

# المشتق عند الأصوليين

## القسم الثاني

تقرير بحث  
سماحة آية الله العظمى  
الشهيد السيد محمد الصدر (قدس سره)

بقلم  
الشيخ محمد يعقوبي



## مقدمة القسم الثاني

سنتان قضيتهما في رحاب تقاريرات بحث المشتق بقسميها الأول والثاني - فهماً وتفتحاً وتدويناً، كانت سعيدة بقدر ما هي جهيدة وممتعة بمقدار ما هي نافعة، تجولت خلالها بين أفكار الأعظم من محققينا الأصوليين أخذاً ورداً، فكم كانت نعمة الله عليّ عظيمة وآتى لي شكرها وشكري إياها نعمة جديدة تستوجب الشكر عليها.

وقد وفر لي هذه الفرصة سيدنا الأستاذ سماحة آية الله السيد محمد الصدر (دام ظله الشريف) فقد كان بحثه منصباً بشكل رئيسي على عرض أفكار أستاذه الكبيرين صاحبي المحاضرات والتقريرات<sup>(١)</sup> (قده) على ما ستعرف وهما من نعلم درجتهم في الهرم الأصولي لا سيما الثاني الذي ارتقى بالعلم سنانه ففارق من سبقه وأتعب من لحقه بتحقيقاته وتدقيقاته واستيعابه وشموله فقام سيدنا الأستاذ بعرض أفكارهما ومناقشتها بالمستوى الذي يحافظ على تقدم هذا العلم الذي هو عنوان فخر الحوزة العلمية الشريفة وازدهاره، فكان يحاسب كل فكرة محاسبة الناقد البصير ويضع النقاط على الحروف كما يعبرون - بفكر ثاقب.

والبحث الذي بين أيدينا من أهم الشواهد على ذلك فهو من أوسع ما كتب عن المشتق وأغزرها مادة وأكثرها عمقاً واغناها فائدة، وقد حاولت ان اعرضه بالشكل الذي هو أهله لا أنا أهله، فاني قاصر عن ذلك لولا لطف ربي سبحانه ورعاية سيدنا الأستاذ.

وقد حظى الكتاب بأنظاره الشريفة فأقر ما فيه وامضاه وجعله حلقة مكملة لكتابه (منهج الأصول) حيث شغل الجزء الثاني منه كما هو معلوم.

وساعد إخراج بحث المشتق بكتاب مستقل على إعطاء فرصة للأكاديميين ليطالعوا على جهد ونتاج علماء الحوزة الشريفة ومفكرها في علوم اللغة العربية، ولا أظن انهم سيترددون في إلقاء القياد إليهم والإذعان بتفوقهم.

يحتوي هذا القسم على مقصدين:  
الأول: في تحقيق المعنى الذي وضع له المشتق وهو الجزء الرئيسي من الكتاب.  
الثاني: في أمور لاحقة لبحث المشتق.

---

(١) الأول هو آية الله المرحوم السيد ابو القاسم الخوئي (قدس سره) وقد قرر اتجاهه الاصولية سماحة آية الله الشيخ محمد اسحاق الفياض في كتابه (محاضرات في اصول الفقه) والثاني هو الشهيد السعيد سماحة آية الله السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) وقد قرر اتجاهه سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي وقد احننا إلى الاسماء دون التصريح لانها يومئذٍ من المنوعات في عهد البطش الصدامي الزائل.

- من إضافات الطبعة الثانية -

ويتضمن كل منهما مطالب عديدة.

وقد لا قيت أثناء تأليف الكتاب وتقيح أفكاره ما الله يعلمه من العنت، ولكنني بفضل الله سبحانه واصلت المسير وبمباركة سيدنا الأستاذ تجاوزت العسير، وقد كانت للصعوبات مناشي:

١- ان عهدي بهذه المباحث بعيد فان تاريخها يعود إلى أكثر من ثلاث سنين ولم أهدب المطالب في حينها، وانما الان بدأت باستعادتها والتعايش مع أفكارها ثم تقيحها وتهذيبها، وكنت امضي من الوقت في التأمل قيل تقرير آية فقرة وكنت تتعرض للكتابة للتبديل والتغيير قبل ان تأخذ صيغتها النهائية.

٢- ان انشغالي بالتدريس وحضور الأبحاث العالية منع من الاستمرار بالكتابة وانما كنت استغل أيام التعطيل لهذا الجهد فهذه الانقطاعات المتكررة تتطلب إعادة المشكلة الأولى في كل تصدٍ للتأليف والكتابة.

٣- أنني حاولت ان استقصي كل ما القى سيدنا الأستاذ من أفكار ولا أهمل شيئاً منها<sup>(١)</sup>، وكنت أمضيت أوقاتاً طويلة في استعادة فهم بعض الأفكار وتنظيمها والخروج منها بمحصل لائق.

وقد ترددت في اتمام المشروع وقصرت همتي عن متابعته لولا دعم سيدي الاستاذ فقد اعد الثقة إلى نفسي وبارك لي جهدي عندما عرضت عليه أول مطلب معد به من التقارير (في اسم الزمان) راجياً الاستفادة من ملاحظاته وتوجيهاته قبل الاستمرار بالكتابة وشرحت فيه بعض الصعوبات التي تواجهني وكان ذلك مطلع شهر رمضان سنة ١٤١٧هـ . فكتب الي رسالة جوابية جاء فيها:

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد التحية والسلام والشكر والدعاء لكم بالموفقية وطول العمر في حدود فهمي ان أتلو هذه الآية الكريمة: ((وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ، إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ)) وفي حدود فهمي: ان هذه التقارير التي تفضلتم بها هي (أطروحة) جيدة جداً، يمكن فيها -على أي حال- إضافة ما تحتاج إليه من مطالب ولكنها مشجعة جداً والأمل ان تكون (مبيضة للوجه) في الحوزة وفي المجتمع وفي المذهب عموماً، وخاصة وهي تجمع إلى حد ما بين القديم والحديث ويمكن ان يستفيد منها الحوزوي والمتقف والمنفقه، وهذا امر اهل ان تبذل فيه المتاعب والمصاعب، فحياً الله جهودكم وأوصلها إلى النتائج المطلوبة للنفع الخاص والعام معاً.

وعلى أي حال فهو عمل جليل جداً ويحتاج إلى تضحية كبيرة حسب تقديري وكل التقادير، فاجد (اقتضاً لا علية) ان الأفضل والأنسب هو الاستمرار بهذا المشروع الجليل ولا اجد في مورد التراحم بازائها شيئاً معتداً به، والأمر إليكم أولاً واخيراً.

وجزاكم الله خير جزاء المحسنين.

والحمد لله رب العالمين

(١) وقد تعجّب هو (قدس سره) حينما عرضت عليه مسودات الكتاب لانه وجده مستوعباً لما لا تحتويه دفاتر ملاحظاته وقال لي بالحرف (ان كتاباتك افضل من كتاباتي) وهو يعني من حيث الاخراج وإلا فانها منه (قدس سره) .

-من إضافات الطبعة الثانية-

## وَدَمْتُمْ لِمَخْلَصِكُمُ الْإِحْقَرِ

فَشَمَّرْتَ عَنْ سَاعِدِ الْجَدِّ فَخَرَجَ هَذَا الْكِتَابُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَعَظِيمِ نِعْمِهِ مُتَضَمِّناً  
أَفْكَارَ هَوْلَاءِ الْأَعْظَمِ.

وَمِنْ ثَمَرَاتِ ذَلِكَ أَنَّ الْكِتَابَ أَصْبَحَ فُرْصَةً مُعْتَدَّاً بِهَا لِعَرْضِ أَفْكَارِ سَلْفِهِ الشَّرِيفِ (قَدْ) مِمَّا  
لَمْ يَسْجُلْهَا قَلَمُ التَّقْرِيرَاتِ الْمَطْبُوعَةِ بِعَنْوَانِ (مِبَاحَثِ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ) حَيْثُ لَا تَشْكَلُ مِمَّا هُوَ  
مَعْرُوضٌ هُنَا لِإِنْسِيَةِ ضَنْيَلَةٍ خُصُوصاً فِي بَحْثِ بَسَاطَةِ الْمُشْتَقِّ وَتَرْكِيْبِهِ وَبَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنِ  
الْمُشْتَقِّ وَمِيْدَاهُ وَمَا تَبِعَهُ مِنْ تَفْسِيْرَاتِ الْأَبْشُرِيَّةِ وَالْبَشْرَطَلَانِيَّةِ فَقَمْنَا بِتَقْرِيرِهَا مَعَ مَنَاقِشَةٍ  
سَيِدْنَا الْأَسْتَاذِ لَهَا حَيْثُ تَمَثَّلَ جَانِباً مِنَ الْفِكْرِ الْأَصُولِيِّ الرَّاقِي الرِّصِينِ.  
وَمِنْ هَذِهِ الْفِكْرَةِ انْتَقَلَ إِلَى التَّنْبِيْهِ إِلَى أَنَّ كَثِيْرًا مِمَّا نَقَلَ عَنْ هَذَا الْمَفْكَرِ الْجَلِيْلِ لَمْ نَذْكَرْ لَهُ  
مَصْدَرًا لِأَنَّهُ مَأْخُوذٌ مَبَاشِرَةٌ مِنْ كِتَابَاتِ سَيِدْنَا الْأَسْتَاذِ لِبَحْثِ سَلْفِهِ الشَّرِيفِ وَهُوَ مَصْدَرٌ بِنَفْسِهِ بِلِ  
(مَصْدَرٍ إِعْلَانِيٍّ) عَلَى مِصْطَلَحِهِمْ وَلَمْ نَذْكَرْ فِي التَّقْرِيرَاتِ الْمَطْبُوعَةِ كَمَا أَنَّ كَثِيْرًا مِنْ أَفْكَارِ  
الْعِظْمَاءِ الثَّلَاثَةِ (النَّانِيْنِي، الْأَصْفَهَانِي، الْعِرَاقِي (قَدْ)) مَنَقُولَةٌ بِحَسَبِ عَرْضِ ذَلِكَ السَّيِّدِ لَهَا وَلَا  
يَهْمُ بَعْدَ ذَلِكَ تَدْقِيْقُهَا عَلَى كِتَابِهِمْ الْمَطْبُوعَةِ لِأَنَّ الْمَهْمَ هُوَ التَّقَدُّمُ مِنْ حَيْثُ انْتَهَى السَّلْفُ الْمَبَاشِرُ.  
وَيَنْبَغِي الْإِلْتِفَاتُ هُنَا إِلَى أَنَّ كَثْرَةَ تَفَاصِيْلِ الْبَحْثِ وَتَشْعِبَاتِهِ قَدْ تَجَعَّلَ مِنَ الصَّعْبِ ضَبْطُ  
الْأَبْحَاثِ الْفَرْعِيَّةِ وَنَسَبَتِهَا إِلَى أَصُولِهَا، لِذَلِكَ يَحْسُنُ الْإِسْتِفَادَةُ مِنَ الدَّلِيلِ الْمَفْهَرَسِ فِي نَهَائِيَّةِ  
الْكِتَابِ لِمَعْرِفَةِ ذَلِكَ.

يَتَنَاوَلُ الْكِتَابُ مَجْمُوعَ الْمَحَاضِرَاتِ الَّتِي أَلْقَيْتَ فِي الْفَتْرَةِ مِنْ ١٠ جُمَادَى الثَّانِيَّةِ ١٤١٥ هـ  
وَحَتَّى ٢٤ ذِي الْحِجَّةِ ١٤١٥ هـ وَهِيَ (٩٠) مَحَاضِرَةٌ.

نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَدِيْمَ إِفَاضَاتِ سَيِدْنَا الْأَسْتَاذِ  
وَيَمِدَّ فِي عَمْرِهِ الشَّرِيفِ وَيَنْفَعَنَا بِعُلُومِهِ وَعِلْمِ أَسَاتِذَتِنَا الْآخِرِينَ  
وَأَنْ يَحْفَظَ حَوْزَتَنَا الْعَزِيْزَةَ حَتَّى تَسْلِيْمِهَا إِلَى رَاعِيهَا صَاحِبِ الْعَصْرِ وَالزَّمَانِ أَرْوَاحَنَا لَهُ الْفِدَاءُ.

مُحَمَّدُ الْيَعْقُوبِيُّ - النُّجْفُ الْأَشْرَفُ



## المقصد الأول

الأقوال في المسألة  
أو  
الاستدلال على المعنى الذي وضع له المشتق





## الأقوال في المسألة أو الاستدلال على المعنى الذي وضع له المشتق

وهو العنوان الرئيسي في بحث المشتق الذي عقدت المقدمات السابقة لتتقيحه حيث يستدل فيه على ما وضع المشتق له حقيقة. والمشهور عند المتأخرين ان في المسألة قولين لا أكثر وهما الوضع لخصوص المتلبس أو الوضع للأعم إلا إنها على ما يبدو عند القدماء أكثر من ذلك فقد ذكروا تفصيلات بين بعض المشتقات وبعض ، بلحاظات عديدة وقد نفاها كلها المتأخرون وأسست المقدمات السابقة للرد عليها فكل مقدمة عبارة عن دفع دخل وانما عزلت لحفظ الفكرة، فمن التفصيلات التمييز بين الفعلية والشائية ومنها التمييز بين وقوعه مبتدأ أو مسنداً (وقد وقع في بعض تعبيراتهم تسمية المبتدأ مسنداً والخبر مسنداً إليه والعكس هو الصحيح) فادا وقع مسنداً فهو خاص بالمتلبس، نحو (زيد عالم) بخلاف ما لو وقع مبتدأ نحو (العالم في النجف) إلا ان هذه التفصيلات أمور غير محتملة احتمالاً معتداً به فيبقى الأمر مطلقاً من حيث الوضع اما لخصوص المتلبس أو الأعم بدون تفاصيل.

ثم ان الآخوند وغيره بما فيهم المحقق الأستاذ عنونوا مجموعة من الأدلة على الوضع لخصوص المتلبس ومجموعة اخرى على الوضع للأعم وهو غلط واضح لان الوضع للمتلبس قدر متيقن لا معنى للاستدلال عليه فلا قيمة للإمارة مقابل اليقين اذ الوضع اما لخصوصه أو له باعتبار حصة من الأعم الموضوع له وانما المستدل عليه وجود الوضع أو عدمه للأعم، فالعمدة في المسألة: هو نفي الحصة الثانية لدى القول بالمتلبس.

ويوجد تشويش في عباراتهم فاستدل الآخوند بالتبادر ورأى انه غير كاف فضم اليه صحة السلب وسنقول انها وحدها التي تكفي اما الباقي فهو يقيني عند الفريقين، ولذا كان من المنطقي اولاً عرض أدلة الأعم ومناقشتها فإن تمت فهو والاتعين الوضع للمتلبس باليقين ولا معنى للحديث عن الوضع للمتلبس إلا ان يراد به مفهومه وهو نفي الحصة الأخرى وهو ما عبروا عنه (خصوص المتلبس) ونحن نتابعهم على ذلك لان المتن هو كلام الآخوند في الكفاية.



