إذ أنه لو كان مركباً لكان من الذات والنسبة والمبدأ، والشيء وهذا الشيء أما أن نلاحظه عنواناً عاماً (شيء ثبت له كذا)، فيلزم منه دخول العرض العام في الفصل، وهو غير معقول؛ إذ أن الفصل جوهر، فكيف يعقل اشتغال الفصل على العرض الخارج عنه، وأما إذا لاحظنا مصداق الشيء فيلزم منه انقلاب القضية

(١) خلاصة إشكال السيد الشريف: إذا التزمنا في المشتق بأخذ الذات، أي الكاتب في واقعة مركب من (شيء ثبت له الكتابة) فلا يخرج الحال عن شقين: أما أن يكون عنوان الشيء قد أخذ عاماً، وبناءً عليه فيلزم أخذ العرض العام في الفصل والذاتيات، وهو غير معقول. والشق الثاني: أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق، فحين نقول: (الكاتب) فنقصد منه (إنسان له الكتابة)، وبناءً عليه يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية، وهو غير صحيح، فحين نقول: (الإنسان كاتب)، فإذا كان مرجعه إلى أن (الإنسان إنسان له الكتابة)، فإن قوله: (الإنسان كاتب) فهو بالإمكان بلا إشكال، وأما لو كان مرجعه إلى (الإنسان إنسان له الكتابة) فتصبح القضية ضرورية، وعليه فيلزم عدم وجود القضية الممكنة. وربما يمكن أن يقول أحد نلتزم بعدم وجود القضية الممكنة كما يقول به شيخ الإشراق.

الممكنة إلى القضية الضرورية ، فحين نقول : (الإنسان كاتب) والكاتب يعني : الإنسان الذي ثبت له الكتاب ، وثبوت الشيء لنفسه ضروري يستلزم عنه المحال . فمن هذا الطريق يمكن إنكار التركيب .

وهذا البرهان قد اعترض العلماء على كلا شقيه .

أما الشق الأول : وهو اعتبار (مفهوم) الشيء في المشتق ، أي ملاحظه الشيء بعنوانه العام ، فيلزم اندماج العرض العام بالفصل ، واشتغال الفصل على العرض العام ، وهو غير معقول .

ولكن هذا غير صحيح ؛ وذلك لأنه يمكن القول بعدم الاعتماد على مثل هذه الفكرة لوجوه :

الوجه الأول : إن غاية ما تدل عليه هذه الفكرة عدم تضمّن الناطق الذي اعتبره المنطقيون فصلاً ، لا يتضمّن على الشيء بعنوانه العام ، ومقصودهم من الناطق خصوص المبدأ والحدث ، ولكن هذا الاصطلاح المنطقي الناشئ من تفكيرهم الخاص في هذه المسائل على تقدير إرادتهم واعترافهم بهذه الفكرة ، فهذا لا يكون دليلاً على كون مطلق المشتقات في اللغة بهذا المعنى ، فلا يكون التفكير المنطقي دليلاً على وجود هذا المعنى في المجال اللغوي .

وتوضيح هذه الفكرة : إن المنطق القديم في باب الایساغوجي لهم تفكير خاص في الموجودات ، حيث اعتقدوا بأنها مركبة من الجنس والفصل ، والفصل أمر بسيط ، فالجنس ما به القوة ، والفصل ما به الفعل ، وفعلية الشيء صورته ، وهو جوهر ، وعلى وفقه لا يمكن أن يكون الفصل مركباً ، كما وضح ذلك في الكتب الفلسفية ، بأن الفصل لا يكون مركباً من أي شيء حتى من الجنس ، وقد أقاموا عليه البراهين في التجريد وشروحه كالشوارق ، ولكن هذه الفكرة هي فكرة باصطلاحهم وعلى وفق تفكيرهم الخاص ، وإن حقائق الأشياء لا بد أن تتصور

على ضوء هذا التفكير، وإنَّ التعريف على حقيقة الشيء لا بدَّ أن تخضع إلى المقياس الخاص الذي ذكره في هذا المجال، وهو التعرّف على ما به الاشتراك مع بقية الأشياء، ثمَّ يتعرّف على ما به الامتياز وما به الامتياز الذاتي عبارة عن الفصل، فالإنسان هو حيوان ناطق، والفرس حيوان صاهل.

ونحن لا نتعرّض إلى تقييم هذا المنهج في التفكير، هل هو علمي أو فني، فهذا البحث خارج عن حدود بحثنا، والقدر المتيقن أنَّ هذا النوع من التفكير عقيم، وليس هو مجال معرفة حقائق الأشياء لنقول بأننا تعرّفنا على حقيقة الأشياء، فهؤلاء الفلاسفة على ضوء قواعدهم الفلسفية إذا توصّلوا إلى فصل، فلا بدَّ أن يحكموا بأنّه بسيط؛ لأنَّ تركّبه ينافي خلفياتهم الفلسفية، ولكن مثل هذه الفكرة، هل هي على ضوء المنهج اللغوي؟ وهل يستكشف من ذلك الأوضاع اللغوية؟ فهذا غير ممكن.

الوجه الثاني: إنَّ المنطقيين والفلاسفة هم بأنفسهم قالوا: (الفصل منطقي واشتقائي، ومبدأ الفصل وذا حقيقي) فهم قد ذكروا بأنَّ ما يذكرونه من الفصول إنّما هو في مرحلة التعليم؛ إذ أنَّ مرحلة التعليم غير مرحلة الواقع، فهم يقولون بأنَّ الفصل الذي يذكرونه هو فصل مشهور، وفي مقام التعليم يقولون بأنَّ الفصل هو الناطق أو الصاهل، وإلا فلا يمكن أن يكون هو الفصل، سواء كان المراد منه النطق، وهو الكيف المسموع أو هو إدراك الكلّيات، وهذا ممّا يرتبط ببعض الأعراض، ولا ربط له بالفصل، والفصل الواقعي هو أمر آخر، وهذا الناطق هو مشير ومعرّف إليه، وذلك الفصل الحقيقي هو النفس الإنسانية، أو النفس الحيوانية، أو النفس النباتية أو الفلكية، وغيرها من الآراء في هذا المجال، فالواقع هو ذاك، أمّا الفصول الظاهرية فهي معرفة ومشيرة إليه، فإذا كان معرفاً فحينئذٍ لا معنى للبحث حوله، وأنّه بسيط أو مركّب، فإنّه ليس موضوعاً وفصلاً، حتّى يعترض على اندماج العرض العام فيه.

الوجه الثالث: على تقدير صحّة نقل صاحب الكفاية عن السيّد الشريف ، فيلزم منه كون المشتقّ هو أمر انتزاعيّ بسيط ، وعلى ضوء ذلك فلا تعالج المشكلة ؛ وذلك لأنّ وجود الأمور الانتزاعيّة بوجود مناشئ انتزاعها لا بوجود ما بحذائها في الخارج ، فكيف يكون الأمر الانتزاعيّ هو الفصل ؛ إذ أنّ الأمر الانتزاعيّ لا يمكن أن يكون فصلاً للأشياء الحقيقيّة ، بالإضافة إلى أنّ الناطق لو كان أمراً انتزاعياً ، فالأمر الانتزاعيّ قابل للتحليل العقليّ ، فيرجع في واقعه إلى نوع من المركّب التحليليّ .

وأما بالنسبة للشقّ الثاني ، وهل يلزم منه انقلاب القضية من الممكنة للضرورة ، كما ذكره المحقّق الشريف مجملاً ، وصاحب الكفاية مفصّلاً ، وكذلك صاحب الفصول ، أو أنّه لا يلزم منه الانقلاب كما ذهب الأكثر إلى عدم لزوم الانقلاب ؟

ونذكر مقدّمة في هذا المبحث ، وهي : كلّ قضية تحتوي على موضوع ومحمول وجهة ، فحين نقول : (الإنسان كاتب بالإمكان) فتشتمل على موضوع ومحمول وجهة ، فكيف تنقلب القضية الممكنة إلى قضية ضروريّة ؟ هنا ثلاثة تصورات ، واثان منها خارجة عن مبحثنا ، ولكن نذكرهما لأجل توضيح رأي الكفاية والفصول :

القسم الأوّل: أخذ المحمول في الموضوع ، والذي يعبر عنه بـ (الضرورة بشرط المحمول) (الإنسان الكاتب كاتب) فهنا لا يمكن أن نقول بالإمكان ، بل لا بدّ أن نقول (الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة) ، فتتبدّل الجهة من الإمكان للضرورة ، ولكن سرّ هذا الانقلاب يتعرّض له في موضع آخر .

القسم الثاني: أن تدخل الجهة في المحمول ، فيلزم منه انقلاب القضية الممكنة للضرورة ، فنقول : (الإنسان كاتب بالإمكان بالضرورة) ، فإذا أخذ الإمكان من شؤون المحمول لا أنّه مرآة لحال النسبة ، وبناء عليه فإذا أصبحت الجهة من ملايسات المحمول ، فترجع جميع القضايا للقضية الضروريّة ؛ إذ أنّ الكتابة بالإمكان ثابتة للإنسان ، وبما أنّنا أخذنا الجهة وهي الإمكان من قيود المحمول ، فتتبدّل القضية الممكنة للضرورة ، وقد تعرّض في المنطق إلى أنّه اختاره شيخ الإشراق :

(الشيخ الإشراقي ذو الفطانه قضية قَصْر بالتبانه)

والتبانه هي الضرورية ؛ إذ أنه برأيه تكون كلمة (بالإمكان) من قيود المحمول لا أنه مرآة لحال النسبة ؛ إذ لو لوحظت مرآة لحال النسبة كما هو طبيعة الجهات ، فحينئذٍ لا يصحّ مثل هذا القول ، والمنطق يتعرّض إلى مرآتية الجهات للنسب ، لا أنها من قيود المحمول ، وإلاّ لصحّ رأي شيخ الإشراق ، وتصبح جميع القضايا ضرورية ، لا أنها ضرورية بشرط المحمول ، كما في القسم الأول ، بل إنّها تصبح ضرورية لأجل اندماج الجهة بالمحمول ، والاعتراض عليه واضح ، فإنّ الجهات لوحظت مرآة لحال النسبة لا أنها من قيود المحمول .

وبناءً على هذين القسمين فتصبح الضرورية بلا إشكال على تقدير سلامة هذين القسمين .

القسم الثالث : وهو محلّ بحثنا ، وهو أنه لو أخذ الموضوع في المحمول ، فهل يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية أم لا ؟ مثاله : (الإنسان كاتب) ، وبناء على مسلك التركيب ، وأنّ مصداق الشيء وهو الإنسان قد أخذ هذا الإنسان في المحمول فيكون المحمول في الحقيقة (الإنسان إنسان له الكتابة) ، وهنا لا يمكن أن يكون بالإمكان ، بل الضرورة .

وفي هذا القسم قيل بانقلاب النسبة للضرورية - كما هو الأمر في القسمين السابقين - وقيل بعدم الانقلاب .

ولأجل تقريب انقلاب النسبة نذكر تقرّيبين :

التقريب الأول : ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية :

حيث أنه يذهب للانقلاب ؛ وذلك لأنّه لو لوحظت الذات في هذا المورد ، أي أنّ المقصود من الكاتب (إنسان له الكتابة) فيكون المجال مجال التقييد ، وأنّ المحمول

مقيّد، وهناك احتمالان في المحمول المقيّد :

الاحتمال الأول : إنّ التقيّد جزء ، والقيد خارج .

الاحتمال الثاني : إنّ التقيّد جزء ، والقيد داخل .

وعلى كلا الاحتمالين يكون الانقلاب قطعياً ، أما الاحتمال الأول ، وهو القول بأن حقيقة التقييد عبارة عن أخذ التقيّد جزءاً والقيد خارجي .

وحصّة الكلّي مقيّداً تجي تقيّد جزء وقيد خارجي

وبناء على هذا الاحتمال فالجهة هي الضرورة لا الإمكان ؛ وذلك لأنّ التقيّد معنى حرفي ، والمعنى الحرفي آلي ، فهو آلة إلى النظر لذات المقيّد ، وفي الحقيقة يكون معناه (الإنسان إنسان) غايته ملاحظة الإنسان مقترن بالكتابة ، فالتقيّد مرآة لذات المقيّد ، لا أنّه مرآة لذات القيد ، فالمعنى الحرفي ليس بنفسه جزءاً ، وإنّما يعبر عنه بالجزء فبالعناية ، ولا يمكن أن يكون ملحوظاً لحاظاً استقلالياً ، بل لا بدّ أن يكون مرآة أمّا لذات المقيّد أو للقيد ، وفي الاحتمال الأوّل يكون مرآة لذات المقيّد ، أي نفس الذات ، وثبوت الذات لنفسه ضروري ، فيتمّ الانقلاب بهذا الاحتمال .

وأما لو قلنا بالاحتمال الثاني ، وأنّ مرجع التقيّد إلى جزئية القيد . بتقريب : أنّ التقيّد بما أنّه معنى حرفي ، والمعنى الحرفي آلة ، فهنا يكون آلة لملاحظة القيد ، وعلى ضوء هذا الاحتمال يكون الانقلاب قطعياً أيضاً ، وذلك لأنّه بناء عليه يكون المحمول مركّباً من أمرين : من ذات الشيء ، وهو الإنسان ، ومن عنوان الكتابة الذي يصبح جزءاً بوسيلة التقيّد في مرحلة اللحاظ ، فعقد الحمل الذي هو مركّب يشكّل قضية ، كما قالوا بالنسبة لعقد الوضع بأنّه يشكّل قضية ، حيث يذكر نزاع بين الغارابي والشيخ ، وهكذا الأمر بالنسبة لعقد الحمل ، فحين يتجزأ المحمول فيرجع في واقعه إلى جهتين : (الإنسان إنسان بالضرورة ، والإنسان له الكتابة بالإمكان) ، وهنا تتحقّق الضرورة ، فتشتمل على نسبتين ، فهذه القضية الواحدة

(الإنسان كاتب) ليست متلوّنة بلون الإمكان فحسب ، بل إنّها متلوّنة بلون الضرورة أيضاً^(١).

والجواب على تقريب المحقّق الآخوند : إنّ الانقلاب هنا لا محذور فيه ، بل هو لا انقلاب في الحقيقة ، وإن كان انقلاباً بالصورة فحسب ، بينما واقعه عدم الانقلاب ؛ إذ نتيجة تحليل وتجزئة المحمول لشيئين ، فمركز كلمة (بالإمكان) هو التقيّد الذي هو مرآة للقيد ، ففي قوله : (الإنسان كاتب بالإمكان) فنسبة الكتابة للإنسان هذه النسبة هي بالإمكان لا الإنسانيّة ، وإن اشتملت تلك الكلمة (الكاتب) على الإنسانيّة ، ولكن مع تعيين المركز لا يتمّ الانقلاب ، وعلى تقدير وجود الانقلاب ، فالانقلاب صحيح ؛ إذ أنّ المحقّق الشريف يريد أن يبيّن لنا الانقلاب الفاسد ، وهذا الانقلاب الذي تؤدّي له كلمات الكفاية هو انقلاب صحيح . إذن فهو ليس انقلاباً ، وعلى فرضه فهو انقلاب صحيح ، بينما هو يريد أن يبيّن انقلاباً فاسداً^(٢). هذا أولاً.

وثانياً : إنّ هذا التفكير مردود بصورة عامّة ، وهو أنّ التقيّد بما أنّه معنئ حرفي ، لذلك أمّا أن يكون مرآة للذات الذي هو المقيد ، أو يكون مرآة للقيد ،

(١) فمتعلّق الإمكان هو المقيد لا الذات المتقيّدة ، والتقيّد مرآة للقيد ، ونسبة القيد وهو الكتابة بالنسبة للذات هي الإمكان .

وعلى تقدير تحقّق الانقلاب فهو انقلاب صحيح ، أي أنّ انقلاب القضية الممكنة للضروريّة هو انقلاب صحيح ، بينما السيّد الشريف يريد أن يقول بأنّ الانقلاب باطل وفاسد ، أي أنّ القضية لا تنقلب في واقعها للضروريّة ، ومع تحقّق ما ذكره الآخوند من الانقلاب فيكون صحيحاً لا باطلاً . [المقرّر]

(٢) القول بأنّ التقيّد ليس له دخل بنحو الجزئية أبداً ، بل أنّ ميزته المرآيّة فحسب ، أمّا للذات أو للقيد ، دون أن تكون له أي استقلاليّة بنحو الجزئية ، هذا غير صحيح ، بل أنّه في الفلسفة قد ثبت بأنّ (التقيّد جزء) وإن كان القيد خارجياً ، فالتقيّد في حدّ ذاته له نحو من الدخل والاستقلاليّة ، وليس كما قيل بأنّ ميزته الارتباطيّة فحسب . [المقرّر]

فلا يمكن أن يكون التقيد هو بنفسه جزءاً، وهذا الأسلوب من التفكير غير صحيح، بل أن المعنى الحرفي - كما ذكرنا في مباحثه - قابل لأن يكون دخیلاً، ولو أن مرتبة تدخل التقيد متأخرة رتبة عن تدخل الأجزاء، فليس في عرضها، ولكنه ليس كما ذكر، بأنه ليس له أي دخل، وقد ذكرنا:

والحصّة الكلّيّ مقيداً تجي تقيد جزء وقيد خارجي

فالتقيد جزء، ولكنه جزء متقوم بالطرفين، فإذا لم يوجد الطرفان فلا يوجد أي تقيد، وبناءً عليه فلا يوجد التحليل، فمرجع التقيد - كما ذكرنا - عبارة عن عمل إبداعى نفسى، يلتحم بواسطته مفهومان، غايته يستفاد من القرائن الخارجيّة دخالة ذلك المفهوم كما لو قلنا: (الواحد بشرط انضمام واحد آخر إليه اثنان)، فالواحد الآخر جزء هنا، وأحياناً لا يكون الأمر كذلك، بل يكون التقيد هو دخیلاً، بينما القيد يكون خارجاً.

إذن فما ذكره من أن التقيد مرآة للمقيد هذا الاحتمال الأول غير صحيح. والاحتمال الثاني أيضاً غير صحيح؛ وذلك لأننا لا نلتزم بالمرآتية التي هي أساس هذه الفكرة، فأساس هذا التشقيق للاحتمالين لا يلتزم به.

وثالثاً^(١): على تقدير صحّة ما ذكره، وأن التقيد مرآة للمقيد، فهنا قد أخذ المحمول بنحو العموم المجموعى، لا بنحو العموم الاستغراقى، لتوجد نسبتان،

(١) إذا لوحظ المحمول بنحو العموم الاستغراقى، حيث يكون له فردان: أحدهما الذات، والآخر المتقيد، فهنا تعدّد النسبة؛ إذ نسبة الذات للموضوع ضرورية، ونسبة التقيد إمكانيّة، فيلزم الانقلاب، أما لو قلنا بأن المحمول قد لوحظ بنحو العموم المجموعى، فليس هنا أمران وفردان، بل أمر واحد مركّب مجموعاً، هو (الشيء المقيد بالكتابة)، فهنا وحدة تركيبية، ولا اثنيّة ولا تعدّد في النسبة، مع هذه الوحدة التركيبية، فتكون هنا نسبة واحدة؛ لأنّه واحد بالوحدة التركيبية الاعتبارية. [المقرّر]

فإذا كان المقصود من (الكاتب) (الشيء المقيّد بالكتابة)، فهنا تتّصف هذه الجملة (الشيء المقيّد بالكتابة) تتّصف بالوحدة التركيبية، وليس هنا اثنينية وتعدّد في النسبة، فهنا وإن اعترفنا بالتركّب، ولكن يلاحظ بنحو العموم المجموعي، لا بنحو العموم الاستغراقي، حتّى يقال بوجود نسبتين: إحداهما نسبة الضرورة، فإذا لوحظ متحدّاً فتكون له نسبة واحدة، على اعتبار مجموع المقيّد والقيد واحداً، فالمحمول وإن كان مركّباً ولكنه واحد بالوحدة الاعتبارية، وعلى ضوء ذلك لو كان المجموع بعضه ضروري، وبعضه غير ضروري، فثبوت المحمول يكون غير ضروري بالطبع؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمتين، فإذا كان ثبوت الإنسانية للإنسان ضرورياً، وثبوت الكتابة للإنسان غير ضروري، فمجموع الضروري وغير الضروري هو غير ضروري، فالمركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، والنتيجة تابعة لأحسن المقدّمتين.

التقريب الثاني: ما ذكره صاحب الفصول، وعبارته فيها نوع من الإبهام، وقد اختلفت الآراء والأنظار في مراد صاحب الفصول.

ونذكر عبارته^(١): «وفيه نظر؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوة أو فعلاً، إن كانت مقيّدة به واقعاً، صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة، لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة»، ويمكن أن تكون عبارته هكذا: «لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة»، وهذا الاختلاف في العبارة هو منشأ هذين التفسيرين لرأي صاحب الفصول.

وتفسير هذه العبارة يمكن أن يلاحظ على ضوء ما ذكرناه من أنّ هناك ثلاث صور لانقلاب القضية الممكنة للضرورة، أمّا من ناحية أخذ المحمول في

(١) نقلاً عن الكفاية: ٨٠.

الموضوع ، أو من أخذ الجهة في المحمول ، أو من ناحية أخذ الموضوع في المحمول ، وهو مورد الكلام .

والتفسير الأول : وهو تفسير المحقق الآخوند ، وهو يظهر من خلال اعتراضه بعد نقله لهذه العبارة في الكفاية ، وهو : أنَّ سرّ كلام الفصول هو أنَّه يدّعي الانقلاب من ناحية أخذ المحمول في الموضوع ، واعترض عليه .

والتفسير الثاني : أن نقول بأنَّ نظر صاحب الفصول هو أنَّه يذهب إلى أنَّ سرّ هذا الانقلاب هو أخذ الجهة في المحمول .

ولا بدّ من البحث حول هذين التفسيرين .

أمّا التفسير الأول : فأساسه هو توهم أنَّ القضية الضرورية بشرط المحمول أساسها هو الوجوب اللاحق ، ومعنى الوجوب اللاحق : هو ما اعتقده الفلاسفة بأنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وما لم يوجد لم يجب ، فهناك وجوب سابق على الوجود ، وهو ناشئ من تمامية العلة ، وهناك وجوب لاحق عن الوجود ، وهو في مرحلة التحقق الخارجي :

ثمَّ وجوب لاحق مبین فبالضرورتين حفّ الممكن

فوجود الممكن يحتاج لضرورتين : ضرورة من ناحية العلة ، وحين يوجد ، فتحصل وجوب ثانٍ ، والمرحوم السبزواري في شرح هذا البيت يقول : بأنَّ أساس القضية الضرورية بشرط المحمول هو الوجوب اللاحق .

إذن ففي الضرورية بشرط المحمول ، أي ما يؤخذ فيها المحمول في الموضوع مثلاً : (الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة) سرّ ضرورتها هو اعتبار الكتابة مفروضة الوجود ، ومفروضية الوجود مساوقة للضرورة اللاحقة ، واقع الضرورية بشرط المحمول ناشئ من الوجوب اللاحق .

فهنا قد اعتبرنا زيداً موضوعاً في (زيد كاتب) ، فهو أمّا أن يكون كاتباً واقعاً

أو غير كاتب، فإذا كان كاتباً في الواقع فيكون ثبوت الكتابة إليه ضرورياً بالوجوب اللاحق، وهذا هو معنى الضرورية بشرط المحمول، وأما إذا لم يكن كاتباً فيكون عدم الكتابة بالنسبة إليه ضرورياً.

فإذا كان كاتباً واقعاً بالإمكان أو بالفعل بلا فرق، فنتيجة ذلك تكون ضرورة، وهذه الضرورة هي سرّ إيجاد الضرورية بشرط المحمول، فترجع القضية الممكنة إلى القضية الضرورية، فحين نقول: (زيد كاتب بالإمكان) فزيد الذي أخذناه موضوعاً بالنسبة للكتابة بالإمكان أو بالفعل، إذا كان واجداً واقعاً للكتابة فيكون من نحو الضرورية بشرط المحمول، فأخذ الإمكان فيها يؤدي إلى كونها ضرورية، وهذا هو معنى انقلاب الممكنة إلى الضرورية.

وهذا هو فهم المحقق الآخوند لعبارة الفصول، ولأجل التوضيح ذكرنا عبارة المرحوم السبزواري.

ولكن هذا التفسير غير صحيح، فليس هذا الفهم هو مراد صاحب الفصول، وليس هو بنفسه صحيحاً؛ وذلك لأن صاحب الفصول لا يريد الاستناد إلى هذه الفكرة الفلسفية، وأن ثبوت المحمول لموضوع ضروري خارجاً هو الذي يوجب أخذ المحمول في الموضوع، ونتيجة انقلاب القضية الضرورية إلى الممكنة لا يريد ذلك؛ لأنه عكس المدعى؛ لأن لازم الكلام هو أن أخذ الموضوع في المحمول هل يوجب انقلاب الممكنة للضرورة؟ وأما أخذ المحمول في الموضوع على تقدير وجود البرهان عليه، فلا ربط له ببحثنا؛ لأن هذا المطلب يتأتى سواء قلنا بالبساطة أو بالتركيب، فإذا قلنا: (زيد هو الكتابة) وأخذنا الكتابة بنحو اللا بشرط، فهنا هل أن الكتابة من شؤون زيد الواقعية أم ليست من شؤونها، فإذا قلنا بأن سرّ تكوين القضية الضرورية بشرط المحمول هو الوجوب اللاحق، الذي يدور مدار الواقعية الخارجية، فإن القضية الممكنة تنقلب للضرورة نتيجة لهذا الرأي، سواء قلنا بالبساطة أو بالتركيب.

وصاحب الفصول لا يخطر في ذهنه هذا التوهم ؛ لأنه في مجال البحث حول الاعتراضات على التركيب ، لا بصدد البحث حول المحذور المشترك بين البساطة والتركيب ، فإذا كنّا بنينا على أخذ المحمول في الموضوع مطلقاً بواسطة الوجوب اللاحق ، فلا يفترق في المحمول بين ملاحظة المحمول بسيطاً أو مركّباً ، وهذا خارج عن مورد البحث ، وهو البحث حول خصوص التركيب ومحاذيره .

بالإضافة إلى أن هذا الكلام غير صحيح في نفسه ، وذلك لأنّ أساس تشكيل القضية التي تكون فيها الجهة أيضاً مرآة للنسبة بين المحمول والموضوع ، هو أخذ الموضوع بالنسبة للمحمول لا بشرط ، أي عدم أخذ المحمول في الموضوع ، فحين نقول : (الخمير حرام) فلا نعني منه أنّ الخمير الحرام حرام ، فالمجال مجال لا بشرطية الموضوع ، وثبوت الحرمة واقعاً للخمر ، ولو كان ضرورياً ، إلا أنّه ليس هذا أساس تكوين القضية بشرط المحمول ، فإنّ القضية الضرورية بشرط المحمول تعني أخذ نفس المحمول في نفس الموضوع ، وأمّا أنّ الموضوع واجد له واقعاً أو فاقده ، فلا أثر لذلك .

وبعبارة أخرى : إنّ الموضوع يؤخذ لا بشرط دائماً بالنسبة للمحمول ، وأمّا أنّه في الخارج بشرط شيء أي واجد للمحمول ، أو بشرط لا ، أي فاقده للمحمول ، فإنّ هذه الحيثية لو لم تؤخذ في القضية فتنتفي هنا الضرورية بشرط المحمول ، أي من ناحية أخذ المحمول في الموضوع^(١) .

(١) لعلّ مقصوده : أنّ الضرورية بشرط المحمول أن يؤخذ نفس المحمول المذكور في القضية في الموضوع ، وأمّا لو لم يكن الموضوع كذلك ، بل أنّ الموضوع واجد للمحمول واقعاً وخارجاً ، أو فاقداً له ، وبذلك يتوهم تحقّق ضرورية النسبة من جهة واجدية القضية واقعاً للمحمول أو عدم واجديته له واقعاً وخارجاً ، فالضرورية بشرط المحمول لا تتحقّق بهذا المجال الخارجي ، بل مجالها هو عالم القضية ، فالقضية إذا احتوت على أخذ المحمول في الموضوع فحينئذٍ تتحقّق الضرورية بشرط المحمول .

إذن فأساس هذا التفسير غير صحيح ، وكذلك انتسابه لصاحب الفصول غير صحيح ؛ وذلك نتيجة للاختلال في قراءة العبارة ، فإن عبارة صاحب الفصول هي : « لكن يصدق زيداً لكاتب بالقوة أو بالفعل الضرورة » ، و (ال) حرف تعريف ومرجعه لزيد الكاتب ، أي (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة) ، فإنه قد قرأت هذه العبارة بصورة أخرى كما يبدو ذلك من نسخة المشكيني من إضافة كلمة (كاتب) بعنوان نسخة البدل ، فقرأت هذه العبارة بهذه الصورة (زيد الكاتب كاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة) ، فتوهم قراءتها بهذه الصورة مما أدى إلى هذا التفسير .

وبناءً على ذلك فلا حاجة لما ذكره المحقق الأصفهاني أن النسخة المصححة كذلك (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة) ، فإنه هنا (ال) تقوم مقام زيد ، فإنها (ال) عهدية ، وفي قوة تكرار زيد ، فإنه سواء قال : (زيد زيد الكاتب) أو يقول : (زيد الكاتب) ، وهو أخذ في المحمول ، لا أن مقصوده من (زيد الكاتب) توهم أن المحمول أمّا أن يكون ثابتاً أو غير ثابت ليكون ضرورياً على كل حال ، وليكون أساس الضرورية بشرط المحمول هو الضرورة الخارجية الناشئة من الوجوب اللاحق ، فإنه غير صحيح .

وعبارة المرحوم السبزواري إذا كانت موهمة لهذا المعنى ، فلا بد من تأويلها .

» والموضوع دائماً يؤخذ لا بشرط بالنسبة للمحمول ، فإذا كان ذلك فحينئذ لا وجود للقضية بشرط المحمول .

إذ لو جعلنا مقياس الضرورية هو تحقق المحمول خارجاً ، وعدم تحققه ، فحينئذ لا يبقى وجود للقضية بشرط المحمول ؛ إذ أن مجال القضية بشرط المحمول هو عالم القضية ، ومجال الضرورية وعدمها هو الوجود الخارجي ، وفرق بينهما ؛ إذ لو جعل المقياس هو الوجود الخارجي ، فيكون الموضوع في عالم القضية لا بشرط عن المحمول ، لأنه بشرط المحمول ، وعلى ضوء ذلك فلا يبقى وجود للقضية بشرط المحمول ، التي مجالها عالم القضايا ، حيث يكون الموضوع مشروطاً بالمحمول .

التفسير الثاني لعبارة الفصول الذي يقول بالانقلاب ، يمكن بيانه من خلال عرض ثلاثة أمور :

الأمر الأول : لا تباين بين النسبة التقييدية الناقصة والنسبة التامة ، وإنّما الاختلاف بينهما في اللحاظ ، وكلاهما واحد واقعاً ، فهما متّحdan في عالم الواقع ، وإن اختلفا في اللحاظ .

وتوضيحه : النسبة التامة مثل : (زيد كاتب) لم يؤخذ فيها مفروضية الوجود في نسبة الكتابة لزيد ، ومعنى النسبة التامة هو صحّة السكوت على هذا الكلام ، ولكن هذه النسبة لو أخذت مفروضة الوجود ، فنقول : (زيد الكاتب) فهي نفس تلك القضية ، وإنّما الفرق بينهما في اللحاظ ، بمعنى أنّ نسبة الكتابة لزيد قد أخذت مفروضة هنا . إذن فقولنا : (زيد الكاتب) هي متّحدة مع (زيد كاتب) ، والتعدّد لحاظي ، وأساس حصول الانقلاب أخذ المحمول في الموضوع فنقول : (زيد الكاتب كاتب) ، فأساس تحقّق الضرورية هو الهووية بين النسبتين واقعاً ؛ إذ أنّ النسبة في (زيد الكاتب) نسبة تقييدية ، وفي (زيد كاتب) تكون النسبة نسبة تامة ، ولا تغاير بين هاتين النسبتين إلّا في اللحاظ ، وسرّكون الضرورية بشرط المحمول موجبة للانقلاب هو الهووية بين النسبتين ، هي اتّحاد النسبة الناقصة والنسبة التامة واقعاً ، والتغاير باللحاظ ، وهذا هو الذي قد اشتهر في كلماتهم : (الأوصاف قبل العلم بها إخبار ، والإخبار بعد العلم بها أوصاف) ، فقبل العلم أو بعده ، المقصود منه أخذه مفروض الوجود أو لا مفروض الوجود ، ولكن لا يجعل ذلك من النسبة أمرين واقعاً ، بل لحاظين ، وإلّا فإنّ النسبة واحدة واقعاً ، فلدينا حقّ التعبير بنحوين : تارة نقول : (زيد عالم) فتكون النسبة تامة ، وأخرى نأخذها بنحو مفروض الوجود (زيد العالم جاء) فالعلم مع زيد ليس له نسبتان في الواقع ، فهذه الفكرة مجالها مجال الكثرة الإدراكية .

الأمر الثاني : إنّ النسبة ، سواء كانت تامة أو ناقصة ، لا بدّ أن تكون موجّهة

ياحدى الجهات المذكورة في المنطق: الضرورة، الإمكان، الفعل، القوة، وغيرها مما هو مذكور في المنطق، وأخذ الجهة لا يختلف الأمر فيها بين كون النسبة تامة أو ناقصة؛ إذ أنه بناءً على الأمر الأول تكون النسبة التامة والناقصة واحدة واقعاً، وأما تعددها فبالكثرة الإدراكية، فكلتاها موجهة بالجهة، فيشتركان في الجهة ويتحدان بها بناءً على الأمر الأول.

الأمر الثالث: إن المحمول لو أصبح مركباً، ولو بنحو المركب التقيدي، بأن يكون له موضوع ومحمول، ولو أن نسبة المحمول للموضوع بنحو النسبة التقيدية، والجهة التي هي من توابع النسبة، وهي مرآة لهذه النسبة التقيدية، هذه النسبة تكون من أجزاء المحمول بالطبع، فحين نقول: (زيد الكاتب)، ولا تفترق هذه القضية - بحكم الأمر الأول - مع نسبة (زيد كاتب)، لا فرق بينهما إلا في اللحاظ، وهي موجهة بجهة ما بالطبع بحكم الأمر الثاني، فمرجعها (زيد الكاتب بالإمكان)، فالمحمول وظرف النسبة التامة في الحقيقة، وهما الكتابة والنسبة بينهما، والجهة التي هي مرآة كلها وقعت محمولاً.

ونتيجة ذلك ثبوت ذلك السر الذي ذكره شيخ الإشراق، وأن الجهة لو وقعت جزء المحمول فتقلب القضية الممكنة للضرورة، فيكون المراد من هذه القضية (زيد زيد الكاتب بالإمكان)، وإنما ذكر الإمكان لأجل أن يصبح مرآة للنسبة التقيدية، وجهة النسبة التقيدية هي كنفس النسبة والمنتسبين، كلها تشكل المحمول للنسبة التامة، فتكون القضية في الواقع (زيد زيد الكاتب بالإمكان بالضرورة).