## (أدلة القول بالوضع لخصوص المتلبس)

وقد استدل الآخوند على ذلك بـعدة أدلة نعرضها ثم نلحقها بأدلة الآخرين:  
الدليل الأول: التبادر: أي تبادر خصوص المتلبس في الحال وهو قطعي ووجداني وهو القدر المتيقن الذي يكون تبادره صحيحاً وما دام قطعياً فلا يحتاج إلى الإثبات بالإمارات الظنية. لا يقال: أننا في باب علامات الحقيقة والمجاز اخترنا أن التبادر ليس بحجة وإنما الحجة في إثبات الوضع الحقيقي هو الاقتران النفسي الكامل فكيف يستدل به، فإنه يقال: إن علامة الوضع الحقيقي هو الاقتران النفسي الكامل لكن التبادر علامة على العلامة فهو كاشف عن العلامة الفعلية لكن التبادر وحده لا يكفي هنا لوضوح أن المراد ليس إثبات الوضع الحقيقي للمتلبس فإنه قطعي كما قلنا بل المطلوب نفيه عن المنقضي فهل ينفع هذا الدليل في ذلك؟  
نقول: إن ما يستفاد من هذا الدليل إما عدم تبادر المنقضي أو تبادر عدمه فإن كان الأول فيناقش صغرى وكبرى أما الصغرى فلأن العدم أي كونه غير متلبس ليس مفهوماً لغوياً بالحمل الشائع حتى يكون التبادر دليلاً على وجوده، مضافاً إلى المناقشة في الكبرى وهو أن ما ثبت في باب التبادر إنما هو حجته فيما هو موجود من المفاهيم لا فيما هو معدوم لأن التبادر خطور المعنى في الذهن وهو موجود لا معدوم.

وأما الثاني: اعني عدم التبادر فهو لا يمثل شيئاً لأنه عدم إمارة وهو ليس إمارة كما هو واضح، نعم يمكن تقريب الاستدلال به عرفاً بنحو من القياس الاستثنائي بأن يقال إن أبناء اللغة إذا قيل لهم لفظ ولم يتبادر لهم منه معنى معين فإنه لا يصدق عليه حقيقة، لأنه لو كان موضوعاً له لوجد الاقتران النفسي وحيث إن التبادر غير موجود فالأقتران غير موجود والوضع كذلك.

فإذا حصل هذا الوثوق العرفي الناتج من القياس الاستثنائي فهو الحجة لا الانتقال من عدم الإمارة إلى الإمارة على العدم فإنه مخدوش كبروياً.  
ومن هنا نعرف وجه الأشكال على صاحب الكفاية والمحقق الأستاذ<sup>(١)</sup> في استدلالهما بالتبادر فإنه لا معنى له لأن الصدق على المتلبس لا حاجة للاستدلال عليه فإنه القدر المتيقن على كلا المسلكين وأما نفي الحصة الثانية فلا تكون بالتبادر.  
ثم إنه (قد) وتابعه عدد من الأصوليين كالمحقق الأستاذ استدلوا بالتبادر في اللغات الأخرى، حيث يفهم من مشتقاتها خصوص المتلبس فينتج أن المسألة عقلانية وعمامة وأن التبادر في كل اللغات كذلك.

أقول: إن هذا الأسلوب من التفكير إن أريد به أن التبادر في كل لغة حجة على الأوضاع في اللغة العربية فهذا جزاف من القول، لأن المجتمعات البشرية وحضاراتها تختلف جداً في أسلوب التفكير، فعمل أقواماً كثيرين يرون صدق المشتق على المنقضي دون آخرين لأن ارتكازهم التاريخي غير ما للآخرين فلا ملازمة إذن، نعم إذا تحقق ذلك في كل اللغات الرئيسية في العالم كمنة لغة مثلاً فلا يعقل شذوذ العربية عنه فيفيد الاطمئنان بالنتيجة ويصلح مؤيداً لكن صغراه صعبة التحقيق وإن نفي الوضع في لغات أخرى ممكن وعلى أية حال فإن دخول الاحتمال كافٍ في بطلان الاستدلال.

واعتقد أن الذي خدعهم هو وضوح صدق المشتق على خصوص المتلبس في كل اللغات وهو صحيح، ولكنه القدر المتيقن الذي لا يحتاج إلى الاستدلال وإنما المطلوب نفي صدقه على

المنقضي وهو ما لا نستطيع التأكد منه في سائر اللغات، وان كنا نقول به في لغتنا لكن وجدنا  
ليس حجة عليهم ولا وجدناهم حجة علينا لاختلاف الارتكازات التاريخية والأسس التربوية  
والثقافية، فربما يوافق بعضهم على الصديق على المنقضي.

ثم ان المحقق الأستاذ ذكر ان المتبادر هو المتلبس في الحال لدى اهل اللغة ومراده  
المتلبس في حال النطق ولا نفهم غيره، وهذا على خلاف ما سبق من أن المراد بالحال حال  
الحكم لا حال النطق ولا حال التلبس، وانما يلحظ الانقضاء بمقدار ما يلحظ الحال، فان كان  
المراد حال النطق كان الانقضاء خلافه وهكذا. والأغلب وان كان حال النطق إلا انه ليس كذلك  
دانماً لوضوح صدقه في موارد أخرى جزءاً في حال الحكم كالحديث عن الماضي والمستقبل عند  
اهل اللغة. وان أراد بالحال والفعلية ما يقابل الانقضاء فمعناه اننا فسرنا الحال بما هو ضد  
الانقضاء لا اننا فسرنا الانقضاء بما هو ضد الحال، وهو كما ترى لا اعتماد معنى الوجود على  
معنى العدم مع ان الأصح اعتماد معنى العدم على معنى الوجود.

وكذلك قوله: (وصدقها على المنقضي عنه المبدأ وان امكن إلا انه خلاف المتفاهم  
عرفاً)<sup>(١)</sup>.

وهذا وان تم إلا انه استدلال على نفي الأعم لا على صحة الصديق على المتلبس كما هو  
المدعى اما نفي الأعم فله باب آخر.

وفي الكفاية تشويش في المطالب فانه يذكر التبادر ثم صحة السلب ثم يشكل على التبادر  
ثم يذكر صحة السلب ثانياً ثم يرد عليه، والمفروض ترتيب المطالب لذا سنعرض الان عن  
مناقشات دليل التبادر لانها بحسب متن الكفاية تكون مناقشة للدليل الثالث وهو التضاد لا  
التبادر.

الدليل الثاني: صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ وهذا في نفسه ينفع لنفي الحصة  
الثانية وهي المنقضية وقد قلنا في محله انها ليست بنفسها علامة على الوضع بل على معلوله  
وهو الاقتران النفسي الذي هو الدليل على الوضع، ولما كان هذا امراً وجدانياً لا نستطيع اقتناع  
الآخرين به فنعرض العلامة عليه وهي صحة السلب حتى يحصل الوجدان عندهم، اما صحة  
الحمل على المتلبس فقد سبق ان قلنا بعدم الحاجة إلى إثباته بالإمارة لتيقنه، وبانضمام هذه  
العلامات الثلاثة يتكون دليل كاف لإثبات ان الوضع لخصوص المتلبس.

فان قلت: ان غاية ما يثبت بعلامة صحة السلب هو عدم العلم بالوضع وعدم حصول  
الاقتران النفسي بين اللفظ والمعنى وهذا غير كاف لامرين:

١- ان عدم الاقتران الذاتي أعم من عدم الوضع، فعمل الوضع يكون موجوداً ولا يوجد  
معه الاقتران النفسي.

٢- ان الالتفات إلى عدم الاقتران امر عديمي، والعدم ليس معنى لغوياً مفهوماً.  
قلت: انه توجد لدى ائبن اللغة المطلع على مهماتها المتتبع لمفرداتها ملازمة عرفية  
عادية بين عدم الاقتران النفسي وعدم الوضع بنحو القياس الاستثنائي الذي قريناه في العلامة  
الأولى، فلما لم يحصل الاقتران النفسي فالوضع غير موجود، وبتعبيراً آخر نقول: ان الاقتران  
معلول للوضع وعدمه معلول لعدم الوضع وان صح انه اعم منه عقلاً إلا انه بعد الملازمة  
العرفية اصبح بمنزلة المعلول، فنعرف من عدم الاقتران بدليل البرهان الآتي ان الوضع غير  
موجود وان كان عدم المعلول لا ينشأ في المقام- من عدم العلة عقلاً، إلا ان هذه الملازمة  
موجودة عرفاً.

وقد أورد الآخوند<sup>(١)</sup> على الاستدلال بصحة السلب إشكالاً حاصله: (انه ان اريد بصحة

(١) المحاضرات : ١ / ٢٦٥ .

(١) الكفاية : ١ / ٧١ .

السلب صحته مطلقاً فغير سديد وان اريد مقيداً فغير مفيد لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق) وقد فسره مجموعة من الشراح ولعله صحيح في الجملة لكنني غير مسؤول عنه: ان المراد بالمطلق، المطلق بالازمنة الثلاثة وصحة السلب تعني حينئذ ان هذا الذي انقضى عنه المبدأ لا يصدق عليه الانصاف فهو ليس بعالم مثلاً في الازمنة الثلاثة فليس بسديد فانه ان كان في الماضي عالماً فالسلب المطلوب كذب، وان اعتذر بان المراد هو السلب المقيد بأحد الازمنة الثلاثة فالمنقضي الان ليس بعالم فغير مفيد، لانهم زعموا بان المهم في نفي الوضع والاستعمال الحقيقي هو النفي المطلق لا المقيد وكتابه يتعين على هذا صحة السلب المطلق لتكون علامة على المجازية ولا يكفي فيه السلب المقيد وسوف يأتي ان كان هذا صحيحاً أو لا. والمهم ان هذا الاشكال اكتسب أهمية عند مشهور الأصوليين فاجاب عنه الآخوند والسيد الأستاذ لكنني ابدأ بجوابي على الإشكال ثم نستعرض تلك الأجوبة ومناقشتها:

وجوابي يكون على ثلاثة مستويات كلها صالحة لدفع الإشكال:

المستوى الأول: ان نختار السلب المقيد ونقول انه مفيد ويكفي في المجازية لانه يثبت ان الحصة المنقضية ليست مصداقاً للمعنى الحقيقي ولو كان موضوعاً لها أو لما يعتمها كانت مصداقاً له فينتج ان الوضع ليس للأعم، لان الخلاف إنما هو على نفي هذه الحصة لا إثبات تلك إذ الصديق على المتلبس فعلاً قدر متيقن على المسلكين.

المستوى الثاني: ان نختار السلب المطلق ونقول انه سديد يعني أن الاقتران بين المشتق وبين الجامع الأعمى غير موجود، فان من كان عالماً بالمعنى الأعم يصح سلب العالمية عنه. المستوى الثالث: ان المقصود من السلب المطلق أحد أمرين:

ا- المطلق في الزمان كما يفسره شراح الكفاية ومن المظنون انه مقصود الآخوند باعتبار انه كان عالماً فهو عالم في الجملة ولا يمكن النفي المطلق وقد عرفت ان محل الكلام هو نفي الحصة الثانية أو نفي الحمل الحقيقي عن الجامع فان حصلت صحة السلب فيها كفي. واما ان:- يراد بالمطلق أي الاعم من الحقيقة والمجاز يعني لو كذب الحمل الحقيقي صدق المجازي اذن فهو صادق في الجملة ولا نستطيع ان نقول بالكذب المطلق إلا انه من الواضح ان هذا لا ينبغي ان يكون مراداً لان الحمل إنما يكون باعتبار الحقيقة فان كذب كذلك كان كافياً وهو لا ينافي الصديق مجازاً.

اما صاحب الكفاية فقد أجاب بما حاصله بتقريب منا: ان القيد (وهو الآن في مثل قولنا زيد عالم الآن) اما ان يعود إلى المحمول وهو المشتق أو الموضوع أي المبتدأ وهو زيد أو يعود إلى النسبة وهي النفي (لان المفروض اننا نتحدث عن صحة السلب) ودليل المستدل على عدم دلالة صحة السلب على الوضع الحقيقي فيما إذا رجع القيد إلى المشتق لما قاله من ان سلب المطلق غير صادق وما يتعين به المجاز هو السلب المطلق ولكن يمكن ارجاعه إلى احد الأمرين الآخرين وهما: الذات أو النسبة المنفية، اما رجوعه إلى الذات فمعناه ان زيدا الآن غير ضارب في الازمنة الثلاثة وهو صادق. ونظر ذلك بما كان بالعكس يعني متلبساً أو مقيداً بالتلبس فلا يصدق النفي المطلق فزيد العالم الآن عالم في الجملة ولا يصدق انه ليس عالماً اطلاقاً أي في الازمنة الثلاثة فإذا صدق السلب الان كان ذلك علامة على المجازية، واما إذا عد إلى النسبة المسلوية أو السلب حسب تعبيره فغير ضائر بكونه علامة على المجاز وذلك لفرض بقاء المشتق مطلقاً في الازمنة الثلاثة فإذا صدق على افراده كان حقيقة ولو على هذه الحصة المنقضية ولكن المفروض عدم صدقه وصحة السلب فيتعين ان المطلق مجاز على هذه الحصة فيكون في المنقضي مجازاً.

ومع دوران الأمر بين هذه الاحتمالات في مرجع المنفي اختار الآخوند النفي على الاحتمال الأول وهو عود النفي إلى المشتق وقال: إلا ان تقييده ممنوع، ولم يبين الوجه في المنع ويكفي عندئذ جواباً على استدلاله انه لا وجه للمنع مع احتمال عوده إلى الاحتمالات الثلاثة ومع الاحتمال يبطل الاستدلال. أو يقال في جوابه اكثر: ان الظاهر العرفي رجوع القيد

إلى المشتق فما منعه هو المتعين، ومع تعيينه فكأنه يزول الجواب ويتعين الإشكال لانه اعترف بتعيينه في هذه الصورة.

وأما مع عوده إلى الذات فالأمر يكون اشد إشكالاً لان الذات المقيدة باي زمن يستحيل ان تتصف بالمبدأ في زمن آخر لضرورة لزوم تزامن الذات والمبدأ لصدق الاتصاف. ولذا قلنا ان كل وصف لزمانيين يعود إلى التقييد بالتزامن، فقولنا زيد الآن لا يتصف بالعلم مطلقاً يعني بالأزمنة الثلاثة وان كان صادقاً إلا انه لذلك البرهان العقلي وليس لاجل حمل لغوي. إذ لو جاز عدم التزام بين الصفة والموصوف كذب السلب لوجود الاتصاف السابق لزيد.

وأما عود القيد إلى النسبة المنفية يعني انفي الآن ان زيداً المطلق متصف بالعلم المطلق في الأزمنة الثلاثة فهذا كاذب لا محالة. إلا ان يعود إلى النفي بالحمل الشايح فيعود إلى ان تقييد الثلاثة كلها بالحالية فيصدق إلا ان صدقه عندئذ لا يدل على كذب أو مجازية المطلق لان سلب المقيد اعم من سلب المطلق، فصدق المطلق على هذا التقدير غير تام جزماً.

إذن فكلام الآخوند بكل فروعه غير تام. وقد أجاب سيدنا الأستاذ<sup>(١)</sup> عن هذا الإشكال بانه ناشئ من الخلط بين تقييد الوصف والاشتقاق (يعني المشتق) الذي يعود إلى تقييد الهيئة لانها الأساس في الاشتقاق وبين تقييد مبدأ الوصف الاشتقاقي وهو معناه المصدر الذي يعود إلى تقييد المادة فالأول مثل زيد ليس بعالم الآن والثاني مثل زيد ليس بعالم موجود الآن.

قال: فان كان الاستدلال بالجملة الأولى بحيث يكون قيد للمشتق (العالم) صح الاستدلال بهذه الجملة لان الخلاف بين الأعمى والاخصي في المشتق إنما هو في الصدق على المنقضي فإذا صح السلب دل على انه ليس موضوعاً للأعم بل لخصوص المتلبس.