وذلك الاعتراض الذي يتوجه على رأي شيخ الإشراق أنه يلزم من ذلك انسلاخ الجهة عن حيثية المراتية للنسبة، وأخذها جزءاً للمحمول، مثل هذا الاعتراض لا يتوجه هنا؛ وذلك لعدم انسلاخها هنا؛ لأن (بالإمكان) هنا هي مرآة للنسبة التقيدية: (زيد الكاتب بالإمكان)، فإن (زيد الكاتب) تشتمل على نسبة لوحدها، ولكن هناك نسبة أخرى غير النسبة الموجودة بين أجزاء المحمول، فهناك نسبة

أخرى تامة قد وقعت فيها محمولاً، وأما ما يلزم من القول بالتركيب وهو وجود نسبة ناقصة، وهذه النسبة موجودة في خصوص أطراف المحمول (زيد الكاتب بالإمكان) ولا تنسلخ مرآتية جهة هذه النسبة عن مرآيتها، ولو أن مجموع المنتسبين والنسبة والجهة كلها وقعت محمولاً للقضية الأصلية، وهي النسبة التامة، وهذا من لوازم التركيب.

ونتيجة هذه المسألة أن مرجع (زيد كاتب) لو كان هو إلى (زيد زيد الكاتب بالإمكان)، فحينئذٍ لا بد أن تكون هذه النسبة (بالضرورة)، وهذا من خواص التركيب.

وأما لو لم يكن المحمول مركباً، بل كان بسيطاً، وقلنا بأن (زيد متحد مع الكتابة) فهنا لا توجد إلا نسبة واحدة، فلا توجد غير النسبة التامة، نسبة أخرى لتكون موجهة بجهة أخرى، لتكون تلك الجهة مثل النسبة التقييدية جزءاً للمحمول ليلزم منه الانقلاب، وبما أن الجهة جزء المحمول فيلزم انقلاب القضية الممكنة للضرورة^(١).

(١) المحمول لو كان مركباً فتكون فيه نسبة تقييدية ناقصة، فقولنا: (كاتب) أي (زيد كاتب) وهذه قضية فيها موضوع ومحمول ونسبة، وكل نسبة بالطبع لها جهة، فيكون المحمول في الواقع هو الموضوع والمحمول والنسبة والجهة، فإذا دخلت الجهة في المحمول فحينئذٍ تنقلب نسبة أصل القضية (زيد كاتب) إلى قضية ضرورية.

وأما لو قلنا إن المحمول بسيط، حيث أن الكتابة هي الكاتب، والفرق بينهما باللا بشرطية عن الحمل والبشرط لائية، فحينئذٍ لا يكون المحمول مشتملاً على الموضوع والمحمول والنسبة والجهة، بل هو أمر بسيط وجداني، فإذا كان كذلك فلا تكون الجهة داخلية في المحمول، ولا تكون هناك نسبة وجهة إلا في أصل القضية التامة، وليست هناك قضية ناقصة تقييدية في جانب المحمول، فإذا كان كذلك فلا يلزم الانقلاب أبداً، بل يبقى أصل القضية التامة محتفظاً بجهتها وإمكانها. [المقرر]

ومختصر مراد الفصول: أنَّ المحمول لو كان مركباً، وكان يشتمل على النسبة التقييدية (إذ لو كان مركباً فلا بدَّ أن يشتمل على النسبة التقييدية بالطبع)، فهنا كما أنَّ طرفي النسبة التقييدية جزء المحمول، وهكذا مرآة هذه النسبة، وهي الجهة أيضاً تكون جزءاً للمحمول، فإذا أصبحت جزءاً للمحمول، فيتحقق سرُّ الانقلاب الذي ذكره شيخ الإشراق قهراً.

والإشكال الموجَّه على شيخ الإشراق: بأنَّ الجهة إنَّما تكون مرآة للنسبة، ولا يمكن أن تعتبر من قيود المحمول، فلا يمكن أخذ الجهة في المحمول، بل لا بدَّ أن تكون مرآة لنسبة أصل القضية.

ولكن هذا الإشكال غير صحيح؛ إذ أنَّ الجهة أيضاً هنا هي مرآة للنسبة التقييدية، فلا تنسلخ مرآتيَّتها، ولكن مرآتيَّتها للنسبة التقييدية لا للنسبة الأصلية، وأما وقوعها جزءاً للمحمول فمن ناحية أنَّ نفس النسبة التي يشتمل عليها المحمول هي المقومة للمحمول، وإنَّما احتوى المحمول على هذه النسبة التقييدية من جهة تركيب المحمول، بناءً على تركيب المشتق الذي وقع في جانب المحمول.

ومثل هذا الإشكال لا يتوجَّه مع القول بالبساطة؛ إذ على القول بالبساطة لا يكون المحمول مشتملاً على النسبة التقييدية، غير تلك النسبة الأصلية، النسبة التامة الكلامية في أصل القضية. وهذا هو المراد الحقيقي لاعتراض صاحب الفصول، وصاحب الفصول يقول بأنَّ هذا الإشكال لا يختص بالشق الثاني لكلام المحقق الشريف، بل يتوجَّه أيضاً على الشق الأول أيضاً؛ لأنَّ هذا الاعتراض من لوازم التركيب، فإذا قال: (زيد شيء ثبت له الكتابة)، فيأتي الاعتراض أيضاً، فإنَّ القضية (الشيء الذي ثبت له الكتابة) تشتمل أيضاً على النسبة التقييدية، ومرآة هذه النسبة التقييدية جزء للمحمول، ومجموع هذا كله بالنسبة لزيد تكون نسبتها الضرورية^(١).

(١) فالإشكال الذي وجَّهه صاحب الفصول على الشق الثاني للسيد الشريف، وهو فيما لو

إذن فتفسير الكفاية يبتني على أن سرّ الانقلاب هو أخذ الموضوع في المحمول لأجل ذلك البرهان المتوهم ، وقلنا بأنه لا ربط له بالمقام ، وهو غير صحيح ، بل إنه يتأتى على القول بالبساطة والتركيب كليهما .

وأما التفسير الذي ذكرناه ، فإن أساسه أن تركيب المحمول لا يتحقق بدون اشتماله على النسبة التقييدية ، فإذا تحققت له النسبة ، فإن مرآة تلك النسبة - وهو الإمكان - تصبح جزءاً للمحمول ، فإذا أصبحت مرآة النسبة - وهو الإمكان - جزءاً للمحمول فنتيجته هي قهرية الانقلاب وضروريته ، ومرجعه يكون (زيد زيد الكاتب بالإمكان) ، وأما جهة هذه النسبة التامة فهي (بالضرورة) .

وهذا هو سرّ رأي شيخ الإشراق ، وأن الجهة - أي الإمكان - تؤخذ في المحمول ، حيث قال بلزوم أخذ الجهة في المحمول :

وشيوخ الإشراقي ذو الفطانة قضية قَصَرَ بالبُطْأَنَة

ومثل هذا الرأي هنا قهري ، وإن كان ما ذكره هناك غير صحيح ؛ لأنه قد اعتبر مرآة النسبة من أجزاء المحمول ، مع أنه غير ضروري فيما لو كان المحمول بسيطاً^(١) .

« أخذ الشيء بمعنى المصداق ، أي زيد مثلاً في قوله : (زيد كاتب) يوجّه أيضاً على الشقّ الأول لكلامه ، وهو فيما لو أُريد من الشيء مفهومه الكلّي ، فحينئذٍ يأتي الإشكال أيضاً ؛ إذ أن (كاتب) على الفرض يعني (شيء له الكتابة) ، وهو يشتمل على نسبة ناقصة تقييدية ، ويشتمل على موضوع ومحمول ونسبة وجهة ، والجهة مأخوذة في المحمول أيضاً ، وأخذها في المحمول يؤثر بدوره على نسبة أصل القضية ، حيث تؤدي إلى انقلاب نسبة القضية الأصلية من الإمكان إلى الضرورة لأخذ الجهة في جانب المحمول .

وأما لو قلنا ببساطة المشتقّ ، أي المحمول (كاتب) ، فهذا لا تكون هناك إلا نسبة وجهة واحدة ، وهي لأصل القضية ، فلا يأتي المجال للقول بالانقلاب ؛ إذ مجال الانقلاب هو أخذ الجهة في المحمول ، وهو مبتني على القول بتركيب المشتقّ . [المقرّر]

(١) فشيخ الإشراق قال بأن كلّ القضايا حقيقيّة ؛ لأنه في كلّها تؤخذ الجهة في المحمول . «

وأما لو قلنا بأن المحمول مركّب، فيكون ذلك قهرياً وضرورياً، فإنّ المحمول لو كان مركّباً وكان يشتمل على النسبة التقيديّة، والنسبة التقيديّة هي موجهة بجهة تطبيقها كالنسبة التامة، وطبعاً تكون النسبة التقيديّة مع مرأتها مع منتسبها كلّها تشكّل المحمول، وحينئذ لا تنسلخ جهة الإمكان عن مرآيّة النسبة، ولكن المراد تلك النسبة التقيديّة التي تكون هذه الجهة مرآة لها، وحينئذ تحتاج النسبة التامة إلى مرآة أخرى إلى جهة أخرى، وتلك الجهة هي (الضرورة) .

كلامنا حول تفسير رأي صاحب الفصول ، فإنه التزم -بناء على القول بالتركيب -
بانقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية .

وذكرنا بأن المراد من عبارة صاحب الفصول أمّا أن يكون القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة التي ذكرناها، وهو أخذ المحمول في الموضوع، وهذا هو الذي توهمه عبارته، وقد فسّرها المحقّق الآخوند في الكفاية بهذا التفسير، وقد ناقشنا هذا التفسير.

وأما أن يكون مراده هو القسم الثاني ، وهو أخذ الجهة في المحمول ، وقد تبنى شيخ الإشراق هذه الفكرة في جميع القضايا ، لذلك أرجع جميع القضايا إلى الضرورية وقد وضّحنا هذه الفكرة :

(وشیخ الإشرافی ذو الفطانة قضیة قصر بالتبانة)

أى الضرورية .

ولكن هذا إنما يصحّ لو قلنا بالتركيب ، وأما لو قلنا بالبساطة فلا تؤخذ الجهة في المحمول .
وأما لو قلنا بالتركيب ، فإنّ نسبة المحمول وإن كانت إمكانيةً ، ولكن تؤثر في نسبة أصل
القضية التامة لتحولها من الإمكان للضرورة ، فتكون نسبة المحمول الإمكان ،
بينما نسبة القضية الأصل هي الضرورة ، أي جهتها هي الضرورة لاحتياج كلّ قضية لجهة ،
سواء كانت تامة أو ناقصة . [المقرّر]

وذكرنا بأن المحمول لو كان مركباً بحيث احتوى على المتسبين والنسبة ، فلا بد أن تلاحظ النسبة فيه بالطبع ولو عقلاً ؛ إذ الجهة قد تكون لفظية عقلية ، فلا بد أن تلاحظ كيفية النسبة ، فحين نقول : (زيد زيد الكاتب) فأمّا أن يكون الكتابة إمكانها بالقوة ، أو بالفعل ، فهذه الجهة ، سواء تلفظنا بها ، أم لم نتلفظ بها فهي ضرورية ، حتى تخرج عن حدود المادة ؛ إذ أن المادة ترتبط بكيفية النسبة ، فالنسبة الملفوظة أو المعقولة ، إذا تطابقت مع الواقع فتكون القضية صادقة ، وأمّا إذا لم تتطابق مع الواقع تكون القضية كاذبة .

إذن فإذا كان المحمول مركباً بحيث اشتمل على المسند والمسند إليه ، فلا بد أن يشتمل بالطبع على الإسناد وكيفية النسبة ، ونتيجة ذلك تكون جهة النسبة التامة هي الضرورة على كل حال ؛ لأن مرجع ذلك تكون القضية (زيد زيد الكاتب بالإمكان أو بالفعل بالضرورة) وذلك لأن زيداً أمّا أن يكون واجداً للكتابة واقعاً أم لا ، فإذا كان واجداً للكتابة فالنسبة الإيجاب بالضرورة لكي يتطابق مع المادة الواقعية ، وإن لم يكن واجداً للكتابة فالنسبة السلب ، ولا بد أن نقول بأنه ليس بكاتب بالضرورة ، ونتيجة ذلك انقلاب النسبة .

التعليقة على رأي صاحب الفصول ضمن أمور :

الأمر الأول : تارة يكون التوصيف عارضاً على الكلّيات ، وأخرى يكون التوصيف بالنسبة للجزئيات .

القسم الأول مثلاً لو كان المبيع كلياً ومقيداً بقيد ، فلا ينطبق هذا المبيع على الفاقد لذلك القيد ، فلو باع تَمَن الشامية بكذا ، فلو أعطى تَمَن غير الشامية ، فلا ينطبق المبيع عليه ؛ إذ المبيع عبارة عن الماهية بشرط شيء ، وهذا الذي أعطاه بشرط لا ، ولا تنطبق الماهية بشرط شيء على الماهية بشرط لا بالطبع ، وأمّا لو أخذت الأوصاف في الجزئيات ، فقال : (بعثك هذا العبد الكاتب ، أو الصحيح) ،

فهنالو دفع غيره فلا يوجد عدم التطبيق، وذلك لعدم وجود التقييد، فلا يصدق هنا عدم التطبيق في صورة عدم كونه كاتباً، بل مرجعه هنا إلى خيار تخلف الشرط، ومرجعه في الحقيقة: (بعثك هذا العبد والتزم بكونه كاتباً أو صحيحاً)، والصحة، سواء صرحت بها أو لم تصرح، فهي مشروطة بالمبيع لذلك الشرط الارتكازي، لذلك التزمنا في خيار العيب والغبن بالشرط الارتكازي، فلم يلتزم أحد في هذا المورد بالبطلان لعدم قابلية المبيع للتقييد؛ لأن المبيع هو العبد الخارجي، فمرجع توصيفه إلى الالتزام باحتوائه على ذلك الشرط، لا أن المبيع يصبح محلولاً، لنقول بأن الموجود لا ينطبق عليه المبيع، وما ينطبق عليه المبيع غير موجود، وهذا السرّ عرفي وعقلي؛ إذ رتب الفقهاء عليه الأثر.

نعم ، الملاحظ -كما ذكرناه في مبحث الخيار- أنَّ التوصيف في الجزئيات يحتوي على إخبار ضمنّي بواجديّة المبيع لهذه الصفة ، فإذا قال : (بعتك الكتاب الصحيح) فهذا يعني بأنّه باع الكتاب ويلتزم بأنّه صحيح ، فهو يشتمل على إخبار ضمنّي على أنّه صحيح ، وإنّما نلتزم بوجود عنصر الإخبار لئلاّ يترتب الغرر في صورة عدم علم المشتري أنّه صحيح أم لا ، والطرق التي ذكرها الفقهاء في مبحث الخيار كأصالة الصّحّة ولأجل رفع الغرر قد اعترضنا عليها .

إذن فلا بدّ من التمييز بين هذين القسمين ، فتارة يكون التوصيف عارض
على الكلّيات ، ومرجعه للتقييد ، وأخرى يكون التوصيف بالنسبة للجزئيات
وليس مرجعه للتقييد ، فحين نقول : (زيد العالم جاء) فهذا يعني أنّ زيدا الذي
يعنيه بأنّه عالم قد جاء ، وقد يقول : (الإنسان العالم جاء) ، فهنا مجال التقييد ، فلو
لم يجئ الإنسان العالم فأصل القضية تكون باطلة ، ولا تنحلّ إلى جهتين ، بخلاف
زيد العالم ، وهذه الفكرة موضّحة في موضعها ، وتترتّب عليها الآثار الفقهيّة ،
وهي أيضاً يرتضيها الذوق العرفيّ .

الأمر الثاني: في القسم الأول فيما إذا كان التوصيف تقييدياً، والمدعى أن الذات جزئي إضافي لا حقيقي، أي واقع التقييد، فمرجع الكاتب (الإنسان الذي له الكتابة)، ومثل هذا المورد ليس فيه أي جهة إخبارية ولو بالتأويل بالخبر، فليس في هذا أي توصيف بل هو تقييد، فهو توصيف تقييدي، ومرجعه إلى تضيق دائرة المفهوم، وقد وضّحنا حقيقة التقييد مراراً، فالتقييد عبارة عن الربط الذهني بين ماهية وماهية أخرى؛ إذ أنه ليس لدينا لفظ بسيط، لذلك نربط بين لفظين تركيباً، وهذا الارتباط النفسي الذي هو من الأعمال الإبداعية نعبر عنه بالتقييد، ف(الإنسان الكاتب) ماهية وليس فيها أي جنبّة إخبارية، فليس مرجعها للإخبار أبداً، فيمكن أن نقول: (الإنسان الكاتب موجود)، ويمكن أن نقول: (الإنسان الكاتب معدوم)، فالإنسان الكاتب يرينا ماهية ما، غاية الأمر أن الماهية تارة نعرضها بلفظ بسيط للغير، أو نتصورها ببساطتها، مثلاً: (الإنسان) بناءً على كونه حيواناً ناطقاً، فالإنسان هو الحيوان الناطق، ولكن بلفظ بسيط مندمج.

وأخرى: نعرضها بلفظ مركّب (الحيوان الناطق هو الإنسان)، ففي صورة التقييد لا يوجد أي جنبّة إخبارية عن ثبوت الصفة للذات، حتّى يقال بأنّ النسبة التقييدية متّحدة مع النسبة التامة، وبما أنها واحدة فتشتمل لا محالة على مادة واقعية، كما تشتمل عليها جميع النسب التامة، فإذا تلفظنا بها أو تصوّرناها فتكون جهة، والجهة يؤخذ بها في المحمول، وهو أساس الإشكال، مثل هذه الفكرة والإشكال لا يتصوّر في هذا القسم؛ إذ أنه في هذا القسم يكون المجال مجال تضيق دائرة المفهوم، فلا يوجد أي جنبّة إخبارية، والاعتقاد بأنّ الموجود هكذا، أو التزم بأنّ الموجود كذا، مثل هذه الجنبّة الإخبارية لا توجد في التوصيف التقييدي بالطبع^(١).

(١) فيما لو كان المشتق من قبيل الجزئي الإضافي، أي الكلّي - كالإنسان - حيث يرجع فيه التوصيف للتقييد، وتضيق دائرة المفهوم، فهذا لا يكون المحمول مشتملاً على «

نعم ، في القسم الثاني في التوصيف غير التقيديّ يمكن أن يقال بتوفّر جهة إخبارية ضمنيةّة ، فإذا قلنا : (زيد المجتهد جاء) فهذا في الحقيقة ليس تقييداً لزيد ، بل أبرز اعتقاده بأنّه مجتهد بعنوان التوصيف ، وقلنا بأنّ هذا الابرار لأجل إخراج البيع عن الغرريّة ، وفي هذا المورد يمكن القول بصحّة كلام صاحب الفصول .

فإذا قلنا بأنّ مرجع (الكاتب) إلى (زيد الكاتب) ، ومفادها هو زيد الذي اعتقد ثبوت الكتابة له ، وهذا يشتمل على مادّة ، وهذه المادّة لها جهة وإن لم يتلفظ بها ، بل يكفي تصوّرها ؛ إذ الجهة عبارة عن كيفيّة النسبة التي لها وجود ذهنيّ أو وجود خارجيّ ، ونتيجته توجّه هذا الإشكال ، فإنّ الجهة تصبح جزء المحمول ولو في مرحلة التعقّل ، وإذا أخذت الجهة جزء المحمول فتصبح القضية هكذا (زيد زيد الكاتب بالقوّة أو بالفعل) ، فإذا كانت الكتابة ثابتة لزيد بالقوّة أو بالفعل ، وكانت هذه القضية مطابقة للواقع ، فتكون جهة القضية هي الضرورة ، وأمّا في القسم الأوّل فلا تصحّ مثل هذه الفكرة .

ومن هذا الأمر الثاني يعلم أنّ توسعة صاحب الفصول ، وأنّ إشكال الانقلاب

﴿ نسبة وجهة ؛ إذ ليس هو من قبيل أصل القضية الإخبارية ، فيكون مفهوماً بسيطاً وليس مركّباً بالتركيب الناقص لتكون لها جهة . والجهة تؤخذ في جانب المحمول ، وبذلك يحصل الانقلاب ؛ إذ أنّ التركيب والنسبة الناقصة التقيديّة هي أساس إشكال الانقلاب ، فإذا أنكرنا وجودها فيما لو كان المحمول كليّاً وجزئياً إضافياً ، وأنّ مرجعه ليس للتوصيف والإخبار والتركيب ، بل هو مفهوم واحد مضيق ، فلا يأتي حديث التركيب الذي هو أساس إشكال الانقلاب .

نعم في القسم الثاني ، وهو فيما لو كان الموضوع جزئياً حقيقياً ، وبما أنّ الجزئيّ الحقيقي لا يقبل التقييد والإطلاق ، فهنا مرجع التقييد إلى الإخبار والاشتراط كما وضّحناه ، فهنا لو رجع في واقعه للإخبار ، فيشتمل على النسبة والجهة ، ولذلك يمكن التحدّث حول النسبة والجهة والتركيب ، الذي هو أساس إشكال الانقلاب .

يتأتى حتى مع أخذ مفهوم الشيء في المشتق، واعتراض في ذلك على المحقق الشريف وأنه لماذا خص الإشكال في الشق الثاني فحسب^(١)، بل إن الإشكال يشمل الشق الأول أيضاً، وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق، ولا يختص بالشق الثاني وهو أخذ مصداق الشيء، ولكن مما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لقول صاحب الفصول.

هذا، بل إن إشكال الانقلاب مختص بالشق الثاني المصداقي ولا يشمل الشق الأول المفهومي.

ولكن يعلم مما ذكرنا أن ما ذكره صاحب الفصول غير صحيح؛ لأنه في القسم الأول وهو ما أخذ فيه الشيء وهو ماهية كلية، وإن كان المراد بالجزئي الجزئي الإضافي لا الحقيقي، فإن مرجعه ليس الإخبار حتى بالتأويل، فالقول بأن التوصيف مطلقاً مرجعه للإخبار، مثل هذا القول لا كلية فيه، فإنه لو كان المراد من التوصيف هو التوصيف التقيدي فليس مرجعه للإخبار، فإذا لم يكن مرجعه للإخبار فحينئذ لا يشمل على جهة معقولة أو جهة ملفوظة، ولا يلزم الانقلاب الناشئ من هذه الجهة، وأما إذا كان مقصوده هو الجزئي الحقيقي ففي هذا القسم يمكن القول بالانقلاب، ولا بد من التفكيك بين هذين الشقين.

الأمر الثالث: إذا التزمنا بأخذ مصداق الشيء في المشتق، فيلزم بأن المأخوذ هو الجزئي الإضافي لا الجزئي الحقيقي، أي ما يعرضه المبدأ عادة، كالكتابة

(١) بل إن الإشكال يشمل الشق الأول أيضاً، وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق، ولا يختص بالشق الثاني، وهو أخذ مصداق الشيء، ولكن مما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لقول صاحب الفصول.

هذا، بل إن إشكال الانقلاب مختص بالشق الثاني المصداقي، ولا يشمل الشق الأول المفهومي.

بالإمكان أو بالفعل التي تعرض بطبيعتها على الإنسان فمرجع (الكاتب) حينئذٍ إلى (الإنسان الثابت له الكتابة) لا زيد وعمرو وخالد، فالأفراد التي هي جزئيات حقيقة لم يلتزم بأنها المعروض، والقائل بالتركب لم يقل بالتركب من الجزئي الإضافي والمبدأ؛ وذلك لأنَّ عنوان المشتق لو بنينا على أخذ مصاديق الأشياء فيه، أي قلنا بالتركيب من الشيء بمعنى المصداق والمبدأ، فهذا أمّا أن نلتزم بالمشارك اللفظي، أي أنّ له أوضاعاً متعدّدة وضع للمبدأ، ووضع للذات، أو أنّه مثل المشترك اللفظي ومن قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما ذكره في الضمائر والموصولات على تقدير واقعيته وصحته، فيكون من قبيل تعدّد الموضوع له، فيكون الكاتب بعدد الأفراد: زيد وعمرو وخالد.. فكلّ واحد من هذه الأفراد له وضع خاصّ به، وهذا غير صحيح وليس هو مراده.

فإذا كان المراد من مصداق الشيء هو الجزئي الإضافي فلا يتصور فيه انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية؛ لأنّ مرجعها للتقييد، والتقييد مرجعه لوضع المركب مقام البسيط، وهو لا يحتوي على مادة ولا على جهة؛ إذ لا يرجع إلى الإخبار، وهذا هو المراد.

وأما إذا كان المراد هو الجزئي الحقيقي فالانقلاب متصور فيه، ولكن لازم أخذ الجزئي الحقيقي في مفهوم المشتق أن يكون من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو من قبيل المشترك اللفظي، ومثل هذه الفكرة هي في نفسها باطلة وفاسدة، ولا يمكن أن يقال بأنّه لا يتصور معنى (الكاتب) إلّا إذا تصوّر زيداً أو عمرواً؛ إذ المفروض على هذا الرأي أن يكون قد أخذ في الكاتب زيد أو عمرو، فلا يفهم معناه إلّا بإضافته لشيء، وهذا باطل في نفسه.

ونتيجة المطلب أنّ الإشكال الذي ذكره المحقق الشريف في الشقّ الثاني على القائلين بالتركيب. هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ التقريب الأوّل الذي ذكره الكفاية غير صحيح، والتقريب الثاني الذي ذكره الفصول مع البيان المذكور إنّما

يتوجّه في مورد كون المراد هو الجزئي الحقيقي ، وهو باطل في نفسه ، ولم يقل به أحد ، والذي يمكن أن يقول به أحد هو ما يعرضه المبدأ بطبيعته وعادته ، وهو مفهوم الشيء ، وفي هذا المورد لا يرد إشكال الانقلاب ، ولا دليل لكون الملحوظ هو الجزئي الحقيقي .

وبعد أن تبين بأنه لا يمكن أن يكون الفرق بين المشتق والمبدأ بما ذهب إليه بعض الفلاسفة والمحقق النائيني ، من أن الفرق بينهما باللاحظ والكثرة الإدراكية من تصوّر الشيء تارة لا بشرط ، وأخرى بشرط لا ، بل لا بدّ أن نقول بأن هذه الكثرة الإدراكية هي كثرة واقعية بين المبدأ وبين من ثبت له المبدأ ، بمعنى انحلال مفهوم المشتق بهذه الفكرة .

وهذه الفكرة تحتاج لتوضيح : إنّ التركيب المدّعى هنا هو التركيب التحليلي لا التركيب اللحاظي ، بمعنى أننا عندما نسمع كلمة المشتق (عالم) فلا يخطر في ذهن الإنسان أكثر من معنى واحد ، كما ذكرناه في مبحث الوضع ، بل الذي يخطر معنى مفرد ، ولكن الذهن يجزئ ويحلّل المعنى الواحد إلى مفهومين ومعنيين وواقعيين ، فالتركيب تحليلي ، وقد ذكر العلماء كما في الكفاية بأن تحليل المشتق كتحليل الإنسان والحجر إلى شيء له الإنسانية أو شيء له الحجرية ، أو كتحليل الشيء إلى الجنس والفصل ، فتحليل المشتق من هذا القبيل ، فليس الأمر هنا من قبيل تعدّد الصورة ، بل أنّ الصورة التي تنتقش في الذهن هي صورة واحدة ، ولكن العقل يحلّلها ، فما يخطر في الذهن هو معنى واحد فحسب .

وهنا يبرز سؤالان :

السؤال الأول : هل هناك فرق في كيفية التحليل ومصحّحات التحليل ، فلو حللنا الإنسان إلى الحيوان الناطق أو العالم إلى ذات ثبت له العلم ، فهل هنا فرق في مرحلة المعنى بين هذين المفهومين أم لا ؟

السؤال الثاني : هل أنّ الربط بين اللفظ والمعنى في كلمة الإنسان وواقعه

وبين كلمة العالم وواقعه ، فهل أن الربط على نحو واحد ، أو على نحوين ؟

أما بالنسبة للسؤال الأول : فتارة حين يريد أن يتصور في ذهنه صورة ما ، فهذه الصورة تخطر في الذهن ابتداءً بصورة البساطة ، وبعد ذلك بوسيلة التعمّل والتحليل يجزئها الذهن إلى ما به الاشتراك ، وإلى ما به الافتراق ، ولكن للوهلة الأولى والنظرة الابتدائية عندما يرى أسداً أو يتصور أسداً ، فالصورة التي تخطر ابتداءً هي صورة واحدة بسيطة .

وأخرى لا يكون الأمر كذلك ، بل الذي يتصوره ابتداءً هو أمران ، أو أمور متعدّدة ، ولكن يصنع من خلالها مفهوماً بسيطاً ، فالصورة البسيطة قد صنعت واتّخذت من الصور المركّبة ، وهذا هو الذي نعبر عنه بالعناوين الانتزاعية .

ففي مجال شيء صدر منه الضرب ، أو المشي ، وأمثالهما ، يرى الإنسان شيئاً صدر منه هذا الحدث ، ومن هذين الأمرين ينتزع مفهوماً وعنواناً ينطبق على ذلك الشيء ، ويكون مرآة له بلحاظ بعض حالاته ، بلحاظ كونه ضارباً مثلاً .

ومصحّح التحليل هنا هو هذا الدور الذي يلعبه التفكير البشري ، فالذي يخطر في الذهن ابتداءً ليس هو المفهوم البسيط لكون التجزئة والتحليل بلحاظ حدوده الواقعية ، بل إنّ بساطة هذا المفهوم من شؤون الكثرة الإدراكية التي تحصل في الذهن من هذه العناوين الاشتقاقية ، وهذا هو مصحّح التحليل ، فالتحليل يفترق في هذين القسمين .

فالتحليل تارة يكون أمراً طارئاً على الذهن بحيث يحاول الذهن تشخيص ما به الاشتراك وما به الامتياز بين هذه الصورة الذهنية وبقية الصور الذهنية لتحصل التجزئة بواسطة هذه العملية ، وأخرى يخطر في الذهن ابتداءً مفهومان أو مفاهيم متعدّدة ، ويصنع منها الذهن مفهوماً بسيطاً ، فهذا المفهوم البسيط قد أخذ من أمور متعدّدة قد تصوّرت ابتداءً ، وبعد ذلك يستطيع تحليلها ، فمرجع التحليل هنا ببيان أخذ هذا المفهوم منها ، غاية الأمر أنّ أخذ هذه العناوين بالنسبة لما

أخذ منه له مجالان : تارة ما يعبر عنه بمنشأ الانتزاع كالذات نفسها ، وأخرى ما يعبر عنه بمصَحح الانتزاع وهو المبدأ^(١).

وهذا العنوان الانتزاعي علاقته بمنشأ انتزاعه علاقة الهووية وجوداً ، لذلك يقال : (الإنسان كاتب) ، والحمل يتوقف على الاتحاد وجوداً وتحققاً ، ولكن في مرحلة الوحدة والكثرة الماهوية تابع للمبدأ ، أي مصَحح الانتزاع ، فالقائم والقاعد والضارب كلها ماهيات متعدّدة ، لاختلاف مصَححات انتزاعها .

إذن فمنشأ الانتزاع ومصَححه دخيل في تحقق هذا المفهوم البسيط ، واختراع الذهن لهذا المفهوم البسيط وهذا هو منشأ التحليل ، بخلاف الإنسان والحجر والشجر ، وأمثالها ، فإنّ التحليل والتجزئة فيها بلحاظ الطارئ ، فإننا نتأمل بأنّ هذا الإنسان له حدود متعدّدة ، ولا بدّ من تمييز الحدود التي ما بها الاشتراك وما بها الامتياز .

وهذا هو الفارق الواقعي بين نوعين من التجزئة والتحليل في مجال الفرق بين

(١) كلّ أمر انتزاعي أي ما ينتزعه الذهن من أمرين أو أمور متعدّدة ، حيث تخطر في الذهن ابتداءً أمران أو أمور متعدّدة ، ويصنع الذهن - بما يملكه من قدرات ثرة - منها مفهوماً واحداً بسيطاً . هذا هو الأمر الانتزاعي ، وكلّ أمر انتزاعي كالمشتقّ - بناءً على القول بأنّه أمر انتزاعي - لا بدّ أن يحتوي على عنصرين : أحدهما منشأ الانتزاع وهو الذات الذي يحمل عليه في القضية ويتحد معه وجوداً ، والعنصر الثاني هو مصَحح الانتزاع وهو المبدأ ، الذي يوجب الكثرة أو الوحدة الماهوية .

وأما عملية التحليل في الأمور الذاتية كالإنسان ، فإنّه لا يحتاج في تكوين الأمر البسيط ، وفي عملية التحليل إلى منشأ الانتزاع ومصَحح الانتزاع ، بل إنّ عملية التحليل تتمّ من خلال ملاحظة الحدود المميّزة للإنسان ومشاركاته مع سائر الأنواع ، أي ملاحظة ما به الاشتراك وبما به الافتراق .

فهذان نوعان من عملية التحليل . [المقرّر]

العناوين الانتزاعية - كالمشتقات - وبين الإنسان والحجر .

ولكن أشكل من ذلك هو البحث حول السؤال الثاني ، وهو أن الأمر لو كان كذلك كما التزم به العلماء وهو أن الذي يخطر في الذهن هو المعنى الواحد البسيط ، غاية الأمر أنه يتحلل بعد ذلك وبهذه الحيثية لا يفترق الإنسان والحجر مع العالم والناطق وأمثاله ، فحينئذ يقال : إنه في مجال الجوامد لا يحق لنا التحليل في مرحلة الدال ، بحيث يدل جزء على جزء المعنى المحلل ، وجزء من اللفظ يدل على الجزء الآخر من المعنى ، فمثل هذه الظاهرة لا يمكن تحققها في مجال الجوامد ، فلا تلاؤم بين الأجزاء التي حللناها وبين أجزاء الألفاظ ، مثلاً : لو حللنا الإنسان إلى (حيوان ناطق) ، فلا يمكن أن نقول بأن هيئة الإنسان تدل على النطق ، ومادته على الحيوانية ، أو أن بعض حروفه تدل على النطق ، وبعضها على الحيوانية ، ولكن في مجال المشتقات يمكن إجراء هذه العملية ، ويلاحظ وجود مثل هذا التناسب بين الألفاظ والمعاني ، فندرك بأن عنوان (العالم) يشتمل على المادة ونعبر عنها بـ (ع ل م) بصورة مبهمه ، ويشتمل على الهيئة ، وهي متولدة من إضافة الألف والحركات الخاصة ، وأجزاء الألفاظ تتناسب مع أجزاء المعنى ولو بالتحليل والتعمق ، فما هو سرّ هذا الفرق بين الجوامد والمشتقات ^(١) ؟

فإذا أردنا أن نجيب على هذا التساؤل بالجواب المتعارف ونقول بأنه هنا يوجد وضعان : وضع للهيئة ووضع آخر للمادة .