وأما إذا كان القيد (الآن) قيماً للهيئة لا للمشتق فهذا كلام يعترف به حتى القائل بالأعم فان زيداً وان لم يكن عالماً بعلم فعلي ولكنه متصف بعلم قبلي لان المفروض عنده ان اتصافه بالعلم أتاً ما كافٍ في اتصافه بالعالمية إلى اخر عمره:

وجوابنا على ذلك يكون من وجهين:

الأول: ان هذا الذي قاله من رجوع القيد إلى المادة امر دقي غير عرفي وهو تطويل للمسافة بل يمكن ان يقال ان تقييد المداليل التحليلية دائماً أمر غير عرفي ما لم تدل عليه قرانن عرفية فلا معنى إذن للتشقيق في إرجاع القيد إلى المادة أو الهيئة على نحو مانعة الجمع فالحق مع الآخوند ان القيد يرجع إلى المشتق بصفته مشتقاً نعم يمكن القول بإرجاع القيد إلى الهيئة فكأنه إرجاع إلى المجموع لان المشتقات إنما أصبحت كذلك بهيئاتها.

ومن هنا يظهر عدم معقولية التشقيق الذي ذكره (قد) لانه إنما يكون معقولاً حين يكون مختار الخصم باطلاً وعلى الشق الآخر الذي اغفله صحيحاً واما إذا كان الاستدلال على الشق الذي اختاره صحيحاً وعلى الشق المفروض باطلاً فهذا اعتراف بصحة الشق موضوعاً وان ناقشة محمولاً وليس في المسألة خلط كما زعم ولا حاجة إلا إبداله.

الثاني: ان ما قاله من انه إذا صح السلب عن المنقضي ثبت عدم الوضع للأعم هو عين ما قلناه في الوجه الأول مما ناقشناه (من اختيار سلب المقيد وهو المنقضي). ولكنه يحتاج إلى ضم الملازمة بين الأمرين اعني عدم صدق المشتق على المنقضي أو قل صحة السلب وثانيهما عدم الوضع للأعم والثاني هو أوسع القضيتين وهو المطلوب إثباته وكأنه (قد) أخذها ارتكازية فهل يلزم دائماً من نفي الصفة عن الحصاة نفيها عن الجامع؟ كلاطبعاً إذ قد لا يكون السلب عن الحصاة سلباً عن الجميع فإذا صح السلب في مثل قولنا (كل عراقي ليس بأسود) لا يلزم منه صحة السلب في (كل انسان ليس بأسود). وان صحت الملازمة في حصاة أخرى كما لو قلنا

الإسنان العراقي لا يحرك فكه الأعلى) فيلزم منه (كل إنسان لا يحرك فكه الأعلى) لان الإسنان العراقي انما اخذ الصفة من العام أي من حيث كونه إنساناً.  
فلا بد إذن من البرهنة على الملازمة وإثبات ان صحة السلب عن المنقضي إنما هي لكونه حصّة من الأعم في مرحلة سابقة ومنه يستكشف بطريق الان عدم الوضع للأعم.  
فان قلت: على هذا يلزم صحة السلب حتى عن المتلبس باعتباره الحصّة الأخرى من الجامع.

قلت: نعم وانما صدق المشتق على المتلبس خاصة لأمر اخر وهو الوضع لخصوصه.  
وقد أشار الآخوند في المقام إلى تفصيلين إذ قد يدعى ان صحة السلب خاصة ببعض الموارد دون بعض.

التفصيل الأول: قال<sup>(١)</sup>: (ثم لا يخفى انه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً) ففي اللازم يكون مجازاً في المنقضي وفي المتعدي يكون حقيقة ومثال الأول كما لو كان طويلاً ثم انقضى عنه الوصف فهنا يصدق السلب على المنقضي فيصح قولنا ان هذا ليس بطويل ومثال الثاني ما لو أكرمه يوم الأحد فيصدق عليه يوم الاثنين أنه مكرم له ولا يصح السلب عنه. وعندنا اما ان نبحت عن دليل آخر أو نقول بصحة الوضع للأعم في اللازم دون المتعدي.

وفي هذا التفصيل إشعار بالصدق حتى بعد الانقضاء وهذا يلتقي مع الشبهة التي أثارها الشيخ النانيني (قد) في محل آخر من المشتق وهو ان الحوث كاف للصدق الأزلي وقد خص كلامه باسم المفعول وقال انه خارج عن محل الكلام لان صدقه يبقى أزلياً وحينئذ قلنا ان هذه الأزلية لا تختص باسم المفعول بل تشمل غيره كاسم الفاعل فَمَا يصدق على عمرو انه مضروب إلى الأبد كذلك يصدق على زيد انه ضارب إلى الأبد لان الضرب له طرفان. وقد اجبنا على ذلك هناك بتوسيع معنى الزمان وإلا فانه مع حفظ تعدده بان ننظر إلى فعالية الاتصاف بالضرب مثلاً يكون نقيضاً لا محالة، كما إننا إذا تصورنا الأزلية أي ازلية الثبوت للفعل لم نتصور الانقضاء فيكون خارجاً عن محل النزاع موضوعاً لانه انما يتم مع تصور الانقضاء. ولو سلمنا كلام النانيني بدلالته المطابقة كان للتفصيل بين المتعدي واللازم وجه فانه قد خص الصدق الأزلي (أي حتى بعد الانقضاء) في اسم المفعول وهو انما يتحقق في الفعل المتعدي دون اللازم اما لو قلنا ان الصدق حوثاً يلزمه بقاء فلا يفرق بينهما.

غير ان الشيخ الآخوند اجاب (واصل المطلب هنا ان الفعل اللازم يكون صدق السلب فيه صحيحاً) بانه ان اريد حال التلبس فلا اشكال في حمله حملاً حقيقياً وان اريد به بعد الانقضاء (أي حال النطق) فانه وان صح الاستعمال إلا انه لا دلالة فيه على الحقيقة لان الاستعمال اعم منها ومن المجاز.

وفي الحقيقة فان هذا الكلام ينبغي ان ننسبه إلى نظريتين واحدة لي والأخرى للشيخ النانيني (قد) واعني بها ازلية الصدق.

فاذا فسناه إلى كلامنا فانه يأتي عليه جوابان:

الأول: ان الاستعمال وان كان اعم إلا انه مبني على الاقتران الباطني وهو شيء وجداني لدى المتكلم لا معنى للتشكيك فيه فاما ان يرى في نفسه صحته أو لا فاذا صح لدينا ذلك تم الدليل على الحقيقة والا فلا، وانما يتصور التشكيك لو كان في مقام السامع فان قصد المتكلم من الأمور الباطنية التي لا نعرفها فنقول ان الاستعمال اعم كالعبارات الموروثة من العرب السابقين فتشك ان قصدهم هل هو الحقيقة ام المجاز.

الثاني: ان هذا الكلام انما هو في الحمل الإثباتي لا المنفي وكلامنا في المنفي أي صحة

السلب فالكلام في المجازية والحقيقية يأتي في اثبات الصفة لا نفيها وهو يفيدنا حين الاستدلال على الاعمي فصحة السلب ليست فيها حقيقة ومجاز فلا يقال عن العالم انه ليس بعالم مجازاً. وإذا قست ذلك إلى كلام النانيني وهو التأييد في الصدق رأينا الأخوند يأخذ ذلك مسلم العدم يعني مسلم الانقضاء فهنا تعليقان:

الأول: مع الأخذ بازلية الصدق النانينية يخرج عن محل النزاع الذي هو في زوال الصفة وبقاء الذات فمع ابدية الاتصاف لا زوال فان قلت ان باب المشتق ينسد بعد توسيع نظرية الشيخ النانيني لعدم توفر احد ركني المشتق قلت: ينبغي الالتفات إلى التعليق الآتي.

الثاني: اني احس وجدانا أو احدس على الاقل ان الانقضاء والازلية للوصف لهما لحاظان كلاهما عرفي ويختلف كل منهما عن الآخر فانتا ان قصدنا الحدث نفسه كان قابلاً للانقضاء وان قصدنا أصل الفعل والانفعال أي ان حدوثه ولو أنما ما يوجد حالة نفسية مستمرة فان مجرد الحدث كاف في البقاء فالباقي ليس فعلية التلبس بل الصفة النفسية غير القابلة للزوال اما الأخوند فلاحظ الفعلية فقط فسلم بصحة الانقضاء مقابل الازلية. وإذا كان ازلياً فأما انه ليس له انقضاء أو ان انقضائه بزوال الذات أو ان الحمل بلحاظ حال التلبس الفعلي أو يمكن ان نلاحظ الذات موجودة بعد الموت ومنقضى عنها المبدأ إلا ان من حق الشيخ النانيني ان يناقش في الانقضاء عندئذ أيضاً.

التفصيل الثاني: قال الأخوند: (كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه)<sup>(١)</sup> وفي هذا إشارة إلى تفصيل منسوب إلى الشهيد الثاني انه مع عدم تلبس الذات بضد مبدأ الاتصاف يكون المشتق صادقاً حتى مع الانقضاء بخلاف ما لو تلبس بالضد، قال الأخوند: (لما عرفت من وضوح صحته أي صحة السلب- مع عدم التلبس أيضاً وان كان معه أي مع التلبس بالضد- اوضح) فهو تحويل على الوجدان.

اقول: ان التلبس بالضد لا دخل له في صدق الاتصاف وعدمه إذ قد يقال بالصدق رغماً عنه وقد يقال بعدم الصدق حتى بدونه كما انه يمكن ان يقال: بالتلبس بالضد دانماً لان أي حال يدخل فيه فهو ضداً أو نقيض وهو اسوأ من الناحية العقلية لا العرفية فالحق خلاف هذا التفصيل لان ما هو الدخيل الحقيقي في الصدق وعدمه انما هو الوضع فان كان للاعم صدق المشتق وان اتصف بالضد وان كان لخصوص المتلبس - وهو الاصح- فيصح السلب وان لم يتصف بالضد اما في صورة التلبس بالضد فهو ما اعترف به الآخرون واما بدونه فبدليل آخر. وسياتي في دليل التضاد الآتي إنشاء الله ما يوضح المطلوب أكثر.

الدليل الثالث: دليل التضاد: ويمكن فهمه وتقريبه على مستويين عقلي وعرفي وكلام الاصوليين من هذه الناحية مجمل فلم يظهر ان مقصودهم التضاد العقلي ام العرفي ام انه مركب من مقدمة عقلية واخرى عرفية وهل العرف صحيحاً ام لا.

المستوى الأول: العقلي: بان يقال ان الضدين هما الذاتان الوجوديتان اللتان يستحيل اجتماعهما فاذا كان الوضع للاعم صدق على المنقضي انه عالم (بلحاظ الوضع للمنقضي) وجاهل (بلحاظ الفعلية) وهو مستحيل لانه يلزم منه اجتماع الضدين، إذن فالصدق على المنقضي محال، إذن فالوضع للاعم محال.

ويمكن النقاش في ذلك من عدة وجوه:

١- ان هذا الدليل كما يشمل الضدين فانه يشمل النقيضين بل هو أسوأ في التنافر وأوضح استحالة، فلماذا لا نقول بدليل التناقض، وهو اوسع مما ادعي من دليل التضاد لان كل ضد يحتوي على نقيض فالقاعد غير قائم مثلاً بخلاف العكس. فان قلت: ان مشهور الاصوليين لم يستكروا اجتماع النقيضين فقد تسالموا على

الصدق على المنقضي حقيقة أو مجازاً وانما استنكروا التضاد.  
قلت: هذا التسالم منهم على المستوى العرفي ولسنا بصدده وانما نتكلم عن الفهم العقلي الصرف.

٢- ان الدليل اخص من المدعى، ببيان ذلك: ان التضاد انما يقع بين امرين وجوديين وبعض الامثلة العرفية للتضاد لا تنطبق على مفهومه لان احد طرفيها عديم كالعلم والجهل فان بينهما تقابل النقيضين فيستحيل اجتماعهما لانهما نقيضان لا لانهما ضدان فلا تكونان مصداقين من البرهان بعد التنزل عن الوجه الاول من المناقشة رغم انها وامثالها كالحركة والسكون من الامثلة المشهورة، نعم القيام والقعود ذاتان وجوديتان فهل يقبل المشهور التفصيل بين المشتقات فنقول إذا صدق التضاد العقلي بين المواد كالقيام والقعود فيتم الدليل ويكون الوضع لخصوص المتلبس اما إذا لم يصدق كالعلم والجهل فيكون الوضع للاعم. فيكون الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالذوات التي اتصفت بصد المبدأ المنقضي، ولعدم امكان القول بالتفصيل بين المشتقات من هذه الناحية.

٣- انه يحتاج إلى ضم البرهان على الملازمة بين استحالة الصدق على المنقضي وعدم الوضع للاعم ولا توجد أية اشارة في كلامهم إلى ذلك.

٤- ان المسألة عرفية لا عقلية ولا ينبغي ادخال الفهم العقلي في موارد الفهم العرفي فالتشقيق العقلي غير نافع عرفاً والا فسيختل نظام المحاوراة ولا يسلم لنا مصطلح عرفي، وان كثيراً من الامور المستحيلة عقلاً مقبولة عرفاً واحسن مثال على ذلك ما نحن فيه فان الصدق على المنقضي يلزم منه اجتماع النقيضين (احدهما بلحاظ الفعلية والاخر بلحاظ الوضع للاعم) وهو مستحيل عقلاً إلا انه لم يستنكره احد وقالوا بصحته حقيقة أو مجازاً.

المستوى الثاني: العرفي: بان يقال: ان التضاد ليس معنى خاصاً بالعقل بل هو مفهوم سار إلى العرف ايضاً فاذا رأى العرف استحالة اجتماع الضدين الذي هو لازم القول بالاعم والوضع امر عرفي فيستحيل الوضع للاعم للملازمة بين عدم الصدق على المنقضي وعدم الوضع للاعم.

وبهذا التقريب نتخلص من اشكال التفصيل بين الذوات الوجودية والعدمية لان العرف يراها اضداد كالعلم والجهل والعسى والبصر والنطق والسكوت وان كانت نقاض عقلاً لان العرف ينظر إلى الصورة الذهنية التي يفهمها وهذه الاعداد العقلية لها صورة ذهنية وجودية بالحمل الاولى وان كانت بالحمل الشايح اعداماً، فالعرف يراها اموراً وجودية لا عدمية فصح التضاد بينهما.

ومع ذلك تبقى اشكالات اخرى:

١- ان هنا خلطاً في كلام الاصوليين فانهم يرون انه إذا صدق على المنقضي انه عالم وانه جاهل لزم اجتماع الضدين المستحيل وهو من غرابهم لان الصدق العرفي امر اثباتي واستحالة الاجتماع العقلي امر ثبوتي واقعي فهذا خلط في النظر -اذ لا ملازمة بينهما- فاذا غضضنا النظر عن الاستحالة العقلية وكان الوضع للاعم صادقاً عرفاً فهذا يعني انه لا مانع عرفاً من صدق الصفتين معاً كالقيام والجلوس مثلاً، اما القيام فبلحاظ انقضائه واما الجلوس فبلحاظ فعليته ولا يلزم اجتماع الضدين، ويحتاج اثبات عدم عرفية الوضع للاعم إلى دليل آخر كالتبادر ونحوه.

٢- انه كالتقريب العقلي-بحاجة إلى البرهنة على الملازمة بين عدم امكان الاجتماع في حال الانقضاء وعدم الوضع للاعم لكنها هنا على المستوى العرفي.