(١) هناك فرق ظاهر بين دلالة الإنسان على أجزائه التحليلية من الحيوان والناطق وبين دلالة المشتق على أجزائه التحليلية من المبدأ والذات ، والفرق أن هناك فارق في التعبيرين ، ففي الجوامد كالإنسان لا يوجد في اللفظ جزآن : أحدهما يدل على الناطقية ، والآخر على الحيوانية ، بينما في المشتق توجد إضافة وزيادة على ذات المبدأ ، يمكن القول بدلالاتها على الجزء الآخر وهو الذات ، والزيادة هي الهيئة أو الحروف الزائدة أو الحركات التي تطرأ على المبدأ ، مثل (حسن أو ضارب) . [المقرّر]

ولكن قد اتضح سابقاً بأن تعدّد الوضع وتعدّد الموضوع والموضوع له نتيجته تعدّد الدلالة الإخطارية، وتعدّد الصور الذهنية، مع أننا نرى هنا من الواضحات وحدة الصور الذهنية، ومن كلمة (عالم) من الواضح لا يخطر تعدّد الصور الذهنية. إذن فما هو سرّ العلاقة الوضعية؟ مع أنّ العلاقة الوضعية - بأيّ تفسير كانت كما تعرّضنا لذلك سابقاً - لو تعدّدت وتحقّق تعدّد الدالّ والمدلول، فهنا لا بدّ أن يكون التعدّد لحاظيّاً، مع أنّه لا وجود للتعدّد اللحاظيّ في هذا المورد، فلا بدّ أن يخطر في الذهن مفاهيم متعدّدة من اللفظ الواحد، لو قلنا بتعدّد الوضع والعلاقة الوضعية، مع أنّ ما يخطر في الذهن هو مفهوم واحد، وليس في هذا المجال تعدّد الدالّ والمدلول وتعدّد في اللحاظ.

فهذا التوجيه لا يبرّر هذا الفرق.

وقد يقال بإنكار هذا التناسب مطلقاً، فننكر انحلال المشتقّ في مرحلة اللفظ على ضوء أجزاء المعنى.

ولكن هذا الإنكار خلاف الوجدان، مع غصّ النظر عن التزام العلماء بتعدّد الوضع والموضوع له.

فماذا نقول في هذا المجال؟

هنا يمكن أن تذكر فرضيتان:

الفرضية الأولى: أنّه في المجتمع البدائيّ كان المجال مجال تعدّد الدالّ والمدلول، بمعنى: أنّه كان هذا اللفظ مؤلفاً من لفظين، كما يقال حول (قطف) وأنها كانت مؤلّفة من (قط ولف) فكانت كلمتان تدلّان على معنى واحد، ولكن بواسطة التركيب والنحت والاندماج قد اندمجت كلمتان في كلمة واحدة، ولكن تبقى بعض خصوصيات إحدى الكلمتين في الكلمة المندمجة، ولو أنّ بقاءها بصورة حرف واحد، وأخرى تبقى حركاتها، وقد وضّحنا في المعنى الحرفي

هذا التطور اللفظي الذي يعرض الكلمات ، وأنه تلاحظ هذه الظاهرة بصورة جلية في الكلمات العامية ، وأن بعض الكلمات العامية تستعمل بنحو الحروف ، مع أنها في اللغة الفصحى الأصلية كانت بنحو الأسماء ، ولكن بواسطة النحو والإبدال والاندماج وأمثالها من التغيرات ، قد نشأت كلمة أخرى ، وعلى تقدير صحة هذه الفرضية ففي كلمة (مضروب) وأمثالها ، كانت في الأصل هي (ضرب) ولكن مع احتوائها على حروف زائدة كانت تدل على فكرة الوقوع ، ولكن نتيجة للتحوّل اللفظي قد حدث تحوّل في اللفظ وتحوّل في المعنى ، فالتحوّل اللفظي بلحاظ اندماج أحد اللفظين في اللفظ الآخر بواسطة النحت والإبدال وغيرها ، والتحوّل في المعنى ، وذلك بانتزاع معنى بسيط من هذا المعنى المركّب ، وهذا اللفظ الواحد الذي قد اتحد بواسطة التحوّل يدل على ذلك المعنى الواحد .

فالذي نحسّه من هذا التحليل الذي نلاحظه في المعنى له ارتباط بالتحليل في مجال اللفظ ، وذلك بلحاظ رواسب التركيب الموجودة في الأذهان ، ففي الأصل كان هناك تركيب في اللفظ وفي المعنى ، ولكن قد حدث تحوّل في كليهما ، وهذا التحوّل في كليهما قد أوجب أن ندرك وجود التناسب بين أجزاء اللفظ وأجزاء المعنى ولو تحليلًا .

وهذه الفرضية يحتمل القول بها ، ولا دليل على عدمها بعد اعتقاد الإنسان بأن الوضع عبارة عن علة قد فسرناها سابقاً ، بأنه من استماع اللفظ يخطر المعنى ، وخطور اللفظ خطور للمعنى ، وهذه العلة هي ظاهرة اجتماعية قابلة للتحوّل ، كبقية الظواهر الاجتماعية ، ونرى نحن بأن اللغة الواحدة تنشعب إلى لغات متعدّدة ، كما يلاحظ ذلك في اللغات السامية والتناسب فيما بينها ، بأن اللغة الفصحى قد تحوّلت إلى عدّة لغات عامية ، فالعراقي ربما لا يفهم بعض كلمات المغربي والمصري مع أن الأصل لغة واحدة ، فالتشعب هذا نتيجة عوامل طارئة على اللفظ . وهنا التناسب الذي يلاحظ بين التحليل اللفظي والتحليل المعنوي نرجع إلى

تلك الرواسب التاريخية التي كانت موجودة قبل حصول وحدة اللفظ ، ووحدة المعنى .

بناء عليه لا بد أن نقول بأنه في مرحلة من مراحل اللغة بتعدّد الوضع والموضوع له في جميع المشتقات ، ونقول بأن هذا التعدّد قد انتهى للوحدة .

الفرضية الثانية: إن هذا التناسب الذي ندركه لا من جهة تعدّد الوضع ، بل بسبب آخر ، وأنه لأجل حاجات المجتمع البدائي فيضع ابتداءً لفظاً ما لمعنى ، فأول ما يروونه هو (الماشي) ، ووضع هذا اللفظ (الماشي) لتلك الحالة ، ثم لأجل رسوخ هذه الهيئة في النفوس ، فتكون من مبادئ جعل كلمة أخرى بهذه الهيئة لمعنى آخر ، كالقائم والقاعد والضارب ، فليس هذه الظاهرة من جهة تعدّد الوضع ؛ إذ لا وجود لتعدّد الوضع في أي مرحلة زمنية ، بل أن منشأ ذلك أنه حين يجعل كلمة (الماشي) لمن يمشي ، فهذه الهيئة التي تشتمل عليها كلمة ماشي توضع هيئة مشابهة لها مع مادة أخرى ، تجعل لمعنى آخر ، وهذا التشابه والتسانخ في الهيئة ؛ إذ أن التقليد في البشر أمر غريزي فما وضع للأول فيحاول تقليد ما وضعه أولاً ، بنفس الأسلوب والمنهج ، فليس هناك تعدّد في الوضع للهيئة والحدث ، بل أنه في البداية قد وضعت كلمة واحدة لمعنى واحد ، إلا أن التشابه والتسانخ يدفع إلى الانتقال الذهني للفظ مشابه بالنسبة للمعنى الآخر ؛ إذ ذكرنا في مبحث الوضع بأن تداعي المعاني من أسباب التشابه بين الشئيين ، فحين نريد أن نضع لفظاً لمعنى آخر غير المعنى الأول الذي وضعناه في البداية ، فهذا التشابه في مجال الهيئة يوجب انتخاب هذا اللفظ ، ففي البداية وضعنا كلمة (قائم) مثلاً ، ونريد بعد ذلك أن نضع لفظاً لـ (قاعد) ، فتلك الخبرة التي اكتسبناها من لفظ (قائم) ، ومن جهة أن ذهننا قد انطبعت فيه تلك المادة بذلك الشكل على وزن فاعل ، هذا يدفعنا إلى أن نضع إلى الحالة الثانية كلمة مشابهة لها في الهيئة ، فهذه السنخية في مقدّمات الوضع الثاني والثالث والرابع ، وغيرها ، فالمجال مجال المقدّمة في التسانخ

في الوضع ، وإلا فإنَّ الأوضاع متعدّدة للكلمات بهيئاتها الخاصّة ، ولكن التشابه والتساخ بين هذه الكلمات من مقدّمات انتخاب هذا اللفظ الواحد إلى المعنى الواحد .

والبشر بعد ذلك زمنياً يحاول أن يضع جامعاً بين المتشابهات ، وهذا الجامع يعبر عنه بالواحد بالوحدة النوعيّة ، فحين يرى شيئين متشابهين في الهيئة فيحاول انتزاع جامع بينهما ، وعلى ضوئه إذا أردنا أن نعبر تعبيراً مسامحياً فنقول بأنَّ الهيئة وضعت لكذا ، والمادّة وضعت لكذا ، مع أنّه لا تعدّد في الوضع بالمعنى الذي ذكرناه .

وإنّما احتجنا إلى معالجة المسألة بهاتين الفرضيّتين ؛ لأنّه يدور الأمر بين أمرين : أمّا أن ننكر التناسب بين أجزاء اللفظ ، وأجزاء المعنى ، وهذا غير صحيح ؛ وأمّا إذا أردنا أن نقول بوجود التناسب ونعالجه بالفكرة المتعارفة ، وأنّه من قبيل تعدّد الوضع ، فإنّ نتيجة تعدّد الوضع وتعدّد الموضوع له لا يتلاءم مع البساطة ؛ إذ أنّ نتيجته هو التركيب اللحظيّ ، وبطلانه من أوضح الواضحات برأي العلماء ، لذلك اعترض على صاحب الكفاية في المحاضرات وتقاريرات السيّد البروجرديّ ، وأنّه حتّى البلهاء يدركون عدم تصوّر صورتين من كلمة (عالم) ، والقائل بالتركيب لا يقصد منه التركيب اللحظيّ ، فلا يمكن تصوّر صورتين مع أنّ تعدّد الوضع والموضوع له يقتضي تعدّد الصورة واللحاظ .

إذن فلا بدّ أن نبحث حول طريق علاج هذه المشكلة ، نعالج به ذلك التركيب من ناحية ، ومن ناحية أخرى نبرّر بها هذه الوحدة في الصورة .

والجمع بين هذين الأمرين يمكن أن يتمّ بواسطة إحدى هاتين الفرضيّتين .

وهذا تمام كلامنا في البساطة والتركيب .

ومن هنا يعلم أنّ ما ذكره المحقّق النائيّ أنّه من موجبات توهم القول بالأعم

هو تخيل أن الفرق بين المبدأ والذات ليس فرقاً لحاظياً بشرط لا ، ولا بشرط ، مثل هذا الرأي غير صحيح .

فموجبات توهم القول بالأعم هي ما ذكرناها سابقاً ، وتوضيح بطلانها ، فيبطل القول بالأعم ، ولا بد أن نقول بوضع المشتق لخصوص المتلبس ، ولا نحتاج إلى الأدلة التي ذكرها الطرفان ، أمثال التبادر وصحة السلب ، وغيرهما .

كما أننا لا نحتاج إلى التنبيهات المذكورة في الكفاية ، لتعرضنا لبعضها ضمناً كعنوان البساطة والتركيب ، وبعضها الآخر قد اتضحت من خلال البحث حول البساطة والتركيب ومن خلال البحوث السابقة ، لذلك لا وجه لإطالة الكلام فيها . هذا تمام كلامنا في المشتق .

مبحث الأوامر

الفصل الأوّل

مباحث حول الأوامر

المبحث الأوّل

في معنى (مادة الأمر)

من الموارد التي استعملت فيها كلمة الأمر في الكتاب والسنة، يلاحظ وضوح معناه، ولا يحتاج إلى هذا البحث الذي نريد التعرّض إليه.

إلاّ أنّه قد نقل في كتب الأصوليين، وبتراءى من كتب اللغة، أنّ للأمر معانٍ متعدّدة، ومن يراجع كتب اللغة يتخيّل بأنّ هذه المعاني المتعدّدة من قبيل المشترك اللفظي، ومادّة الأمر فيها مشترك لفظي، وهكذا الأمر في كثير من الموادّ التي ذكرت لها في اللغة معانٍ متعدّدة، مع أنّه ليس كذلك.

وكتب اللغة ناقصة من بعض الجوانب:

أولاً: لا يميّز أهل اللغة المعنى المتبادر من حاقّ اللفظ عن بقيّة المعاني التي يدلّ عليها اللفظ من باب تعدّد الدالّ والمدلول، أو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، وهذه مشكلة عامّة لمن يراجع كتب اللغة لأجل تمييز المعاني.

وثانياً: على تقدير اشتغال اللفظ على عدّة معانٍ حقيقيّة، فلم يتعرّضوا إلى قانون

عامّ لتمييز المعنى الأصل عن المعنى المنقول عنه ، فلم يميّزوا بين الأصل والفرع ، فإنّ اللفظ لم يستعمل ابتداءً في هذه المعاني على نحو الحقيقة ، بل أنّها تشعّب ، بمعنى أنّ اللفظ في البداية يستعمل في معنيّ ، وبعد ذلك يستعمل في معنيّ آخر ، ويصبح حقيقة في كليهما ، ولم يذكر أصل كلّي للأصل والفرع والترابط بينهما .

ونحن لا نبحث في هذا المبحث حول المراد من كلمة الأمر في موارد استعمالها من الكتاب والسنة وذلك لوضوحها ، بل إنّما نتعرّض لها في هذا المبحث لأجل هاتين الجهتين والجانبين :

الجهة الأولى : لأجل أن نستمدّ منها ما يفيدنا في مجال تمييز المعنى الحقيقي عن غيره ، لتكون على بصيرة حين نراجع اللغة ونرى أنّه قد ذكرت عدّة معانٍ للفظ واحد ، وبواسطته تستطيع تمييز المعنى الحقيقي من حاقّ اللفظ عن غيره ، بل أنّه من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم أو من جهة الغفلة عن تعدّد الدالّ والمدلول .

الجهة الثانية : إذا التزمنا في مورد بكون المعاني حقيقة كلّها ، ولكن أحدها أصيل والآخر غير أصيل ، فهنا نستمدّ من هذا المبحث التعرّف على نظريّة تطوّر اللغة ، وأنّه كيف تشعّب بعض المعاني عن البعض الآخر .

إذن فنستهدف من هذا البحث التعرّف على هاتين الجهتين لا لأجل تمييز خصوص معنى الأمر ، وإن كان معنى الأمر واضحاً في الكتاب والسنة بالمناسبات . ونذكر مقدّمة هنا فإنّهم ذكروا معاني متعدّدة لمادّة الأمر ، كما هو مذكور في الكفاية وغيره ، فإنّهم ذكروا بأنّ الأمر قد يراد منه طلب الشيء (أمرته بكذا) ، وكذا يستعمل في الشيء (رأيت أمراً عجبياً) ، وقد يستعمل بمعنى الشأن (منعه أمر كذا) ، وغيرها .

ولم يقبل الأعظم بأنّ هذه المعاني المتعدّدة كلّها معاني حقيقة ، لذلك

نذكر مسألتين :

المسألة الأولى : ما هو المعنى الذي يمكن أن يكون هو المعنى الحقيقي للأمر ؟

المسألة الثانية : إذا التزمنا بتعدد المعاني الحقيقية ، فما هو الأصل ؟ وما هو

الفرع ؟

المسألة الأولى : ذهب المحقق الآخوند وكثير من المحققين إلى أنه من بين هذه

المعاني المتعددة هناك معنيان حقيقيان فقط : أحدهما الطلب في الجملة ، والثاني الشيء .

الأول هو معنى حدثي قابل لأن يطرأ عليه الاشتقاق ، والثاني معنى غير حدثي ولا يطرأ عليه الاشتقاق ، أما بقية المعاني فذهب المحقق الآخوند إلى أن ذكرها كان من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، فهم كانوا بصدد تعداد المفاهيم ولكن اشتبهوا فذكروا المصاديق ، مصاديق الشيء مثلاً .

ونحن نتوافق مع المحقق الآخوند في العقد السلبي ، ولكن ليس ذكرهم لبقية المعاني في الجميع من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، فإنهم في مثال (جئته لأمر كذا) ، فيذكرون بأن الأمر هنا بمعنى الغرض ، مع أن الغرض والتعليل هنا يستفاد من اللام ، والأمر ليس مصداقاً للغرض ، بل هو متعلق للغرض ، كما لو ذكر بعضهم (سرت من البصرة) فيقول بأن البصرة بمعنى الابتداء ، مع أن الابتداء يستفاد من كلمة (من) ، ولكن متعلقه البصرة ، وليس البصرة مصداقاً له أبداً .

إذن فتتفق مع المحقق الآخوند في عدم كون غير هذين المعنيين معنى أصيلاً ، وليس هو المتبادر .

وأما العقد الإيجابي ، فذكر بأن المعنى الحقيقي للأمر معنيان : أحدهما طلب الفعل من الغير ، والثاني هو الشيء ، وهذا يحتاج لتوضيح ، فهنا لو قال : (أمرته بكذا) ، فهل أن الأمر هنا بمعنى الطلب ؟ وطبعاً لا يدل لفظ الأمر على مطلق

الطلب، فإنّ في قوله: (طلبت العلم، طلبت الضالة) لا يطلق على هذا الطلب كلمة الأمر فالطلب هنا بمعنى التصديّ لحصول شيء، أو للتفتيش عن شيء، فهو ليس بأمر وإن كان طلباً.

فالأمر عبارة عن طلب خاصّ، فهو يعني الطلب من الغير، وإظهار الرغبة بأن يؤدّي غيره هذا العمل، وسيأتي أنّه قد أُشرب فيه جهة العلوّ.

فالإنسان تارة يسعى بنفسه مباشرة لأداء العمل، وأخرى يسعى سعيّاً تسبيحاً، وهذا الثاني هو الأمر، ومن هنا قيل بأنّه في اللغة الفارسيّة يساوق الأمر لكلمة (فرمان دادن)، وهو إرادة العالي من غيره أداء شيء أعمّ من كون المبرز صيغة الأمر أو جملة خبريّة: (افعل، يعيد) أو بواسطة الإشارة أو الكتابة، وأمثالها.

فهل الأمر نوع من الطلب، أو أنّ الأمر لا يعني طلب أداء الشيء من الغير، ولا يساوق تلك الكلمة الفارسيّة، بل بمعنى البعث، وتحريك الشخص إلى العمل، ويساوق في الفارسيّة لكلمة (وادار كردن).

ومن خلال ملاحظة موارد استعمال الأمر يظهر منها تفسيره بهذا المعنى، تحريك الغير لأداء عمل، وهذه العمليّة قد تتحقّق بالقول، وقد تتحقّق بالعمل، وتدلّ عليه شواهد عديدة، فإنّهم ذكروا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنّ أوضح وأحسن أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وبالأخصّ لرجل الدين - أن يراعي هو بنفسه المعروف عملاً، الواجب منه والمستحبّ، وأن يترك الأمور المرجوحة المحرّمة والمكروهة عمليّاً، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هنا بمعنى البعث والتحريك، لذلك عدّ من أحسن أنواعه، فيعرض لغيره صورة حسنة لتشويقه لعمل الخير، أو للاجتناب عن عمل الشرّ، فهذا يصدق عليه أنّه (أمره بكذا)، فإراءة الصورة بعمله هو أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر.

وموارد الاستعمال التي تشهد على هذه الفكرة - مثلاً - في بعض الآيات الشريفة:

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، فإن أمر الشيطان بالفحشاء ليس من سنخ الطلب من الغير، بل بنحو إخطار بعض المغريات في خاطر الإنسان ليكون سبباً لأداء الإنسان للفحشاء.

وفي آية أخرى: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾^(٢)، وفي مفردات الراغب ذكر أن إبراهيم عليه السلام قال: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾^(٣)، فقال عليه السلام هذه الجملة فحسب، فهذه الرؤيا بما أنها كانت محرّكة، لذلك عبّر عنها بـ (الأمر)، أي أنها حرّكت إبراهيم عليه السلام للعمل. هذا بناء على ما ذكره الراغب، وأمّا المفسّرون فذكروا وجوهاً لاستكشاف الأمر من هذه الآية: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ﴾.

وفي مجمع البيان ذكر بأنّ الأفضل أن نقول بتوجّه الأمر بعد الرؤيا، ولا يعلم وجود دليل خاصّ على هذا القول، فلا دليل على خلاف ما يذكره الراغب. وفي آية أخرى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾^(٤)، أي أنها تعرض بعض الصورة المغربة السيئة في ذهن الإنسان لترغيبه لأداء بعض الأعمال السيئة، فـ (الأمارة) كما في مجمع البيان (كثيرة الأمر بالسوء والشهوة).

إذن فالأمر بمعنى التحريك، وفي لسان العرب^(٥): «وبرب خماص يأمرن باقتناص» أي تأدية بعض الأعمال لإيجاد الميل لهنّ.

إذن فالأمر بمعنى أداء الإنسان لعمل أو لصورة أو لفعل يوجب دفع الغير

(١) النور ٢٤: ٢١.

(٢) الصافات ٣٧: ١٠٢.

(٣) الصافات ٣٧: ١٠٢.

(٤) يوسف ١٢: ٥٣.

(٥) لسان العرب: ٤: ٢٦.

وتحريكه لآداء فعل ، وهذا هو معنى الأمر .

وفي الآية : ﴿ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾^(١) . إذن فأصبح الإيمان -إيمان الإنسان- أمراً وناهماً ، أي أنّ الإيمان يبعث الإنسان لآداء بعض الأعمال أو لعدم أدائها .

فليس الأمر بمعنى طلب الشيء من الغير ، بل يعني ذلك الشيء الذي يوجب بعث الغير وتحريكه إلى العمل ، بأي وسيلة من الوسائل تحققت هذه العملية ، سواء كانت الوسيلة عملية أو قولية .

غاية الأمر أنّ القول على أنحاء ، فتارة يعرض بالقول تلك الملازمة بين الفعل والخيرات ، أو دفع الشرور ، كأوامر الطبيب أو المستشار في الأمور الفنية ، فالطبيب يقول : اشرب هذا الدواء ، أو لا تشرب ذاك ، أو كل الغذاء أو اجتنب عن ذاك الغذاء ، أو بالنسبة للمهندس يقول : ابن هذا البيت بهذه الصورة ، أو هذه المدينة بتلك الصورة ، فهذا هو نوع من أنواع الأمر ، ويسمى بـ (الأمر الإرشادي) .

وثانية: يكون الأمر من نوع الأمر المولوي ، ومرجعه إلى جعل الملازمة بين ترك الفعل والعقوبة ، فإنّ قوله : (أmerk بكذا) يعني أنّه لو لم تفعل كذا فتعاقب ، ففي هذا نوع من التحريك والبعث .

إذن فالأمر بمعنى التحريك سواء كان من قبيل الأمر الإرشادي أو الأمر المولوي ، أو كان من باب الأمر بالمعروف ، فلا يعني الأمر طلب عمل من الغير ، بل أنّ معنى الأمر هو تحريك الغير ، غاية الأمر أنّ وسائل التحريك مختلفة ومتعددة ، فتارة يكون بصيغة الأمر (افعل ، لا تفعل) ، سواء كان إرشادياً أو مولوياً ، وأخرى يجسد الإنسان أعماله بحركاته وسكناته ، وبأقواله وأعماله يدفع الغير إلى الخيرات أو الشرور .

وربّما يدلّ (الائتمار) أي المشاورة على هذه الفكرة المؤتمر ؛ وذلك لأنّه نتيجة

المشورة وأخذ آراء الغير قد يتحرك الإنسان ويندفع لأداء العمل ، وأما (المتأمر) إنما أطلقت عليه هذه التسمية ، كما في لسان العرب ، بأن نفسه الأمانة قد دفعته إلى هذا العمل ، أي هو عمل شخصي يلاحظ فيه منافعه دون ملاحظة مصلحة الغير ومشورته .

إذن فنحن نعترف بأن الأمر يستعمل بالمعنى الحديثي ، ولكن ليس معناه الطلب من الغير ، أو السعي التسبيبي ، بل هو بمعنى البعث وتحريك الشخص للعمل ، أو أن عمل الإنسان بنفسه يدفع الغير إلى العمل كما ذكرناه في بعض موارد الاستعمالات . وأما المعنى الثاني ، أي بمعنى (الشيء) ، فالأمر لا يمكن تفسيره بمطلق الشيء ، فتعريفه بالشيء تعريف بالأعم ، وذلك كما ذكره جماعة ، فإن الأمر بهذا المعنى يستعمل في خصوص الأفعال والصفات مع قطع النظر عن جهة الانتساب ، وأما الأعيان فيصدق عليها كلمة الشيء ، ولكن لا يصدق عليها الأمر ، فإذا رأى الإنسان فرساً أو إنساناً ، فلا يمكن أن يقول : (رأيت أمراً) ، فالأمر يدل على الشيء في الجملة ، لا الشيء بالجملة ، أي الشيء بالاسم المصدرى ، لا بالمعنى المصدرى ، ولا مطلق الأعيان .

وخلاصة المسألة الأولى : أنه يمكن التوافق مع المحقق الأخوند في السلبي ، وأما العقد الايجابي ، فالمعنى الأول وهو طلب الشيء ، فناقشنا فيه ، وأما الثاني فلا يفسر الأمر بمطلق الشيء بل بعض أفراد الشيء ، وهو الاسم المصدرى .

المسألة الثانية : هل يوجد ترابط بين معنيي الأمر أم لا ؟ ثم ما هو نوع هذا الترابط ؟

ذهب جماعة من الأعظم إلى أن كلمة (الأمر) مستعملة في هذين المعنيين بنحو المشترك اللفظي ، فهما معنيان متغايران ، ولا ربط لأحدهما بالآخر .

واستدل على هذا الرأي بدليلين :

الدليل الأول: وهو مذكور في هامش أجود التقريرات ، وفي أصول الفقه للشيخ المظفر ، وإنَّ أوضح دليل على الاشتراك اللفظي في هذا المورد أنَّ الأمر بمعنى الطلب يكون جمعه (أوامر) ، وأمَّا الأمر بمعنى الشيء ، أو المجال أو العمل ، فجمعه (أمر) ، وتعدّد الجمع أوضح دليل على كون الاشتراك لفظياً بينهما .

الدليل الثاني: إنَّ الأمر بمعنى الطلب هو معنىٌ حديثي قابل للاشتقاق ، فنقول : (أمر يأمر ، أمر مأمور) ، وأمَّا الأمر بالمعنى الآخر فهو ليس قابلاً للاشتقاق فنقول : (صدر منه أمر عجيب) .

وهذان الدليلان يدلّان على أنَّ الاشتراك لفظي ولا ارتباط بين المعنيين .

أقول: أمّا الدليل الأول فهو مورد للمناقشة ، وذلك لأنّه لم يثبت أنَّ (أوامر) جمع لـ (أمر) ، بل أنَّ (أوامر) أمّا أن تكون جمع (أمر أو أمره) ؛ لأنَّ النحاة قد اتَّفَقوا على أنَّ (فَعَلَ) لا يجمع على وزن (فواعل) ، وقد صرّحوا بأنَّ لـ (أمر) جمع واحد وهو (أمر) .

ففي القاموس حين يذكر لـ (أمر) معانٍ متعدّدة ، فذكر بأنَّ جمعه : (أمر) ، وقد وضّحت هذه الفكرة في تاج العروس^(١) : « قد وقع في مصنّفات الأصول الفرق في الجمع فقالوا : الأمر إذا كان بمعنى ضدّ النهي فجعله أوامر ، وإذا كان بمعنى الشأن فجمعه أمور ، وعليه أكثر الفقهاء ، وهو الجاري في السنة الأقوام » .

إلى أن ينقل عن شيخه بأنَّ أحداً لم يقل بأنَّ جمع أمر هو أوامر : « ولا يعرف من وافقهم إلّا الجوهري في قوله : أمره بكذا أمراً ، وجمعه أوامر ، وأمّا الأزهري فإنّه قال : الأمر ضدّ النهي واحد الأمور ، وفي المحكم لا يجمع الأمر إلّا على أمور ، ولم يذكر أحد من النحاة أنَّ فعلاً يجمع على فواعل أو أنَّ شيئاً من الثلاثيات يجمع على فواعل » .

ثم ينقل عبارة المصباح المنير: « جمع الأمر أوامر، هكذا يتكلم به الناس، ومن الأئمة من يصححه ويقول في تأويله: إن الأمر مأمور به، ثم حوّل المفعول إلى فاعل كما قيل أمر عارف وأصله معروف، وعيشة راضية وأصله مرضية، ثم جمع فاعل على فواعل، فأوامر جمع مأمور»، ولا أدري مدى صحة مثل هذا الرأي، وأي إمام قد التزم بهذه الفكرة، إلى أن يقول تاج العروس: «وبعضهم جمع أوامر فرقاً بينه وبين الأمر بمعنى الحال، فإنه يجمع على فعول».

إذن فجمع الأمر على وزن أوامر غير ثابت، والتزم بذلك الجوهري في صحاحه فحسب، بينما أنكر ذلك بقية العلماء، ولا أثر علمي لصحاح الجوهري في مقابل بقية كتب اللغة؛ لأن الجوهري وهو أول من نظم كتب اللغة لم تبق كثير من مسوداته؛ لأنه قد أتلّفها حين صنع منها طيارة، وقد وقعت مسوداته في أيدي تلامذته، فزادوا فيها ونقصوا، فتعرض إذن للتصحيح والتحريف.

إذن فأوامر جمع (أمرة) كما في صاحبه صواحب، وشاعره شواعر، وجارية جواري، وأمثالها. إذن فالصيغة التي يبرز بها الطلب أو البعث يطلق على هذه الصيغة أمره، أي محرّكه وباعثه، وأمره جمعها أوامر، فليس (أوامر) جمعاً ل(امر) ليستكشف منه تعدّد المعنى.

وأما الدليل الثاني: بأن أوضح فارق بين المعنيين أن أحدهما معنى حدثي واشتقاقِي بينما الآخر غير حدثي.

ولكن مجرد هذه الفكرة لا تدلّ على تغيّر المعنيين، وتوهّم دلالته على تغيّرهما ناشئ من أنهم فسّروا المعنى الأول للأمر بمعنى اطلب العمل من الغير، بينما المعنى الثاني للأمر فسّروه بالشيء الخاص، فحينئذٍ أي ترابط بين طلب العمل من الغير مع الشيء الخاص، وكان المراد من الشيء الصفة أو الحالة في مقابل الأعيان، ولو أن الثاني أخذ بأنه اسم المصدر كما ذكر الشيخ المظفر، ولكن اسم المصدر

ليس طلباً، فإنَّ اسم المصدر بأي معنى أخذ، لا يتلاءم مع الطلب، فإذا فسر المصدر بأنه عبارة عن العمل الصادر من الإنسان، واسم المصدر عبارة عن نتيجة العمل، فالخياطة لها جهتان: جهة صدورها من الشخص، وجهة انعكاسها على الثوب، والعمارة جهة صدورها من الشخص، وجهة تجسّمها في البناء، وهكذا طلب الشيء من الغير، أي تناسب له مع الحال أو الفعل، فلا تناسب بينهما، لنفسرهما على ضوء المصدر واسم المصدر، ونقول بأنَّ التغير بينهما بذلك. إذن فلا بدّ أن نقول بأنَّ التغير بينهما تغير ذاتي.

وأما على القول بما التزمنا به من أنَّ الأمر بالمعنى الأوّل بمعنى البعث والتحريك، ومطلق البعث أعمّ من كونه تكوينيّاً أو بالقول أو بالفعل، فحينئذٍ يقال بأنَّ نتيجة هذا البعث هو الانبعاث، والعمل مع قطع النظر عن جهة الانتساب، وهذا المعنى يعبر عنه بالأمر، فيتحقّق الترابط بينهما، أو نقول بأنَّ الفرق بينهما هو الفرق بين الفعل والمصدر، فإنّه قد يأتي بمعنى هو، وقد يأتي بمعنى اسم المفعول، واسم المفعول يشابه معنى اسم المصدر.

إذن فمجرد عدم كون أحدهما قابلاً للاشتقاق لا يكفي في الفرق، فإنّه لو أخذ (شيء) اسماً للمصدر، فلا بدّ أن نقول بأنه صدر منه هذا، أو يصدر منه، أو لم يصدر منه هذا، فإنَّ الاشتقاق لا معنى له بالنسبة لاسم المصدر، ولكن هذا لا يدلّ على التغير بين المعنيين، وأنَّ المادّة مجعولة لمعنيين، كما ذهب إليه العلماء.

ولعلّ هؤلاء كانوا متوجّهين إلى أنَّ المعنى الثاني اسم مصدري، ولكنهم بما أنّهم في المعنى الأوّل قد توهّموا بأنه معنى مصدري، وأنّه بمعنى الطلب أو إظهار الرغبة، فحينئذٍ انقطع الترابط بين هذين المعنيين، أمّا لو كان المعنى الأوّل هو الدفع والتحريك والبعث، وذلك العمل الذي هو نتيجة البعث، وهو حالة أو فعل، فحينئذٍ يبقى الارتباط بين المعنيين، مثل (الشيء) وهو مأخوذ من (شاء) بمعنى (أراد) أو (قدر)، وهو مصدر كما قيل، ولكن الشيء قد يطلق على العين الخارجيّة؛

لأنه غالباً ما يكون متعلقاً للإرادة ، أي أنه نتيجة للمشيئة يوجد الشيء (أوجد الأشياء بالمشيئة) ، غاية الأمر ينقطع الترابط بينهما بعد ذلك ، فربما قد توسع معنى الشيء أو من ناحية أنه مصدر لـ (شاء) ويغفل عن هذه الناحية ، وهكذا في كلمة (الأمر) ، فإنه وإن قبلنا بأن الأمر بمعنى البعث ، وهذا نتيجة البعث ، فتارة الإنسان يبعث نفسه ، أو أن نفسه الأمانة تدفعه ، وأخرى الغير يبعثه بقوله أو فعله ، أو غير ذلك .

إذن فهذا العمل بما أنه خاضع لبواعث تكوينية أو تشريعية يعبر عن هذا العمل بـ (الأمر) ، ونتيجة للتحوّلات يكتسب هذا المعنى ميزة الاستقلال ، وإذا أنكر أحد مثل هذا التحوّل والنقل ، وأنه في الواقع هو المصدر واسم المصدر ، فحينئذٍ ينتفي أساس التعدّد والاثنيّة بينهما ، وأما إذا قيل نتيجة التحوّل والنقل ، قد انقطع ارتباطه بالمادّة الأصلية فحينئذٍ يقال بأنهما معنيان ، ولكن مع وجود الأصل والفرع بينهما .

إذن فتمسك العلماء بالاشتراك اللفظي في غاية الضعف .

وهنا احتمال آخر ، وهو القول بالعكس ، فنقول بأن الأمر واقعاً بمعنى العمل ، ولكن يطلق الأمر على (افعِلْ ، أو طلب الشيء من الغير) وأمثالها ، بعلقة السببية والمسببية ، واسم المسبب أطلق على السبب بعناية ، فهذا عكس تلك الفكرة .

وأما ما ذكره المحقق النائيني حيث ذهب إلى أنهما معنى واحد ، وأن (الأمر) بمعنى (شيء له الأهمية) ، وذكر بأن إطلاق الأمر على الطلب من جهة أن الطلب شيء له الأهمية ، فهو مصداق له .

وهذا الرأي ضعيف ، وذلك :

أولاً : لم تؤخذ الأهمية في الشيء ، ثم إن الأمر ليس بمعنى الشيء ، كما ذكرنا ، لذلك قالوا بأن هذا الأمر لا أهمية له .

بالإضافة إلى أن حين يقول : (آمرك بكذا) فلا يدلّ هذا على أداء عمل

ذي أهميّة .

وهذا الاشكال هو الذي يرد على المحقق النائيني لا ما ذكرناه سابقاً ، وهو تعدّد الجمع أو الاشتقاق وعدمه .

هذا تمام الكلام في المعنى اللغوي للأمر .

ونقل صاحب الكفاية بأنّ الأصوليين متفقون على أنّ الأمر في لسان الأصوليين بمعنى الصيغة الخاصّة ، أو الجامع بين الصيغ .

وقد اعترض المحقق الآخوند وبعض الأعاضم بأنّ هذا الذي اتفقوا عليه محلّ إشكال ؛ وذلك لأنّه لو كان كذلك فلا يكون قابلاً للاشتقاق ، كبقية الأسماء الموضوعة للصيغ والحمل ، مع أنّ الظاهر أنّ هذه الاشتقاقات مثل (أمر ، يأمر ، أمر) مشتقة من الأمر بمعنى الصيغة الخاصّة .

أقول : أولاً : اتفاق الأصوليين غير واضح .

وثانياً : لا مشاحة في المصطلحات .

وثالثاً : القول بأنّ الاشتقاقات من الأمر الذي بمعنى الصيغة الخاصّة ، والذي اعتبروه مسلماً ، مثل هذا القول غير واضح ، بل ربّما يكون الاشتقاق من ذلك المعنى الذي ذكرناه وهو البعث والتحريك ، بالإضافة إلى أنّه لا أثر للمعنى الاصطلاحيّ ، بل المدار هو ما يرد في الكتاب والسنة ، وبعد وضوح المراد من الأمر في الكتاب والسنة فهو المعتبر ، وإن خالفه الأصوليون ، والظاهر أنّ ما تخيلوه منشأه أنّهم بحثوا في الأوامر ، وهو جمع (أمره) ، وأمره بمعنى الصيغة الخاصّة ، فالقدماء من الأصوليين الذين لهم اطلاع في اللغة أرادوا منه الأمر وهي الصيغة ، وليس لهم اصطلاح خاصّ ، فتوهّم البعض بأنّهم حين بحثوا حول الأوامر تخيلوا بأنّ مفردّها (أمر) ، ومرادهم من الأمر الصيغ الخاصّة ، فتوهّموا بأنّه معنى اصطلاحيّ ، فإنّه وإن كان صحيحاً بأنّهم قد ذكروا (الأوامر) وأرادوا منها

الصيغ الخاصة ، ولكن ليس مقصودهم من الأوامر أنها جمع لأمر ولديهم اصطلاح خاص بالأمر وهو الصيغ الخاصة ، بل أن مقصودهم أن أوامر جمع لأمرة ، وهي اسم للصيغة الموجبة للبعث والتحريك .

المبحث الثاني

هل أخذ في مادّة الأمر فكرة العلوّ والاستعلاء ، أو أحدهما ، أو لم يؤخذ فيها ذلك ؟

وهنا يطرح سؤال : ما هو الفرق بين الأمر وبين السؤال والاستدعاء والالتماس ؟ وخاصة فيما لو قيل بعدم أخذ العلوّ والاستعلاء في الأمر .

ومما ذكرنا سابقاً يعلم عدم أخذ كلّ ذلك في مادّة الأمر ، ويكفي في صدق الأمر عليه اشتماله على الباعثيّة ولو بالقوّة ، فالأمر هو البعث والتحريك ، بل يصدق الأمر حتّى في مورد المشورة ، فترى فرعون مع مركزه الفرعونيّ يخاطب قومه : ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^(١) ، ويعلم منه عدم أخذ العلوّ في مادّة الأمر مطلقاً ، وإلّا فإنّ فرعون (علا في قومه) .

ولكن يبقى سؤال : أننا نلاحظ فرقاً واضحاً بين عنوان الأمر ، وبين السؤال والالتماس . إذن فما الفارق بينهما ؟

وهنا جوابان :

الجواب الأوّل : وهو المذكور في الكتب ، وخلاصته : أنّ الطالب والمطلوب منه لو اختلفا درجة ، بأن كان أحدهما عالياً والآخر سافلاً ، فهنا يطلق (الأمر) على طلب الطالب ، وينطبق عليه هذا التعبير (آمرك بكذا) .

وأما لو لم يختلفا في الدرجة والمرتبة الاجتماعية بأن كان الطالب أعلى ،

والمطلوب منه أدنى درجة ، فهنا لا يطلق على طلب الطالب عنوان (الأمر) ، سواء كان ذلك في المتساويين درجة ، أو كان الطالب في درجة أدنى ، بينما المطلوب أعلى منه مرتبة .

فالفارق إذن يكمن في الاختلاف في الدرجة بين من صدر منه الخطاب ، ومن توجه له الخطاب ، بلحاظ الشؤون الاجتماعية ، وهذا هو مجال العلو .

فالصادر هنا حقيقة واحدة ، ولكن اختلاف العنوان ناشئ من اختلاف من صدر منه ، ومن توجه إليه الطلب ، وعلى ضوء هذا الاختلاف يتعنون الطلب بعنوان الأمر أو الالتماس ، أو غير ذلك .

الجواب الثاني: إن الفارق يكمن في نفس العمل ، واللفظ المؤدى ، فتارة تكون حقيقته حقيقة الأمر ، وأخرى تكون حقيقته السؤال أو الالتماس أو الاستدعاء .

توضيحه: لا بد أن نبحت حول حقيقة الأمر المولوي ، والبحث فعلاً يقع في الأمر النفسي المولوي ، وأما الأمر الغيري فسيأتي الحديث عنه في مبحث وجوب المقدّمة ، فما هي حقيقة قول أحدهم للغير : (افعل) ، أو المولى يقول للعبد : (افعل) ، وفرعون يقول لأتباعه (افعلوا) ، وشيخ العشيرة يقول لأتباعه : (افعلوا) ، فإن نعتبر الطلب هنا أمراً مع غضّ النظر عن المتوجه إليه ، والصادر منه هذا الأمر ، سواء كان فرعوناً أو شيخ عشيرة ، فما هي حقيقة (افعل ، أو أمرك بكذا) في حدّ ذاته ، وكيف يكون هذا الأمر أمراً مولوياً ، وفي بعض الموارد يكون أمراً إرشادياً ، وفي بعضها الآخر يكون على سبيل المشورة وإبداء الرأي ؟

هذا السؤال يطرح نفسه ، ونذكر طريقتين لتفسير هذه الظاهرة ، والظاهر صحّة كلا الطريقتين مع اختلاف المجالات :

الطريق الأول: إن المجتمعات الطبقيّة التي توجد فيها طبقات الموالي والعبيد وشيوخ العشائر والولاة والأمراء وأمثالهم فإن مرجع (افعل) في مثل هذه

المجتمعات إلى (ربط العمل بشخصية الصادر منه) ، فإنه لو لم يستجب لأمره فسوف يصدّم إعراضه هذا شخصية الطالب ، فالأمر بما أنه يملك شخصية عالية ولا يجوز هتكه في ذلك المجتمع - برأيه - فيرى ارتباط شخصية اعتباراً بأداء هذا العمل المطلوب ، فإذا لم يؤدّه المطلوب منه ، فسوف يجرح بذلك شخصيته ، وهذه الفكرة ربّما هي التي تخطر في أذهاننا من الأمر المولوي ، وعلى وفقه يقال : إنه خالف ذلك الأمر ، ومخالفته ظلم لذلك المولى ؛ لأنّه هتك له ؛ إذ أنّ الهتك لا يصدر عبثاً ، فيما أنه قد ربط المولى شخصيته بأداء ذلك العمل ، فإذا لم يؤدّه فيعتبر ذلك إهانة لشخصيته وهتكاً لها ، والهتك ظلم في حقّه فيعتبر ذلك إهانة لشخصيته وهتكاً لها ، والهتك ظلم في حقّه ، ولذلك يعاقب .

وعلى ضوء هذه الفكرة ذكر بعض الأصوليين في باب التجزي بأنّ العلة في عقاب الإنسان لمخالفته الأوامر الإلهية ، أنّها هتك حرمة المولى ، وهتك حرمة الله ، ظلم لله ، والظالم مستحقّ للعقوبة ، فالعبد الذي يخالف الله هو في الواقع قد هتك حرمة المولى ، فيكون ظالماً للمولى .

ومثل هذا التصور والتفكير عادة ما ينشأ في المجتمع الذي يسيطر عليه بعض الأفراد ، الذين ينظرون لأنفسهم نظرة كبيرة ، ويحملون شخصياتهم على الغير ، ومرجع تحميل الشخصية هذا إلى ربط الشخصية بالفعل ، ونتيجته أنّه لو لم يأت بالعمل فهو قد هتك شخصيته ، وقد نشأ علماؤنا في مثل هذا المناخ الاجتماعي الذي يعيش مثل هذه الأجواء المتسلطة ، حيث يتحكّم فيه السلاطين المستبدّون ، وشيوخ العشائر ، فإنّ علماؤنا وإن لم يذكروا هذا التحليل الاجتماعي الذي ذكرناه لحقيقة الأمر ، ولمفهوم الظلم الذي ذكروه ، إلّا أنّه يمكن أن يكون تصوّرهم وتفكيرهم منطلقاً من هذه الفكرة .

ومن هنا لا يطلق على طلب العبد أمراً لعدم توفّر عنصر ربط الشخصية وهتكها في هذا المجال ، فلو طلب العبد من مولاه شيئاً فلا معنى لأن يقال حين عدم

أداء المولى للعمل أنه هتكت شخصية العبد؛ إذ لا وجود لربط الشخصية في هذا المورد، وهكذا الأمر في طلب المساوي من المساوي.

الطريق الثاني: إن مرجع الأمر المولوي والقانوني إلى استبطان الوعيد على الترك، فحين يقول: (افعل)، فإن مرجعه لو لم تفعل فتعاقب، فلم يربط العمل بشخصيته، كما يقول الوالد لولده: لا تفعل كذا، أو افعل كذا، فلو خالف أمره فإنه يعاقب عقاباً بسيطاً في المرة الأولى، وهكذا سيعرف الطفل في المرات الثانية والثالثة والرابعة بأن العقاب مرتبط بذلك الأمر، وبعد ذلك يقول الوالد: «سأضربك» وبذلك يستبطن هذا الأمر، العقاب والضرب، ثم إن الذي يحق له مثل هذا الأمر والنهي هو الذي يحق له جعل العقوبة على الفعل والترك للأمر والنهي، ومثل هذا الحق منحصر في الله تعالى فحسب، ومن أمرنا بطاعته، وسيأتي الأساس الوجداني والعقلي لهذه الفكرة.

وهذان تصويران لتفسير واقع الأمر المولوي، الذي يقابل أمر الطبيب، وأمر المهندس، والمشاور الزراعي، وهما أما ربط الشخصية أو استبطان الوعيد على الترك.

وهذا هو الذي يفسر لنا إطلاق الأمر على بعض من يصدر منهم الطلب، وعدم صدقه على البعض الآخر، لعدم توفر عنصر ربط الشخصية أو الوعيد على الترك، أما أنه ليس من شأنهم إنزال العقاب على الغير، أو لكونهم من الطبقات الهابطة، أو لتساويهم مع الآخرين، فليس للطالب - مثلاً - شخصية كبيرة ليتوفر عنصر ربط الشخصية الذي هو الطريق الأول، بل يتصور هنا عكس ذلك، فإن الطالب الداني يربط اعتباراً شخصية المطلوب منه العالي بهذا العمل، فيطلب من الكريم أداء العمل فيربط ذلك العمل بكرمه ومقامه، فيقول الطالب: أيها الكريم، أو أيها المربي، أو يا رب، أو يا شيخ العشيرة، أد هذا العمل، ونتجت ارتباط مرتبته العالية بهذا العمل، فيطلب منه أداء هذا العمل لأجل توفر الكرم فيه، أو لأجل

علو مقامه ، فنرجع حقيقة السؤال لهذا الربط ، وكذلك في طلب المساوي للمساوي ، فلأجل وجود التعاطف والأخوة والصداقة بينهما ، فيربط طلبه بجهة التعاطف والأخوة التي بينهما ، وبذلك ينعكس الترابط ، فيكون الطلب مرتبطاً بالمطلوب منه ، بينما في القسم الأول كان الطلب مرتبطاً بشخصية الطالب .

إذن فالعمل الذي نعبّر عنه بـ (الأمر المولوي) أمّا أن يعتمد في واقعه على ربط الشخصية ، أو على استبطان الوعيد على الترك ، فـ (افعل) تستبطن ذلك وليس في هذا التفسير غرابة ، فإنّ الكثير من المفاهيم نستعملها ونحن غافلون عن تفسيرها ، وتحليلها وتشرحها ، فمثلاً في (القسم) وكلّ فرد يستعمل القسم (والله) ، وغير ذلك من تعابير القسم ، ولكنّ ما هو هذا الترابط بين أداة القسم كالواو والباء وبين ما تقسم به ، مثل (بروحي) ولو تسأل هذا السؤال من الكثير فربّما غفلوا عن جوابه ، أو ربما لم يعرفوه ، ولا يذكر في الكتب مع أنّ حقيقة القسم ترجع إلى نوع من الربط بين الشيء المقسم به ، وبين الشخص ربطاً اعتبارياً . إذن ففي فهم كلّ فكرة لا يتوقّف على التفات الجميع وتوجّهم لأساسها التحليلي ، وإلى الشؤون النفسية التي يتضمّنها محتوى الجملة ، والاتفات بالتفصيل إليها ، بل الغالب لا يلتفتون إلى تفسيرات الكثير من الأفكار ، وإلّا لم يبحث ذلك البحث الطويل حول حقيقة المعنى الحرفي ، فكثير من الأمور ليست لها صورة تفصيليّة في الأذهان ، وإن كانت هناك محاولات في كتب القانون والأصول والفقه للتعرف عليها والبحث عنها ، والفكرة التي نببحثها من الأفكار المطروحة على بساط البحث .

إذن فالفرق بين نوعي الطلب يكمن في داخل ومحتوى الطلبين ، لا في ملاحظة من صدر منه أو توجّه إليه الخطاب ، بل ممّا يربط بنفس العمل ، لذلك ربّما يصدق عنوانان على عمليتين صادرتين من فرد واحد ، فطلب فرعون من رعيّته (أمر) لأجل ربط الشخصية والوعيد ، وأخرى يكون طلبه من باب المشورة بالرغم من احتفاظه بمركز السيطرة ، ولكن طلبه هذا ليس لأنّه مسيطر وحاكم ، بل لأجل

الاستشارة والالتماس ، فقد يلاحظ أنَّ حاكماً كبيراً ومسيطرًا يطلب من غيره فعل شيء على أساس عاطفيٍّ وأخوي ، فهنا لم ينفذ سيطرته وحاكميته ، بل توسَّل بعواطف الآخرين وتعاطفهم لتنفيذ طلبه .

إذن فللشخص الواحد رغم منصبه أسلوبان في العمل : فتارة يصدر عمله على اعتبار ربط الشخصية والوعيد ، وأخرى بالعكس فليس كلُّ طلب من العالي أمر ، كذلك ليس كلُّ طلب من السافل سؤال واستدعاء ، بل يختلفان في محتوى الخطاب والطلب .

ولذلك من لا يناسب شأنه ممارسة كلا نوعي العمل ، يعترض عليه في أنَّ نصب نفسه مقام من يصدر منه هذان العملان كطلب المساوي للمساوي في الكيان الاجتماعي ، أو في القدرة ، فلو قال لمساويه : (أمرك بكذا) فيعترض عليه (لِمَ تأمره بكذا؟) إذ لا معنى لربط شخصيته بذلك لعدم احترام المطلوب منه شخصية الطالب ليمثل أمره أو يقول له : (أمرك بكذا) لأجل الوعيد على المخالفة ، فهنا يعترض على المساوي ، أنه لا يحقُّ له جعل العقوبة ، فلو صدر أمره من هاتين الفكرتين فيعترض عليه أنه لا صلاحية له لذلك ، فيكون أمره لغوًّا بلا أثر ، ومن هنا يعترض عليه ، لا أنه لم يأمر ، بل صدر منه أمر ، ولكن الاعتراض على عبثية أمره ولا فائدته .

وأما صاحب الكفاية وموافقوه القائلون بلزوم الصدور من العالي في تحقق الأمر فيذهبون إلى أنَّ هذا التوبيخ والاعتراض على المساوي في إصدار الأمر (لم تأمره بكذا) يعني أنَّ أمره مجاز ، فاعتراضهم في الحقيقة يعني (لماذا جعلت نفسك مستعلياً) إذن فهنا رأيان في هذا البحث :

١ - إنَّ الطلب إنَّما يصدق عليه (الأمر) فيما لو صدر من العالي للسافل ، سواء صدر منه بتعبير (أمرك) أو بالصيغة (افعل) ، فيصدق عليه عنوان الأمر ، وذلك لأجل تقيّد الطلب بصدوره من العالي ، وليس لأجل المحتوى ، وهذا هو رأي العلماء .

٢ - رأينا في المسألة القول باختلاف المحتوى ، فإنَّ محتوى الأمر يختلف عن محتوى الالتماس ، والرأي الذي نذهب إليه يختلف في واقعه عن الرأي المذكور في نهاية الأصول نقلاً عن السيّد البروجرديّ ، فإنّه يذهب إلى رأي آخر ضعيف ، وأنّ الداعي للطالب على إصدار أمره لو كان هو الأمر فحسب لا دواعي أخرى فيكون طلبه أمراً ، وأما لو انضمت لطلبه دواعٍ أخرى - كالاتماس والأبوة - فيكون التماساً .

وضعف هذا الرأي في غاية الوضوح ، فإنَّ الأمر فيه التعبديّ والتوصليّ ، فليس الداعي دائماً هو امتثال هذا الأمر ، بل ربّما يكون الداعي أموراً أخرى ، وكذلك في الالتماس ، فلا يقترن دائماً بالتقيل والتذلل وغيرهما من العوامل والبواعث الدالة على التماس .

وربّما كان في ذهن السيّد البروجرديّ رحمته الله فكرة أخرى غير العلوّ ، وغير فكرة من صدر منه وتوجّه إليه الخطاب ، ولكنّه عبّر بهذا التعبير غير السليم برأينا ، وقد اعترض عليه البعض باعتراض آخر وليس صحيحاً .

والبحث بصورة موسّعة حول هذا البحث لا أثر له .

وعلى ضوء ما ذكرناه ، فالمناسب لمن يأمر أمراً مولوياً أن يمتلك صفة العلوّ ، أو أن يكون له حقّ فرض العقوبة ، ولكن لا يعني ذلك أنّ كلّ ما يصدر منه هو أمر ، فهنا نحوان من طلبه ، وربّما اشتبه الأمر على البعض .

المبحث الثالث

دلالة الأمر على الوجوب

ونحن نطرح المسألة بهذا الأسلوب ، وربما يختلف عن أسلوب طرحه إلى الآخرين ، هل أن مقتضى القانون العام حمل الأمر على الوجوب ، ما دام لم توجد قرينة على الاستحباب ، أولا يوجد مثل هذا القانون ؟ وإنما طرحنا المسألة بهذا الأسلوب ؛ لأنّ مجال بحثنا ليس في دلالة الأمر بالوضع على الوجوب ؛ لأنّه سيأتي في مباحث الصيغة عدم ثبوت الدلالة بالوضع ، بل الدلالة على الوجوب تستند لأمر آخر سيأتي ، ولذلك طرحنا البحث بهذا الأسلوب ، وهو البحث عن مقتضى القانون والقواعد العامة ، سواء كان هذا القانون حكم العقلاء ، أو حكم العقل ، أو أصالة الحقيقة ، أو أي أمر آخر ، وسيتضح أكثر في مباحث الصيغة (افعل) ومدى دلالتها على الوجوب ، وكذلك سيتضح هناك الفرق بين الوجوب والاستحباب .

والبحث الآن يقع حول مقتضى القاعدة ، فهل مقتضاها حمل (مادة) الأمر على الإلزام ، أو على الأعمّ من الإلزام وغيره ، وبالطبع ذلك عند دوران الأمر بينهما ، وليس عند دوران الأمر بين المولوية بالمعنى الأعمّ والإرشادية .

وقبل الخوض في هذا البحث يبرز سؤال : أنّه ما العلاقة بين المسألتين : مسألة دلالة (الأمر) على الوجوب ، ومسألة دلالة (صيغة) الأمر على الوجوب ، مع اختلافهما في الموضوع ، واتّحادهما في المحمول ، وهو (الوجوب) ؟

وربما يقال : بأنّ أحد الباحثين يغني عن الآخر ، أمّا من جهة أنّ الصيغة

من مصاديق الأمر، كما ذكر في أجود التقريرات، وهو غير صحيح؛ لأن الصيغة وإن كانت مصداقاً للأمر، إلا أن دلالتها على الوجوب ربّما تكون ناشئة من جهة ما به الافتراق لا من جهة مصداقيتها للأمر، فربّما يكون زيد عالماً وهو مصداق للإنسان، ولكنّه عالم لا من جهة مصداقيته للإنسان، بل بما أنّه زيد لتحصيله العلم بشخصه. كذلك القول: بأنّه في كلّ مورد نتمكّن فيه من إنشاء الطلب بمادّة الأمر، كذلك يصحّ إنشاء ذلك بصيغة (افعل) والعكس صحيح، وهذا القول أيضاً غير صحيح.

إذن فلا بدّ من البحث في كلا الموردين: مادّة الأمر وصيغة افعّل، بالرغم من التزامنا في مبحث المعنى الحرفي، بأنّ الفرق بين المادّة والصيغة باللفّ والاندماج والنشر والإجمال والتفصيل، إلا أنّه لم يعلم أنّ جميع العناصر المقومة لمفهوم (المادّة) عند التحليل، مشاركة لجميع العناصر المقومة للهيئة عند التحليل. نعم، لو كانا يشتركان في جميع العناصر لما احتجنا لبحثين، بل لا بدّ من الاختصار على بحث واحد، أمّا المادّة أو الصيغة، أمّا مع اختلافهما في العناصر المقومة فلا بدّ أن نبحث عن ذلك العنصر الدالّ على الوجوب في أحدهما، هل هو متوافر في الآخر أم لا؟

فما ادّعاه المحقّق النائيني بأنّ أحد البحثين يغني عن الآخر، غير صحيح، بل لا بدّ من تحليل المفهوم، لنبحث عن العنصر الذي نحكم على ضوئه بالوجوب ولو قانونياً واشتراكه.

في مادّة الأمر

يدور حديثنا حول مادّة الأمر مثل (أمرك بكذا)، فهل تدلّ مادّة الأمر على الوجوب والإلزام أم لا، بل تدلّ على الاستحباب أو كليهما؟

وقد ذكرنا الفرق بين الأمر المولوي وغير المولوي في توفر عنصرين: **العنصر الأوّل:** ربط شخصية الطالب بالفعل ربطاً اعتبارياً في الأمر المولوي، وعدم وجود

هذا الربط في غير المولويّ ، سواء كان من قبيل الربط بشخصيّة المأمور أو للإرشاد أو غير ذلك ، وهذا الرأي كما قلنا لا يمثل حقيقة الأمر المولويّ ؛ لأنّه مرتبط ببعض المجتمعات ، ولكن على تقدير القول به فهنا لا يطرح هذا البحث بهذا الأسلوب ، لعدم احتواء الأمر الاستجابيّ على ربط الشخصية ليصدق في مجاله الأمر المولويّ ، بل لا بدّ من الالتزام بأنّ صدق الأمر على الأمر الاستجابيّ بالمسامحة فهو إرشاد ، ومن قبيل الأوامر الإرشاديّة ، والمفروض أنّ حديثنا يقع في إطار الأمر المولويّ وترديده في دلّالته على الوجوب أو الاستحباب ، ولعلّ عدم دلالة الاستحباب على ربط الشخصية وفهمه للأمر وتصوره له على أساس ربط الشخصية هو الحافز النفسي للميرزا الايروانيّ على رأيه ، بأنّ الأمر الاستجابيّ ليس بأمر ، وأنّ الاستحباب ليس حكماً مولوياً ، بل هو إرشاد ، وهذا يدلّ على أنّ تلك التصورات كانت مرتكرة في نفسه في فهم الأمر المولويّ : من ربط الشخصية ، والعلوّ والاستعلاء ، وغيرها من مقدّمات ربط الشخصية ، ولو صحّ هذا تصوّر فلا ينقسم معه الأمر للوجوب والاستحباب ، بل يقتصر الأمر في مجال ربط الشخصية .

ولكن كما ذكرنا فنحن لا نلتزم بانحصار معنى الأمر وحقيقته في حدود ربط الشخصية ، وأمّا لو التزمنا في تفسير حقيقة الأمر المولويّ بأنّه ما استبطن الوعيد على الترك ، أو الوعد على الفعل ، فهنا يمكن تصوير الفرق بين الأمر الوجوبيّ والأمر الاستجابيّ بأنّه لو كان الأمر مستبطناً للوعيد على الترك فحسب ، فيكون الأمر وجوبياً ، وأمّا لو استبطن الوعد على الفعل فحسب بمعنى إيصال النفع فيكون الأمر استجابياً ، وفي كليهما حفظت جهة الموليّة .

وبذلك تفرّق عن الأوامر الإرشاديّة أنّه في الأمر الإرشاديّ يراد إبراز وإخبار عن الملازمة التكوينيّة ، فأمر الطبيب يعني الإعلام عن وجود الملازمة التكوينيّة بين هذا الدواء والصحة ، وأمره في حكم الإخبار ، وأمّا الأمر المولويّ فهو يعني (جعل) الملازمة والفرق أنّه في الأمر الوجوبيّ تجعل الملازمة بين الترك والوعيد ،

والعقوبة الأخروية والدنيوية، فهو خاضع لقانون العقوبات، وأما في الأمر الاستجابي فهو من باب جعل الملازمة بين نفس الفعل والثواب الديني والأخروي. وهذا التصوير لتحقيق الوجوب والاستحباب هو الصحيح، وعلى ضوئه نطرح المسألة بهذا الأسلوب، أنه لو انقسم الأمر لقسمين فهل كلمة (الأمر) تقتضي الحمل على الوعيد على الترك ليدل الأمر على الوجوب، أو على الوعد على الفعل ليدل على الاستحباب؟

ومن الواضح بأن الوعيد على الترك أقوى من الوعد على الفعل باعثة ومحركة، فهنا مجالان: مجال دفع الشرور، وخاصة الشرور والعقوبات المجعولة في الإسلام على مخالفة الأوامر الإلزامية، وأخرى مجال جلب الخيرات، ففي مجال الخيرات يكون الإنسان مخيراً في الحصول عليها وعدمه، وكلا المجالين وإن كانا موجبين للانبعاث والتحرك بالفطرة، ولكن الانبعاث الفطري من أجل دفع المفسدات الخطيرة أكثر قوة من الانبعاث والتحرك لأجل الحصول على المنفعة، بأي درجة كانت تلك المنفعة؛ لأن الكثير من الأفراد لا يهتمهم الحصول على المنافع، بل كل اهتمامهم متوجه لدفع الأضرار والشرور عنهم.

والذي يتلاءم مع مادة الأمر التي تقتضي البعث والتحريك هو استبطان الوعيد على الترك، فالبعث يتلاءم مع البعث الواصل لمرحلة الفعلية، بحيث يتحقق التحرك والانبعاث وفقه على وزان الكسر والانكسار، بحيث يحصل الانكسار عقيب الكسر، وهكذا مادة الأمر تدل على البعث الذي يحصل الانبعاث عقيب، وإن لم ندع نحن دلالة على هذا المقدار القوي من البعث، ولكن الذي يتلاءم مع وجود الأمر هو التحريك في غاية القوة، وهذا المعنى يتلاءم مع (الوعيد على الترك)، ونحن نعبر عنه بالأمر الذي (أشرب) فيه الوعيد على الترك، وهو (الوجوب).

وسأنت في البحث عن صيغة (افعل) أن المسلك الذي نختاره في الدلالة على الوجوب هو هذا المسلك، وهذا الوجوب هو الذي (يستظهر) من الأمر، لا أن

الأمر (موضوع) للوجوب ، ليكون مجازاً في الأمر الإرشادي وغيره ، فإنَّ الأمر الصادر من شخص له حقَّ الأمر والنهي يتلاءم مع الوجوب ، وإن أمكن صدور الالتماس منه ، إلّا أنّه لا يحمل عليه ، بل يحمل على الوجوب فحسب ، لمناسبته مع شؤونه ، فحين يقول : (أمرَك بكذا) فهو يمكنه إصدار الإرشاد ، ولكن بحكم الانصراف الكنائي - باصطلاحنا - فالمستظهر والقانون العامّ فيه هو (الحمل على الالتزام والوجوب ما دام لم توجد قرينة على خلافه) ، وهذا تصوُّرنا للمسألة ، وسيأتي توضيحه أكثر .

وهذا تصوُّر غير ما ذكره البعض ، بأنَّ الوجوب هو المتبادر من المادّة ، مع أنَّ التبادر يلزم تواجده في كلّ مورد .

وقد أيد البعض صاحب الكفاية دلالة الأمر على الوجوب بوجه عامّ ، ببعض الآيات والروايات الشريفة ، منها : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١) ، فهذه الآية تدلّ على أنَّ أوامر النبي ﷺ يلزم اتّباعها ، وهو دليل على أنَّ الأمر أمر لزوميّ . ولكن يعترض على هذا الاستدلال أنَّ المراد هنا مقطوع به ، وهو أنَّ الأمر إلزاميّ ، لأخذ الوعيد في الآية بدليل ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ ، ولكن لا يمكن الاستفادة منه أنَّ كلّ أمر هو لزوميّ إلّا بقانون عامّ ، فإننا نعلم أنَّ الأمر الاستحبابيّ لا حذر على مخالفته ، لعدم توفرّ الوعيد فيه ، فهو خارج قطعاً عن مدلول الآية بمناسبة قوله تعالى : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ إلّا أن نتمسك بقانون أصالة العموم ، ودوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ، فإذا لم يكن الأمر الاستحبابيّ أمراً فلا يكون هذا الدليل مخصّصاً له ، بل كان خروج الأمر الاستحبابيّ بالتخصّص ، وأمّا لو كان الأمر الاستحبابيّ أمراً فيكون خروجه بالتخصيص ، وإذا دار الأمر بين الخروج التخصيصيّ والتخصّصيّ ، فإنَّ أصالة العموم تقتضي الخروج التخصّصيّ ،

فلا يكون هذا أمراً، كما لو قال: (أكرم كل عالم)، ونحن نعلم بأن زيد لا يجب إكرامه، ولكن نشك أنه عالم أم لا، فلا يمكن أن نأخذ بعكس نقيض القضية (كل من ليس بواجب الإكرام ليس بعالم) لنتمسك به، لعدم كون زيد عالماً.

وسياتي التعرض لهذه الفكرة في مبحث الخاصّ والعامّ.

فالمراد من الآية معلوم قطعاً، وهو الأمر اللزومي بقريظة الحذر، الدال على الوعيد، ولكن إثبات أن كل أمر وطلب لا حذر فيه ليس بأمر يحتاج في إثبات ذلك للتمسك بقانون عام، ومثل هذا القانون غير ثابت أساساً.

٢ - ومنها ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١)، فحين أمر الله تعالى بالسجود استجابت الملائكة، وامثلت أمره، وأمّا إبليس فأبى واستكبر، فلامه الله تعالى على استكباره، ولا معنى للاملة إلا مع كون الأمر أمراً إلزامياً.

ولكن يعترض على هذا التأييد أيضاً بأن الأمر الصادر من الله تعالى لم يكن بمادة الأمر، بل كان بصيغة (افعل)، وكما تدلّ عليه بعض الآيات أن الأمر كان (اسجدوا) ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٢)، وهنا ذكر عنوان الأمر، وأمّا معنونه فصيغة (اسجدوا)، وهي تدلّ في هذا المورد على الإلزام بواسطة المقارنات وغيرها، ولا تدلّ على أن كل مصداق من مصاديق صيغة (افعل) إلزامية، بحيث لا يوجد مصداق لها غير إلزامي، وكذلك لا تكون دليلاً على أن (مادة) الأمر دالة على الإلزام، فلا يستفاد مثل هذا الشمول من هذه الآية.

٣ - رواية حول قضية بريرة الراجحية: «... فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَأْمُرُنِي؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ»^(٣)، حيث طلب الرسول ﷺ منها الرجوع للزوج بدعوى

(١) الأعراف: ٧: ١٢.

(٢) البقرة: ٢: ٣٤. الإسراء: ١٧: ٦١. الكهف: ١٨: ٥٠. طه: ٢٠: ١١٦.

(٣) مستدرک الوسائل: ١٥: ٣٢.

أَنَّ السُّؤَالَ كَانَ لِأَجْلِ مَعْرِفَةِ الطَّلَبِ ، هَلْ هُوَ حَتْمِيٌّ ، لِذَلِكَ عَبَّرَ (أَتَأْمُرُنِي ؟) لَيْسَ أَلْ هَلْ أَنَّ طَلَبَكَ - يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - حَتْمِيٌّ ، وَمِنْ هُنَا كَانَ الْمَرْتَكُزُ فِي ذَهْنِهِ الْمُلَازِمَةُ بَيْنَ الْأَمْرِ وَاللُّزُومِ .