نعم يصلح هذا الوجه ان يكون منبهاً عرفياً غالبياً إلى تبادر عدم الوضع للاعم وعدم الاقتران.

بقيت نكتة حاصلها ان الاصوليين اخذوا مسلماً انه مع تضاد الصفتين المنقضية والفعلية فانه يقدم المتلبس أو الفعلي ولم يحتملوا تقديم المنقضي فلتشديد الذهن نتساءل لماذا لا يكون



العكس فيكون عالماً بعنوان المنقضي ولا يصدق عليه جاهل بتقريب ان المنقضي عنه العلم يصدق عليه انه عالم على القول بالاعم فنضم له كبرى التضاد بان كل عالم لا يصدق عليه انه جاهل. وليس هذا التساؤل سائجاً إلى هذه الدرجة بل له مبرراته منها:

١- ان في بعض المبادئ المتضادة يكون السابق - أي المنقضي - متقدماً رتبة على اللاحق أي المتلبس كما لو كان علة له كالأكل والشبع والشرب والارتواء فيكون أولى بالصدق. لان فيه جهتين للصدق احدهما الوضع للاعم والثانية انه علة متقدم رتبة ولولاه لم يوجد المتلبس الفعلي.

٢- امكان الاتصاف بصفة اخرى منافية وليست مضادة عرفاً كالأمثلة السابقة أي اجتماع العلة والمعلول وكالوقوف والمشي فان الانسان يمشي وهو واقف فلا تضاد بينهما ويمكن صدق العنوانين معاً ويكون صدق احدهما لكونه نقيضاً والآخر لانه فعلي وحتى لو لم يكن المشتق موضوعاً للاعم فيصدقان ايضاً احدهما حقيقة والآخر مجازاً، ولو كان تدليل التضاد صحيحاً لما جاز فضلاً عن الحقيقة.

٣- ان استعمال كل منهما ان كان بنفس الوضع اللغوي كان قابلاً للتهافت عرفاً اذ يلزم اجتماع الحصتين في مورد واحد وهو محال عرفاً ولكن إذا كان الاستعمال بوضعين أحدهما للمتلبس والآخر للأعم فلا تهافت ويمكن ان يكون حقيقياً فيهما فصدق على المنقضي للوضع للاعم وعلى المتلبس للوضع له بخصوصه.

لا يقال: ان الوضع الثاني لغو بعد شمول الاول له.  
فانه يقال: ان اللغوية تحصل لو كان الوضعان قد تماً بهذا الترتيب أي كان الوضع اولاً للاعم وثانياً لخصوص المتلبس فانه لغو وخلاف الحكمة لوجوده ضمن الاول. اما لو حصل العكس بان وضع الواضع لخصوص المتلبس اولاً ثم رأى عدم كفايته لكل المشتقات فوضع للاعم باعتبار ان الوضع الثاني لخصوص المنقضي غير محتمل فلا يكون لغواً.  
وعلى اية حال فهو مجرد تشييد للذهن فان العرف لا يوافق عليه وان التهافت العرفي متحقق سواء كان بوضع واحد ام بوضعين.

## هل التضاد وصحة السلب دليل واحد ام دليلان

عرف صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> دليل التضاد على شكلين:  
الأول: وهو الأسبق انه جعله كمؤيد ومستند لصحة السلب فيما ان الذات اتصفت بضد المبدأ فينبغي ان يكون السلب عن المنقضي صحيحاً.  
الثاني: قال: (وقد يقرّر هذا أي التضاد- وجهاً على حدة ويقال... الخ)  
وهذا يعني ان دليل صحة السلب ضعيف ودليل التضاد قوي حيث لم يتم الاول بنفسه بل احتاج إلى الثاني دون العكس، في حين ان العكس هو الصحيح حيث ان دليل التضاد لا اثر له لامكان التصديق مع عدم صدق السلب في حين ان صدق السلب قائم سواء تم دليل التضاد ام لا. واحسن منبه على ذلك ما ذكرناه من دليل التناقض فان النقيض هو السلب نفسه. وقلنا انه اعم من التضاد لان كل تضاد متضمن للتناقض دون العكس. اذن فدليل التضاد اضيق من دليل صحة السلب فكيف يكون مؤيداً له إلا في موارد صدقه وهي موارد تلبس الذات بضد المبدأ المنقضي وليس هذا دانياً كما اعترفوا فهو اضيق من المدعى في دليل صحة السلب واذا كانت النتيجة تتبع احسن المقدمتين فضم دليل التضاد الاخص إلى دليل صحة السلب الاعم يفسدهما معاً لا ان الاخص يتم الآخر ويصححه.  
مضافاً إلى عدم استغناء دليل التضاد عن الخلط الذي وقع فيه الاصوليون بين الصدق الاثباتي اللغوي واستحالة اجتماع الضدين الذي هو امر ثبوتي واقعي حيث تصوروا ان اتصاف الذات بالعلم (لاجل القول بالاعم) والجهل (لفعلية التلبس) صغرى لهذه الاستحالة في حين يمكن قبول اجتماع الصديق لاختلاف الاعتبارين فهو عالم باعتبار الانقضاء وجاهل بلحاظ الفعلية لذا لم يجتمع ثبوتاً العلم والجهل إلا من ناحية الصدق اللغوي فاذا كان الوضع لخصوص المتلبس فهذا جاهل حقيقة وعالم مجازاً وان كان الوضع للاعم فهذا عالم حقيقة ولو استحال اجتماع الصديقين لما كان الاتصاف صحيحاً على كلا التقديرين.  
بينما دليل صحة السلب لا يحتاج إلى دليل التضاد، وذلك لان دليل صحة السلب ان تم فانما يتم على مستويين كما علمنا.  
١- ان الفهم العرفي لا يساعد على الصدق بل ان هذا المنقضي ليس بمتصف.  
٢- انه ينبه على الاقتران النفسي الكامل الذي هو ناتج مباشرة عن الوضع فاذا صح السلب فلا اقتران لان الاقتران معلول للوضع فاذا لم يتحقق دل بالإن على عدم الوضع. فكلتا النتيجةين لم تستند إلى دليل التضاد.  
فالصحيح هو العكس اعني احتياج دليل التضاد -لو تنزلنا عن اشكالاته وتمناه- إلى دليل صحة السلب لانه اضيق من المدعى لاختصاصه بالذوات التي اتصفت بضد المبدأ فنحتاج في الحصة الاخرى لدليل صحة السلب أو نقول بالاعم فيها وهو كما ترى.  
نعم يصلح دليل التضاد كمنبه عرفي للذهن على عدم صحة الحمل على المنقضي واما انه دليل مستقل فلا، أي على عكس ما افاده الشيخ الآخوند (قد).  
بقي ان نوضح شيئاً ذكرناه وهو ان دليل صحة السلب هو دليل التناقض أي أن دائرتيهما متطابقة إلا ان صحة السلب اثباتية والتناقض ثبوتي واقعي ونحن نريد الاثبات أي الصدق العرفي.

(١) الكفاية : ١ / ٦٩ .

قال الآخوند<sup>(١)</sup>: (ولا يرد على هذا أي دليل التضاد- ما اورده بعض<sup>(٢)</sup> الاجلة المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط). وهذا له تفسيران:

الأول: وهو الظاهر بان يريد بالاشتراط خصوص التلبس وبعدمه عدمه ونتيجة الصدق على المنقضي فيرجع قوله (عدم التضاد بناءً على عدم الاشتراط) إلى ان التضاد بين الصفتين لا يلزم بناءً على الوضع للاعم فلا تضاد.

الثاني: ان تفهم من هذه العبارة مفهوماً محذوفاً عرفاً إلا انه ثابت اصولياً فمن قوله: (عدم التضاد بناءً على عدم الاشتراط) يفهم ان التضاد موجود بناءً على الاشتراط أي ان التضاد يلزم من القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس اما على القول بالاعم فلا يلزم فينقصد حينئذ دور قرينه في عناية الاصول<sup>(٣)</sup> بان التضاد مبني على الوضع للمتلبس كما يفترض على هذا التفسير فاذا توقف الوضع للمتلبس على التضاد لزم الدور.

أقول: لا اعلم وجهاً لهذا التفسير اعني لزوم التضاد من القول بالوضع لخصوص المتلبس مع ان المشهور والمعروف لزومه من القول بالصدق على المنقضي كما قريناه. اللهم إلا ان يقرب ذلك بان المفروض على القول بخصوص المتلبس انه عالم متلبس بالعلم فاذا تلبس بالجهل لزم اجتماع الضدين فاجتماع اتصافه بالجهل مع اتصافه بالعلم ولزم التضاد ولا يأتي هذا القول بالاعم لانه لا يتصف بالعلم حقيقة. وعلى اية حال فهذا التفسير خلاف الظاهر ولا وجه له.

اما الاول وهو الاقرب إلى ظاهر العبارة أي عدم التضاد بناءً على الوضع للاعم فان رجع إلى ما قلناه من التفريق بين الصدق الاثباتي والاجتماع الثبوتي لانه على الاعم يصدق الاجتماع ولكن لا يحصل واقعاً أي ان الصدق اثباتاً لا يعني الاجتماع ثبوتاً فلا يلزم التضاد لانه في مرتبة الصدق لا تضاد وفي مرتبة التضاد لا صدق كان صحيحاً وان رجع إلى الفهم المشهوري من الخلط بين الأمرين وعدم التمييز بينهما فكأنه إذا صدق (عالم) على المنقضي فهو متصف واقعاً ونفترض انه جاهل فعلاً فاجتمع الضدان فعلى هذا تكون العبارة غير صحيحة. لفرض الملازمة مشهورياً بين الإثبات والثبوت فالقول بالاعم يكون ملازماً لاجتماع الضدين.

وهذا يرد عليه ما قلناه من عدم صحة دليل التناقض والا لزم اجتماع النقيضين في حين لم يقل فيه احد وسره التمييز ولو ارتكازاً بين الصدق الاثباتي والاجتماع الثبوتي. واما التفسير الثاني: وهو وجود التضاد بناءً على قول بالاشتراط ولزوم الدور فله

جوابان:

الأول: جواب صاحب الكفاية: بمنع احدي الملازمتين وهي ان التضاد مبني على الاشتراط فان التضاد امر واقعي مركوز لا يبتني على مذهب نون مذهب ولا دخل للاوضاع اللغوية فيه بل حتى لو نظرنا بالفهم العرفي للتضاد فلا دخل للوضع لخصوص المتلبس أو الاعم في فهمه فالقيام والقعود متضادان عرفاً وعقلاً ولا يلزم منه القول باحدهما اذن فاتحل الدور لان التضاد غير مبني على الاشتراط ولكن الاشتراط مبني على التضاد.

(١) الكفاية : ١ / ٦٩ .

(٢) وهو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي - منه مد ظله الشريف -

(٣) عناية الاصول : ١ / ١٣٨

وتعليقنا عليه:

- ١- ان هذا كله خلط بين المرحتين (الصدق والاجتماع) ولا ملازم بينهما فيبطل الدليل اذ لا يلزم من دليل التضاد الوضع للمتلبس أو الاشتراط.
- ٢- ان دليل التضاد لو تم- فانه ينتج نفي الوضع للاعم فقط وليس هو دليل الاشتراط بالمتلبس.

الثاني: جوابنا وحاصله: ان التضاد في الملازمة الاولى ثبوتي وفي الثانية إثباتي فالملازمة الاولى وهي ان التضاد إنما يلزم بناءً على اشتراط التلبس باعتبار ان تلبس الذات بالعلم بضاد اتصافها بالجهل واقعاً فهذا تضاد واقعي بغض النظر عن الصدق اللغوي الاثباتي وهذا التضاد لا دخل له في المعاني اللغوية لانه مستحيل في عالم الخلقه والتكوين فلا معنى لتكلف الاستدلال به على الاوضاع اللغوية.

اما الملازمة الثانية: وهي ان الاشتراط مبني على دليل التضاد أي صدق الضدين المشنقين بغض النظر عن انهما مجتمعان في الخارج حقيقة أو لا. فهو تضاد اثباتي وقلنا انه لنفي الوضع للاعم لا لاثبات الوضع للمتلبس اللهم إلا بضم مقدمة اضافية وهي انحصار الاحتمال للوضع بالمتلبس والاعم فاذا انتفى الثاني ثبت الأول.

فالملازمة الثانية غير صحيحة لان نفي الاعم مبني على دليل التضاد لا اشتراط التلبس فاذا كان التضاد في الملازمتين مختلف المعنى فلا دور.

وهنا سؤال ينبغي طرحه وذلك ان هذا المستشكل لماذا حول الاشكال على المتلبس في حين ان تصويره في غاية التكلف مضافاً إلى انه مبني على وجود مفهوم للجملة الوصفية اعني الملازمة بين العدمين (عدم التضاد بناءً على عدم الاشتراط) وهو اشد تكلفاً وهذا له تبرير واحد إذا تم وهو: شعور المستشكل بعدم صلاحية جواب الأخوند (لما عرفت من ان التضاد بينها كالتضاد بين مبادئها) وعدم مطابقتها للاشكال وحاصل جواب الأخوند: انه كما ان المبادئ كالقيام والقعود متضادة فيما بينها كذلك المشتقات فاذا صدق القائم على المنقضي بعد ان قعد ويفترض انه يصدق عليه انه قاعد فكأنه صدق عليه القيام والقعود أي نفس المبادئ فعمل بعض الأجلة فهم ان هذا الكلام بناءً على صحة المنقضي لان فكرة الاتقضاء مبنية على ذهاب احد الضدين فامكن ثبوت الضد الثاني اذن فعدم التضاد بناءً على عدم الاشتراط أي المنقضي فكيف يأتي صاحب الكفاية ويثبت التضاد.

والخلاصة ان عدم انطباق الجواب على السؤال جعل بعض الأجلة يحوله إلى اشكال حقيقي على القول بالمتلبس من لزوم الدور لان جواب الأخوند -على فهم بعض الاجلة- ينطبق على المتلبس، لكن هذا الفهم غير سديد لما قلناه من ان التضاد حال التلبس تضاد خلقي تكويني لا علاقة له بالاوضاع اللغوية اما هذا الذي يقال انه إذا اتصف بالحمل لزم التضاد فهو لا يثبت الوضع اللغوي ولا عدمه.

فحسناً فعل الأخوند اذ طبقها على الاعم لاجتماع الصفة المنقضية والجارية، فلا يوجد اجتماع حقيقي بل اجتماع في الصدق وبذلك نفرق بين المشتقات ومبادئها لا كما قال الأخوند ان التضاد في المشتقات كما في مبادئها فان القيام والقعود ضدان لا يجتمعان اما القائم والقاعد فيمكن اجتماعهما مع الاعتراف بزوال الاولى ولولا هذا الاعتراف لما صح المجاز فضلاً عن الحقيقة لانه كذب.

ثم قال الأخوند: (إن قلت لعل ارتكازها يعني التضاد في المشتقات- لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط) يعني كون التضاد ناتجاً من عدم التقييد بالمنقضي لا الوضع أي المعنى المفهوم من حاق اللفظ وما يدلنا على نفي الوضع للاعم واثبات الوضع لخصوص المتلبس انما هو التضاد الناشيء من الاوضاع اللغوية لا من الانسياقات والاطلاقات الثانوية وفي هذا انتصار لبعض الاجلة المعاصرين.

حينئذ لا بد ان نفهم معنى للاطلاق والانسباق لان الجواب الذي سيأتي يصلح جواباً على

بعض احتمالات الانسباق فلا بد من عرضها لمعرفة استيفاء الجواب لها والافتتبقى الاحتمالات الأخرى بدون جواب.