ولكن هذه الجملة مرتبطة بفكرة أخرى : فَإِنَّ السُّؤَالَ فِي وَاقِعِهِ كَانَ بِهَذِهِ الصُّورَةِ بِمَا أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ وَلِيَ الْأَمْرَ ، وَلَهُ حَقُّ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، فَهَلْ كَانَ طَلَبُهُ ﷺ بِالرَّجُوعِ لِلزَّوْجِ بِهَذَا الْعِنْوَانِ ، أَوْ أَنَّهُ بِعِنْوَانٍ آخَرَ ، بِمَا يَشْبَهُ عِنْوَانَ الْاسْتِدْعَاءِ ، فَإِنَّ مِنْ لَهُ حَقَّ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ تَارَةً قَدْ أُشْرِبَ فِي أَمْرِهِ حَقُّ الْمَوْلُويَّةِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَ مِنَ الْوَجُوبِيِّ وَالِاسْتِحْبَابِيِّ ، وَأُخْرَى لَمْ يَشْرَبْ فِيهِ ذَلِكَ ، بَلْ إِنَّمَا يَصْدُرُ أَمْرُهُ لِأَجْلِ إِثَارَةِ مَشَاعِرِ الْمُخَاطَبِ ، وَتَحْرِيكِ عَوَاطِفِهِ ، لِيَعْطِفَ عَلَى غَيْرِهِ ، وَأَنَّ الزَّوْجَ - فِي قَضِيَّةِ الرِّوَايَةِ - سَيَبْقَى بِلا زَوْجَةٍ مَثَلًا ، فَيَحْرُكُ عَوَاطِفَ الزَّوْجَةِ لِتَرْجِعَ لَزَوْجِهَا ، فَالسُّؤَالَ كَانَ فِي هَذَا الْإِطَارِ ، إِطَارَ الْاسْتِشْفَاعِ لَا مِنْ بَابِ أَنَّ الْأَمْرَ أَمْرٌ وَجُوبِيٌّ أَوْ اسْتِحْبَابِيٌّ ، فَهُوَ بَابٌ آخَرُ ، فَإِنَّ الْمَنَافِعَ فِي الْوَجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ رَاجِعَةً لِلْمَأْمُورِ ، كَالْأَوَامِرِ الشَّرْعِيَّةِ ، سَوَاءَ كَانَتْ الْمَنَافِعُ فَرْدِيَّةً أَوْ اجْتِمَاعِيَّةً ، تَرْجِعُ لِلْفَرْدِ بِمَا أَنَّهُ فَرْدٌ ، أَوْ لِلْفَرْدِ بِمَا أَنَّهُ فَرْدٌ فِي مَجْتَمَعٍ ، وَأَمَّا فِي الْأَوَامِرِ الْمُتَعَارَفَةِ فَهِيَ إِنَّمَا تَصْدُرُ عَادَةً لِأَجْلِ تَحْقِيقِ رَغَبَاتِ الْأَمْرِ وَمَنَافِعِهِ ، وَأَمَّا فِي مَوْرَدِنَا (أَتَأْمُرُنِي) ، فَالسُّؤَالَ لَيْسَ لِلتَّعَرُّفِ عَلَى مَصْلَحَةِ السَّائِلِ ، أَوْ الْأَمْرِ ، بَلْ يَرَادُ التَّعَرُّفُ عَلَى مَصْلَحَةِ الزَّوْجِ ، فَلَا مَجَالَ لِلْأَمْرِ الْمَوْلُويِّ هُنَا ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ إِنَّ الْأَمْرَ لَوْ كَانَ مَوْلُويًّا بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ أَوْ الْاسْتِحْبَابِ لَسَأَلَ عَنْ أَنَّ الْأَمْرَ وَجُوبِيٌّ أَمْ لَا .

٤ - الرِّوَايَةُ الثَّانِيَّةُ : «لَوْلَا أَنَّ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ» ^(١) ، وَلَا إِشْكَالَ فِي تَأَكُّدِ اسْتِحْبَابِ السَّوَاكِ ، وَحِينَ يَطْلُقُ عَلَيْهِ «لَأَمْرَتُهُمْ» أَيُّ أَنَّ مَا هُوَ وَاقِعٌ لَيْسَ

» وفي عوالي اللئالي : ٣ : ٣٤٩ : «فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَتَأْمُرُنِي ؟ فَقَالَ : لَا إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ» .

(١) وسائل الشيعة ٢ : ١٧ ، الباب ٣ من أبواب السواك ، الحديث ٣ .

هو الوجوب ، أي لفرضت وأوجبت عليهم السواك ، فيدلّ الأمر على الالتزام ، وأنّ الأمر الاستحبابي ليس بأمر في الحقيقة ؛ لأنّه من الواضح وجوده مسبقاً .

ويعترض عليه بوجود قرينة في الرواية على إرادة اللزوم من الأمر ، وهو « أَنْ أَشَقَّ » ؛ إذ الأمر المشتمل على المشقّة هو الأمر الإلزامي ، فإنّ الأمر الاستحبابي ما يتمكّن الإنسان مختاراً من أدائه ، وعدم أدائه ، فلا يوجد فيه إلقاء الغير في المشقّة ، بينما الأمر الإلزامي هو الذي يشتمل على حالة الإكراه والمشقّة ، فأما أن يفعل أو أنّه سيواجه العقوبة في الآخرة أو في الدنيا ، كالحدود مثلاً ، وهذه هي المشقّة ، وبهذه المناسبة يكون المراد من الأمر في هذه الجملة هو الأمر الإلزامي ، فلو أذعننا عدم وجود قانون عامّ يدلّ على حمل الأمر على الالتزام لحملنا الأمر في هذه الجملة على الإلزام مطلقاً لهذه النكته والمناسبة ، فلا تدلّ على حمل كلمة (الأمر) في نفس مفهومها على الالتزام ؛ لأنّ الإلزام هو المتبادر ، كما يذهب إليه العلماء ، أو للتناسب والانصراف الكنائي والعناصر المؤلّفة لها .

ولأجل التفات المحقّق الآخوند لهذه الملاحظات وغيرها عبّر (ويؤيد ذلك) .

إذن فأصل الفكرة صحيحة ، وهي أنّ الأمر الصادر ممّن له حقّ الأمر والنهي يدلّ على الوجوب ، فلو قال : (أمرك بكذا) فيلزم على الإنسان إطاعة الأمر وترتيب آثار الوجوب عليه ، لولا الدليل على الخلاف ، فنحن نتوافق مع الأصل العامّ ، وتحليل هذه الفكرة أكثر سيأتي في مباحث صيغة (افعل) .

المبحث الرابع

في مبحث صيغة الأمر

وفيه مسائل :

المسألة الأولى :

ذكرنا سابقاً أنَّ الفرق بين المعنى الحرفي الذي يقع أحياناً مدلولاً لحرف معيّن ، وأخرى مدلولاً للهيئة ، وبين الأسماء المشابهة لها ، هو الفرق في الإجمال والتفصيل ، واللفّ والنشر .

وقلنا بأنّه في الموارد التي نستعمل فيها حرفاً واسماً مشابهاً لها مشتملاً على النسبة ، أنَّ الفرق بينهما باللفّ والنشر ، وذكرنا أنَّ النسبة تارة تكون مندمجة ومدغمة بذلك المعنى ، وتابعة له ، ومن ذلك يتشكّل الفعل أو الاسم المشتمل على النسبة لـ (ضرب ضارب) فحيثيّة النسبة هنا حيثيّة اندماجية .

وأخرى بالعكس ، أن يكون ذلك المعنى الإسمي مدغماً في النسبة ، ولون النسبة ، وهذا في مجال الحروف ، كما في (في) (في) للنسبة الظرفيّة ، و(من) للنسبة الابتدائيّة ، فالابتدائيّة والظرفيّة لون من ألوان النسبة ، بمعنى اندماجها بالنسبة ، وإراءتها للنسبة الخاصّة ، وأمّا الفعل والإسم فإنّهما يعرضان الحدث المنسوب ، أو الحدث مع النسبة ، وفي بعض الحروف ، كالحروف المشبّهة بالفعل ، يدغم أحدهما بالآخر ، فلا يقولون بأنّ (لعلّ) لنسبة الترجيّ ، بل يقولون إنّها (للترجي) وليت (للتمني) ، فيدمج أحدهما بالآخر ، ويحلّ محلّ (أرجو) و (أتمنى) وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً بالتفصيل .

وعلى ضوء ذلك ، فإنَّ صيغة (افعل) من الهيئات ، وهي من المعاني الحرفية ، والمعنى الحرفي يعني النسبة المتلونة ، ويقع كلامنا فعلاً حول لون النسبة هنا ، وما هو المعنى الإسمي المندمج مع هذه النسبة ؟ إذ تارة يبرز البعث بالصيغة الاسمية مثل : (أمرتك بكذا ، أبعثك نحو كذا ، أحرّكك لكذا ، ...) وأمثالها ، وأخرى يبرز بحرف مستقل ، وهي حروف التحريض (هلاً ، لولا) وهذه الحروف حين ترد على حروف المضارع فيكون مفادها مفاد الأمر لتدلّ على الحث والترغيب ، فتدخل في عنوان المعنى الحرفي ، لا في عنوان الهيئات ، ومفادها هو التحريك والبعث .

وحديثنا فعلاً يدور حول ذلك المعنى الحرفي الذي يبرز بالهيئة ، مثل (افعل) ولكن كيف وجدت هذه الهيئة ؟ فهل وجدت نتيجة النحت ، وأنَّ هذا الحرف كان في السابق اسماً تعرّض لعملية نحت ، وهذه المسائل لا علاقة لها ببحثنا ؟

إذن فمفاد هذه الهيئة هو المفاد المستفاد من صيغة (أبعثك نحو كذا) و (هلاً تضرب زيداً ، هلاً تأكل) ، مفادها مفاد أداة التحريض والحث والإغراء .

فكلامنا يدور حول هذه الهيئة التي تدلّ على النسبة ، فما هو لونها ، وما هو المعنى الإسمي المندمج معها ؟ هنا توجد احتمالات في تصوير لون النسبة ، كما يستفاد ذلك من أقوال العلماء وآرائهم في هذه المسألة ؟

الاحتمال الأوّل : ما أشرنا إليه من أنَّ مفاد هذه الهيئة هو النسبة البعثية أو التحريكية أو الإغرائية أو الحثية على اختلاف التعبيرات عنها ، فهي النسبة المتلونة باللون التحريكّي أو الإغرائيّ ، وبناءً على هذا الاحتمال فيكون مفاد هذه النسبة مفاد الأمر ، بناءً على ما ذكرناه من دلالة الأمر على البعث والتحريك والتهيج .

الاحتمال الثاني : أن نقول بأنَّ هذه النسبة نسبة إيقاعية بالمعنى الذي ذكره المحقّق النائيّ ، كما في أجود التقريرات ، واختاره بعض تلاميذه ، وأنَّ مفاد

(افعل) اعتبار العمل، وإيقاعه في ذمة الغير، فمفاد النسبة هي النسبة الإيقاعية، فتكون ذمة الغير مشغولة بأداء العمل، فلا فرق بين (افعل) وبين (عليك أن تفعل كذا) أو ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) من حيث كون النسبة إيقاعية أي إيقاع المادّة اعتباراً على ذمة المخاطب، فلون النسبة هي جهة الإيقاع، وبهذه المناسبة يعبر باشتغال الذمة، وتفريغ الذمة، وأمثالها من التعبيرات المناسبة للإيقاع.

الاحتمال الثالث: أن نقول بأن النسبة هي النسبة الطلبية، والمراد من النسبة الطلبية هنا: أن يعتبر الإنسان تعلّق طلبه وإرادته بفعل الغير؛ إذ تارة يتعلّق طلب الإنسان بتحريك نفسه، فتتعلّق إرادته بتحريك عضلات نفسه، وهذه هي الإرادة الواقعية، والطلب الواقعي، وأخرى: أن يتعلّق طلبه بغيره، كما لو كانت عضلات الغير وإرادته متأثرة تكويناً بإرادة الشخص الطالب، وإرادته مؤثرة في تحريك الغير، فتكون إرادة الطالب متعلّقة بعمل الغير، أي أي بتحريك عضلات الغير.

إذن إرادة الإنسان تارة تتعلّق بفعله نفسه، وهذا هو مجال الإرادة التكوينية، وأخرى تكون الإرادة تشريعية، فيكون بدن الغير خاضعاً لإرادة الشخص الطالب، فيريد تحريك الغير فهو نسبة طلبية، ولعلّ هذا الاحتمال هو المتناسب مع أقوال المحقّق الأخوند.

هذه احتمالات ثلاثة في تحديد (لون) النسبة بعد البناء على أنّ الهيئة معني حرفي، فهي نسبة ذات لون، وذلك اللون مندمج بها على النحو الذي ذكرناه. ولكن ما هو الاحتمال الصحيح منها، وما هو لون النسبة حقاً؟ وفي هذا المجال تذكر أدلة وقد يتمسكون بالتبادر أو الوجدان لإثبات رأيهم، فكلّ منهم يذهب إلى أنّ (افعل) حقيقة في هذا اللون من النسبة.

ولكن ما هو الصحيح من هذه الاحتمالات الثلاثة ؟

ويمكن الاعتراض على الاحتمال الأول بعدة اعتراضات :

الاعتراض الأول : أنهم قد خلطوا بين المفهوم والمصداق ، ولا إشكال في أن (افعل) هنا مصداق لتحريك الغير وحثه ، ولكن إيجابه للتحريك على نحو الاقتضاء لا العلة التامة ، فهذا الاحتمال الأول يبين أن هذا المعنى هو مفهوم النسبة ، وأنها تدلّ على الاندماج بنحو المعنى الحرفي ، ولكن في الحقيقة أن هذه النسبة هي مصداق للحثّ والبعث ، وليست هي مفهوم للحثّ والبعث ، فقد خلط بين المفهوم والمصداق ، فإن (افعل) هنا مصداق للتحريك والحثّ ، والخلط بين المفهوم والمصداق هو الذي أوجب تشخيص لون النسبة بهذا اللون ، فتوهم أنها المفهوم بينما هي مصداق للحثّ ، والخلط بين المفهوم والمصداق ظاهرة متعارفة في مجال تفسير معاني الألفاظ .

الاعتراض الثاني : إن صدور مثل هذا الاعتبار بنحو المعنى الإسمي لا أثر له ، فمن طريق أولى أن لا يكون أثر لمثل هذا الاعتبار لو صدر بنحو المعنى الحرفي ، فقد يصدر اعتبار الحثّ والبعث والإغراء بنحو المعنى الإسمي كما لو قال : (اعتبرك متحرّكاً نحو هذا العمل ، أو اعتبرك مبعوثاً نحو هذا العمل) ، فلا أثر لمثل هذا الاعتبار ، والأمور الإنشائية نحو من الأمور الاعتبارية ، فكيف يكون أثر لهذا الاعتبار بنحو المعنى الحرفي .

الاعتراض الثالث : أن (افعل) لا تشتمل دائماً على عنصر التحريك ، بل ربّما يكون مفادها أحياناً ضدّ التحريك ، كما لو قال : (اترك ، دعه) فهنا لا يوجد حثّ وتحريك العمل ، بل في الواقع أن هذا التعبير يعبر عن الزجر عن العمل ، فلا بدّ أن يذكر للصيغة معنى جامعاً لجميع الموارد .

ويمكن الجواب عن هذه الاعتراضات ومناقشتها :

مناقشة الاعتراض الأول : وهو اشتباه المفهوم بالمصداق ، فهو غير صحيح ؛

وذلك لأنه لا ينكر كون صيغة (افعل) مصداقاً للحث أو مصداقاً للترغيب أو التهيج أو الإغراء، ولكن لا ينافي إيجاد المصداق بإنشاء المفهوم، ومجرد كونه مصداقاً للحث والتحريك ولو بالإمكان لا ينافي كونه مفهوماً كذلك، فهو مثل (آمرك بكذا) فهو مصداق للتحريك، وهو في نفسه مفهومه .

مناقشة الاعتراض الثاني: وهو أن هذا الاعتبار لو كان بنحو المعنى الإسمي فلا يترتب عليه الأثر، وكذلك لو كان بنحو المعنى الحرفي؛ لأن الفرق بين المعنى الإسمي والحرفي باللف والنشر، ولا فرق بينهما في مرحلة المعنى والاعتبار، فكل منهما من الإنشائيات، ولا فرق في الإنشاء بين صدوره بنحو المعنى الإسمي أو بنحو المعنى الحرفي .

والجواب عنه: ربّما يكون كلا التعبيرين: الحرفي والإسمي، يدلّان على مفاد واحد من الاعتبار، ولكن أحدهما ينتج أثراً، والآخر لا ينتج ذلك الأثر، وهذا من الأدلة على بطلان مسلك الأبراز، فنحن نقرباً بأن (اعتبرك كذا) بنحو المعنى الإسمي هو اعتبار واقعاً، ولكن هذا لا ينافي عدم كونه مؤثراً ومنتجاً، كما هو الأمر في مجال البيع، فربّما لا يفيد لفظ معبر عن ذلك الاعتبار والالتزام النفسي، ولكن هناك لفظ آخر يعبر عن ذلك الاعتبار، ولكنه مفيد ومنتج، فقد يعتبر المبادلة بين الشيئين بهذا التعبير (اعتبر المبادلة بين شيئين)، فهو لا يكون مؤثراً في تحقّق المعاملة، وهذا من الشواهد على بطلان مسلك الأبراز والمبرز في مبحث الإنشاء، فإنّ مجرد الإخبار عن الإنشاء النفسي لا أثر له، بل هناك لفظ معيّن وصيغة خاصّة للتعبير عن الإنشاء النفسي لا بدّ من توفرها لتحقّق الأثر والانتاج، ولكن صدور الإنشاء بالمعنى الإسمي أمثال: (أبعتك نحو كذا، آمرك بكذا، أحرّكك نحو كذا) فهذا يفيد المحرّكيّة، وكذلك الإنشاء بأدوات التحريض (هلاًّ تضرب زيداً)، ولكن هناك معيار لمحرّكيّة هذا الاعتبار أشرنا إليه سابقاً، وسيأتي مفصلاً، وأنّ هذا الاعتبار سواء أبرز بالنحو الإسمي - مثل: (آمرك بكذا) - أو بنحو الحرف المستقلّ - مثل:

(هَلَّا تضرب) أو بنحو الهيئة، فتتوَفَّر المحرَكِيَّة والباعثِيَّة في الجميع، ولكن لا على سبيل التفصيل والوضوح، بل بنحو الاندماج في الاندماج، واللف في اللف، كصندوق موضوع في صندوق آخر، ففي قوله: (افعل كذا، أmerk كذا) يستبطن ويتضمَّن الباعثِيَّة بلحاظ محتواه المستبطن للوعيد على الترك، أو الوعد على الفعل أو ربط الشخصية بشخصِيَّة الأمر أو بشخصِيَّة المأمور، أو إثارة العاطفة الإنسانيَّة، أو عاطفة الاخوة. إذن فالاختلاف في محتوى المستبطن لا في نفس المفهوم.

مناقشة الاعتراض الثالث: وملخصه: أنَّ القول بأنَّ الهيئة مساوقة لـ (هَلَّا) وغيرها من أدوات التحريض، أو لكلمة الحثِّ والتحريك والترغيب، غير صحيح؛ لأنَّنا نلاحظ في بعض الموارد لا تفيد الهيئة ذلك، بل هي تفيد السكون وعدم الحركة أمثال: (اترك، دع).

ومناقشته: في هذه الموارد كذلك يوجد حثٌّ؛ لما ذكرنا سابقاً أنَّ عدم العمل في المورد القابل مع وجود المقتضي لأداء العمل، وقابليَّة المحلِّ يعتبر عملاً، وقد يعبر عنه بـ (كف النفس)، وقد ذكرنا أنَّ الإطلاق في مقابل التقييد لا يعدَّ عملاً في الواقع، بل هو عدم التقييد؛ لأنَّ مسلكتنا في تقابل الإطلاق والتقييد أنَّه من نوع تقابل السلب والإيجاب، لا التضادَّ ولا العدم والملكة، فليس الإطلاق أمراً وجودياً، ولكن عدم العمل في المحلِّ القابل يعتبر عملاً، ولأجل كونه عملاً لذلك يمتلك خاصِيَّة التحريك والبعث، فليس المراد من التحريك معناه الضيق وهو تحريك العضلات.

وعلى كلِّ حال:

فلاحتمال الأوَّل يتلاءم مع الشعوب البدائيَّة، يلاحظ ذلك فيما ذكرناه في معنى الأمر وبملاحظة حروف التحضيض، كما ذكره النحويون، أنَّها حين تدخل على الفعل المضارع فتفيد فائدة الأمر، وبملاحظة التفكير البدائي للبشر، وأنَّ

البشر في الشعوب البدائية لا تختلف كثيراً عن الحيوانات التي يحتاجون إليها في موارد معيشتهم، فإنَّ الفروق بينهما إنما تظهر واضحة في الشعوب المتطورة، وأما في المجتمع البدائي فإنَّهم يمتلكون وسائل بدائية في إغراء الكلب - مثلاً - وقد تعرَّض في مبحث الصيد للكلب المعلَّم أنَّه لو أرسله وأغراه فيتهيِّج، ولو زجره وقف، وكذلك حين يخاطب طفله أو كلبه أو بعض الحيوانات الأخرى، فيصدر بعض الأصوات المعينة لإغرائها وتحريكها، وكذلك في خطابه للعبيد، يصدر أمثال تلك الأصوات؛ إذ لا يرى الإنسان البدائي فرقاً بينهم وبين الحيوانات، كما يلاحظ هذا الرأي في بعض المذاهب الفلسفية القديمة، حيث قرنوا العبيد بالحيوانات.

وأما الاحتمال الثاني من تفسير الأمر بالنسبة الإيقاعية، فهو متلائم مع الشعوب المتطورة، حيث فسَّر (افعل) بإيقاع العمل على ذمة الغير، وهذا إنما يتم في المجتمع الذي يقول بوجود (الذمة) للأفراد، ولكن ما هو معنى الذمة؟ في تفسيرها غموض من خلال مراجعتنا لأقوال العامة والخاصة، وخاصة القوانين الحديثة، لم يفهموا معنى الذمة في الأموال، والعامة فهموا مفهوم الذمة بالارتكاز والإجمال لا بالتفصيل، فهذا الاحتمال إنما يتلاءم والمجتمع الذي يقول بوجود (ذمة) للأفراد، وأما المجتمع الذي لا يقول بوجود ذمة للأفراد فيختلف نوع التحريك فيه، عن ذلك المجتمع الذي يقول بوجود الذمة، فربما تلقى أنحاء من (صيغة افعل) للحيوانات دون أن تمتلك الحيوان ذمة.

بالإضافة إلى أنَّ صيغة (افعل) يلاحظ توفرها في السؤال والاستدعاء، كما في الدعاء، ولا معنى لاشتغال الذمة في مجال الدعاء والسؤال.

وبدَل على ذلك: أننا نلاحظ أحياناً أخذ اشتغال الذمة موضوعاً للوجوب، لـ (إفعل) فيقول: (حيث أنَّ ذمتك مشغولة بالحجِّ فيجب عليك الحجِّ) أو (حيث أنَّ ذمتك مشغولة بالصلاة فصلِّ)، فجعل موضوعاً للحكم. إذن فـ (افعل) ممَّا له علاقة بنحو من الحكم التكليفي لا بنحو من الحكم الوضعي لتشتغل به الذمة

لتكون كالديون وأمثالها .

إذن فهذا الاحتمال يناقش :

أولاً: عدم توافقه مع الأفكار العامة البدائية أو الأطفال ، فإذا قال الأب لابنه :
(أعطني الماء) فهل يعني هذا إيقاع عمل بذمته .

وثانياً: عدم تناسب هذا المعنى مع السؤال والاستدعاء .

وثالثاً: أخذ ما في الذمة موضوعاً لـ (افعل) ، وهو ممّا يدلّ على تغيّرها .

ومن هنا لا يمكن الأخذ بالاحتمال الثالث ، وهو إيقاع العمل في ذمة الغير .

وأما الاحتمال الثالث : وتفسيرها بالنسبة الطلبية ، بمعنى اشتغال النسبة على معنى تسخيرٍ يعني إرادة أداء العمل .

وهذا الاحتمال بعيد جداً ، فيبعد تفسير النسبة بالسعي التسيبي ، واعتبار الغير آلة ، واعتبار إرادة الطالب متعلّقة بتحريك عضلات الغير ، فلا يمكن تفسير صيغة (افعل) بمثل هذا الاعتبار .

إذن فالحقّ هو الاحتمال الأوّل ، وقد اختاره جماعة من المتأخّرين ولو بتعابير مختلفة ، أمثال المحقّق العراقي والسيد البروجرديّ والميرزا عليّ الايروانيّ .

المسألة الثانية :

إنّ صيغة (افعل) تعنون بعدّة عناوين ، مثل الإيجاب المولوي ، والإرشاد ، والإذن ، والتسخير ، والإمضاء ، والتهديد ، وأمثالها .
فما هو منشأ التعنون بهذه العناوين هنا عدّة آراء .

آراء في المنشأ

الرأي الأوّل : ما يستفاد من الكفاية أنّ هذا الاختلاف في العنوان ناشئ من (اختلاف الدواعي) ، فإذا ذكر الإنسان صيغة (افعل) بداعي جعل الداعي فهو منشأ

التعنون بعنوان الإيجاب أو النذب ، وأما لو ذكرها بداعي إبراز الملازمة الواقعية بين الفعل والمنفعة والمصلحة الملزمة أو غير الملزمة ، فهو مجال الإرشادية ، وأما لو ذكرها بداعي التعجيز ، وإظهار عجز الغير ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(١) فينطبق عليه عنوان التعجيز ، وهكذا بقية العناوين ، فلاختلاف باختلاف الداعي أي العلة للغائية للمتكلم بهذا الكلام .

الرأي الثاني : اختلاف العناوين لاختلاف المستعمل فيه في هذه الموارد ، وأساس هذا الرأي أنه ذكر في بحث الإنشاء بأن الإنشاء عبارة عن إبراز ما في النفس دون قصد الحكاية ، فيختلف المبرز باختلاف الموارد ، ففي بعض الموارد يكون المبرز اعتبار شيء في ذمة المكلف ، وفي بعضها المبرز قصد الحكاية عن اشتغال الشيء على منفعة ، وفي هذا المورد يكتسب الأمر صفة الإرشادية ، كأوامر الطبيب والمهندس ، وفي بعض الموارد المبرز قصد إظهار التعجيز . إذن فيختلف المبرز في هذه الموارد على أساس مسلكه في مبحث الإنشاء ؛ لأنّ موردنا من موارد الإنشاء .

الرأي الثالث - ونحن نختاره - وهو التفصيل بين الموارد ، وأنّ الأوامر على قسمين :

القسم الأول : ما كان الاختلاف فيها بسبب الاختلاف في محتوى اللفظ الناشئ من الاطار والظروف الخاصة الذي صدر فيه ذلك اللفظ ، من حيث الشخص المنشأ الطالب ، والشخص المطلوب منه ، ومن حيث الدواعي والبواعث النفسية ، وبهذه الحدود تختلف الأوامر .

القسم الثاني : ما كان من سنخ المجاز ، على ضوء المسلك الذي اخترناه في مبحث المجاز ، وأنه ليس من قبيل استعمال اللفظ غير ما وضع له ، بل أنه من قبيل عدم تحقّق التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية .

تقييم هذه الآراء

ولا بدّ من تقييم هذه الآراء الثلاثة ونقدّها:

الرأي الأوّل: وهو ما ذهب إليه المحقّق الآخوند، من الاختلاف في الأوامر باختلاف الدواعي، فلا يختلف المبرز في مدلول كلامه ومحتواه، بل الاختلاف بالدواعي.

ولكن هذا الرأي غير صحيح؛ لأنّ ارتباط العمل بالداعي ينشأ من ذات العمل، فإذا لم يتعدّد العمل بل بقي محتفظاً بوحده، فكيف يتعدّد ويختلف بالدواعي المختلفة، فإنّ الداعي هو المعلول، ولكن هذا المعلول حين يصبح علّة لفاعليّة الفاعل فيعبّر عنه بـ (الداعي)، والمفروض أنّ محتوى الكلام لم يختلف، في مختلف الموارد، بل هو واحد، فكيف يتعدّد باختلاف الدواعي، مثل هذا المحتوى الواحد الساري في مختلف الجمل، فكيف يتعدّد باختلاف الدواعي، بأن يأتي به في بعض الموارد بداعي الطلب، أو بداعي جعل الداعي، وفي بعضها بداعي الإرشاد، وفي بعضها الآخر بداعي التعجيز، أو التهديد، مع عدم وجود الترابط بين الوسيلة والغاية، فاللفظ وسيلة، والداعي غاية، فالعمل الواحد كيف يؤدّي إلى أغراض وغايات متعدّدة مختلفة، مع عدم وجود ترابط بين هذا العمل والأهداف المختلفة، فبالرغم من عدم طروء تغيير على المحتوى، ولكن أصدره بداعي هذا المعلول فسوف يؤدّي لتحقيق هذا المعلول ولو أصدره بداعي ذاك المعلول فسوف يؤدّي لتحقيقه، فكيف تختلف المعلولات بمجرد اختلاف الدواعي مع وحدة العمل الوسيلة، والاعتراف بهذه الفكرة مشكل جداً، فكيف للعمل الواحد بالرغم من عدم اختلاف محتواه أن يختلف بإرادة الإنسان ودواعيه في الوصول للغايات، فإنّ إرادة الإنسان لا تؤثر في اختلاف ترتّب المعلولات وتحقيقها، فإنّ الإنسان يستهدف الوصول من هذا الكلام إلى الشيء الذي يوجد

في رتبة سابقة قبل إرادة التسبب والوصول ، حيث توجد مسبقاً علاقة واقعية بين هذا الكلام وذاك الشيء ، غير خاضعة لإرادة الإنسان ومشيبته ، وإذا أُريد لها الاختلاف فلا بد أن يختلف المحتوى في هذه الموارد . إذن فلا يمكن أن يكون الاختلاف الواقعي ناشئاً من اختلاف الدواعي ، فإرادة الإنسان لا تأثير لها في التسبب الواقعي ، وليست جزء علة ، فيما لو فسّر الداعي بالعلّة الغائية ؛ إذ لا بد من وجود الترابط الواقعي في رتبة سابقة بين العمل والمعلول .

حول الرأي الثاني : وأن الاختلاف ناشئ من اختلاف مفهوم الكلام ؛ وذلك لأنّ أساس الإنشائيات عبارة عن إبراز الصفة النفسية غير قصد الحكاية ، ففي بعض الموارد يكون المبرز هو الطلب ، وفي بعضها الإرشاد ، وفي بعضها إظهار عجز الغير . وهذا الرأي غير صحيح ، فإنّ هذا المسلك في الإنشاء غير صحيح ، كما ناقشناه هناك ، فليس الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر النفسي ليتغير مفهوم الكلام في كلّ مورد عن الآخر . إذن فأساس هذا الرأي غير صحيح .

مضافاً إلى أنّه الكثير من هذه الموارد مشتملة على الكناية أو المجاز ، والقائل بهذا الرأي نفسه ، يقول حول المجاز بأنّه ليس من قبيل استعمال في غير ما وضع له ، بل هو عبارة عن استعماله فيما وضع له ، غايته اختلاف المراد بالإرادة الاستعمالية عنه بالإرادة الجدّية ، وسيأتي في الحديث حول الرأي الثالث في تصوير هذه الفكرة من المجاز ، وأنّ المجاز كما يتحقّق في الإخبار ، وكذلك يتحقّق في الإنشاء ، وهذه الفكرة لا تتوافق مع القول باختلاف المعنى والمفهوم باختلاف الموارد ، بل محور المجاز هو اختلاف الإرادة الاستعمالية والجدّية ، أي ممّا يرتبط بالمدلول التصديقي بالرتبة الثانية ، وهذا لا علاقة له بمسلك القائل بهذا الرأي في باب الوضع ، كما توهم بعض بأن يقول بـ (التعهّد) ؛ وذلك لأنّ مسلكه في الوضع وهو (مسلك التعهّد) ممّا يرتبط بالدلالة التصديقية في الرتبة الأولى ، أي مرحلة الإرادة التفهيمية ، أي أنّ المتكلّم قصد تفهيم ما يخطر بالبال والذهن ابتداءً ،

أي أنّ المتكلم يتعهد بأنه كلما تلفّظ بهذا اللفظ فإنّه يقصد تفهيم هذا المعنى ، وهذا هو الذي يرتبط بمسلك التعهد ، وأمّا مورد كلامنا فهو ممّا يرتبط بالدلالة التصديقيّة في الرتبة الثانية ، غير الدلالة الإخطاريّة ، أي الدلالة التصديقيّة وعدم التوافق بين الإرادة الاستعماليّة والجديّة ، وهذا المسلك لا علاقة له بمسلك التعهد ، فالقول بالتعهد لا يستلزم القول بهذا الرأي الثاني ؛ لأنّه يمكن القول بأنّ صيغة (افعل) قد استعملت في النسبة الإيقاعيّة ، ونحن نقصد تفهيم ذلك المعنى ، غايته عدم التوافق بين الإرادة الاستعماليّة والجديّة ، ولكن هذا الرأي كما ذكره القائل بنفسه إنّما يرتبط بمسلكه في الإنشاء ، أي إبراز الصفة النفسيّة ، فيختلف المبرز على ضوءه .

ولكن هذا المسلك في الإنشاء غير صحيح في أساسه ، وكذلك لا يتلاءم مع المسلك الذي اختاره ونختاره في المجاز ، وأنّه ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، مع كون الاستعمال مجازياً في بعض هذه الموارد .

حول الرأي الثالث: وأنّ اختلاف العناوين المنطبقة على مختلف الموارد ناشئ من اختلاف محتوى اللفظ في هذه الموارد .

ولا بدّ من توضيح مرادنا من اختلاف محتوى اللفظ .

فتارة يكون المجال مجال (التصرّو) ومرحلة المدلول الإخطاريّ للفظ ، كما لو سمع الإنسان (افعل) من وراء جدار ، فالذي يخطر بذهنه هو النسبة التحريكيّة ، وأمّا الداعي وراء تلفّظه بهذا اللفظ فهنا ما نكشفه بأصالة الجدّ ، وأنّه قصد المعنى جدّاً ، وفي هذا المجال ، لا بدّ من ملاحظة محتوى هذا الكلام ، ونتعرّف عليه من خلال ملاحظة صدوره من هذا الشخص ، وملاحظة المخاطب ، وبلحاظ الظرف الذي صدر فيه ، فالمحتوى يختلف باختلاف هذه الحالات واللاحظات .

فتارة يكون اختلاف المحتوى من جهة تغاير المراد بالإرادة الاستعماليّة مع المراد بالإرادة الجديّة ، كما هو الأمر في بقيّة موارد الاستعمالات ، كما في التعجيز

والتسخير والالذار، وسيأتي توضيحه.

وأخرى: لا يكون الاختلاف ناشئ من تغاير المراد الاستعمالي مع المراد الجدّي، بل الاختلاف ناشئ من ملاحظة القائل والمخاطب والدواعي والمحيط، وبذلك يختلف المحتوى باختلاف كلّ ذلك، لأنّه يختلف مفهومه التصوّري، وهذا المحتوى هو الذي قلنا حصول (الأشراب) فيه، أي أنّه أشرب فيه الوعيد على الترك، أو الوعد على الفعل، أو ربط الشخصية.