وهنا ثلاثة احتمالات لمعنى الانسباق:

الأول: بمعنى الانصراف وهو يكون عادة إلى الحصة الغالبة التدوال والاعتیاد فإذا قلت إنسان هنا انصرف إلى الأبيض وعلى هذا يكون التضاد للانسباق أي الانصراف إلى الفرد الذي يحصل فيه التضاد مع ان الانصراف قابل للمعنى المضاد فيمكن انه قصد المعنى الممكن للاجتماع لا الممتنع.

الثاني: الإطلاق الناتج من مقدمات الحكمة التي منها انه يستطيع التقييد ولم يقيد بإطلاق عبارته تكون منتجة للانصراف إلى الحصة التي يجتمع فيها الضدان وقد قيد بالحصة التي لم يجتمع فيها الضدان.

الثالث: الانسباق الناتج من كثرة الاستعمال وهو المعنى الذي تحمل عبارة الكفاية فيما ان كثرة الاستعمال في المتلبس أو المنقضي فهذه الكثرة هي المنتجة للانسباق، وفرقه عن الأول انه ناتج من كثرة الاستعمال بغض النظر عن كونه أكثر افراداً في الخارج أو لا. وإذا كان كذلك فنتيجته ان التضاد الذي زعمه الآخوند بين المشتقات ليس ناتجاً من الوضع اللغوي لها بل من اطلاقات ثانوية ولا يلزم منه نفي الوضع للأعم لمناسبته له غاية الأمر ان تعيين المنقضي يحتاج إلى قرينة زائدة وإلا إنصرف إلى الحصة المتلبسة فمنشأه الانصراف لا الوضع.

وجوابه:

١- ما ذكرناه من التمييز بين الصدق والاجتماع، والصدق وان كان لازماً بناءً على الوضع للأعم إلا ان الاجتماع غير لازم، فإذا كان الوضع المنتج للصدق لا يلزم منه اجتماع الضدين فكيف بالاطلاق إذ غايته الصدق أو احتمالها وهو غير كافٍ في الاجتماع الواقعي مع الاعتراف بانقضاء الصفة.

٢- ان هذه الانسباقات ان أوجبت الاطمئنان بالاقتران الباطني فهو معنى الوضع وإلا فهو معنى المجاز.

٣- يمكن ان نعرض تفسيراً رابعاً للانسباق غير تلك المعاني الثلاثة وحاصله: ان المتلبس هو القدر المتيقن من الصحة على كلا التقديرين لاننا حتى لو قلنا بالأعم فان المشتق إذا لم يحتفَ بقرينة على الانقضاء يتعين فهم المتلبس، والوضع للأعم لا يعني تساوي التخيير بين المتلبس والمنقضي بل خصوص المتلبس ما لم تقم قرينة معتد بها على صرفه إلى المنقضي.

ومنه يعرف: انه على كلا التقديرين نحتاج إلى قرينة فيما إذا قصدنا الحصة المنقضية اما لكونها مجازاً على الوضع للمتلبس واما لانها الحصة الأضعف والخارجة عن القدر المتيقن وان كانت مشمولة بالوضع الحقيقي.

ومن هنا لا يفرق الحال بين ان يكون الاستعمال الأكثر في المتلبس أو المنقضي ليصح جواب الآخوند بان الأعم هو الاستعمال في المنقضي فلا موجب للانصراف، بل هناك موجب له لانه القدر المتيقن حتى لو كان الاستعمال في المنقضي أكثر.

٤- يفترض في جواب الأشكال ان يكون دفاعاً عن الوجه الأصلي وليس جواب الآخوند كذلك لان كثرة الاستعمال وعدمه لا تنفي التضاد بين الصفات إذ لو كان الاستعمال الأكثر في المنقضي لم يثبت الانسباق إلى خصوص المتلبس بل الانسباق إلى المنقضي كما لا يكون الانصراف أو القدر المتيقن في المتلبس دليلاً على عدم الانسباقات الأخرى، وعلى كل تقدير لا يثبت عدم التضاد بينهما في المنقضي واما التضاد في المتلبس كما فهم من كلام بعض المعاصرين فليس دخيلاً في الاستدلال كما سبق.

٥ - اننا نمنع كثرة الاستعمال في مورد الانقضاء فضلاً عن ان يكون اكثر، وموارد الشك ملحقة بالمتلبس لانه القدر المتيقن ولو تنزلنا فان هذه الكثرة في المنقضي ان عرفت مجازيتها ولو من القرينة - كما اعترف الاخوند بعد قليل - لم تكن دليلاً على عدم الوضع للمتلبس أو الوضع للاعم وانما تكون كذلك مع الشك على الأقل.

والنكتة في ذلك ان اللفظ حينما يوضع فانه يكون كلياً لمعنى كلي وكذلك المجاز عندما تجيزه اللغة والكلي لا يتأثر بعدد افراده قلة وكثرة ومعنى ذلك ان كثرة الاستعمال في المجاز لا تعين الحقيقة والمجاز فلا بد من استئناف دليل جديد في مرتبة سابقة على كونها مجازاً. ثم قال: (على هذا يلزم ان يكون في الغالب أو الأغلب مجاز).

أقول: هذا يلزم على تقدير الوضع للمتلبس خاصة، وعلى تقدير الوضع للاعم فلا بد ايضاً من قرينة للاعم يحتاج اليها على كل حال، ولا يكون في ذلك انتصار لبعض الأجلة لان المظنون ذهابه إلى الوضع للاعم ومعه لا يمكن ان يعترف بالمجازية، وعلى تقدير النزول لا محذور من كثرة المجاز فاللازم غير باطل لان الموضوع له هو اللفظ الكلي وكذا المستعمل مجازاً، والأفراد لا دخل له قلة أو كثرة.

قال: (وهو بعيد وربما لا يلانمه حكمة الوضع) وقد قرب ذلك بتقريبين:

الأول: ان اللفظ وضع ليستعمل حقيقة لا مجازاً، غير ان هذا مطعون كبير وصغرى، اما الكبرى فان الغاية لو ثبتت في ذهن الواضع فانما هي على نحو الداعي لا على نحو القيد والداعي يمكن ان يتخلف المعنى عنه اما لو كان على نحو القيد فالحق مع المستشكل، واما المناقشة في الصغرى فمن وجوه:

١ - ما قلناه من انه لا يضر بالوضع للكلي قلة أو كثرة افراده وهما - أي القلة والكثرة - لا تؤثران سلباً ولا ايجاباً في الحكمة من الوضع.

٢ - انكار كون الاستعمال في المنقضي اكثر من المتلبس بل العكس هو الصحيح فمن الواضح في ذهن العرف ان المنقضي يصح السلب عنه واستعماله فيه خلاف الذوق.

٣ - ان اكثر الاوضاع انما هي تعيينية بفعل المجتمع وهو فاعل غير ملتفت ولا قاصد وانما يقع ذلك نتيجة لقانون تكويني وهو الترسخ في الذهن من كثرة الاستعمال حتى يصل الى حد الاقتران النفسي الكامل فيصبح موضوعاً له ولا نتوقع الحكمة من امثال هذه الافعال واكثر المشتقات من هذا القبيل فهل نقول بالتفصيل بينها ؟

فان قلت: انك اخترت ان الواضع هو الله سبحانه فالحكمة ضرورية.

قلت: انما اخترنا ذلك في اللغة الأصلية الأولى اما اللغات المتطورة المتعاقبة فهي ليست من وضع الله سبحانه بذلك المعنى.

الثاني: ان الواضع يعلم ان الاستعمال للمنقضي سيكون اكثر منه في المتلبس فيكون من الحكمة ان يضع اللفظ لما فيه فائدة في اللغة والمجتمع وهو الأعم فيدور امره بين ثلاثة أمور على نحو مائة الخلو:

١ - ان يضع للمتلبس خاصة وهو خلاف الحكمة لانه وضع للنادر فلا يفيد المجتمع ولا اللغة.

٢ - ان يضع لخصوص المنقضي لانه لو الاستعمال الأكثر وهذا غير محتمل لان الاستعمال في المتلبس حقيقة على كل حال.

٣ - الوضع للاعم من المتلبس والمنقضي وهو المتعين.

ويجاب بجميع الوجوه المتقدمة مضافاً إلى احتمال وجود مصلحة لتعيين مركز الحقيقة من المجاز، وإذا دار الأمر بين الموردين تعين الحقيقي اما بدون ذلك التمييز فلا يكون للحقيقة مركز متعين لان كلا الشقين يكون على وجه الحقيقة ويحصل ترديد بين الحصتين كما لو فرض ان لفظ (أسد) موضوع للحيوان المفترس ولكل شجاع اما لو فرض ان وضعه الحقيقي لخصوص الحيوان المفترس وان استعماله في غيره بعلاقة الشجاعة أو غيرها مجاز لا ترفع

الاجمال والترديد.

ففي محل الكلام إذا كان اللفظ موضوعاً للاحتمال فلا يوجد مركز للمعنى الحقيقي متميز عن المجازي لأن الاستعمال في كلتا الحصتين حقيقي بخلاف ما لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس فتكون دائرة الحقيقة متعينة.

مضافاً إلى أشكال آخر وهو لازم المجازية - على القول بالوضع للاعم- عند استعمال المشتق في خصوص المتلبس بشرط لا عن الزيادة وهو قاعدة مطردة في كل عام إذا استعمل في الخاص بشرط لا عن الزيادة في حين أننا نشعر وجداناً وبوضوح ان الاستعمال في المتلبس حقيقة لا شائبة فيها إذن فليس هذا الاحتمال وارداً.

هذا ولكن الآخوند سلم الكثرة المدعاة لكنه اجاب على الاشكال بالمناقشة في اصل وجود المجاز في الاستعمال في المنقضي فان المشتق ان كان موضوعاً للاعم فالمنقضي حصة حقيقية من الموضوع له فكثرة الاستعمال فيه كثرة حقيقية وان كان الوضع لخصوص المتلبس فان الاستعمال في المنقضي له صورتان أحدهما حقيقية والأخرى مجازية ولما لم تتعين المجازية فيحمل على الحقيقية لأن الاستعمال المجازي بحاجة إلى نحوين من المؤونة نكون في غنى عنهما إذا حملناه على الاستعمال الحقيقي:

الأولي: لحاظ المجاز أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

الثانية: العلاقة المجوزة مضافاً إلى ذلك القرينة الصارفة.

ففي المقام لو كان حال الحكم غير حال التلبس كان مجازاً، واما لو كان مورده زمان المتلبس وهو الماضي كان حقيقة وقال ان هذا بمكان من الامكان.

وهذا المقدار يكون جوابه واضحاً وهو ظهور كون زمان الحكم هو الحال لا الماضي إلا بقرينة اضافية والمفروض عدمها، وكونه ممكناً لا يلزم كونه مقصوداً بل المحاورات العرفية بعيدة عن التدقيق فالمفروض انها تأخذ بمقدار الظهور وهو حالية الحكم فيكون مجازاً. فاذا كان كذلك وقد سلم الكثرة فبقي الاشكال وارداً عليه.

ثم قال: (ضرورة انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين).

وهذا التعبير بحسب الشرح الاعتيادي ساذج ويكون حاصله: ضرورة ان المشتق لو كان موضوعاً للاعم لصح استعماله استعمالاً حقيقياً بلحاظ كلا الحصتين حال التلبس وحال الانقضاء- وعلى هذا فلا يصلح دليلاً على ما سبق من المعنى ولنفترض انه مع وجود الوضع للاعم يصبح استعمالاً حقيقياً لكلا الحصتين لكن هل يبرر ان يكون الحكم بلحاظ حال التلبس لا الانقضاء مضافاً إلى النقاش في نفس التعبير فقول: (لصح استعماله) فان الاستعمال يصح في المجاز كما في الحقيقية وكان عليه ان يقول: (لكان استعمالاً حقيقياً).

لكن يمكن تفسير هذه العبارة بما يقرب الاستدلال على المطلب السابق وحاصله لو كان الحكم - وليس الوضع- لكلا الحالين لصح استعماله أي المشتق- في كلا الحالين أي ما سبق وما لحق أو قل حال التلبس وحال الحكم، مما يجعل الاستعمال حقيقياً على كلا التقديرين، ونقطه ضعفه في جعل اسم كان هو الحكم لا وضع المشتق وهو مشكل لانه خلاف الظاهر.

ثم أمر بالفهم، ولعله إشارة إلى ما قلناه ويتلخص بأمرين:

أحدهما: انه وان كان الاستعمال الحقيقي بلحاظ حال التلبس ممكناً إلا انه ليس متعيناً بل يبقى بيد المتكلم قصده وعدمه.

ثانيهما: ما قلناه من ان الظاهر كون الحكم في حال النطق لا في حال التلبس وكونه في حال التلبس غير عرفي بخلاف علاقات المجاز فان جملة منها عرفية وصحيحة وخاصة بعد قرب الانقضاء عن التلبس فيكون اولى عرفاً، إلا ان هذا فرع تسليم كثرة الاستعمال في المنقضي ونحن ننكره كما سبق.

## أدلة القول بالوضع للأعم

الدليل الأول: التبادر:

وقد أجابه الأخوند بالنفي البسيط (وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس)<sup>(١)</sup> فقد قابل الوجدان بالوجدان، وقد قلنا في أدلة الوضع لخصوص المتلبس ان دليل التبادر وحده لا يكفي لان المهم هو نفي الحصة الثانية فلا بد من إقامة الدليل على هذا النفي لتعين الوضع للمتلبس وهذا ما تكفله الدليلان الاخران (صحة السلب عن المنقضي والتضاد) ولم يتم دليل التضاد لاننا قلنا انه تضاد اثباتي مربوط بالصدق اللغوي وهو ليس محالاً في نفسه وهو غير التضاد الثبوتي ولكن دليل صحة السلب عن المنقضي صحيح وهو يؤدي نفس النتيجة اعني نفي الاقتران الباطني الكامل بين عنوان المشتق والمنقضي عنه المبدأ ويلزمه نفي الاقتران بينه وبين الوضع للأعم لانه لو كان موضوعاً له لكان مقترناً مع كلتا الحصتين مع انه ليس كذلك وجدائاً اذن فدليل التبادر ليس بسديد وكان على الأخوند (قد) ألا يكتفي بجوابه البسيط.

الدليل الثاني: عدم صحة السلب في بعض المشتقات كمضروب ومقتول ممن انقضى عنه المبدأ، وهذا دليل يتضمن عدة مقدمات مرتكزة في ذهن المستدل وهي:

١- التجريد عن الخصوصية إلى كل المشتقات فقد ذكر اثنين فقط وبدون هذا التعميم يمكن ذكر عدد اكبر من المشتقات التي لا تصدق على المنقضي فتعارض وتتساقط ويفشل الدليل اذ لا قائل بالتفصيل.

٢- لا بد من رفع اليد عن السرمدية التي قال بها الشيخ النانيني (قد) في صدق المشتق كما سبق اذ لو اخذنا بها كان التلبس باقياً والانقضاء مستحيلأ فيسقط الاستدلال اذ المستدل يعترف بالانقضاء وهو خلاف مفروض السرمدية النانينية.

٣- ان صحة الحمل والسلب وعدمها امور تابعة للقصد فيمكن ان يكون زيد عالماً بحيثية وليس عالماً بحيثية اخرى فعدم صحة السلب انما يكون دليلاً على الحقيقة مع قصدها أي عدم صحة السلب الحقيقي.

وهذا تابع للوجدان فهل يقبل الوجدان ان الحمل صحيح حتى مع قصد الحقيقة، عندئذ تتوجه المناقشات التالية:

١- ان عدم صحة السلب المدعاة انما كانت باعتبار السرمدية التي ذكرها النانيني، وهي قائمة على ان السلب المحدث يكفي في الصدق المستمر وقد سبق ان ناقشناها.

٢- ان هذا الحمل المدعى هل هو بلحاظ حال اصل وقوع الحادث ام بلحاظ الاعم من الحدث واثره الحاصل بسببه فعلى الأول نجده منقضيأ ولا يصدق الحمل بل يصح السلب، وعلى الثاني يصدق عليه التلبس لكنه يخرج عن محل الكلام لعدم كونه منقضيأ.

٣- الالتفات إلى دليل التضاد فانه شاهد على صحة السلب عن المنقضي ولا اقل من الحصة التي تلبست بضد المبدأ فيصلح منبهاً ذهنياً إلى صحة السلب إذا ابتلى بالضد، وهو وان لم يكن ثابتاً في المثاليين إلا ان القول بالتفصيل غير محتمل بل ان المشتقات وضعت وضعاً متشابهاً فلا بد من التعميم باتجاه صحة السلب لا الاتجاه المعاكس الذي يستند اليه المستدل لوضوح النقض بالحصة التي تلبست بضد المبدأ ولا اقل من التعارض والتساقط.

٤- المناقشة في الكبرى فان صحة السلب وعدمه ليس دليلاً في نفسه وانما هو اشارة منبهة على الاقتران الباطني فاذا علمنا بقرائن اخرى (كالدليل على المتلبس) عدم وجود الاقتران فهذه الامارة (أي عدم صحة السلب) لا تكون مؤثرة باعتبار ان الامارات لا تؤثر مع اليقين



بعدهما أو قل انها تكون معتبرة مع عدم العلم بالخلاف وهنا عندنا علم وجداني بالخلاف حيث نجد الاقتران الكامل إلى جنب المتلبس.  
ان قلت: ان الاستدلال على الوضع المتلبس هو أيضاً امانة وليس يقيناً فغايتته التعارض والتساقط.

قلنا: ١- ان التساقط هنا يكفي لنفي الوضع للاعم.  
٢- ان الاقتران الباطني وجداني وينتج علماً عرفياً وإذا عرضنا عليه الامارتين المتعارضتين كان إلى جانب المتلبس فيكون هو الحجة.  
٥- جواب الاخوند: وهو عبارة عن اطروحة محتملة - الاحتمال يكفي - حاصلها ان عدم صحة السلب المدعاة في هذا الوجه قد تكون ناشئة من التوسع في تصور المبدأ تصوراً عقلياً ولو مجازاً فنتخيل الضرب والقتل مستمر إلى الان على نحو العلة المحدثه والمبقية باعتبار آثارها فهي موجودة وفي طول هذا المجاز العقلي يصبح الاستعمال حقيقياً في المتلبس فلا يصح السلب عنه لكنه هنا باعتبار التلبس بمبدأ مجازي فالصدق الحقيقي على المنقضي ليس ناشئاً من الوضع للاعم.

وهذا يتوقف على هذه الفكرة وهي ان التلبس بالمبدأ المجازي يقتضي الاطلاق الحقيقي فالمجاز ليس في الاستعمال وانما هو في التصور العقلي للمبدأ، وهذا ان تم بالدقة إلا انه خلاف الفهم العرفي لان العرف يريد النتيجة وهي واقعية الاطلاق بعد الانقضاء وعدم الواقعية قد تنشأ من التصرف في المبدأ أو في المشتق وكلاهما مجاز - على البديل - على الفرض فإذا رجع الامر إلى امر مجازي فانه مجاز عرفاً لا يختلف الحال في المقدمة التي انتجت ذلك، فان النتيجة تتبع أحس المقدمتين.

الدليل الثالث: ما ذكره في المحاضرات<sup>(١)</sup> من كثرة الاستعمال في من انقضى عنه المبدأ فلو كان المشتق موضوعاً للمتلبس لزم كثرة المجاز وهي بعيدة في نفسها بل لعلها تنافي حكمة الوضع إذ لا بد ان يكون الوضع للفرد الاكثر ولما كان الوضع لخصوص المنقضي غير محتمل فيتعين الوضع للاعم، وهذا التتميم للاستدلال مثلاً.

وهذا يكاد يكون استنساخاً لكلام صاحب الكفاية الذي لم يذكره كدليل على القول بالوضع للاعم وانما لمناقشات على دليل التضاد الذي ذكر ضمن ادلة الوضع لخصوص المتلبس وقد جر إلى تلك المناقشات نفي بعض معاصريه للتضاد على القول بالاعم لان التضاد ضد القول بالاعم فإذا نفينا بطل كدليل على التلبس.

وقد مرت مناقشته لكن الغريب من المحقق الأستاذ موافقته لصاحب الكفاية في التسليم بكثرة الاستعمال في المنقضي وهو اول الكلام.

الدليل الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ<sup>(٢)</sup> من ان بعض المشتقات وهي تلك التي تدل على الحرف والصناعات تصدق حقيقة على المنقضي كالصانع والشاعر والمذبح وان لم يذبح فيه فعلاً وهكذا، وقد حصر (قده) الاحتمالات في صحة هذه الاستتمالات يعني كونها حقيقية في خمسة احتمالات اولها الوضع للاعم فان انتفت الوجوه الاربعة الاخرى تعين ذلك فيكون المستدل مسؤولاً عن نقض الوجوه الاربعة الاخرى ليتم دليله، وهي كما يلي:

الثاني: ومرجعه إلى التصرف في المادة بان يقال ان منشأ هذا الاستعمال هو التوسع في مادة المشتق حيث يراد بها الحرفة والصناعة دون الفعلية.  
ويمكن للاعمي ان يجيب عليه: انه لو تم ذلك لثم في المادة بكل اشتقاقاتها كـ(صاغ، يصوغ) مع اننا نرى وجداناً ان الصياغة في الفعل الماضي والمضارع يدل على الحدث لا على

(١) ١ / ٢٦٩ .

(٢) مباحث الدليل اللفظي : ١ / ٣٧٦ .

الثالث: ومرجعه إلى التصرف في الهيئة فيقال ان منشأ ذلك هو ان الهيئة في المشتق (صانع) موضوعة للمتلبس الشأني لا الفعلي فيصدق الاطلاق لان شأنية الصياغة موجودة.

ويمكن للاعني ابطاله: بان هيئة صانع لو كانت موضوعة بوضع شخصي لامكن ذلك بان يقال ان هيئة صانع موضوعة للتلبس الشأني وهيئة ضارب موضوعة للتلبس الفعلي ولكن هذا باطل لان كلا الهيئتين على صيغة (فاعل) وقد وضعت الهيئات وضعا نوعياً واحداً، فهذه الهيئة هل اخذ فيها التلبس الفعلي أم الشأني فعلى الاول نقض يمثل صانع فاتها تصدق عليه حتى وهو نانم وعلى الثاني ينقض يمثل ضارب فلا يصح هذا وحده ولا هذا وحده بل الصحيح الوضع للاعني من التلبس الشأني والفعلي وهو معنى الوضع للاعني من المتلبس والمنقضي.

الرابع: ان ذلك ليس للتوسعة في مادة صانع ولا هيئته بل في مدلول كلمة صانع فاتها تدل على الهوية بين الموضوع والمحمول فيكون مدلولها الجري الشأني لا الجري الفعلي أي الهوية الشأنية أو الاقتضائية لا الفعلية فامكن بذلك الحمل في (زيد صانع) شأناً واقتضاءً قال وبذلك يسلم عن الاشكاليين السابقين اللذين كان موردهما المادة والهيئة والمفروض هنا ان التوسعة في غيرهما وهو الجري، وهنا يجيب الاعني بان هذا لو تم فانه ناشئ من الجملة لا من الكلمة ونحن انما نكلم في المشتق ككلمة مفردة ومن هذه الجهة فان الوجدان يقضي بان (صانع) وحدها بدون اجرائها على ذات وبصفتها كلمة افرادية لها مفهوم اوسع من ضارب. مع ان لازم هذا الوجه كون صانع حالها كحال ضارب وهو خلاف الوجدان المذكور.

الخامس: ان نعمل عناية خارجية في امر خارجي غير الهيئة والمادة والجملة بان نقول في مثال الصانع انه يقضي اكثر اوقاته في الصياغة كأن العرف يقيس الزمن الخالي من الصياغة مع المشغول بها فيعتبر الصانع كأنه في صياغة دائمية بصفته محترفاً للصياغة عرفاً تزيلاً وفي طول هذا التنزيل يصبح الاطلاق حقيقياً لانه على المتلبس.

وابطاله من جهتين يمكن للاعني ان يجيب بهما:

١- ما قاله السيد الأستاذ من انه لو صحت هذه العناية العرفية الارتكازية لصح ان نقول انه متلبس بالصياغة فعلاً مع انه لا يصدق ذلك جزماً فيدل ذلك على بطلان هذه العناية.

٢- ان هذه العناية انما تصح فيما اذا كان العمل اكثر من الترك بنسبة معتد بها وهو غير حاصل في المثال المذكور.

فإذا فشلت هذه الوجوه الاربعة يتعين القول الاول وهو كون صحة الاطلاق ناشئة من كون هيئة المشتق موضوعة للاعني في هذا الصنف من المشتقات وهو ما دل على الحرفة والصناعة.

وما يمكن ان يجاب به على هذا الدليل هو انه لا تعين للوجه الأول إذ يمكن تصحيح وجهين من الوجوه الاربعة وهما الثاني والثالث اعني التصرف في المادة والهيئة وان كان الوجهان الاخران ضعيفين إلا ان أياً من الوجوه الاربعة كان صحيحاً بل محتملاً كفى لعدم تعين الأول فنقول انه يمكن تصحيح الوجهين الثاني والثالث:

اما الوجه الثاني: وهو توسيع معنى المادة من الفعلية إلى الحرفة والصناعة، فقد كان اشكاله انه مما لا يفهم من سائر الاشتقاقات كالأفعال ولو كانت الحرفة مستفادة من المادة لفهم منها جميعاً على حد سواء فهل يفهم من (صاغ) احتراف الصياغة؟

وجوابه: باحدى اطروحتين:

الأولى: ان هذا غير مستفاد من المادة وحدها ليعم جميع المشتقات بل من الوضع للمشتق ككل أي كمركب تام من المادة والهيئة وذلك بان اسم الفاعل كصانع استعمل اولاً في الصانع الفعلي وبسبب كثرة الاستعمال سمي الصانع الحرفي كذلك حتى في حال الانتقضاء باعتبار ان كل صانع حرفي هو صانع فطري دون العكس واستمر هذا الاستعمال حتى انتج وضعاً جديداً للمركب من دون هجر المعنى الاول فكان من قبيل الاشتراك لا النقل. والمشتقات مختلفة

عرفاً فيما بينها من هذه الجهة فلو استعمل الفعل الماضي كثيراً في الحرفة والصناعة لافاد ذلك ايضاً ومن هنا لا نجد في اسم المفعول معنى الحرفة، نعم نجده في المصدر واسم الفاعل واسم المكان.

الثانية: ان المشتقات من المادة الواحدة تختلف فبعضها اشارة إلى عمل شخصي واحد وبعضها إلى عمل كلي أو عام، فما كان من الأول لم يفد الحرفة وهي الأفعال واسم المفعول وما كان اشارة إلى عمل كلي امكن ارادة الحرفة منه، ومن هنا إذا كان المقصود من (صانع) العمل الجزئي لم نرد الحرفة وان كان المراد العمل الكلي اردناها، وهذا ملحوظ حتي في الأفعال فلو اردنا منها العمل الكلي امكن قصد الحرفة بما يناسبها من المعنى يعني (صانع الذهب بحرفته) وقصد الكلية والجزئية امر خارج عن وضع المادة وانما هي موضوعة للاعم منها، فيمكن ان نطلق الصانع على من كان قائماً ولا يلزم منه الوضع للاعم بل ارادة المعنى الكلي للصياغة أو هي في الجملة وهو معنى مناسب أو ملازم للحرفة، وعلى هذا يكون متلبساً وليس ممن انفضى عنه التلبس وهنا لم تتورط في فرض وضعين بل وضع واحد لكن بقصدين فيقال (هذا صانع هذا الخاتم) أي المعنى الجزئي أو الفعلية و(هذا صانع) أي المعنى الكلي أو الحرفة.

وإما الوجه الثالث: فكان اشكال الاعمي عليه بصيغتين:  
الأولى: ما ذكرناه من اننا ان قصدنا الفعلية انتقض بقصد الحرفة وان قصدنا الشائبة انتقض بغيرها كالضارب والقاتل، وان قصدنا الاعم منهما فهو معنى الوضع للاعم.  
إلا ان هذا واضح الدفع لان الوضع للاعم منهما ليس وضعاً للاعم من المتلبس والمنقضي بل للمتلبس الشائبي والفعلية وليس للمنقضي، وانقضاء الفعلية لا يعني انقضاء الشائبة فانه نحو من التلبس.

الثانية: ما ذكره السيد الاستاذ نفسه وهي مبنية على الغاء احد الاحتمالات الثلاثة المذكورة في الصيغة السابقة وقد الغى الوضع لخصوص الفعلية باعتبار منافاته وانتقاضه بكثير من المشتقات الصادقة مع عدمها كالحرف والصناعات، حينئذ يقال اننا ان قصدنا الشائبة انتقض بالضارب لانه خال منها وان قصدنا الاعم من الشائبة والفعلية انتقض بالصانع لانه غير متلبس فعلاً، وهذه الاطروحة واضحة الاشكال لاننا يمكن ان نختار الثاني وهو الوضع للاعم ولا ينتقض بالصانع لانه حصة من الاعم فهو يناسب كلتا الحصتين الفعلية والشائبة من التلبس وعلى أي حال لا يتعين الوضع للاعم لا في بعض المشتقات ولا في جميعها، إذ يمكن الاعتراف بوضع الهيئة للاعم من المتلبسين، ويكون استعمال كل مشتق بما يناسبه من الحال والمناسبات، ولاننا صححنا وجهاً آخر غير الوجه الأول الذي هو الوضع للاعم فلا يتعين المصير اليه حينئذ.

وإما جواب السيد الاستاذ فهو منطلق من اختيار الشق الثالث خاصة ونحن قد صححنا احتمالين لا احتمالاً واحداً اما هو (قد) فاكتمى بتصحيح وجه واحد وحاصل ما أفاده ثلاثة أمور:  
أولاً: ان هذا الوجه مبن على فكرة ارتكازية وهي ان الهيئة أو صيغة فاعل موضوعة بوضع واحد لكل المشتقات كما هو المتسالم عليه إلا انه (قد) يقول ان هذا لا يتعين بالضرورة كيف وان اساس الدعوة المفروضة في هذا الدليل ان المشتقات الدالة على الحرف والصناعات تختلف دلالتها عن المشتقات الدالة على الفعلية فلماذا لا نقول بتعدد الوضع وان صيغة فاعل موضوعة بوضعين أحدهما للفعلية والأخرى للشائبة فلا ينتقض عليه شيء لان كل حصة من المشتق تكون مستعملة بما وضعت له، ففانم من النحو الأول وصانع من الثاني.