والقسم الأول: ما كان الاختلاف فيه ناشئ من اختلاف المحتوى نفسه، لا من باب تغاير الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة، وهذا هو الذي ذكرناه بأنّ (افعل) مشتملة على النسبة التحريكيّة، ولكن هذه النسبة التحريكيّة تختلف في مفادها ومحتواها عند التحليل باختلاف المقامات والملاحظات والحالات، فإذا كان للإنسان حقّ الأمر والنهي بالنسبة للمخاطب، وكان هنا المخاطب فارغ الذهن من الدواعي التي سنذكرها، فقله: (افعل)، فنفهم من هذه اللفظة بواسطة المناسبات، أمّا ربط الشخصية كما لو قال شيخ العشيرة لعبده (افعل) وأمّا الوعيد على الترك، أو الوعد على الفعل، وأخرى ينطبق على هذه الصيغة عنوان السؤال والاستدعاء، حيث ذكرنا بأنّ مرجع هذا العنوان لبّاً وواقعاً إلى ربط شخصية المخاطب بالعمل، بعكس الوجوب حيث يربط شخصية القائل والأمر بالفعل.

إذن فهذه المحتويات باختلاف هذه الظروف والملاحظات تتعنون بالعناوين المختلفة، فتارة تتعنون بالإيجاب، وأخرى بعنوان السؤال، وثالثة بعنوان النذب، فهذه المحتويات لا تتعنون بالعناوين المختلفة عبثاً، وبمجرّد صدورها بهذا الداعي أو بذاك الداعي دون ملاحظة أجواء الخطاب، وهل للداعي والقصد التأثير في التعنون بعنوان الطلب مثلاً، فالعامل الرئيس في الاختلاف هو المحتوى فحسب.

وكذلك الأمر في موارد الأوامر الإرشاديّة الصادرة من المشرّع، فكلّها تشتمل على التحريك، ولكن الاختلاف بين مواردّها باختلاف حيثيّة التحريك؛

إذ أن للأوامر الإرشادية الصادرة من المشرع موارد متعدّدة ، فقد يقول المشرع : (استقبل القبلة حين الذبح) ، وهنا التحريك لأجل تحديد الداعي وتمييزه عن سائر الدواعي ، لا لأجل مجرّد التحريك للذبح ؛ إذ يوجد في نفس الإنسان مسبقاً ، وقبل تشريع هذا الأمر داع على الذبح ، والتحريك لممارسة الذبح ، ولكن لا يعلم الوسيلة المؤدّية لحصول هذا الهدف والداعي ، فيأتي الشارع ليحدّد الوسيلة ، وهي الذبح مع الاستقبال ، لا مطلق الوسيلة .

فالإنسان حين يذبح فهو يروم أن يترتب على ذبحه جواز الأكل وتطهير الحيوان من النجاسة المترتبة على الميتة ، فتوجد دواع للذبح ، وحين يقول : (استقبل) يريد تمييز الداعي وتحديد بصورة يترتب عليه ما يرومه ، كأنه يريد أن يقول بأن وسيلة هذا الهدف الذي تريده ليس مطلق الذبح وفري الأوداج مطلقاً ، بل يعتبر فيه استقبال القبلة أيضاً ، فمصحح التحريك ليس جعل الملازمة ، بل لأنّ هذا المخاطب له داع نفسيّ للآثار المترتبة على الذبح ، ويتوهم أنّ هذه الآثار -كجواز الأكل -مترتبة على طبيعيّ الذبح ، فحين يأمر ويحرك للحصّة فتحريكه لها من أجل تحديد وتضييق دائرة الوسيلة ، وبما أنّ الحركة مفروضة الوجود في الرتبة السابقة ، فإنّ المخاطب يريد ترتّب نتيجة الذبح ، ونتيجة هذا الأمر الصادر من المولى تحديد ذلك الهيجان والتحريك الذي كان موجوداً في أعماق نفسه للآثار المعينة ، حيث كان يتوهم ترتّبها على الطبيعيّ ، كما لو فرض أنّ الناس كانوا يتوهمون بأنّ مطلق الدواء الفلاني مفيد للشفاء من المرض الفلانيّ ، ومن هنا سوف لا يزدحم الناس على من يملك حصّة من هذا الدواء ، وذلك لتقسيم التحريك والهيجان العامّ وتوزيعه على مختلف الشركات والمحلات ، وأمّا لو قال الطبيب أنّ المفيد لشفاء المرض هو خصوص الدواء الصادر من مصنع كذا ، فهنا سوف يحدّد ويضيق التحريك والهيجان بهذه الحصّة الخاصّة ، فالتحريك بهذا اللحاظ المعين ، ويعلم منه عدم فائدة غيرها من الحصص ، أي محور الحكم هو هذه الحصّة الخاصّة ، وأمّا غيرها فلا تكون

موضوعاً للأحكام والآثار الخاصة، كالطهارة والحليّة، بل ربّما تكون موضوعاً لأحكام مضادة، كما هو الأمر في باب المعاملات، فإنّما يأتي الإنسان بالمعاملات من أجل ترتيب الاعتبارات القانونيّة التي يعترف بها المجتمع، فحين يقول: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(١)، فالإنسان إنّما يطلق لأجل تحقيق الفراغ من علاقة الزوجيّة وآثارها كالنفقة وغيرها، فهذا الخطاب إنّما يحرك لهذه الحصّة من الطلاق، وذلك ليبين عدم ترتّب الآثار المستهدفة على مطلق الطلاق، كما لو تحقّق الطلاق أثناء الحيض وغيره، وبهذه المناسبة يعين التحريك خصوص هذه الحصّة المعيّنة، وكذلك في متعلّقات الأحكام، كما في (أقم الصلاة) فهو خطاب موجّه للجميع، حيث يريدون تفريغ ذمتهم، فحين يقول: (صلّ مستقبل القبلة) فهو يهدف إلى القول بأنّ خصوص هذه الحصّة هي الموجبة لتفريغ الذمّة، فيدلّ الخطاب على تحديد المأمور به وضيقة، فالتحريك واقعاً لهذه الحصّة.

فالتحريك في مادّة الأمر أو هيئته غير محدّد بحصّة خاصّة، بل هو موجّه لكلّ شيء يوجب التحريك، سواء كان يهدف جعل الداعي ابتداءً، أو أنّه يهدف إلى تحديد وسيلة ذلك الداعي في الحصّة الخاصّة، فالخطاب يوجب التحريك للحصّة الخاصّة وهذه الفكرة موجودة في أذهان الجميع، ولا تحتاج لتوضيح. والأمر كذلك في أوامر الطبيب.

وأحياناً يكون الأمر قد لوحظت فيه عناية خاصّة للتحريك، كالأمر عقيب الحظر، أو توهم الحظر، فحين يقول: (افعل) فهو يعني رفع المانع، لتوهم وجود المانع التشريعيّ من العمل، مثل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢)، فمعنى التحريك والأمر هنا أنّ تلك الرغبة النفسيّة التي كانت كامنة في النفس للصيد، ولكن كان يوجد مانع

(١) الطلاق ٦٥: ١.

(٢) المائدة ٥: ٢.

منها وهو الإحرام ، وقد بيّن الشارع بهذا الخطاب ارتفاع هذا المانع ، ونتيجته إيجاد التحريك له ؛ لأنّ هذا التحريك وإن كان موجوداً في النفس ، ولكن على نحو الاقتضاء ، حيث كان هناك مانع تشريعيّ منه ، فأعلن الشارع بهذا الأمر رفع المانع عن ذلك الميل الاقتضائيّ .

إذن فهذه الموارد والأوامر تختلف فيما بينها في محتويات الألفاظ ، بلحاظ الدواعي النفسيّة وجوداً وعدماً وكيفيّة ، سواء في المخاطب أو في شؤون المتكلّم أو المخاطب ، لكلّ هذه البواعث والشؤون تأثيرها في اختلاف محتويات الكلام ، فإنّ صيغة (افعل) بحسب الظاهر صيغة واحدة في الجميع ، واحدة بصورتها الإجماليّة ، وتسبب التحريك ، ولكنها في بعضها تعنون بعنوان الإرشاد ، وفي بعضها الآخر بعنوان الإذن ، كما في الأمر عقيب الحظر ، وفي بعضها بعنوان الندب ، وهذا الاختلاف في جذوره ناشئ من اختلاف المحتويات ، وبايجاز فإنّ كلمة واحدة تختلف محتواها باختلاف الجوّ والمحيط والمتكلّم والمقول فيه والمخاطب .

إذن فلم تستعمل (افعل) في غير معناها في مختلف الموارد ، بل أنّ محتواها مختلف بحسب هذه الموارد ، ولأجل اختلاف المحتويات تتعنون بالعناوين المختلفة ، ويؤتى بها بدواعٍ مختلفة ، فالاختلاف باختلاف محيط الكلام .

القسم الثاني : في الموارد التي يكون فيها استعمال الصيغة في التحريك مجازاً ، ومراداً بالإرادة الاستعماليّة فقط ، دون الإرادة الجدّيّة ، كما في قوله تعالى : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾^(١) ، فإنّ المراد الظاهريّ الاستعماليّ هو التحريك ، نحو التشكّل بشكل القرد ، وأمّا المراد الجدّيّ فهو كشف سوء سريرتهم وخبث باطنهم ، وبتناسب الظاهر للباطن يخاطبهم : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً ﴾ .

ففي القسم الأول يكون استعمال الصيغة في موارد في معناها حقيقيّ قطعاً ،

كما في الموارد التي ينطبق عليها عنوان الإنشاء بداعي جعل الداعي بالإمكان ، سواء كان مولوياً أو إرشادياً من قبيل إرشاد الطبيب في أوامره .

وفي القسم الثاني يكون استعمال الصيغة في معناها مجازياً قطعاً كما في ﴿كُونُوا قَرَدَةً﴾ وأمثالها .

وفي بعض الموارد يتردّد الأمر فيها بين القسمين ، كما في الإرشادات القانونيّة ، حيث يأمر بالحصّة من العبادة أو المعاملة ، وقد ذكرنا أنّه تحريك للحصّة بعد تحديد الوسيلة ، فربّما لا يلتفت العرف لجهة التحريك نحو الحصّة ويقول بوجود الفرق بين هذا القسم من الأوامر الإرشاديّة وبين أوامر الطبيب ، بأن يعتبر أوامر الحصّة من موارد الإخبار بضيق دائرة موضوعات الأحكام في المعاملات ، أو الإخبار بضيق دائرة متعلّقات الأحكام في غيرها .

وأما اختلاف الإنشاء بداعي جعل الداعي وتعدّده وانقسامه للإرشاديّ والمولويّ ، فإنّ كلّ ذلك وليد اختلاف محتوى الأمر ، وهو لا يوجب المجازيّة في نوع دون آخر ، فإنّ معنى اللفظة يختلف بذلك ، فتارة يكون مرجع الصيغة إلى جعل الوعد والوعيد على الفعل أو الترك ، وأخرى يكون مرجعها إلى بيان الملازمة بين الفعل وبين النفع والضرر ، وتعدّد المحتوى لا علاقة له بالمجازيّة ، ومنه يعلم أنّه لا بدّ من تفسير الكلام على ضوء محتواها وإطارها الخاصّ ، ويمكن التعبير عنه بـ (التفسير النفسيّ للألفاظ) فلو وجّهت الصيغة لمن يتوهم وجود الزاجر الشرعيّ كما في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ ، فإنّها تدلّ على الترخيص ، ورفع المنع ، وأما لو وجّهت للعمل التكوينيّ الذي لا يوجد للشخص داعٍ على الإتيان به ، فالصيغة تدلّ على الوجوب ، وأما لو كان للشخص داعٍ على الإتيان ، فإنّ صيغة (افعل) تدلّ على الإرشاد للحصّة المفرغة للذمّة .

إذن فلا بدّ من ملاحظة المحتوى في تفسير الكلمة ، فإنّ له أثره الكبير في فهم المعنى والمدلول والمراد .

وتتوضَّح هذه الفكرة في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإنَّ (لا ضرر) بمعنى عدم التسبب للنقص، و (لا ضرار) بمعنى حرمة إضرار الغير، ففي رأينا أنَّ معنى (لا) قد اختلف باختلاف مدخولها، فإنَّ البشر بل الحيوانات بطبيعتها لا تتحمَّل الضرر.

إذن فلو تحمَّل الإنسان ضرراً ووجَّه لنفسه ضرراً فلا بدَّ أن يكون هناك داعٍ خاص دفعه لذلك، أمثال خضوعه للقانون، كما لو أمره الشارع بالوضوء ولو أصابه بضرر.

المبحث الخامس

حقيقة الوجوب والاستحباب

قلنا - سابقاً - بأن هاتين الكلمتين من المفردات والاعتبارات القانونية والتشريعية ، وهي موجودة في جميع الشعوب والمجتمعات والأزمان ، كبقية المفردات القانونية المرتبطة بالأحكام ، وليست من مرتجلات الشريعة الإسلامية ومخترعاتها ، كما نقل عن بعض الأعظم .

فما هو الفرق بينهما ؟ وما هي طريقة الفرق بينهما ؟ ونحن ندرس هذا الموضوع من خلاف رأينا في الوجوب والاستحباب ، وأنهما من الأمور الاعتبارية ؟

وقد ذكرنا سابقاً بأن الأمور الاعتبارية عبارة عن الأمور الافتراضية التي توضع وتعتبر بداعي التأثير في أحاسيس الغير ومشاعره ، وقد تعرضنا أيضاً لتقسيمها للاعتبارات القانونية والأدبية ، وقد ذكرنا بأن المجازات والكنيات والاستعارات من الأمور المرتبطة بالاعتبارات الأدبية ، وأمّا الاعتبارات القانونية فإنّ مجالها واسع ، ويدخل في ظلّها الوجوب والاستحباب وبقية الأحكام التكميلية ، وكذلك تدخل ضمنها الأحكام الوضعية والعقود والإيقاعات والماهيات الاختراعية ، فإنّها كلّها داخلة في الاعتبارات القانونية .

ويلزم علينا ملاحظة الاعتبارات القانونية مطلقاً من جهتين وبرؤيتين : رؤية للشكل ، ورؤية للمحتوى والمضمون لاحتواء الاعتبارات على هاتين الجهتين .

والاعتبارات الأدبية كذلك مشتملة على مثل هاتين الجهتين : جهة الشكل ، وجهة المحتوى ، ومحتوى الاعتبارات الأدبية ، هو المراد بالإرادة الجدّية ، فيعبر

الإنسان عن فكرة واحدة بعبارات متعدّدة مختلفة، وقد وضع علم البيان لهذه الظاهرة، كما يتّضح ذلك من ملاحظة تعريف المشهور، كما لو أراد التعبير عن جود زيد، فيعبّر عنه بتعابير مختلفة، فتارة أنّه (كثير الرماد) وأخرى (مهزول الفصيل) وأمثالها، فهذه التعابير مختلفة فيما بينها في الشكل، ولكن المحتوى في الجميع واحد، وهو إظهار جود زيد وكرمه.

والاعتبارات القانونية أيضاً مشتملة على هاتين الجهتين، ويقع الكلام حولهما:

الجهة الأولى

ما هو ذلك الشكل الذي نريد تصويره للوجوب أو للاستحباب، أو للحرمة والكراهة؟ ومن أي طريق نتعرّف على هذا الشكل؟ وما هي أنواعه؟

على ضوء المنهج الفكريّ الذي ذكرناه سابقاً، وأنّ الاعتبارات القانونية هي الاعتبارات الأدبية نفسها، ولكن بعد تطوّرها ووصولها لمرحلة التأصل، بحيث انقطع ارتباطها عن الواقعيّات، واكتسبت التأصل لنفسها، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الاعتبارات الأدبية مختلفة بحسب اختلاف الحضارات والأمم، فربّما يكون هناك مجاز أو استعارة، مستحسنة في مجتمع ما، ومتلائمة مع ميولهم، ولكن هذا المجاز غير مأنوس وغير مألوف في مجتمع آخر، بل ربّما يرون عدم صحّته وقبحه وبشاعته، وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً، وأنّ بعض المجازات ربّما تتعرّض للنسخ في اللغة الواحدة.

فإذا التزمنا بأنّ الاعتبارات والأحكام الأدبية هي التي تشكّل شكل الاعتبارات القانونية وتعطيها لونها، فحينئذٍ لا مجال لاهتمام العلماء بهذه الجهة الشكلية.

والملاحظ أنّ هناك بعض التعريفات للوجوب والاستحباب مرتبطة بالشكل، فمثلاً عرف البعض الوجوب بأنّه (إيقاع العمل واعتباره على ذمّة المكلّف)،

وهذا مرتبط بالشكليات لا المحتوى ، فإنّ محتواه هو الوعد أو الوعيد ، كما سيأتي ، وبعضهم يرى ارتباط الوجوب بالإرادة القويّة والضعيفة ، فإذا اعتبر الإنسان غيره جزءاً لوجوده واعتبر عضلات الغير كعضلاته هو ، فيكون معنى الوجوب : (أريد فيك كذا) ، فكما تؤثر إرادته في عضلاته وجوارحه ، وكذلك فإنّها تفرض عضلات الغير وجوارحه كذلك ، وحقيقة الوجوب والاستحباب هي (الإرادة) ، وإنّما الفرق بينهما بالقوّة والضعف في الإرادة ، وهذه الحقيقة ترتبط بالشكل .

وبعضهم يرى أنّ حقيقة الوجوب عبارة عن التحريك نحو العمل ، والاستحباب كذلك ، ولكن مع الترخيص في الترك ، أو الفرق بينهما بالتحريك القويّ والضعيف ، وبعضهم يرى الوجوب والاستحباب قد أخذاً من ضرورة الفعل ، وضرورة الترك .

والملاحظ أنّ الاختلاف بين هذه الآراء في الشكل لا في المحتوى ، لذلك نحترم هذه الآراء في تفسير حقيقة الوجوب في مجال تعبيرها عن (الشكل) فحسب ، ولكن بشرط واحد ، أنّها تعبّر عن فهم المجتمع لا أنّها تعبّر عن تصوّر الفرد الشخصي للشكل ، فنحترمها بشرط عدم كونها انطباعات فردية لشخص واحد ، فإنّ الرأي إنّما يحترم فيما لو صدر من الفرد بما أنّه عضو في المجتمع ، وقد خلق الإيحاء الاجتماعيّ هذا المفهوم في ذهنه ، وبذلك نبرّر اختلاف هذه الآراء وتعدّدها ، أمّا باختلاف المجتمعات ؛ لأنّ العلماء الذين طرحوا هذه الآراء في تفسير حقيقة الوجوب أو الاستحباب أو الكراهة أو الحرمة قد نشأوا في مجتمعات مختلفة في القوميات ، أو أنّهم من قومية واحدة ، ولكنهم يختلفون من حيث الحضارة والبداءة ، أو باختلاف مراحل الحضارة ، فإنّ الإنسان مهما بلغ من علم ، ولكنّه لا يتمكّن من القضاء تماماً على تأثير الرواسب الاجتماعية المترسّخة فيه ، فهو خاضع لا شعورياً للآراء الاجتماعية السائدة في ذلك المجتمع ، فهنا لا يمكن القول بأنّها آراء متغايرة ، بل أنّها - بأفضل تبريراتها - تعبير شكليّ عن الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب ، محدّدة في نطاق الشكل ، ولا تنفذ للمحتوى ، وهذا التعبير

الشكلي إنما صدر عن هذا المفكر بلحاظ أنه فرد من أفراد المجتمع ، وذلك المجتمع كان يتصورها بهذا التصور ، ويفسرها هذا التفسير ، لذلك خضع في رأيه هذا للأسلوب الفكري السائد في مجتمعه .

ولا دليل على وجود شكل واحد للوجوب أو الحرمة في جميع الحضارات والشعوب لأننا ذكرنا بأن الأحكام مرتبطة بالاعتبارات الأدبية ، وهي مختلفة فربما يكون اعتبار البعض مختلفاً عن اعتبار البعض الآخر . إذن فلا دليل على اشتغال المفردات القانونية كلها على شكل واحد ، فيصح شكل واحد من الأشكال المتصورة فيها ، وسائر الأشكال خاطئة مغلوطة ، بل الجميع قد طرحوا رأياً صحيحاً في هذا المجال ، ولكن بالشرط الذي ذكرناه ، من أن العلماء والأفراد أصحاب الآراء ، قد عاشوا مجتمعات مختلفة تختلف في تصورهم لهذه الاعتبارات ، أو أن هذا الفرد خاضع لنفوذ شخصية قوية تعيش في مجتمع آخر ، فيتأثر به في تصوراتهم ، كالعلاقة بين التلميذ وأستاذه ، فربما يكون التلميذ من مجتمع والأستاذ من مجتمع آخر ، ولكن قد ينسى التلميذ نفسه خضوعاً لتأثير شخصية الأستاذ القوية النافذة ، كما هو الملاحظ في اختلاف الآراء حول تفسير الملكية ، فربما يرى البعض أنها مأخوذة من (السلطة الخارجية) ، والبعض يرى أنها أخذت من (الجدة) ، والبعض أنها من (الإضافة) .

ولكن كل هذه الآراء تدور حول محور الشكل ، ويمكن القول بصحة الآراء جميعاً ؛ إذ لا أثر للاختلاف الشكلي ، وإنما المهم هو (المحتوى) في وحدته وتعددته ، فلا محذور لتعدد الاعتبارات والأشكال ، كما رأينا ذلك في التعبيرات والتعريفات المختلفة حول حقيقة (الوجوب) ، فربما هناك مجتمعات أخرى بعيدة لم نعثر ولم نتعرف عليها ، لهم تصورات ورؤى أخرى للوجوب ، غير التصورات والتفسيرات التي تعرفنا عليها ، وكلها صحيحة ، فلا يمكن لشخص أن يخطئ شخصاً آخر في تصوّره للوجوب ، ولا أثر للبحث حول ظروف المجتمعات التي صدرت

منها هذه التعريفات ، لأنها خارجة عن اطلاعنا وعلمنا ، أو عن حدود بحثنا ؛ إذ لا تتجاوز هذه التعاريف نطاق الشكليات ، وكلّ الآراء والمسالك صحيحة ، ولكن من هذه الحيثية الشكلية مع غرض النظر عن الحيثيات الأخرى التي سيأتي التعرّض لها .

الجهة الثانية

حول المحتوى

وهو ملاك الوحدة في كلّ تلك التصوّرات الشكلية ، وهو الذي يوجد بين كلّ تلك التفسيرات والآراء حول الشكل ، هو القاسم المشترك الموجود في كلّ تلك التصوّرات المختلفة ، وكما ذكرنا في الاعتبارات الأدبية ، بأنّ الملاك في وحدتها هو وحدة الملاك الجدّي ، وهذه الجهة الثانية لم تبحث عنها الكتب الأصولية ، بل كلّ بحوثهم تدور حول الجهة الأولى الشكلية .

والذي يصل إليه النظر ابتداءً أنّ محتويات المفردات القانونية يلزم التعرّف عليها من طريق الترابط بين بعث وآخر ، لا من طريق ترابطها بالاعتبارات الأدبية .

وقد ذكرنا نظريتين حول الوجوب والاستحباب .

النظرية الأولى : نظرية (ربط الشخصية) ، تشكّل المحتوى الواقعي لحقيقة الوجوب فالشخص الأمر والطالب يربط شخصيته بالعمل ، بحيث لو لم يصدر من المأمور كان إهانة وهتكاً لشخصيته .

وأما الاستحباب فيعني ربط شخصية (المأمور) بالعمل بحيث لو كان شخصاً صالحاً لأنّي به ، وهذا أيضاً يتلاءم مع الوعد والوعيد ، ففي حالة الهتك وعيد ، وفي حالة الصلاح وعد ، وسيأتي توضيحه .

النظرية الثانية : الوعيد على الترك في الوجوب ، والوعد على الفعل في الاستحباب .

ثلاثة مسالك في حقيقة الوجوب والاستحباب

المسلك الأول: إنّ الوجوب وغيره من الأحكام التكليفية من مدركات الفعل والأحكام العقلية، أي ما يدركه من لزوم الإطاعة وحرمة المعصية وحسن الانقياد حيث تنعكس في الفعل، وهذا مسلك النائي.

المسلك الثاني: إنّ حقيقة الوجوب والاستحباب هي الإرادة، كما أنّ حقيقة الحرمة والكراهة هي المبغوضية.

وذلك لأنّ كلّ جاعل للحكم يلاحظ المصلحة والمفسدة، فيرى هل يوجد ملاك ملزم في العمل الصادر من الغير أو ملاك غير ملزم، وبعد ذلك يتقدح في نفسه الإرادة والاشتياء، ودرجة الإرادة تابعة لدرجة الملاك، فإذا كانت درجة الملاك قوية فالإرادة قوية، وإلا فضعيفة، وإذا بلغت الإرادة لدرجة تردع عن الترخيص في المخالفة، فالإرادة تكون وجوبية، وإلا فتكون استحبابية.

وروح الحكم هو هذا التشوّق والإرادة لعمل الغير، وبعد ذلك تبرز هذه الإرادة وهو لا ميزة ولا تأثير له إلا بالإبراز، وإلا فروح الحكم هو تلك الإرادة والشوق. ولكن قد تبرز الصفة النفسية بتعبير (أريد منكم كذا)، وأخرى (أمر كذا) أو (افعل كذا) حيث يعبر عنها بالحكم مع أنّ هذا التعبير لا تأثير له في حقيقة الحكم والشاهد أنّ التعبير الأوّل يكفي في لزوم الإطاعة، مع أنّه لا يصدق عليه الحكم عرفاً، وليس ذلك إلا لأنّ حقيقة الحكم وروحه متمثلة في ذلك الشوق والإرادة.

هذا مختصر لرأي المحقّق العراقي.

ويعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: أشار إليه المحقّق الأصفهاني ووافقه بعض الأعاضم، وأنّ الأحكام على قسمين: قسم ترجع فيه الملاكات لجاعل الحكم، وقسم ترجع

فيه فائدة الملاكات والمصالح والمفاسد للمأمور لا لجاعل الحكم وأمره .

ففي القسم الأول: يمكن أن نقول بوجود الإرادة والشوق، وأمّا في القسم الثاني كأوامر الله تعالى، حيث ترجع الملاكات والمصالح والمفاسد الفردية أو الاجتماعية أو النفسية والبدنية والدنيوية والأخروية للعبيد، وكذلك الأوامر الصادرة من النبي ﷺ والأنمة ﷺ، وولاة الأمر كأوامر مالك الأشتر - مثلاً - كذلك أوامر المقيّنين في القوانين الوضعية، فلا نلتزم بوجود الشوق؛ لأنّ الشوق ليس عبثاً، بل لأنّه يتناسب مع قوّة من قوى الإنسان كالقوّة الشهوية أو الغضبية أو غيرها، فإذا تناسب معها وجد الشوق في نفسه، وحيث تكون المصلحة راجعة لنفس الأمر، أمّا لو لم تكن المصالح راجعة للأمر أبداً، بل الملاكات والمصالح والمفاسد كلّها راجعة للغير دون أن تعود أية مصلحة للجاعل، فلا يوجد الاشتياق للعمل، فإذا كان المقصود كمال الغير أو دفع المضارّ عنه أو جلب المنافع له، فيكون وجود الشوق في نفس الجاهل بمثابة وجود المعلول بلا علّة؛ إذ العلّة في الشوق المصلحة العائدة إليه، والمفروض عدمها؛ لأنّ الشوق لا بدّ أن يكون لفائدة عائدة إليه، فلا يتحقّق ولا يوجد الشوق، مع عدم افتراض عود النفع للجاعل، فإذا لم يوجد شوق، فلا معنى للمبحث عن درجته وعن القول بأنّه حقيقة الحكم وروحه .

فلا يوجد غيرها على سبق كلّ حكم بالإرادة والاشتياق لعمل الغير ليدّعى أنّه حقيقة الحكم وروحه، وأنّ الفرق بالشّدّة والضعف هو الفارق بين الوجوب والاستحباب .

الاعتراض الثاني: على تقدير التسليم بتحقيق الشوق لكمال الغير؛ إذ يمكن أن تكون كمالات الغير موجبة للشوق الشديد للإنسان، ولكن مجرد الشوق لفعل الغير لا يكفي ولا يرتبط بالمأمور؛ إذ لا بدّ من توفّر الحكم على إمكان الداعوية وقابلية التحريك مجرد اشتياقه، لا يوجب دعوة إرادة المأمور وتحريكه وبعثها، وإنّما يتحقّق الحكم والتشريع في الحكم الذي يملك إمكان الداعوية وقابليّتها،

ومجرّد الاشتياق لا يحقّق ذلك ، فإنّ الشوق يدفع الجاعل لجعل الحكم ، وتعلّق إرادته بجعل الحكم ، وأمّا كون الحكم له قابليّة الداعويّة للعبد وتحريكه فلا يوفّره مجرد اشتياق الجاعل وإرادته ، وإنّما توفّره أمور أخرى مثال استبطان الحكم للوعد والوعيد من الأمور الراجعة والعائدة للمأمور نفسه ، لا للأمر ، فإذا لم يتوفّر هذا الحكم على أمور عائدة للمأمور فلا يشتمل على إمكان الداعويّة وقابليّة التحريك للمأمور .

وأما كفاية التعبير (أريد منك كذا) في الحكم والأمر ؟

وذلك لما ذكر في مفردات الراغب وهو أفضل من لسان العرب وتاج العروس حيث ذكر معاني الإرادة والأمر ، ومنها : (أريد منك كذا ، أي آمرك بكذا) ، فليس هذا التعبير (أريد ...) مبرز للشوق ، بل هو أمر نفسه ، وعلى تقدير كونه كذلك فإذا لم يندمج ولم يستبطن (أريد منك كذا) تلك الحيثيّة الراجعة للغير كالوعد والوعيد كان هذا التعبير لغواً ، حيث لا يكون له القابليّة على التحريك .

إذن فمجرّد الاشتياق لا يكفي في التحريك ما لم يفهم منه الاستبطان للوعد والوعيد ولا أقلّ من فهمهما بقرينة السياق أو الاقتضاء بأنّ هذا الجاعل لا يصدر منه اللغو ، فإذا صدر منه هذا التعبير (أريد منك كذا) فهذه القرينة يفهم عدم اشتماله على مجرّد الاشتياق للجعل بل أنّه متضمّن للوعد والوعيد ، وإلاّ لم يصدر منه هذا التعبير للمأمور .

مضافاً إلى أنّه لا يعلم فهم العقلاء والعرف من توفّر عنصر الشوق في نفس الأمر والجاعل ، فيما لو صدر منه الأمر (افعل أو لا تفعل) ^(١) .

(١) أقول : لا بدّ أن نفرض الجاعل والأمر ممّا لا يعود له أي نفع من الأمر والحكم ، فمثل هذا لا يكشف ولا يفهم الشوق من أمره ، وإلاّ الغالب في المولى العرفيّ عود النفع من أوامره .

المسلك الثالث: إننا نلتزم بأن الحكم عبارة عن الاعتبار، وليس هو الحكم العقلي أو الصفة النفسية، ولكن ما هو هذا الاعتبار؟

ولأجل توضيح هذا المسلك نذكر ثلاثة تقريبات، وأنه كيف يكون الحكم اعتباراً وعلى ضوءه نفرّق بين الوجوب والاستحباب.

التقريب الأول: ويمكن أن يكون مراد المحقق النائي، ولو أنه لا يتناسب مع عبارته وعبارات المقررين، ولكن يتناسب مع روح آرائه:

أَنْ (افعل) مفاده النسبة الإيقاعية، وهي التي يعبر عنها بالوجوب، إلا أن الملاك الموجب لهذا الاعتبار تارة يكون وافياً بالمجوعول، وأخرى لا يكون وافياً.

فإذا كان الملاك ملزماً كان وافياً بالمجوعول، حيث تكون ذمة الغير مشغولة به.

وأما لو كان الملاك غير ملزم فنحتاج لمتّم الجعل يدلّ على الترخيص في الترك؛ وذلك لأنّ ما اعتبر هو الوجوب وثبوت العمل في ذمة الغير، ولكن الملاك لا يفي بهذا المجوعول لذلك نحتاج لمتّم الجعل يبرز بواسطته عدم الوفاء بالمجوعول، كما ذكر نظير ذلك في مبحث التعبدّي والتوصلي، وأنه أحياناً لا يكون المجوعول وافياً بالملاك، لأنّ (افعل) في التعبدّيات يقولون بعدم إيفائه واستيعابه للملاك؛ لأنّ الملاك قائم بالعمل المقترن بقصد القرية والأمر، والمفروض عدم وقوع هذا القصد تحت الأمر، لذلك قالوا بأننا نحتاج لمتّم الجعل لأجل أن يدلّ على أنّ المجوعول الأوّل غير وافٍ وغير مستوعب للملاك، ففي مبحث التعبدّي فهو مجال أضيقة المجوعول عن الملاك، وهو دور متّم الجعل الذي يفيد فائدة الشرطية.

ولكن في مبحثنا عكس ذلك، فإنّ الملاك غير وافٍ بالجعل، فنحتاج للمتّم ليدلّ على ذلك، نعبر عنه بالترخيص، فالوجوب عبارة عن اعتبار الشيء في ذمة المكلف، وأما الاستحباب فهو عبارة عن جعلين: جعل للشيء في ذمة المكلف، ومتّم الجعل يدلّ على الترخيص في الترك، ومنشأ هذا المتّم عكس في

باب التعبدّي، حيث هناك مجال عدم وفاء المجموع بالملاك، وأمّا هنا لمجال عدم وفاء الملاك بالمجموع.

وتوجّه لهذا الرأي اعتراضات:

الاعتراض الأوّل: يمكن أن تلاحظ في هذا المجال اعتبارات عديدة، فلماذا لوحظ من بينها اعتبار واحد، وهو اعتبار إيقاع العمل في ذمة الغير دون غيره.

الاعتراض الثاني: افترض هذا الرأي كون العقلاء فقراء في اعتباراتهم، وأنهم لا يمكنهم أن يعتبروا اعتباراً واحداً لإبراز الاستحباب والمصلحة غير الملازمة، ولذلك فهم مضطرون للتوسّل باعتبارين للتعبير عن ذلك، مع أنّ العقلاء أنفسهم لا يعترفون بهذا الفقر الاعتباري، فإنّ الاعتبار لا تحتاج لمؤونة زائدة؛ لأنّها أمور فرضيّة، وقانون اختيار الأسهل يقتضي إيجاد اعتبار واحد للتعبير عن المصلحة غير الملازمة، ولا حاجة لأكثر من اعتبار واحد.

الاعتراض الثالث: إنّ وجود اعتبارين في باب الاستحباب مخالف للارتكاز والوجدان العرفي، فحين نقول زيارة الإمام الحسين عليه السلام مندوبة ومستحبة، فلا يوجد جعلان واعتباران في مرتكزات العرف، أحدهما اعتبار الشيء في ذمة المكلف، والآخر الترخيص في الترك، والأمور الارتكازيّة أمور وجدانيّة يكفي فيها مراجعة الإنسان لنفسه ووجدانه ولا مجال للتخطئة والتصويب فيها.

التقريب الثاني: الفرق بين الوجوب والاستحباب مع اشتراكهما في أصل الطلب، ولكن للوجوب جعل آخر، وهو المنع من الترك، فالطلب غير مختصّ بأحدهما بل جامع لهما، مع اختصاص الوجوب بجعل آخر، وأمّا إذا لم يقترن الطلب بالمنع من الترك فهو الاستحباب.