ثانياً: ان الصحيح -عنده- ان هيئة فاعل ليست موضوعة بوضع شخصي بل بوضع نوعي لطبيعي صيغة فاعل وذلك للتلبس الاعم من الفعلية والشائبي على ان مرادنا من التلبس الشائبي هو التلبس الاحترافي لا مجرد امكان التلبس وقابليته والا فان لكل الناس القابلية على ان يكونوا صانعين، وهذا النحو محفوظ في سائر انحاء اسماء الفاعلين غايته انه ليس له مصداق في ضارب وقائم لانه لا يتخذ حرفة في السوق ولكن له مصداق في صانع لانه اتخذ

حرفة وقال: وهذا التوسع يمكن ان نأخذه في سائر الاشتقاقات كاسماء الزمان والمكان والمصادر وغيره.

غير ان هذا غير تام صغرى وكبرى:

اما الصغرى: فواضح لان المراد من التلبس الشأني ليس هو خصوص الحرفة السوقية بل الدين والعادة كما في قارئ وكاتب ومفكر وغيرها، وهو واضح العدم في مثل ضارب وقاتل، إلا ان الدين موجود في مشتقات لا نفهم منها ذلك كالقائم والقاعد والنام فان الدين جار على ذلك مع انه لا يصدق بعد الانقضاء فمن المتسالم عليه انها كالضرب من الفعليات التي لا تصدق بعد الانقضاء، فالتلبس الشأني موجود إلا ان الصدق غير موجود وفي مقابلها تصدق هذه المشتقات على مبادئ أقلّ اعتياداً نحو (مصلي).

واما كبرى: فلانه قال ان المشتق موضوع للاعم من الشأنية والفعلية واستعمال العام في الخاص أي الحصة (كالإنسان في الإنسان العراقي) يكون حقيقياً على ان لا تكون بشرط لا عن الزيادة اما إذا كان كذلك فهو مجاز ونحن نحس وجداناً في مثل (صانغ) انه موضوع لهذه الحصة بالتعيين لا للجامع فكيف نفهم منه احدهما بالخصوص اما الشأنية أو الفعلية، وهذا انما يفسر بناءً على الاطروحتين السابقتين اللتين عرضناهما وهما الوضع الثانوي للمشتق أو باعتبار استعماله في كل معنى الفعل وليس الشخصي منه، ولولاه لم يتم المطلوب.

ثالثاً: انه ليس صحيحاً ان نفسر هذه الظاهرة بالوضع للاعم الذي هو الوجه الأول للزوم أمرين واضحي البطلان:

١ - إمكان استعمال الصانغ حتى بعد ترك الحرفة كما لو اصبح بقالاً.

٢ - لو ان شخصاً غير محترف صانغ شيئاً فيصدق -على القول بالاعم- انه صانغ طول

عمره.

فالمثال الأول على انقضاء الشأنية والثاني على انقضاء الفعلية.

اقول: يعني بغض النظر عن السرمدية النائينية.

## الدليل الخامس للقول بالأعم:

ما ذكره صاحب الكفاية، وقال عنه في عناية الاصول انه من اهم الادلة عندهم وهو استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسيماً بالنبي<sup>(١)</sup> صلوات الله عليه كما في غير واحد من الاخبار<sup>(٢)</sup> بقوله تعالى<sup>(٣)</sup>: {لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة<sup>(٤)</sup> تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، حيث يتوقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم والا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة ولو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس لما صدق عليه وصف الظلم. ولا بد من ضم السنة الشريفة إلى الكتاب لانها تقدم فهماً له والا فان الآية وحدها

لا تكفي اذ لا تدل بالمطابقة ولا بالالتزام ففي الكافي<sup>(١)</sup> للكنيني (رضوان الله تعالى عليه) عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: (ان الله تبارك وتعالى اتخذ ابراهيم عبداً قبل ان يتخذه نبياً وان الله اتخذهُ نبياً قبل ان يتخذه رسولاً، وان الله اتخذهُ رسولاً قبل ان يتخذه خليلاً وان الله اتخذهُ خليلاً قبل ان يجعله اماماً فلما جمع له الاشياء قال: {انني جاعلك للناس اماماً} قال: فمن عظمها في عين ابراهيم قال: قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين، قال لا يكون السفية امام

(١) لم اظفر بشاهد على استدلال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالآية لنفي إمامة من صدر منه الظلم.

(٢) في منتهى الدراية للسيد المروج (١ / ٢٩٣): (روي في الكافي عن الصادق انه قال: (من عبد صنماً أو وثناً لا يكون اماماً) وعن العيون عن مولانا الرضا (عليه السلام) في حديث طويل: (ان الامامة خص الله عز وجل بها ابراهيم الخليل بعد النبوة واخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرقها بها) وأشار بها جل ذكره فقال عز وجل: {انني جاعلك للناس اماماً} فقال الخليل، سروراً بها: ومن ذريتي؟ قال الله عز وجل: لا ينال عهدي الظالمين} فابطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة وصارت في الصفة).

(٣) تمام الآية الشريفة هكذا: {وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} سورة البقرة: ١٢٤.

(٤) في تلخيص الشافي للشيخ الطوسي (٢ / ٢٥٣): وقد استدل اكثر اصحابنا على إمامته -علي (عليه السلام) - بقوله تعالى ثم قرب وجه الاستدلال وعرضه تفسير الميزان بشكل اخر فراجع.

(١) الكافي، كتاب الحجة، باب ٢: طبقات الأنبياء وارسل الأئمة، ح ٢.

النقي).

أقول: أودّ ألا يكون الكلام في الآية أصولياً صرفاً بل اشرح أولاً ما افهمه من الآية الكريمة ثم تعود إلى الاستدلال الاصولي وقبل ذلك اود الإشارة إلى امر قاله السيد الطباطبائي في الميزان: وهو ان جعل الإمامة لإبراهيم كانت في آخر عمره بعد ان انتهى من بناء البيت مع إسماعيل (عليه السلام) وليس على ذلك من دليل إلا ان الاطمئنان بصحته يستند إلى ثلاثة أمور:

١- سياق الآية نفسها لانه يتعرض إلى البيت في الآية التي بعدها: {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَنُحِيطُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ} وهو كما ترى اذ لا ملازمة بين موضوعي الحديثين وان كان مضموناً.

٢- قوله (عليه السلام): (ومن نريتي) ظاهر في الذرية الفعلية أي الموجودين فعلاً وهي بصيغة الجمع مما يؤيد استظهار صاحب الميزان، إلا انه يقال في مقابله وان كان احتماله اضعف ان المراد منها الذرية المحتملة الوجود وهو ليس جزافاً باعتبار ان الأصوليين فهموا الأجيال المستمرة إلى يوم القيامة ومع هذا الاحتمال فكيف نستظهر وجود إسماعيل واسحق عليهما السلام.

٣- ان منصب الإمامة أعلى من النبوة والرسالة وكلها مراتب روحية عالية لا تُنال إلا بجهد جهيد وزمان طويل من الابتلاء والامتحان ومع ذلك يمكن ان يقال بتحصيلها بزمن اقل من ذلك ولا تحتاج ان تكتمل في زمان هرمة (عليه السلام).

فما ذكره السيد الطباطبائي غير واضح، ونعود إلى اصل الرواية وقوله (عليه السلام) في ذيل الخبر الشريف: (لا يكون<sup>(١)</sup> السفية امام التقى) على القاعدة اذ المفضول لا يكون اماماً للفاضل.

وبحسب فهمي وذوقي فان هذه المراتب الاربعة المذكورة لا يُستحق المتأخر منها إلا بعد وجود المتقدم لانه اعظم منه، فاول الدرجات جعله عبداً أي خالص العبودية باعتبار ان الانسان إذا اعطي أي منصب الهي وكانت له انانية فسيستعمله في مصالح نفسه وهذا لا يريد الله تعالى فاول ما يأخذه سبحانه العبودية وهو ما يسمى الفناء عرفانياً والا فلا يستحق منصباً الهياً، فاذا صار بهذه المرتبة استحق النبوة ثم الرسالة، وحسب حدسي فان النبي هو الذي يكون مسدداً لهداية نفسه والرسول هو المسدد لهداية الآخرين، واما ان يكون رسولاً للاخرين مع عدم هداية نفسه فهذا شطط من القول لان فاقد الشيء لا يعطيه.

فالنبوة اسبق من الرسالة، وبعد الرسول يكون خليلاً، والخلة بدالاتها المطابقية لم تعط إلا لابراهيم (عليه السلام) لكننا نعلم بالذوق العرفاني ان من هو اكمل من ابراهيم (عليه السلام) كانت له تلك المرتبة والمراتب التي اعلى منها ولا يحتمل ان يكون فاقد لها فبحسب الترتيب المنطقي لا يكون الخليل إلا رسولاً، وبحسب فهمي ان الرسالة نحو ابتلاء وامتحان شديدين ومسؤولية ضخمة في الدنيا والاخرة فان قام بها خير قيام استحق ان يكون خليلاً وعندنا مثالان ممن قصر بالتقصير الدقي لا العرفي وهما آدم (عليه السلام) فأنه عصى ربه فغوى<sup>(٢)</sup>، ويونس

(١) اشارة إلى قوله تعالى: {وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ} سورة البقرة : ١٣٠ .  
(٢) سورة طه : ١٢١ .

(عليه السلام) فاته يأس قبل ان يحصل اليأس الحقيقي فلم يستمر بهداية قومه<sup>(١)</sup> فهذا كآته نحو سوء تصرف بالمسؤولية فالرسول إذا احسن التصرف وجاهد حق الجهاد استحق المرتبة التي تليها والكمال لا ينتهي والرسالة مرتبة من مراتب الكمال فاستحق درجة الخلّة فاذا حصلت له استحق مرتبة الإمامة فلذا يقال ان الإمامة أعلى درجة من النبوة والرسالة معاً.

فان قلت: ان ائمتنا عليهم السلام لم يكونوا انبياء ولا رسلاً ولا اخلاء مع انهم انمة فهل للإمامة مراتب دائية وعالية لا ينالها إلا نوحظ عظيم ام الإمامة هي هي واحدة ولها مفهوم محدد يعطيها الله سبحانه من يستحق فتعطي بنفس المنزلة لنفس المنزلة، فأعطوا لها للإمامة عليهم السلام دليل علمي على انهم قطعوا الأشواط مضافاً إلى دليل آخر اني عملي انهم افضل الخلق وانهم افضل من انبياء بني اسرائيل ومن ابراهيم (عليه السلام) فمن هذه الناحية تكون كل صفات ابراهيم (عليه السلام) ثابتة لائمتنا مع زيادة فقد يقال إذن هم انبياء ورسول وهذا على خلاف ضرورة الدين واجماع المتشرعين.

وهذا في الحقيقة له جوابان:

١- ان الأئمة عليهم السلام قد نالوا مستوى النبوة والرسالة وان لم يجعلوا انبياء ورسلاً فقد بلغوا ذات المقام ثبوتاً بغض النظر عن العناوين الانبائية.

٢- ان تعريف النبي والرسول ينطبق عليهم فالنبي هو المسدد لاصلاح نفسه وهم كذلك بلا شك، والرسول هو المسدد لاصلاح غيره وهم كذلك بلا شك ومأمورون به.

فان قلت: قد ثبت بالتواتر من النبي صلى الله عليه واله انه لا نبي بعدي.  
قلنا: ١- نعم فهم ليسوا انبياء ولا رسلاً اثباتاً.

٢- ان معنى قوله صلى الله عليه واله لا نبي بعدي أي لا نبي بعد نبي الإسلام له شريعة غير شريعته صلى الله عليه واله فهم مبلغون لنفس شريعة النبي صلى الله عليه واله وتوجد جملة من الاخبار الواردة من طرق الطرفين في تأييد ذلك منها الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه واله: (علماء امتي كاتبياء بني اسرائيل) وفي نسخة (خير) وهنا نتكلم تارة عن الموضوع واخرى عن المحمول، فالموضوع هو عنوان علماء امتي والائمة المعصومون هم القدر المتيقن من العنوان سواء تمسكنا باطلاقه ام لا، واما المحمول فان قوله (عليه السلام) (كاتبياء) يعني المطابقة التامة بين الممثل والممثل والنبي صلى الله عليه واله لا يقول شططاً من القول ولا مجازاً فهما مثلان والامثال فيما يجوز ولا يجوز واحد واذا بيننا على النسخة الاخرى كان الامر اوضح.

وكذا الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه واله من كلا الطرفين: (علي مني بمنزلة هرون من موسى) فما هي منزلة هرون من موسى حتى تثبت لامير المؤمنين (عليه السلام) ، وبحسب الظاهر المشهور ان هرون كان وصياً لموسى فعلي كذلك، ولا يريد ان أنفي الوصاية فانها ثابتة بادلته الخاصة، وانا اقول ان هرون لم يكن وصياً لموسى إلا فترة قليلة وهي عند ذهابه إلى المناجاة عدة ايام، وما عدا ذلك فهو ليس وصياً والمطمأن تاريخياً والتوراة تنطق به وكذا بعض المصادر التاريخية ان هرون مات في حياة موسى وانما وصيه يوشع (عليه السلام)، فنحتاج إلى معنى اخر من علاقة هارون (عليه السلام) بموسى (عليه السلام) لعله اهم من الوصاية التي يتكلم عنها الشيعة، يستفاد من قوله تعالى: {فاتياه فقولاً انا رسولا ربك فارسل معنا بني اسرائيل} (١) ومن آيات عديدة اخرى فهرون نبي ورسول كموسى (عليه السلام) وكل ما في الامر ان الدين الرئيسي بيد موسى (عليه السلام) لا بيد هرون فنفس المنطوق يثبت لعلي (عليه السلام) ان الدين الرئيسي بيد النبي محمد صلى الله عليه واله

(١) سورة الانبياء : ٨٧ .

(١) سورة طه : ٤٧ .

وفيما عدا ذلك فهما مثلان وهكذا اقتضت المصلحة الالهية واذا زدنا على ذلك قلنا ان هذا التشبيه انما هو بيان لما تتحملة عقولنا والا فمحمد صلى الله عليه واله وعلي (عليه السلام) اكثر اقتراباً وعينية من موسى وهرون فلم يكن هرون عين موسى، لكن علي (عليه السلام) عين محمد صلى الله عليه واله.

وهو معنى ليس بعيد فقد كانت الحاجة في الامم السابقة إلى انبياء (هم اولوا العزم) يأتون برسالات وشرائع ولما كانت النبوات لا تقطع ولا تخلو الارض من حجة فبعثت عدد معد به من الانبياء ليسوا اصحاب دين مستقل فيدعون إلى نبي عصرهم وليس لهم شريعة ناسخة، فنفس الفكرة تثبت لانمتنا عليهم السلام إلا انه مع سحب العنوان اثباتا حين اقتضت المصلحة ان لا يسموا امام المجتمع انبياء ورسلاً احتراماً للنبي صلى الله عليه واله واشعاراً إلى ان شريعة الاسلام اخر الشرائع إلى يوم القيامة.

وبحسب تسلسل الفاظ الآية فان المراد من الجعل في (جاعلك) الجعل التشريعي أو التكويني، وهما متلازمان عادة، وهو اسم فاعل يتضمن الجعل ويحتمل فيه ان يكون انشاءً أي الجعل الفعلي في تلك اللحظة أو اخباراً وليس هو باعتبار المستقبل ليكون مجازاً بل اما باعتبار الحال أو الماضي ومن هنا قد يستدل بها على الوضع للاعم من هذه الناحية طبقاً للرواية السابقة لانه استعمل المشتق وهو اسم الفاعل بعد الانقضاء وهو الجعل لان الجعل كان ثابتاً قبل الاخبار فكأنه اخبره بعد انتهاء الجعل وهو التلبس بعد ضم مقدمة كون الاستعمال حقيقياً وهذا الاستدلال غير استدلالهم الاصيلي بلفظ (الظالمين) في الآية.