ويعترض عليه:

الاعتراض الأوّل: إنّنا بالوجدان نلاحظ عدم وجود جعلين في الوجوب،

جعل يعبر عنه بالطلب ، وجعل آخر يعبر عنه بالمنع من الترك .

الاعتراض الثاني: ما المراد من المنع من الترك ؟ إن أريد المنع المطلق فهو متوفر في المستحبات بما يتناسب معه لذلك قالوا بأن الأمر بالشيء يقتضي المنع من الترك ، متوفر حتى في المستحبات ، ولكن المنع غير حتمي ، وأما إذا أريد من المنع المنع الحتمي الإلزامي ، فلا معنى لأن نقول بأن المجعول هو المنع من الترك ، بل من البداية نقول بأن الوجوب عبارة عن (الطلب الحتمي) ، والاستحباب (الطلب غير الحتمي) ، ولا نقول بأن الطلب مشترك بينهما ثم نضطر إلى اختصاص الوجوب بجعل آخر ، فلو كانت النكته في الحتمية فالأفضل أن تؤخذ في عنوان الوجوب ، وأنه (الطلب الحتمي) .

التقريب الثالث: الفرق بينهما في الشدة والضعف ، ولكن لا بالنحو الذي ذكره المحقق العراقي ؛ لأن ما ذكره كان مرتبطاً بعالم الإرادة وهي من الصفات النفسية ، والأمور التكوينية ، وإنما هنا نلتزم بالشدة والضعف في مجال (الإرادة الاعتبارية) ، وقد وضّحنا هذه الفكرة في بدايات البحث ، حيث قلنا بأن الإنسان قد يعتبر إرادته متعلقة بأعمال الغير ، كما لو اعتبر الغير جزءاً منه ، وقلنا بأن هذا أمر عقلائي كما يتصوره البعض في الدولة ، وأنها عبارة عن القوة المفكرة الآمرة ، وأما سائر الأعضاء فإنهم ينفذون أوامرها فحسب ، حيث لا يرون أية استقلالية للأمور ، فيعتبر إرادته لفعل الغير ، ولكن هذا الأمر الاعتباري تارة يكون شديداً وأخرى ضعيفاً ، وهو وجه الفرق بين الوجوب والاستحباب .

ويمكن الاعتراض عليه :

الاعتراض الأول: ما ذكره السيد البروجردي أن الأمور الاعتبارية لا تتصف بالشدة والضعف ، وإنما الذي يتصف بها الأمور الواقعية كالسواد والبياض .

وهذا الإشكال ضعيف ؛ وذلك لأن الأمور الاعتبارية غير قابلة (للاشتداد) ولكنها

قابلة (للشدة والضعف) وفرق بينهما فإن (الاشتداد) عبارة عن التحرك الوجودي، وهو مختص بالأمر التكويني، فالشيء قد يكتسب في البداية حمرة طفيفة ضعيفة، ثم نتيجة لشرور الشمس مكرراً عليها تكتسب هذه الحمرة شدة، ومثل هذا لا يتحقق في الأمور الاعتبارية، ولكن الأمور الاعتبارية تابعة لاعتبار المعبر، ويمكن أن تصف بالشدة والضعف بحسب كيفية اعتبار المعبر، فيمكن أن يعتبر الطلب الشديد والأكيد، ويمكن أن يعتبر الطلب الضعيف أو غير الشديد والأكيد.

الاعتراض الثاني: ما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري في مناقشة القائلين بأن الفرق بين الملك والحق بالشدة والضعف، بأن الأمور الاعتبارية وإن اتصفت بالشدة والضعف، ولكن يختص ذلك في الموارد التي يكون الأمر الذي أخذ منه الاعتبار متصفاً بالشدة والضعف، وأما لو لم يكن ذلك الأمر متصفاً بهما، فلا يكون الأمر الاعتباري قابلاً للاتصاف بالشدة والضعف.

وهنا نقول إن المنشأ لهذه الإرادة الاعتبارية والإنشائية هي الإرادة التكوينية، وهي غير قابلة للشدة والضعف لأنها هي الشوق المؤكد الموجبة لتحرك العضلات ولا يتصور فيها الشدة والضعف.

ويجاب عن هذا الاعتراض بكلتا جهتيه:

أما الجهة الأولى:

أما القول بأن مطلق الأمور الاعتبارية تابعة في أوصافها للأصل الذي أخذت منه، فهو إنما يصح في الاعتبارات الأدبية، لا في الاعتبارات القانونية، فإنه في الاعتبارات الأدبية حين نعتبر حدّ الأسد لزيد، فلا بد أن تكون الصفة التي نعتبرها له متناسبة مع الأسد، وأما في الاعتبارات القانونية فإنها وإن كانت مأخوذة من الأمور التكوينية بتوسط الاعتبارات الأدبية، كما وضّحناه في محله، إلا أن الاعتبارات القانونية بعد ذلك تصبح متأصلة، وكأنها أمور واقعية خارجية، وينقطع ارتباطها

مع أصولها في أذهان العرف، وإنما الفيلسوف القانوني أو اللغوي هو الذي يتعرّف على هذا الارتباط، وأمّا العرف فلا يعرف أي منهم من أين أخذت هذه الاعتبارات القانونية، حيث تكتسب هذه الاعتبارات تأصلاً في أذهانهم، فإذا كان كذلك فيمكن أن نعتبر لها أية صفة متلائمة معها؛ وذلك لأنّ الأمور القانونية إنّما توضع لأجل التأثير في إحساسات الغير، فكلّ ما يتناسب مع ذلك يمكن اعتباره، كما لو أرادها بإرادة شديدة.

يضاف لذلك ما ذكر بأنّ الأصل للإرادة الاعتبارية وهي الإرادة التكوينية لأعمال الإنسان فاقدة للدرجات، غير صحيح، فإنّ هناك بعض الأمور الضرورية لحياة الإنسان تكون إرادة الإنسان لتحصيلها إرادة قويّة شديدة. نعم، في الأمور الكمالية وغير الضرورية تكون إرادته بها ليست بتلك القوّة والشدّة.

مضافاً إلى أنّ القول بأنّ الحكم عبارة عن الإرادة الاعتبارية وعلى ضوئه نفرّق بين الوجوب والاستحباب غير صحيح؛ لأنّه وإن كان الحكم في بعض المجتمعات بهذا المعنى، ولكنه ليست قاعدة كليّة.

يضاف لذلك كلّ: أنّ الشدّة والضعف في إرادة الأمر لا تأثير لها في المأمور وفي هذا المسلك لاحظنا الأمر وثبوته ضعفاً وشدّة، ولكن هذا لا تأثير لها في المأمور؛ وذلك لأنّ انبعاث المأمور وتحركه على أساس الوعد والوعيد.

فإذا اندمج في هذه الشدّة والضعف الوعد والوعيد نشأ الوجوب، وإلا فلا، فالشدّة والضعف لا أثر لهما.

هذه هي المسالك الثلاث ومناقشتها.

ورأينا في هذا الموضع ذكرناه وخلاصته: أنّنا نلتزم بكلّ مسلك من هذه الثلاثة في الجملة، حيث نرى أنّ روح الحكم عبارة عن تلك الحيثية التي يرى المكلف نفسه من خلالها مجبوراً على أداء العمل، وتلك الحيثية هي الوعد ولا بدّ أن يكون

معتدّاً به ، من حيث التعجيل بالعقاب أو تأجيله ، وسنذكر توضيحها في مجال مناسب مقدار الوعيد مع الجريمة في كبّحت التزاحم .
فكلّ مسلك يملك الصّحة في الجملة لا بحده .

حول مسالك حقيقة الوجوب والاستحباب

الكلام يقع في مرحلة الإثبات على اختلاف المسالك .
أمّا بناءً على المسلك الثالث : وأنّ الوجوب والاستحباب من الأمور الاعتباريّة بمختلف تقريباته .

أمّا على التقريب الأوّل للمسلك الثالث ، فإنّه لا بدّ من استظهار الوجوب من الأمر ، فإنّه لو لم يوجد متمم الجعل الدالّ على الترخيص في الترك والاستحباب فإنّ الأمر لوحده الدالّ على اشتغال ذمّة المأمور بالعمل ، يستظهر منه الوجوب .
وأمّا على التقريب الثاني ، فلا يمكن استظهار الوجوب من الأمر ؛ وذلك لأنّ الوجوب يحتاج لجعل ثانٍ يدلّ على المنع من الترك ، وأمّا هيئة الأمر فتدلّ على النسبة الطلبية ولا تدلّ على جعلين بل جعل واحد ، وبالإطلاق المقاميّ يستظهر الاستحباب لا الوجوب ؛ لأنّ المفروض كون المتكلّم في مقام البيان ، ولم يذكر المنع من الترك ، وليس المورد مورد الإطلاق اللفظي ، كما هو واضح .

وأمّا على التقريب الثالث : وأنّ الفرق بينها في الإرادة الاعتباريّة وهي قابلة لاعتبار الشدّة والضعف ، قد اعتمده المحقّق العراقيّ .

ولكن قياس الإرادة الاعتباريّة بالتكوينيّة واستفادة الوجوب من إطلاقها ؛ وذلك لأنّه في الأمور الواقعيّة ، فالشدّة فيها عبارة عن كمال الماهيّة ، فلا تحتاج لعناية زائدة ، بينما النقص مشوب بالعدم لذلك احتاج لعدم لعناية ، وعلى ضوءه استفاد المحقّق العراقيّ الفرد التامّ عند الإطلاق ، ولكن في مورد الإرادة الاعتباريّة فإنّ اعتبار الإرادة كما يحتاج ضعفها إلى عناية في مرحلة الاعتبار وكذلك شدّتها ،

فما ذكر من بيان في الإرادة الواقعية لا يأتي في الاعتبار؛ إذ ليس المراد من الشدة في الاعتبارية كمال الإرادة لعدم وجود الكمال، وعدم الكمال في الأمور الاعتبارية، بل المجال مجال اعتباره شديداً أو عدم اعتباره شديداً.

إلى هنا كان البحث على ضوء مسالك الأخرى.

أما على ضوء مسلكنا، وأن الحكم مركّب من عنصرين: عنصر شكلي يلاحظ من ناحية الرابط مع الاعتبارات الأدبية، وعنصر معنوي يلاحظ من ناحية الترابط مع الاعتبارات القانونية، وهو هنا متمثل في قانون العقوبات والوعيد بالتوضيح الذي ذكرناه، وهو حقيقة الحكم برأينا.

وبهذا المسلك فبأي معيار يستظهر الوجوب؟

ذكرنا أنه في صدق وانطباق هذه العناوين التي ذكرت للأمر أمثال عنوان الإذن والإباحة والإرشاد لا بدّ من ملاحظة محتوى الكلام أيضاً، وليس الاختلاف بمجرد الداعي كما ذكره المحقّق الآخوند، فإنّه لا يمكن تعدّد واختلاف انطباق هذه العناوين بمجرد اختلاف الداعي على التكلّم، فإنّ اختلاف الدواعي لا يوجب اختلاف عناوين الكلام، بل لا بدّ من ملاحظة محتوى الكلام في هذا المجال، فإنّ انطباق هذه العناوين تارة يكون من باب المجاز، بمعنى عدم توافق المراد الاستعمالي مع المراد الجدّي؛ لأننا لم نفسر المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل قلنا إنّ في المجاز يستعمل للفظ في معناه الحقيقي، إلّا أنّه لا يتوافق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدّي، ففي قوله (زيد أسد) فإنّ أسداً مستعمل في معناه الحقيقي، إلّا أنّه المراد الجدّي إبراز غاية الشجاعة.

إذن ففي بعض الموارد تكون من موارد عدم تطابق المراد الاستعمالي مع الجدّي كما في قوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.

وأما في موارد أخرى فلا بدّ من ملاحظة محتوى الكلام، فإنّ الكلمة الواحدة

تشتمل على جهتين: جهة المفهوم وهي تمثل عنصر الإبهام فيها، والجهة الأخرى تعين هذا الإبهام، وهي ملاحظة شؤون المتكلم والمخاطب والدواعي النفسية لهما ومصححاتها، هذه وغيرها تحدّد محتوى اللفظ، فمثلاً لفظة (من) فإنّ محتوى مفهومها الفراديّ مشترك لا يفهم منها إلّا ما يفهم من لفظ (از) في الفارسيّة، وأمّا لو قلت: (سرت من البصرة إلى الكوفة) فتدلّ (من) على الابتدائيّة لا بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فإنّ (سرت) و (البصرة) لا تدلّ على الابتداء، ولكن (من) في هذا الجوّ والمحيط تدلّ على محتوى الابتدائيّة، وأمّا (أخذت من الدراهم) ففي هذا المحيط تدلّ على (التبعض) لا بنحو قدر الدالّ والمدلول، فمثل هذه الألفاظ يتعيّن محتواها من خلال سائر الكلمات المرتبطة بها، وظروفها دون أن يكون الاستعمال بنحو المجاز، حيث يتّضح إبهامها ويتلوّن بلون ما، وهذا مقصودنا من المحتوى، فلا نقصد من (محتوى الكلمة) تغيير المفهوم الفراديّ أو التخالف بين المراد الاستعماليّ والجذّيّ، أي تصوّريّ والتصديقيّ، بل ما نريد أن نقول: أنّ هذه الكلمة حينما تصدر من هذا الشخص، وفي هذا الظرف لها معنى، وحينما تصدر من آخر وفي مقام آخر فلها معنى آخر، ومرجع ذلك إلى أنّ تلك الجهة المبهمّة من هذه الكلمة قد اكتسبت تعييناً في محتواها. نعم، لو غضضنا النظر عن القائل والمخاطب والدواعي فلا تشتمل (افعل) على محتوى واضح، لا أنّها لا تشتمل على أي معنى؛ وذلك لأنّه يفهم منها شيء بغض النظر عن هذه الأمور، ولكنّه معنى مبهم، وليس له محتوى واضح، فالكلمة (افعل) لا بدّ من ملاحظة معناها ومحتواها في إطار القائل والمخاطب، وهل للمخاطب دواعي سابقة على صدور هذه الكلمة، دواعي موافقة أو مضادة، وفي مثل هذه الظروف ينقسم الأمر للإرشاديّة وغيرها، فمثلاً حين يذهب المريض للطبيب فله داعٍ على ذلك وهو دفع المرض، وحين يقول له الطبيب: (افعل)، (اشرب الدواء) يعني بأمره أنّ هذا العمل هو الوسيلة لمقصدك، فهذا العمل هو وسيلتك لذلك الغرض

مع وجود الغرض والداعي مسبقاً.

وكذا من ذهب للفقهاء وسأله عن كيفية صلاة النافلة فيقول له: (صَلِّ مستقبل القبلة)، فهذا السائل له داع للصلاة، وحين يقول له: (صَلِّ) بصيغة الأمر والوجوب فهو الوجوب الشرطي، أي أن هذا الطريق هو الوسيلة للوصول لذلك الداعي الذي أتيت تسأل عنه.

وكذلك في البيع، فيوجد داع مسبقاً في أذهان الناس من المعاملات، وهو ترتيب الآثار القانونية التي يحميها المجتمع، كالملكية والزوجية، فحين يقول: (بع كذا ولا تبع كذا)، فلا يريد بهذا الخطاب إيجاد الداعي، وإنما يحدد وسيلة تحقيق ذلك الداعي.

وفي هذه الموارد يكون الأمر من باب الإرشادية، حيث تكون الدواعي موجودة مسبقاً لا تخلقها الأوامر، وإنما الأوامر تحدد وسائل إشباعها وتحقيقها. إذن فهذه الموارد رغم صدور (افعل) ومع ذلك لا تدل على الوجوب المولوي لعدم توفر عنصر الوعيد على الترك فيها.

كما أنه لو كان للإنسان داع ولكن يوجد داع مضاد أو مانع من تحققه.

كما لو كان يوجد نهي شرعي، فإذا صدر الأمر في هذه الحالة ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فيدل الأمر على بيان عدم وجود المانع.

إذن فمحتويات الكلام لا تعني المدلول التصديقي، بل تحديد المعنى وتساعد على هذا التحديد المعنى الفرادي والدواعي المسبقة وعدمها، ووجود الداعي المضاد، كلها لها تأثيرها في تحديد المحتوى.

وأما الأوامر المولوية، فمجالها عدم وجود الداعي المسبق، أو عدم وجود الزاجر المتوهم، والإنشاء فيها بداعي الجعل الابتدائي.

وليست كأمر الطبيب أو المستشار، حيث يبحث فيها عن وسيلة الوصول للهدف.

وأما في الأمر المولويّ، فالمفروض فيها انتفاء موجبات الأمر الإرشاديّ ولكن يدور الأمر في تمييز محتوى الصيغة (افعل) بين الوعد والوعيد.

فالمورد القابل للوعد والوعيد فما هو المناسب للصيغة، وهذا التناسب هو الذي يعيّن شكل المحتوى.

فإنّ الصيغة (افعل) بلحاظ مدلولها الأفراديّ الدالّ على التهييج والتحريك مع انعدام سائر العوامل التي تؤثر في محتواه تتناسب مع الوعيد على الترك، وأما الوعد على الفعل فيحتاج لقرينة، والوعيد يتناسب مع الوجوب، وأما الوعد فلا يوجب الإلزام.

المبحث السادس

بعد أن تعرّفنا على حقيقة الوجوب والاستحباب ، فلو وردت صيغة (افعل)
أما بحكمها ، فما هو مقتضى القانون ، هل هو الحمل على الوجوب أم لا ؟ فما
هو مقتضى القاعدة الأولى لولا الدليل على الخلاف ؟

وإنما لم نبحث هذا الموضوع بالمنهج المتبع عند العلماء ، أن الأمر حقيقة في
أي شيء ؟ وذلك لأنّ المجال ليس مجال (الوضع) ، كما ذكرنا ذلك في مادة الأمر .
فنبحث هذا الموضوع على ضوء المسالك الثلاثة .

فبناءً على المسلك الأول وهو مسلك المحقق النائي ، وأنّ الوجوب
والاستحباب من الأحكام العقلية ، فلا مجال للبحث ؛ وذلك لأنّه لو وردت صيغة
(افعل) والمفروض أنّ مفادها النسبة الإيقاعية مع عدم ورود الترخيص ، فالعقل
يحكم بالوجوب .

وبناءً على المسلكين الثاني والثالث ، وأنّ الوجوب والاستحباب من قبيل الإرادة
التكوينية ، والفرق بينهما في الشدّة والضعف ، وأنهما من قبيل الإرادة الاعتبارية ،
فهنا احتمالان :

الاحتمال الأول : ما ذكره صاحب الكفاية وأنّ الصيغة تدلّ على الوجوب وضعاً .

الاحتمال الثاني : إنّها تدلّ على الوجوب للانصراف أو الإطلاق .

أما الاحتمال الأول : فقد تمسك بالتبادر ، فمن يسمع صيغة (افعل) يتبادر
ذهنه للوجوب ، والشاهد عليه أنّ المولى لو قال : (افعل) ولم يجد العبد قرينة مقالّة
أو مقامية على الترخيص ، فالعبد يرى نفسه مستحقاً للعقاب إذا لم يأت بالعمل ،

ومستحقّ اللوم العقلاء ، وهذا كله يدلّ على التبادر .

ولكن يعترض عليه : فبعد أن ذكرنا أنّ حقيقة المنشأ بصيغة (افعل) النسبة الاغرائيّة أو الطلبيّة وأمثالها ، ولا تتحد مفهوماً مع عنوان الوجوب بأي معنى فسرناه خلال المسالك المتقدّمة ، ومع كلّ ذلك فكيف يمكن ادّعاء التبادر .

مضافاً إلى أنّنا نرى استعمال الأمر في السؤال والاستدعاء والإرشاد بلا مجازيّة ، وقد ذكرنا أنّ الشخص الواحد تختلف أوامره في نفسه ، فقد يكون أمره مولويّاً ، وقد يكون بنحو السؤال والاستدعاء .

إذن فادّعاء تبادر الوجوب من الصيغة نفسها دون ملاحظة الأمر والمأمور وغيرها في غاية الضعف .

فلا بدّ أن نتّبع طريقة أخرى في هذا المجال ، وهي تختلف باختلاف المسالك : أمّا المسلك الثاني ، وهو مسلك المحقّق العراقيّ ، حيث ذهب إلى أنّ الفرق بين الوجوب والاستحباب بالإرادة القويّة والضعيفة ، فكيف نكتشف الوجوب ، ونذكر مقدّمتين :

المقدّمة الأولى : إنّ كلّ شيء يكون الاختلاف فيه بالشّدّة والضعف فمرجعه إلى الاختلاف في النقص والكمال ، حيث ذكر أنّ من أنواع التمايز .

بالنقص والكمال في المهية أيضاً يجوز عند الاشراقيه

والإرادة الشديدة والضعيفة تختلفان في الوجود لا في الماهية ، فإنّ نسبة المراد للإرادة نسبة الماهية للوجود (أريد شرب الماء) ، فإنّ شرب الماء يحدّد الإرادة وماهية حدّ الوجود ، والشّدّة والضعف من شؤون الوجود بالشديد ما به الامتياز عين ما به الاشتراك ، وهو الوجود ، وأمّا الضعيف فهو محدود بحدّ عدمي ، لذلك قالوا : بأنّ الوجود المشوب بالعدم وجود ضعيف ، كوجود الممكن ، وعلى ضوء ذلك فيكون (الوجوب) بسيطاً ؛ لأنّ الإرادة فيه بكون وجودها وجوداً تامّاً ،

وأما (الاستحباب) فهو تلك الإرادة التي يكون وجودها وجوداً ناقصاً، أي أنه وجود مشوب بالعدم فهو مركّب تقريباً.

المقدمة الثانية: كما يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الجامع، كذلك يمكن التمسك به لإثبات الفرد فيما إذا كان امتياز أحد الفردين عن الآخر عند العقلاء باشتغال أحدهما على قيد زائد دون الآخر، فمن عدم بيان القيد الزائد نستكشف أن المراد هو هذا الفرد الذي لا يحتاج للقيد الزائد دون الآخر.

وفيما نحن فيه فحين يقول (افعل) على مسلك من يرى هذا التعبير مبرزاً للإرادة، وقد ذكرنا أن الإرادة التامة إرادة بسيطة، وهي الإرادة الوجوبية، وأما الإرادة الناقصة وهي الاستحباب، فإنها محدودة بحدّ عدمي لذلك احتاج الاستحباب للبيان دون الوجوب منه؛ لأنه مركّب في الحقيقة، فالإطلاق يقتضي تعيين الفرد وهو الوجوب.

ولكن المقدمة الأولى وهي الشدة والضعف في الإرادة، تبنتني على مسألة فلسفية وهي أن الفرق بين النقص والكمال بمشويبة بالنقص بالعدم لأن الناقصة مركبة، ولكن هذه الفكرة ينكرها الفلاسفة، حيث يرون أن ما به الامتياز بين التامة والناقصة بنفس ما به الاشتراك، ولا عدم في البين، بناءً على أصالة الوجود، فالشدة بالوجود والضعف به والوجود بسيط، وليس هناك في ساحة الخارج غير الوجود وهو العدم.

ولكن يوجّه للمقدمة الأولى إشكالاً آخر لا يبنتني على الفلسفة، أن أصل المبنى غير تام؛ وذلك لأن الوجوب درجات في الشريعة وغيرها، فلدينا وجوب مؤكّد جداً كوجوب الصلاة، ولدينا وجوب غير مؤكّد، وكذلك المستحبات تنقسم إلى مستحبّ مؤكّد وغير مؤكّد.

فإذا كان ما به الامتياز بين الوجوب والمستحبّ هو المشويبة بالعدم، فبين مراتب

الوجوب أيضاً يكون ما به الامتياز بالمشويبة بالعدم، فلا فرق بين الوجوب والمستحب من حيث الاختلاط بالعدم، مع ملاحظة وجود مراتب ودرجات للوجوب، فكل ما قلتم في الامتياز بين الوجوب والاستحباب، لا بد أن تقولوه في الامتياز بين مراتب الوجوب، مع ملاحظة قوة الإرادة بالنسبة لدعائم الدين.

أما المقدمة الثانية: إن استفادة الإطلاق تتوقف على أن يكون الامتياز في فهم العرف بين الشديدة والضعيفة بالوجدان والفقدان، بحيث يفهم بأن الاستحباب مركب من الوجود والعدم، بينما الوجوب هو لفرد التام، لذلك يتمسك بالإطلاق فيه، ولكن العرف ليس له مثل هذه الإحاطة والفهم.

والشاهد على ذلك أن الوجود عندهم ذو درجات:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك نعم

فإذا قال الوجود فلا بد أن ينصرف لواجب الوجود بحكم الإطلاق؛ لأنه الوجود الأتم، وكذلك لو قال: فلان أسود فلا بد أن ينصرف إلى أنه زنجي أسود قاتم جداً، أو قال: أبيض، فلا بد أن ينصرف الذهن إلى البياض الشديد جداً، ولا يوجد مثل هذا الانصراف عند العرف والعقلاء.

المبحث السابع

بعد أن عرفنا بأن القانون الكلّي في الأمر هو الحمل على الوجوب حين دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب ، فهل يجري هذا القانون حتّى في مجال الروايات الشريفة أم لا ؟

يستفاد من كلام جماعة من العلماء أنّ هذا القانون لا يجري في مجال الأخبار الشريفة ، فإنّ مجرد الأمر لوحده لا يحمل على الوجوب ، ما دام لم يقترب بأمر يدلّ على الوجوب ، كما لو صرّح فيه بالوعيد ، أو أنّه رجس ، أو من عمل الشيطان ، وأمثالها .

وهذه الجماعة منقسمة لطائفتين ، فإنّ بعضهم تعرّض لهذه الفكرة بصورة مجملّة ، دون ذكر وجهها ودليلها تفصيلاً ، أمثال صاحب الذخيرة ، وهو المحقّق السبزواريّ ، بناءً على ما نقله عنه صاحب الحقائق^(١) في مبحث غسل مسّ الميت ، فإنّه بعد نقله الأخبار الأمّرة قال في الحقائق : « وأما ما ذكره في الذخيرة حيث قال بعد نقل جملة من أخبار المسألة : ولا يخفى أنّ الأمر وما في معناه في أخبارنا غير واضح الدلالة على الوجوب ، فالاستناد إلى هذه الأخبار في إثبات الوجوب لا يخلو من إشكال » .

ففي أخبارنا لا يدلّ الأمر بمجرّده على الوجوب ويعلّق عليه صاحب الحقائق ناقداً بقوله : « فهو من جملة تشكيكاته الواهية ، وفيه خروج من الدين حيث لا يعرف ، أمّا أولاً » فهو ما ذكره في بداية الحقائق من دلالة الأمر على الوجوب ،

(وأما ثانياً، فلائته متى كانت الأوامر الواردة في الأخبار في جميع الأحكام لا تدلّ على الوجوب، والنواهي الواردة كذلك لا تدلّ على التحريم، كما كرّره في غير موضع من كتابه هذا، فلم يبق إلا الإباحة، وبذلك يلزم تحليل المحرّمات، وترك الواجبات) إلى أن يقول: «واللازم حينئذ سقوط التكليف وأن إرسال الرسل وإنزال الشرائع عبث، وهو كفر محض».

ولكن لا موجب لهذه الشدة والعنف من قبل صاحب الحقائق في مناقشة هذا الرأي، فإنه لا يلزم من كلام المحقق السبزواري تحليل المحرّمات، أو تحريم المحلّلات، ولا يلزم الخروج من الدين، فإنّ الكثير من أخبارنا مشتملة على التأكيد والوعيد الخاص، وأمثالها من القرائن والتعبيرات التي لا تتلاءم مع الاستحباب، وليست هذه الفكرة من الضروريات التي يلزم من مخالفتها الخروج من الدين.

وللعلماء بيانان في مجال الاعتراض على دلالة الأخبار الشريفة على الوجوب:

البيان الأول: ما ذكره السيّد البروجرديّ رحمته الله وأنّ الأوامر الصادرة من النبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام على قسمين:

القسم الأول: الأوامر المولوية الولائية التي أمروا بها وإنشأوها من مقام ولايتهم، وهي مشتملة على خاصّة المولوية بلا إشكال، ويتصوّر فيها الحكم بالوجوب، ولكن هذا القسم من الأوامر في غاية القلّة.

القسم الثاني: الأوامر والنواهي الصادرة من النبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بما أنهم مبلّغون عن الله، وفي مثل هذا القسم لا يتصوّر ذلك؛ وذلك لأنّ وظيفتهم هنا منحصرة في التبليغ، فإذا قالوا: (افعل، لا تفعل) فهو فهم التبليغ، ومرجع الأمر التبليغيّ إلى الإرشاد، كأوامر الطبيب، والأوامر الإرشادية تابعة للمرشد إليه، ومعه فلا يمكن استظهار الوجوب في الأخبار النبوية والمولوية.

وذكر أيضاً بأنّ الشاهد على عدم توفرّ الأمر المولويّ في القسم الثاني، أنّه ليس

للنبي ﷺ والأنمة ﷺ حقّ المؤاخذه في مثل هذه الأوامر والنواهي، وقد ذكر هذه الفكرة في الصفحة ٢٣٩ من تقريرات الصلاة، قال: «بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده، ولذا كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد إليه، أعني ما حكم الله بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم كون الطلب فيها مولوياً، فتأمل جيداً»^(١).

أقول: بأن ما ذكره من الأوامر الصادرة من النبي ﷺ والأنمة ﷺ الغالب فيها أنها صادرة من مقام التبليغ، هذا صحيح، ولكن القول بأن كل ما صدر في مقام التبليغ هي من قبيل أوامر الطبيب، وأنها إرشادية، فهو محل تأمل.

توضيحه: إن الأمر الصادر من شخص تارة يكون صدوره بداعي تحديد وتعيين الوسيلة لتحقيق الداعي والغرض، أعم من كون الغرض لزومياً أو غير لزومياً، ويشكّل هذا القسم الأوامر الإرشادية، وهذه الأوامر تابعة للمرشد إليه في لزوم العمل وعدمه، كما لو راجع الإنسان طبيباً، فلو كان مرضه خطيراً، أو أنه يهتم به كثيراً، فهنا يكون أمره -أي الطبيب- إنمّا يصدر من أجل دفع هذا المرض ورفعته، فيكون الأمر تابعاً للمرشد إليه في لزوم الجري عليه وعدمه، وأمّا لو راجع الإنسان الطبيب في أمر كمالٍ له لا ضروريّ وحياتيّ، كما لو راجع الشاب الطبيب في بثور الشباب، من أجل إزالتها، ففي هذا المورد، يكون الأمر تابعاً للمرشد إليه في التطبيق والجري العمليّ، فهنا يوجد داعٍ مسبق في أعماق الإنسان على مؤدى الأمر، وهذا العمل وسيلة لتحقيقه، فإذا قلنا بأن الأمر الإرشاديّ تابع للمرشد إليه في الجري فهناك كذلك، وهذا هو مجال الأوامر الإرشادية.

وهناك قسم من الأوامر إنمّا تصدر بداعي إيصال الواقع وتبليغه، وهذه الأوامر تصدر عادة من الأفراد الذين تكون وظيفتهم وظيفة (الناطق الرسمي)، والله تعالى له

ناطق رسمي وهو النبي ﷺ والأئمة ﷺ، فإنهم مبلّغون، وأمرهم أمر الله، ونهيهم نهي الله، فالنبي ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام، ناطق من قبل الله تعالى - كما يدلّ على ذلك حديث الثقلين - حيث اعتبر أهل البيت ﷺ في عرض الكتاب ومنزلته، ونحن نقول: بأن كتاب الله نوعان: صامت وناطق، والإمام عليّ عليه السلام كتاب الله، ولكنه الناطق والقرآن الكريم هو كتابه الصامت، حيث يشتمل على الأوامر الإلهية المدونة فيه، ونرى بأن نفوسهم ﷺ القدسية وأقوالهم تمتلك خصائص الكلمات الإلهية بنفسها، وبالمصطلح الحديث أن الإمام عليّ عليه السلام هو الناطق الرسمي حيث أن وظيفته التبليغ، وفي مقدّمة جامع الأحاديث روايات منقولة عن الأئمة ﷺ تدلّ على أن قولنا عين ما قاله ربنا.

ففي الصفحة ١٨ «... وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا قَالَ رَبُّنَا»^(١)، «إِنَّا لَوْ كُنَّا نُفْتِي النَّاسَ بِرَأْيِنَا وَهَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ، وَلَكِنَّهَا آثَارٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»^(٢).

ففي هذا القسم لا يكون كلام النبي ﷺ أو الأئمة ﷺ مشتملاً على جهة المولوية، بل على جهة التبليغ فحسب، أي أنهم ﷺ إنما ينشئون بداعي إيصال الواقع، وبداعي إبراز الحكم المسبق - أي الحكم المجعول مسبقاً عند الله - فحكمهم ﷺ من قبيل الإنشاء الطريقي الذي يذكر في الأصول في مبحث البراءة والاشتغال، فحين يقال بأن الحكم تابع للواقع فهو صحيح، فهو تابع للواقع، كما أن الواقع تابع لما صدر منهم ﷺ، فالحكم تابع للواقع في مقام (الثبوت) لأنهم ﷺ يقرّون بأنهم مبلّغون، فإنهم يصرّحون بأننا لا نقول إلا ما قاله ربنا، والواقع تابع لأمرهم في مقام (الإثبات)، فما قاله ربنا تابع لما يقوله الأئمة ﷺ في مقام الإثبات والاستكشاف، فإن ما يقولونه كأنما قد قاله الله تعالى، وهذا هو معنى الناطق الرسمي.

(١) بحار الأنوار: ٢: ١٧، الحديث ٥، عن بصائر الدرجات: ١: ٣٠١، الحديث ٧.

(٢) بصائر الدرجات: ١: ٢٩٩ و ٣٠٠، الحديث ٣.

إذن فالحكم وإن صدر منهم ﷺ (افعل أو لا تفعل) إلا أن صدوره عنهم ﷺ بما أنهم نواب في التكلم ، فهو انعكاس لنفسه ، وإذا لم يكن انعكاساً له فلا يكون تبليغاً عنه ، ولكن ما انعكس فيه لا يمكن كشفه إلا من خلال هذا الكلام ، فإن ما نفهمه من (افعل) الصادر من الله تعالى مباشرة بوساطة القرآن الكريم ، هو بنفسه الذي نفهمه من (افعل) الصادر من الإمام الصادق عليه السلام ، الذي يبلغ لنا (افعل) من قبل الله ، فهو ظاهر في نفس المعنى الذي يظهر فيه (افعل) القرآني .

إذن هناك أوامر إرشادية تابعة للمرشد إليه ، وأوامر تبليغية تابعة للأحكام المجعولة السابقة ، ولكنها تعكس تلك الأحكام نفسها ، وإلا لقالوا بهواهم ورأيهم نستغفر الله من هذا الكلام ، وهذا ينافي كونهم ناطقين عن الله ، ولكن في نفس الوقت فنكتشف من هذه الأحكام حدود الأحكام الإلهية حيث أنها تنعكس بها ، فهم ﷺ كآلة التسجيل ، وسيلة من وسائل الإعلام ونشر الكلام ، وهذا هو معنى التبليغ ، وسنوضح هذه الفكرة في مسألة الأمر بالأمر وهل هو أمر أم لا ؟

فإذا قال المعصومون ﷺ ولم ينصبوا قرينة ، فإن مدلولها نفس المدلول فيما لو سمعنا (افعل) صادراً من الله ، وكذلك فيما لو صدر من النائب الخاص عن الإمام عليه السلام ، فإنه يملك نفس المقام التبليغي ، ويدل على ذلك قوله عليه السلام : « الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ ، فَمَا أَدَاكَ إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ » ، وغيرها من الأحاديث المذكورة في مقدمة جامع الأحاديث^(١) .

« وَمَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ ، فَاسْمَعْ لَهُمَا وَأَطِعْهُمَا ، فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ »^(٢) ، ومورد هذه الرواية غير مورد حجّة الخبر الواحد ، فهي تريد القول بأن هؤلاء لسان لي ، ووسائل إعلام عني ، فحين يقول : « وَأَطِعْهُمَا » ومن أطاعه فقد أطاع الله ،

(١) جامع الأحاديث : ٥٠ ، الحديث ٢١١ .

(٢) الكافي : ١ : ٣٣٠ ، الحديث ١ .

وهذا لا يتصور إلا فيما لو كان كلامه كلام الله ، والفرق أن هذا الكلام قد صدر عنه ﷺ من لسان نائبه الخاص ، وهذا هو معنى الناطق الرسمي .

البيان الثاني : ما ذكره صاحب المعالم ، وأجاب عنه صاحب الكفاية ، وما ذكره صاحب المعالم مختص في مجال أخبار خاصّة ، ولا يشمل سائر الأخبار النبويّة ، قال : « يستفاد من تضاعف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة ﷺ أن استعمال صيغة الأمر في النذب كان شائعاً في عرفهم ، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي ، ويشكل التعلّق في إثبات وجود أمر بمجرد ورود الأمر منهم ﷺ » .

فيذهب ﷺ أنّه في خصوص أخبارنا قد انقطع ظهور الصيغة الأولى في الوجوب ، بسبب كثرة استعمالها في النذب ، ولذلك لو سمعنا أمراً صادراً منهم ﷺ فيشكل الحكم بالوجوب منه .

ونحن ندرس رأي المعالم على ضوء مسلكين :

١ - مسلك الوضع ، وقد ناقشه صاحب الكفاية على ضوء هذه المسلك .

٢ - على ضوء مسلكنا .

أمّا مسلك الوضع ، وأنّ الأمر يدلّ على الوجوب وضعاً ، وأساس هذا القول معتمد على هذا الرأي ، وصاحب الكفاية يلتزم بهذا المسلك .

فقد ناقش صاحب الكفاية رأي المعالم بكلام طويل ، يعتمد على فكرتين :

الفكرة الأولى : أنّه وإن استعمل الأمر كثيراً في كلام الأئمّة ﷺ في النذب ، ولكن هذه الكثرة في الاستعمال لا توجب أن يكون استعمال الأمر في الوجوب قليلاً ، بل استعمال الأمر في الوجوب كثير أيضاً ، فلم يتكوّن المجاز الشائع في النذب ، أو الوضع الثانويّ فيه ، حتّى يحمل الأمر في النذب عند إطلاقه ، أو يوجب التوقّف في مدلوله .

وهذه الفكرة صحيحة على تقدير كون المستحبات في ذاتها أكثر من الواجبات ، ولكن الاهتمام في الواجبات أكثر من المستحبات ، فالمسلمون أكثر اهتمامهم بتلقي الواجبات ، وهو بدوره يفرض كثرة السؤال والجواب ، وكثرة الاستعمال في الواجبات ، حتى ولو كانت الواجبات نفسها أقل من المستحبات ، ولكن كثرة الدواعي على التعليم والتعلم ، متوفر في الواجبات بالخصوص ، فنلاحظ المباحث والكتب الفقهيّة تهتم أكثر بذكر الواجبات ، ويبحثون عنها كثيراً ، بينما لا يبحثون الكثير عن المستحبات .

الفكرة الثانية: حيث تشكّل اعتراضه الثاني على صاحب الكفاية ، فقد ذكر بأن الاستعمال في المستحبات (وإن كثر ، كان مع القرينة المصحوبة ، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مجازاً مشهوراً فيه) ، فيذهب إلى أن استعمال الأمر في الندب كان دائماً مع قرينة متّصلة ، ومع وجود القرينة المتّصلة ، فإنّه وإن كان الاستعمال في الندب كثيراً ، ولكنّه لا يمنع من حمل الأمر على المعنى الحقيقي . نعم ، لو كان الاستعمال الكثير في الندب بدون القرينة لأمكن كذلك ، ولكن كلّ الاستعمالات في الندب مع القرينة ، وهذا لا يضرّ في بقاء اللفظ على معناه .

وهذا الجواب غير صحيح كبرى وصغرى .

أما من حيث الصغرى فإنّ الأوامر التي نعملها على الندب غالباً إنّما هي بلحاظ الجمع بين الروايات . وبعبارة أخرى : بالاعتماد على القرينة لا أنّها بنفسها كانت مصحوبة بقرينة متّصلة على الاستحباب .

وأما من حيث الكبرى ، فالذي يوجب سلخ اللفظ عن معناه الحقيقي الأوّل ، إنّما هو ارتباطه الدائم بالقرينة المتّصلة ، وأما لو دلّ اللفظ على المعنى الثاني الآخر بواسطة القرينة المنفصلة كالجمع بين الدليلين مثلاً ، فهذا لا يؤدّي إلى

سلخ أو ضعف العلاقة الوضعية بين اللفظ ومعناه الحقيقي الأول، ولا يؤدي إلى أن تكون العلاقة الوضعية خاصة بين اللفظ والمعنى الثاني وواصلة إلى حدّ الوضع .

وسرّ هذه الفكرة واضح - على ضوء ما ذكرناه في مبحث الوضع - وذلك لأنّ العلاقة الوضعية إنّما تنشأ نتيجة كثرة التقارن الإحساسي بين اللفظة والمعنى، وحين تذكر القرينة متصلة دائماً مع اللفظة، فإنّ ذات الكلمة بنفسها سوف تتعرّض للتقارن الإحساسي مع معنى القرينة، وبما أنّ القرائن المتصلة بها متباينة متشعبة فتكتسب ذات اللفظة علاقة وضعية مع المعنى للقرائن، فيفهم من اللفظة هذا المعنى الآخر أحياناً، حتّى بدون ذكر القرينة مرتبطة بها، نتيجة لذلك التقارن الإحساسي الكثير بينهما، وأمّا لو كانت الكلمة في حدّ ذاتها مجردة عن القرينة على المعنى المجازي، وحين تطلق الكلمة فإنّما يريد منها المعنى الأصلي الحقيقي وهو الوجوب، ولكننا نفهم الندب من قرينة منفصلة غير مرتبطة بالكلام، فلا مجال للتقارن الإحساسي، فلاستعمالات الكثيرة تؤدي إلى تأكيد العلاقة الوضعية

مع الوجوب؛ لأنّه كلّما كثرت الاستعمال ترسّخت العلاقة الوضعية مع المعنى الحقيقي أكثر، وليست موجبة إلى إيجاد العلاقة الوضعية مع المعنى المجازي، فإنّه حين الإلقاء والتكلّم لم يشتمل اللفظ على قرينة يراد بها خطوط المعنى الآخر في الذهن، فإذا لم يخطر المعنى الآخر في الذهن، فلا يحصل التقارن الإحساسي، ولا تحصل تبعاً العلاقة الوضعية مع المعنى الآخر إذ لا موجب له .

وأما النظر في رأي صاحب المعالم على ضوء مسالك المحقّق النائيني في دلالة الأمر على الوجوب، وأنّ الحكم بالوجوب من الأمر من باب (حكم العقل)، العقل يحكم بلزوم الإطاعة، وهو معنى الوجوب، فيما لو اعتبر شيئاً على ذمّة المكلف، مع عدم قيام القرينة على أمر آخر. وبناءً على هذا المسلك فإنّ حكم العقل بلزوم الإطاعة من أمر المولى يظلّ محتفظاً بفاعليّته، حتّى لو كانت استعمالات الأمر مع القرينة المتصلة أو المنفصلة كثيرة جداً؛ إذ هو حكم العقل،

ولا علاقة له بعالم الألفاظ والوضع ، فإنّ موارد وجود القرينة ، سواء كانت متّصلة أو منفصلة ، وإن كانت كثيرة جداً ، غير مضرة بحكم العقل ؛ لأنّه لا تخصيص في الأحكام العقلية ، وإنّما يخرج مورد عن حكم العقل خروج تخصّصي ، بمعنى دلالة القرينة على الترخيص ، وحتى لو فرضنا وجود القرينة في ثمانين بالمائة من موارد استعمال الأمر ، فإنّ هذه القرينة تخرج المورد خروجاً تخصّصياً ، حيث تدلّ على أنّ المراد ليس هو المصلحة الالزاميّة ، وأنّ هذا الاعتبار لا يعتمد على المصلحة الالزاميّة ، والمفروض أنّ الحكم بالوجوب مرتبط بحكم العقل لا بعالم الألفاظ ، فالعقل يدرك توفرّ الوجوب في صورة عدم وجود القرينة ، وحتى لو فرض أنّ كلّ موارد الاستعمال مشتملة على القرينة إلّا مورداً واحداً من العقل يظلّ محتفظاً بحكمه ، والقلة والكثرة لا أثر لها .

وأما النظر في رأي صاحب المعالم على ضوء مسلكنا ، وهو أنّ الدلالة على الوجوب بلحاظ كون مفاد الهيئة هو البعث والتحريك والتهيج ، وهذا المعنى يتلاءم مع صدور العمل وانقياد المكلف وامتناله للأمر خارجاً ، وهذا هو المناسب للوجوب ، لأنّنا ذكرنا بأنّ الوجوب عبارة عن الاعتبار المشتمل على الوعيد الذي يمتلك خاصّة المحرّكيّة والباعثيّة التامة ، بخلاف الوعد في المستحبّات ، فالوعيد علائم لصدور العمل لزوماً في الخارج ، وه مناسب للوجوب ، بينما الوعد لا يفرض تحقّق العمل خارجاً ، فربّما يميل المرئ لحصول الوعد والنفع ، وربّما لا . إذن فالتحريك ظاهر في المحرّك التام ، وهو المناسب للوجوب ، وسيأتي اعتراف صاحب هذه الكفاية بما يشبه هذه الفكرة .

فإذا كان الأمر كذلك ، والمفروض - وكما ذكرناه سابقاً - أنّ الحمل على الاستحباب في الروايات ليس بسبب القرينة المتّصلة ، بل بسبب الجمع بين الروايات ، لذلك الموارد التي يوجد فيها الأمر ولم تتّصل بقرينة دالة على الندب ، وإنّما الندب من باب الجمع ، فإنّنا نحمل الأمر فيها على كتمان الترخيص في

الترك لسبب من أسباب الكتمان التي ذكرناها في مبحث علل اختلاف الأحاديث ،
أما من باب السوق إلى الكمال ، أو إلقاء الاختلاف بين الشيعة ، أو التقيّة ، أو غيرها ،
فالمجال مجال الكتمان ، وهذا الحمل على النذب لهذه العوامل لا يضرّ في
حمل الأمر على الوجوب ، أي الاعتبار الذي اندمج فيه الأمر مع الوعيد على
الترك في حالة عدم وجود القرينة المتّصلة أو باب الجمع بين الروايات .

المبحث الثامن

الجملة الخبرية

الجملة الخبرية في غير مورد الحكاية بأن لا يكون المقصود الجدّي منها الحكاية ، بل التحريك ، فإذا دار الأمر في مدلولها بين الوجوب والاستحباب ، فعلى أيّ منهما تحمل هذه الجملة ؟

المشهور بين الأصوليين حملها على الوجوب ، وقد اختاره صاحب الكفاية ، وأمّا صاحب المستند في كثير من المسائل الفقهية ، فقد أنكر دلالتها على الوجوب . فما هو الصحيح ، هل هو رأي المشهور ، أو رأي صاحب المستند ؟

توضيح المقام برأينا : ذكرنا سابقاً بأنّ مدلول الجملة الخبرية بحسب الدلالة الأنسية والإخطارية هو وقوع النسبة أو لا وقوعها ، أي هي مرآة لوقوع النسبة ولا وقوعها ، وهذا هو المدلول الإخطاريّ الذي تستعمل فيه الجملة الخبرية .

ففي بعض الموارد يكون المراد الجدّي هو إراءة وقوع النسبة أو لا وقوعها على القاعدة من باب التطابق بين المراد الاستعماليّ والمراد الجدّي .

وفي موارد أخرى تقوم القرينة على أنّ المقصود الجدّي ليس هو الحكاية عن الوقوع ، فيكون الاستعمال فيه من قبيل الاستعمال مع العناية ، ومن قبيل الاعتبار الأدبيّ ، وفي الاعتبار الأدبية من قبيل المجازات وأمثالها ، قلنا بأنّها ليست من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل هي مجال عدم التطابق بين المراد الاستعماليّ ، والمراد الجدّي بحكم القرينة الدالة على عدم التطابق ، وهذا يتحقّق في موارد :

موارد عدم التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي في الجملة الخبريّة :

المورد الأوّل :

في المورد الذي يكون فيه المراد الجدّي هو الإرشاد لحكم من الأحكام ، أو لسعة ذلك الحكم أو ضيقه ، كما لو قال : (من صلّى بالنجس نسياناً أعاد صلاته ، أو يعيد صلاته) ولا فرق بين (أعاد ، ويعيد) ؛ وذلك لأنّ فعل الماضي إذا وقع في جملة شرطية فتحوّل في دلالاته الخبريّة إلى الدلالة على المعنى الاستقباليّ ، لذلك تكون له قابليّة التحريك ، فلا يتمكّن الإنسان من التحريك لعمل ماضي ، بل لا بدّ أن يكون العمل الذي يتحرّك إليه استقباليّاً ، ففي هذا المورد يدلّ هذا الفعل الماضي على التحريك بلا إشكال ، فتدلّ هذه الجملة على لزوم الإعادة ، ولكن المقصود الجدّي هو الإرشاد لبطلان الصلاة في النجس ولو نسياناً ، فتكون للنجس المانعّة المطلقة عن الصلاة ، وليست مانعيّة في غير حال النسيان ، والجملة متناسبة مع ذلك ، فإنّ المفروض أنّ هذا الشخص في مقام الإتيان بالأمر الوجوبيّ أو الندبيّ وامتناله ، ولكن في أمثال النوافل المرتبة التي يمكن إعادتها لا مطلق المندوب ممّا لا يمكن إعادتها ، ومع ذلك قدأتى بالصلاة لباساً للثوب النجس نسياناً ، فبما أنّه في مقام الإتيان بذلك ، لذلك يقال له : (يعيد ، أعاد) ، أي أنّه (سوف يعيد) ، ومصحّح هذا الاستعمال أنّ المفروض وجود الداعي على امتثال الأمر الوجوبيّ أو الندبيّ في ذهن المكلف ، وقد حرّكه المولى على الإتيان بالصلاة ، إلّا أنّه لسوء اتّفاقه صلّى نسياناً في النجس ، ويشكّ هل انطبق المأمور به على المأتيّ به أم لا ، فهنا حين يقال له : (أعاد ، يعيد) أي أنّه يخبر عن الوقوع ، فلاجل أنّ المراد الجدّي من هذه الجملة هو الارتباطيّة المطلقة ، أو المانعّة المطلقة ، ولكن المبرّر الذي يقتضي صحّة الاستعمال هو وجود الداعي المسبق لمن صلّى بالثوب النجس ، فحين يقول : (يعيد ، أعاد) فصحّة هذا الإخبار إنّما هو بلحاظ مفروضية وجود

الداعي ، وعدم انطباق المأمور به على المأتي به من جهة ضيق المأمور به .

إذن فلفظة (يعيد صلاته) لا مجال لدخولها في مورد البحث ، وأنها هل تدلّ على الوجوب أو الاستحباب ؛ وذلك لأنّ كلمة (يعيد) ليست مشتملة على حكم مولويّ ، بل هي إرشاد للمانعيّة المطلقة عن المأمور به ، سواء كانت صلاته فريضة أو نافلة ، فهنا يكون وجوبه وجوباً شرطياً ، فلا يدور الأمر في هذا المجال بين الوجود والندب ، الذي هو مورد بحثنا .

ولذلك يشكل القول بتعميم الأمثلة ، وأنها داخلة في محلّ البحث ، كما يظهر ذلك من الكفاية وغيرها ، وأنّ مجال مجال دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب .

المورد الثاني :

إنّ الجملة الخبريّة تدلّ على أنّ المراد الجدّي في الحقيقة هو (عدم المانع التشريعيّ) ، كما لو قال : (من هجم عليه فيدافع عن نفسه ولو بقتل المهاجم) ، فالإخبار عن الدفاع عن النفس هنا لأجل أنّ الدفاع عن النفس باعث فطريّ ، سواء في الإنسان أو الحيوانات ، فمن لا يدافع عن نفسه بوجه مهاجميه لأجل توهمه أنّه ممنوع شرعاً عن الدفاع ، أو أنّه يجب عليه شرعاً تحمّل الظلم ، فيخاطب بهذا الخطاب ، لأجل رفع توهمه هذا ، ولأجل إخباره أنّه غير ممنوع شرعاً ، ولا يوجد زاجر شرعيّ عنه ، فيمكن أن يخبر (أنّه يدافع عن نفسه) ، فالإخبار عن الدفاع هنا صحيح ، وذلك لتوفّر الداعي النفسيّ الملحّ للدفاع عن النفس ، وهذا الداعي فطريّ ، والذي يمنع من هذا الداعي النفسيّ هو (الزاجر الشرعيّ) ، وحين يقول الشارع (يدافع عن نفسه) فبالإخبار عن وقوع الدفاع يراد إبراز الإذن والترخيص وعدم وجود الزاجر الشرعيّ .

وكذلك لو قال : (إذا حلّ الحاجّ يصطاد) ، ويصدر مثل هذا الخطاب في المجتمع الذي يميل للصيد غالباً ، كالمجتمع الذي نزلت فيه الآيات والروايات ، لذلك يلاحظ

أَنَّ باب كَفَّارات الصيد أوسع من سائر أبواب الكَفَّارات ؛ لأنَّ الصيد كان مصدر معيشتهم على الغالب آنذاك . إذن فهناك دافع قويٌّ في نفوسهم على الصيد ، فحين يقول : (يصطاد) فهو إخبار عن التحقُّق في الحقيقة ، واللفظ مستعمل في هذا المعنى ، ولكن المقصود الجدِّي هو رفع المنع الشرعيِّ منه .

المورد الثالث :

مثل قوله : (من أفطر يوماً من شهر رمضان يعتق رقبة) ، فإنَّ عتق الرقبة تكليف وثقل على الإنسان ، فإنَّه يحتاج للعبد وينتفع به ، وفي عتقه تزول مثل هذه المنافع ، فهذا الإخبار يرجع في واقعه إلى (جعل الداعي) أي إلى لزوم عتق الرقبة لعدم وجود الداعي مسبقاً للعتق ، بل الداعي على خلافه ، فالمناسب مع هذا الإخبار هو جعل الداعي ؛ لأنَّ المفروض عدم وجود الداعي النفسيِّ ، أو عدم وجود داعٍ مسبق ، ففي مثل هذا المورد هل يكفي مطلق الترخيب ، سواء لزومياً أو نديباً في صحَّة الاستعمال أو في حسنه ، وحتى لو كان الأمر نديباً ، ليقال بأنَّ المستكشف ليس خصوص الوجوب ، أو أنَّ المناسب للإخبار هو خصوص الوجوب هنا ، هو خصوص ما يصدق عليه التسبيب ، وهو الأمر للزوميِّ الحتميِّ .

إذن فالقول (يعتق رقبة) فإنَّ عتق الرقبة مخالف لميله النفسيِّ ، فلا يتناسب مع الإخبار عن الوقوع أن يكون المراد الجدِّي هو الأمر الاستحبابيِّ ؛ إذ الأمر الاستحبابيِّ يمكن للإنسان الإتيان به وعدم إتيانه ، فليس وجودها ضرورياً ، ولو كان العبد مطيعاً وممثلاً في امتثاله ، بخلاف الأمر الوجوبيِّ ، فإنَّ المناسب لوجود الشيء خارجاً والإخبار عن وجوده ووقوعه خارجاً هو الوجوب ، وإلا فالندب لا يتناسب مع الإخبار عن وجوده خارجاً ، وعلى ضوء ذلك فإذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب في أمثال المورد الثالث ، فإنَّنا نحمل الأمر على الوجوب كما ذكرنا نظير ذلك في مبحث الصيغة ، وقد أشار لذلك صاحب الكفاية أيضاً .

إذن فالحق هو دلالة اللفظة على الوجوب حين دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، وتتنضح هذه الفكرة أكثر حين مقارنتها بالجملة الخبرية التي تخبر عن انتفاء عمل ما، كما لو قال: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(١) أو (لا ضرار)، فالمناسب لعدم وجود الضرر أو الرفث والفسوق والجidal، هو حمل النفي هنا على النهي التحريمي لا الكراهتي؛ إذ الكراهتي لا ينفي وجودها خارجاً، فالمناسب لنفي وجودها الخارجي هو الحمل على النهي التحريمي، وهذه الأمور لا يوجد داع نفسي مسبق عليها؛ لأن الناس يحسب الطبيعة البشرية وما يتلاءم مع حرّيتهم واستقلاليتهم هو طلب الحرّية والانطلاق حتّى في الأعمال المشينة والمسيئة، كالرفث والفسوق والجidal، أنهم يمارسون هذه الأعمال خضوعاً لرغباتهما لشهوية والغضب، والإضرار بالغير وتضييع حقوق الآخرين، من أجل الوصول لمشتياتهم الفردية، ومثل هذه الأعمال المشينة إنّما يمارسها على الغالب أولئك الذين لا يلتزمون بالأحكام الشرعية، فلو قلنا بأنّ المراد هو كراهة الإضرار بالغير، فإنّ الكراهة لا توجب الإلزام، ومعه لا نستطيع الإخبار (لا ضرار) أو ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ حيث نخبر عن نفي الطبيعة، فالنهي الكراهتي لا يتناسب مع الإخبار عن عدم هذه الأعمال المشينة، ولا يصحّ استعمال هذا التعبير، بل المناسب معه هو النهي التحريمي، وهكذا الأمر في جانب الفعل، فلو أخبر عن الوجود والوقوع فالمناسب والمصحّح للاستعمال هو الأمر الوجوبي، وأما الأمر الاستحبابي فلا يصحّ ذلك.

وهذا هو رأينا في المسألة، ويعلم منه أنّ أقوال بعض العلماء في هذه المسألة تختلف في بعض أبعادها مع رأينا فيها.

ومن جملتها ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، ومنها ما ذكره بعض الأعاضم، وأنّ

المستعمل فيه هنا هو المعنى الحقيقي كما ذكره الكفاية ، بل أنّ المتفاهم العرفي هو الوجوب في مثل هذه الموارد .

ولكن هذا القول غير صحيح ، فلا نرى معنى لقوله أنّ المتفاهم العرفي هو الوجوب ، وإلا ففي أمثال : (زيد مهزول الفصيل ، أو كثير الرماد) ، فيمكن أن يقال بأنّ المتفاهم العرفي هو الجواد ، وهكذا في (زيد أسد) ، فيمكن أن يقال إنّ المتفاهم العرفي هو أنّه شجاع ، ولكن ما هو المقصود من المتفاهم العرفي ، فهل يراد منه المستعمل فيه ، أو المستكشف بالمراد الجدّي ؟

ونحن ندّعي - تبعاً لصاحب الكفاية - أنّ المستعمل فيه هو المرآية للوقوع واللا وقوع في الأمر والنهي ، والمتفاهم هنا يعني أنّه المقصود الجدّي ، وهذا لا علاقة له بما ذكره بعض الأعظم .

أو أنّه يعترض على صاحب الكفاية بأنّ هذه النكتة لو كانت مصحّحة فلا بدّ أن تكون صحيحة مطلقاً في الفعل الماضي في مقام الطلب .

ولكن هذا الاعتراض قد علم حاله من الجواب على الاعتراض الأوّل .

أو أنّه يعترض عليه أنّه هل يصحّ استفادة الطلب والإنشاء في الجملة الاسميّة ، كما لو قال : (زيد قائم) ونقصد أنّه يجب عليه القيام ، مع أنّه لا يصحّ ذلك في أي لغة من لغات العالم .

وأما في الفعل الماضي ، فالأمر فيه واضح ، فإنّ التحريك للأُمور الماضية غير ممكن ، كما لو قال لعبده : (اعمل جيّداً قبل خمسين عاماً) ، فلا يمكن التحريك في الفعل الماضي ، إلّا في عالم الخيال ، وأما الجملة الاسميّة فلا نرى محذوراً في دلالتها على الطلب ؛ وذلك لأنّه يمكن أن يقول الإنسان لعبده : (أنا مسافر غداً وأنت معي) ، فهنا يمكن القول بأنّ هذا التعبير لطلب الإنشاء ، وأنّه عليه السفر معه ، ولا محذور في ذلك ، وأما في مثل (زيد قائم) فلا توجد قرينة على انصرافها عن

معناها الحقيقي ، فإن هذه الجملة تدلّ على أنّ زيداً قائم الآن ، وليس في مثل هذا التعبير تحريك وبعث .

مِصَادِرُ الْكِتَابِ

١ - بحار الأنوار

المجلسي ، محمد باقر بن محمدتقي : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثانية /
١٤٠٣هـ .

٢ - تفسير البرهان

البحراني ، هاشم بن سليمان : مؤسسة البعثة قسم الدراسات الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة
الأولى / ١٤١٥هـ .

٣ - بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (صلى الله عليهم)

الصفار ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح كوجه باغي و محسن بن عباس علي ، مكتبة آية الله
المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ .

٤ - تاج العروس من جواهر القاموس

الزبيدي الحنفي ، أبو فيض السيد محمد مرتضى : دراسة وتحقيق : علي شيري ، دار الفكر -
بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م (٢٠ مجلدًا) .

٥ - تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)

الفخر الرازي ، : محمد بن عمر : دار الفكر للطباعة - بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

٦ - التوحيد

الصدوق : تحقيق وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني ، منشورات جماعة المدرسين -
قم المقدسة .

٧- تهذيب الأصول

السبزواري، عبدالأعلى: مؤسسه المنار - قم المقدسة، الطبعة الثانية.

٨- جامع أحاديث الشيعة

المعزّي الملايري: بإشراف آية الله البروجردي - المطبعة العلمية - قم المقدسة / ١٣٩٩ هـ.

٩- الحقائق الناضرة

الشيخ البحراني، يوسف: مؤسسه النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٩ هـ.

١٠- عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية

ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، تحقيق وتصحيح: مجتبی العراقي، دار سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٥ هـ.

١١- القواعد والفوائد

الشهيد الأول: تحقيق السيد عبدالهادي الحكيم، مكتبة المفيد - قم المقدسة، الطبعة الأولى.

١٢- الكافي

الكليني، محمد بن يعقوب: تحقيق وتصحيح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ هـ.

١٣- كفاية الأصول

الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن حسين: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ.

١٤- لسان العرب

ابن منظور الأفرقي، محمد بن كرم: نشر أدب الحوزة / ١٤٠٥ هـ.

١٥- المجازات النبوية

الشريف الرضي، محمد بن حسين (٣٥٩ - ٤٠٦ هـ): دار الحديث - قم المقدسة / ١٤٢٢ هـ.

١٦- محاضرات في أصول الفقه (تقرير محمد إسحاق الفياض)

الخوئي ، أبو القاسم : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ هـ .

١٧ - مستدرك الوسائل

المحدث النوري : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة / ١٤٠٩ هـ .

١٨ - مصباح الفقيه (طبعة قديمة - حجرية)

الهمداني ، محمدرضا بن محمد هادي : مكتبة النجاح - طهران .

١٩ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (معجم لغوي)

الفيومي ، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقري (ت ٧٧٠ هـ) : المكتبة العصرية - بيروت ، الطبعة الأولى (محققة) / ١٤١٧ هـ .

٢٠ - منظومة السبزواري

٢١ - نهاية الأصول (تقرير حسين علي منتظري)

البروجردی ، حسين : نشر تفكر - طهران ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

٢٢ - نهاية الدراية في شرح الكفاية

المحقق الأصفهاني ، محمد حسين الغروي : تحقيق وتصحيح وتعليق الشيخ مهدي أحدي أمير كلاني ، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٧٤ ش .

٢٣ - وسائل الشيعة

الحز العاملي ، محمد بن الحسن : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى /

١٤٠٩ هـ .

مُحْتَوَايَةُ الْكِتَابِ

٥	المبحث الحادي عشر: الصحيح والأعم
٦	القسم الأول: ألفاظ العبادات
٦	الجهة الأولى
٦	المسلك الأول: مسلك القائلين بالحقيقة الشرعية
٦	المسلك الثاني: ما التزمنا به في بعض ألفاظ العبادات ...
٨	المسلك الثالث: وهو رأي الباقلاني
١٠	المسلك الرابع: استعمال الشارع المقدس للألفاظ
١٢	الجهة الثانية: المراد من الصحيح والفساد
١٢	المسألة الأولى: في مقياس الوحدة
١٧	المسألة الثانية
١٨	المسألة الثالثة
٢٠	الشرائط
٢٠	القسم الأول
٢١	القسم الثاني
٢٢	القسم الثالث
٢٦	الجامع
٢٦	الحاجة إلى الجامع
٢٦	الوجه الأول

٢٧	الوجه الثاني
٢٨	الأعمى والجامع
٢٨	الطريق الأول
٣٦	الطريق الثاني
٤١	الصحيح والجامع
٤٢	الطريق الأول
٥١	الطريق الثاني
٥٨	ثمرة مبحث الصحيح والأعم
٥٩	الثمرة الأولى
٦٩	الثمرة الثانية
٧٩	الثمرة الثالثة
٨٤	الأدلة ومدى دلالتها على أحد القولين
٨٥	الأدلة ومدى دلالتها
٨٥	الدليل الأول: التبادر وصحة السلب وعدم صحة السلب
٩١	الدليل الثاني: دواعي الجعل
٩١	الوجه الأول
٩٤	الوجه الثاني للأعم
٩٩	الدليل الثالث
١٠٠	القسم الأول
١٠٢	المناقشة الخاصة
١٠٥	القسم الثاني
١١٠	القسم الثاني: الصحيح والأعم في المعاملات

١١٠	الجهة الأولى
١١٠	المقام الأول
١١٣	الوجه الأول
١٢١	الوجه الثاني
١٢٥	الجهة الثانية
١٢٥	تفسير المعاملات بالمسببات
١٢٧	خلاصة المناقشات
١٣٩	الجهة الثالثة: ضابط الإطلاق في المعاملات
١٤١	المسلك الأول
١٤١	المسلك الثاني
١٤٧	الإطلاق المقامي
١٤٧	المسلك الأول: مسلك المحقق الآخوند
١٤٨	المسلك الثاني: وهو المسلك الذي التزمنا به
١٥٥	المبحث الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٥٥	الأمر الأول
١٥٥	المورد الأول
١٥٥	المورد الثاني
١٥٦	الأمر الثاني
١٥٧	الأمر الثالث
١٦٦	الأمر الرابع
١٧٣	الأمر الخامس

الأمر السادس	١٧٨
المبحث الثالث عشر: المشتقّ	١٨٣
المقام الأول: تحديد موضع النزاع	١٨٤
الجهة الأولى	١٨٤
مناقشة الاتجاه الفلسفيّ	١٨٨
الجهة الثانية	١٩٣
الاعتراض الأول: ما ذكره المحقّق النائيّ	١٩٨
الاعتراض الثاني: ما اعترضه المحقّق الأصفهانيّ	٢٠٤
الاعتراض الثالث	٢٠٨
الجهة الثالثة	٢١١
الجواب الأول: ما ذكره جماعة من المحقّقين	٢١١
الجواب الثاني	٢١٦
المقام الثاني: أسباب القول بالأعمّ	٢٢٥
السبب الأول: الغفلة عن توسعة دائرة التلبّس	٢٢٥
السبب الثاني: الاشتباه في تشخيص المبدأ	٢٢٧
السبب الثالث	٢٣٨
التركيب والبساطة في المشتقّ	٢٤٣
السبب الرابع	٢٤٣
معنى المركّب، وما المراد من المركّب ؟	٢٤٤
الأمر الأول	٢٤٩
الأمر الثاني	٢٥٢

٢٥٤	 الأمر الثالث
٢٦٠	 الإشكال الأول
٢٦٥	 الإشكال الثاني
٢٦٦	 الإشكال الثالث
٢٦٩	 الإشكال الرابع
٢٧٢	 الإشكال الخامس
٢٧٩	 الإشكال السادس
٢٨١	 تركيب المشتقّ
٢٨١	 الاعتراض الأول
٢٨٦	 الاعتراض الثاني
٢٨٨	 الاعتراض الثالث : ما اعترضه المحقّق النائيّ
٢٩٢	 الاعتراض الرابع : ما نسب للسيد الشريف في حاشيته
٣٢٧	 مبحث الأوامر
٣٢٧	 الفصل الأول : مباحث حول الأوامر
٣٢٧	 المبحث الأول : في معنى (مادة الأمر)
٣٤١	 المبحث الثاني
٣٤٩	 المبحث الثالث
٣٤٩	 دلالة الأمر على الوجوب
٣٥٠	 في مادة الأمر
٣٥٧	 المبحث الرابع : في مبحث صيغة الأمر
٣٥٧	 المسألة الأولى

المسألة الثانية	٣٦٤
آراء في المنشأ	٣٦٤
تقييم هذه الآراء	٣٦٦
المبحث الخامس : حقيقة الوجوب والاستحباب	٣٧٥
الجهة الأولى	٣٧٦
الجهة الثانية	٣٧٩
حول المحتوى	٣٧٩
ثلاثة مسالك في حقيقة الوجوب والاستحباب	٣٨٠
حول مسالك حقيقة الوجوب والاستحباب	٣٨٨
المبحث السادس	٣٩٣
المقدمة الأولى	٣٩٤
المقدمة الثانية	٣٩٥
المبحث السابع	٣٩٧
البيان الأول : ما ذكره السيّد البروجرديّ رحمته الله	٣٩٨
البيان الثاني : ما ذكره صاحب المعالم	٤٠٢
المبحث الثامن : الجمل الخبريّة	٤٠٧
المورد الأول	٤٠٨
المورد الثاني	٤٠٩
المورد الثالث	٤١٠