إلا ان هذا قابل للمناقشة من عدة جهات:

الأولى: الطعن في سند الرواية إذ لا يعلم اعتبارها.  
الثانية: ظهور الآية بالانشاء الانبي حين الخطاب فنكون الرواية مخالفة لظهور الكتاب من هذه الناحية أي إذا فهمت انها إخبار عن جعل سابق للإمامة قبل الخطاب فيكون ظهور الرواية زخرفاً باطلاً.

الثالثة: لو تنزلنا وقلنا ان الجعل ثابت قبل الخطاب فيمكن تقديم تفسير للتلبس والانقضاء لا يصح في ضونه استدلال الاعمي هذا فان الجعل ان اريد به اصل التلبس بالانشاء فهو منقضي وان اريد به بقاء اثره بمعنى امكان سحبه واسقاطه فيكون دائماً بمنزلة الجعل الجديد استمراراً فيكون التلبس حالياً لا منقضياً، وتوضيحه بامثلة عرفية ان من قدم طعاماً إلى جانع يسمى (مشبع) فعندنا في صدق هذا العنوان ثلاث حالات فان قصدنا انه مشبعه بالاشباع الفعلي أي تقديم الطعام اليه حتى شبع أو قل اصل الاشباع فهو من المنقضي الآن لان الحدث قد انتهى وان اردنا الحالة التي حصلت للجائع واثر الاشباع فهو مستمر ما دام الشبع موجوداً ويصدق التلبس على المشبع لانها حالة نفسية تستمر إلى حالة الجوع التي بعده فلو زالت هذه الحالة كان التلبس بالاشباع منقضياً، ففي المقام ان اريد من (جاعلك) اصل الجعل فهو من المنقضي وان اريد حالة الجعل المستمرة فهو من المتلبس ما لم يسحب الجاعل جعله فيكون منقضياً ومن هنا ظهر ان الجعل اوضح من مثال الشبع في تطبيق هذه الفكرة باعتبار ان الشبع امر تكويني لا يستطيع المشبع سحبه وازالته اما الامامة فيمكن إلغاؤها في اية لحظة فالجعل بالمعنى الثبوتي أي ارادة اتصاف ابراهيم (عليه السلام) بالامامة مستمر ومجعول هذه الارادة مستمر فلما لم يسحبها فارادته التي هي روح الجعل مستمرة والتلبس موجود ولعل المثال العرفي الاقرب إلى ذلك الوكالة فاذا وكلت زيداً فهنا ثلاث حالات الاولى حال انشاء الايجاب والقبول والعنوان بهذا اللحاظ منقضي الآن وان اريد به استمرار ارادة الوكالة فاني (موكل) زيد إلا ان تحصل الحالة الثالثة وهي عزله عن الوكالة، والخلاصة ان الله سبحانه وتعالى متلبس بوصف كونه (جاعلاً) ما دامت ارادته مستمرة في الجعل.



ومن المطالب التي اود الاشارة اليها في الاية قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) فقد يستشكل في اهمية الامامة المجعولة بعدة تقريبات:  
الأول: ان الامامة للناس هي عين الرسالة لهم.

الثاني: ان استقراء الآيات القرآنية يشعر ان عنوان الناس يستعمل في الطبقات المتدنية من المجتمع الذي يمكن تسميتهم بالهمج والامامة على امثالهم ليس امراً عالياً في مقابل ما ورد في الآية على لسان فئة من المؤمنين: (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا)<sup>(١)</sup> والمتقون درجة عالية فليست اذن امامة ابراهيم (عليه السلام) اعلى من النبوة والرسالة كما زعم.

وشواهد هذا الاستقراء كثيرة منها قوله تعالى: (يُؤَسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ) <sup>(٢)</sup> أي الذين لاحظ لهم من المراتب العليا. ومنها قوله عز من قائل: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ} <sup>(٣)</sup> بجلا لفظي الناس وقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ} <sup>(٤)</sup> و: {فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا} <sup>(٥)</sup> و: {الْمَلَأْنَا جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} <sup>(٦)</sup> و: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} <sup>(٧)</sup>.

ويجاب عن التقريب الأول: بأن الرسالة هي التبليغ اللساني والامامة هي القدوة والاسوة.

ويجاب عن الثاني بأمور:

١- النقص في آيات كثيرة استعمل فيها لفظ الناس في معنى يشمل

الصالحين كقوله تعالى: {اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ} <sup>(١)</sup> وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ} <sup>(٢)</sup> وليس الفقر هنا بالمعنى الاقتصادي وان كان الامر كذلك بل بالمعنى الدقي أي كلنا محتاجون تكويناً إلى الاسباب إلا الله تعالى فالسبب الحقيقي لرفع الفقر هو الاتصال بالله تعالى. وقوله تعالى: {هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ} <sup>(٣)</sup> فهذه الرحمات الثلاثة لا يتحملها همج والمتدنون بل هي للمحسنين فعبّر بالناس هنا عن المحسنين.

(١) سورة الفرقان : ٧٤ .

(٢) سورة الناس : ٥ .

(٣) سورة آل عمران : ١٧٣ .

(٤) سورة البقرة : ٢٠٤ .

(٥) سورة الإسراء : ٨٩ .

(٦) سورة السجدة : ١٣ .

(٧) سورة يوسف : ١٠٣ .

(١) سورة الحج : ٧٥ .

(٢) سورة فاطر : ١٥ .

(٣) سورة الجاثية : ٢٠ .

وقوله تعالى: {وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا} (٤) ونفس الايات التي استدلت بها المستشكل تصلح للنقض بمفهومها فقوله تعالى: {وَمَا أَكْثَرَ النَّاسَ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} أي ان البعض الآخر مهما قل من المؤمنين.

٢ - ان ما ذكر وان كان صحيحاً إلا انه لا ينافي التمسك باطلاق لفظ الناس الذي يشمل اجناساً مختلفة بما فيهم الطبقات الدنيا والعليا وان كان الامر كذلك فابراهيم (عليه السلام) امام لجميع الناس وامامته على الداني وان لم تكن مهمة إلا ان امامته على العالي لها اهمية عالية فيدل على انه (عليه السلام) عالي المقام.

فمن الممكن القول ان لفظ الناس يستعمل في المعنى الاعم وتدخل سائر الحصص ومنها المتقون فيه ومن هو اعلى منهم ايضاً.

٣ - يمكن القول ان قوله تعالى: {لِلنَّاسِ} انما هو من قبيل الشرح اللغوي لحفظ الظاهر والا فالامامة العليا غير مربوطة بالامور الدنيا إلا بعلها المتأخرة لا بالمباشرة.

قوله تعالى: {وَمِنْ ذُرِّيَّتِي} من المحتمل ان يراد بالذرية أحد أمرين:

١ - الذرية المباشرة اي اولاده الصليبيون واحفاده القريبيون دون الاجيال المتأخرة.

٢ - ان يراد بها الذرية مطلقاً ولو بعد الاف السنين.

وعلى التفسير الاول ينسد باب الاستدلال لان المشايخ الذين عناهم الاستدلال من الاجيال المتأخرة كثيراً عن ابراهيم (عليه السلام) فهم غير مشمولين بالدعاء.

ويجاب بعدة وجوه:

١ - انه متى تصدق الابوة تصدق الذرية وبالعكس، فهما معنيان متضايقان فاذا لم تصدق الذرية لا تصدق الابوة، وهذا باطل اذ العرف يشهد على صدق الابوة فينتج صدق البنوة والذرية فيشمل كل الاجيال الآتية بعده.

٢ - يمكن القول ان اكثر ما ذكر في القرآن من الذرية اريد بها البعيدة كقوله تعالى: {ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ} (١) وبين بني اسرائيل ونوح اجيال عديدة و: {ذُرِّيَّةً يَعْصِيهَا مِنْ بَعْضٍ} (٢) و: {كَمَا أَنشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ} (٣) و: {أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ} (٤) و: {وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ إِبْرَاهِيمَ} (عليه السلام) - ذَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ} (٥) و: {وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ} (٦).

فان قلت: انه يوجد استعمال في القرآن يستفاد منه الذرية القريبة وهو قوله تعالى: {وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ} (١) أي اولاد ضعفاء واذا كان بعض القرآن قرينة على تفسير بعض فيفهم منه ان الذرية يراد بها القريب.

قلنا: ان الايات التي ذكرناها تدل باطلاقها على شمول لفظ (الذرية) للقريبة والبعيدة. فلا تنافي ولو تنزلنا فان هذه الاستعمالات تتعارض فيما بينها فتتساقط ولا ينفع هذا الوجه. اما التفسير الثاني فيمكن ان يرد عليه:

- 
- (٤) سورة النصر : ٢ .  
(١) سورة الاسراء : ٣ .  
(٢) سورة آل عمران : ٣٤ .  
(٣) سورة الانعام : ١٣٣ .  
(٤) سورة مريم : ٥٨ .  
(٥) سورة الانعام : ٨٤ .  
(٦) سورة الصافات : ٧٧ .  
(١) سورة البقرة : ٢٦٦ .

١- ان العرف لا يفهم من الذرية الاجيال المتأخرة كثيراً وقد علمت جوابه.  
٢- ان الدعاء حينئذ يشمل اليهود من بني اسرائيل وهم شر الخلق ومن غير المحتمل ان يدعو ابراهيم (عليه السلام) لهم بالامامة فاختص اللفظ بالذرية القريبة.  
ويجاب هذا:

١- ان اجيالاً من بني اسرائيل قبل موسى (عليه السلام) وبعده كانوا صالحين وعلى حق ومنهم انبياء كثيرون فليس كلهم كما نتصور شر الخلق، نعم ازدادوا ظلماً وعتوا بعد موسى وعيسى عليهما السلام.

٢- ان الدعاء في مصلحة الفاسق ليس حراماً، فيدعوا له بالصلاح والكمال المعنوي اذ لا يراد من الفاسق ان يبقى على فسقه وما داموا ذريته (عليه السلام) فهم اولى الناس باتباعه بأن تصل اليهم الامامة التي وصلت اليه.

وكلمة (ذرية) مدخولة لـ(من) التبعية أي بعض ذريتي فكأنه سأل أنه من من ذريتي ينال الامامة؟ ولا ينالها إلا نوح حظ عظيم ولا يصلح لها إلا القليل فلم يجعل (عليه السلام) ضابطاً لمن يدخل ومن يخرج فكان الجواب بجعل القاعدة العامة وهو (لا ينال عهدي الظالمين).

قوله تعالى: (عهدي): ظاهر المفسرين ان المراد بالعهد الامامة، مع العلم انه ليس هناك عهد مسبق ولا جعل عام بنحو القضية الحقيقية وإنما هو جعل شخصي في مورد جزئي فيرد الاشكال عليهم جميعاً.

وبحسب فهمي ان عهداً آخر يوجد وهو العهد باستجابة الدعاء {وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} (١) وهو كقانون موجود منذ القدم وان كان بحسب اللفظ مما نزل في القرآن متأخراً عن ابراهيم. فاذا كان الدعاء جامعاً لشروط الاستجابة وفي الله سبحانه بعهدده ولا شك ان ابراهيم (عليه السلام) جامع لهذه الشروط فقول ابراهيم (عليه السلام): (ومن ذريتي) اصبح صغرى لهذا القانون اي اعط الامامة لبعض ذريتي فيتعلق الوعد بالاجابة فيوجد تلازم في المقام بين اجابة الدعاء وجعل الامامة فيكون العهد بالاجابة خاصاً بغير الظالمين واما هم فلا ينالون العهد بالاستجابة فمن حق المفسرين ان يفسروا العهد بالامامة لانها ملازمة للعهد الذي هو استجابة الدعاء فهو تفسير باللازم اي بالدلالة الالتزامية.

بقيت الاشارة الى نكته ظاهرة من الآية فقد عبرت (لا ينال) ولم يقل مثلاً (لا اعطي عهدي) أو (الامامة) ولعل في ذلك اشارة الى ان هذه المراتب وغيرها من مراتب الكمال إنما تنال بالتكامل والتصاعد في عالم الملكوت الاعلى فكلمة تكامل الفرد الى درجة معينة استحق أيضاً مناسباً لتلك الدرجة ومنها الامامة فغير الظالمين ينالون الامامة فهم يصعدون اليها لا هي تنزل اليهم.

ان قلت: ان هذا على خلاف ظاهر الآية من جعل الامامة لابراهيم (عليه السلام) فهي تنزل إلى العبد لا انه يصعد اليها.  
قلنا في جوابه اشكال:

الأول: ان نقول ان المراد بالجعل الجعل التكويني لا التشريعي الانشائي أي ان مرتبة كمالك يا ابراهيم- ملازمة لهذا الوصف الإلهي.

الثاني: اننا نعلم ان هذا الجعل هو انشائي لكنه ليس اعتبارياً لكل من هب ودب وانما يعلم تعالى من هو اهل فينشئ له الجعل التشريعي فانه كريم لا يخل في ساحته فيفيض هذا الجعل الانشائي على مستحقه ولا يتخلف عنه طرفة عين فهو طبيعي الوجود بالنسبة اليه تعالى.

الثالث: اننا لو قصدنا من التكوين العلة القهرية لكان مخالفاً للجعل وهذا صحيح لكننا لا نقصده اذ لا توجد في أي خلق مهما تسافل أو تصاعد علة قهرية خارجة عن ارادته تعالى اذن فوجود الامامة بعقلها لكن باختياره تعالى فهو جعلها لمن يستحقها كما انه هو جعل الحرق للورقة الملقاة في النار فهذا تكويني لكنه غير خارج عن ارادة الله تعالى بل بقانونه لذا قال: اني جاعلك للناس سواء فهمنا الجعل التشريعي أو التكويني.  
ان قلت: على هذا التقرير (أي ان العبد هو يصعد وينال الامامة لانها تنزل إلى العبد) ينبغي ان يكون لفظ (الظالمين) مرفوعاً على انه فاعل اما قرانتها بالنصب على انه مفعول به فيؤدي عكس المعنى.

قلنا: ان هذا الاشكال وان كان في نفسه لطيفاً إلا انه يمكن الاجابة عليه بان نتصور في الخيال المعنوي أحد أمرين:

الأول: ان نتصور ان الانسان غير الظالم يتكامل إلى درجة معينة بعلم الله سبحانه فتنزل عليه الامامة من فوق ويلتقيان في مرتبة معينة فيكون الاشكال بلحاظ نزول الامامة ملزمة لمرتبتها تلك المرتبة الطاهرة من الظلم وهي على غير استعداد لتنزل اكثر فتتال من لا يستحقها فالتنزل كما يكون بالتنازل يكون بالتصاعد.

الثاني: ان كل منزلة من المنازل الكمالية لها صفاتها ومميزاتها الموجودة فيها فاي شخص يصل إلى مرتبة ما يتناول الوصف الذي يستحقه فيها فتكون الامامة ملازمة لمرتبتها الخاصة تنتظر وتشتاق إلى من يصل إليها نظير ما ورد في الروايات ان الحور العين تشتاق... فالامامة لم تتحرك ولم تنزل وانما المؤمن والعبد الصالح هو الذي تحرك واذا ضمنا فكرة عامة وهي ان (أ) إذا نال (ب) فان (ب) نال (أ) ايضاً وهذا النيل غير متوقف على مقدماته كالاول فاذا نال العبد الامامة نالت الامامة العبد وان لم يتحرك من مكانه الذي وصل اليه كما ان الانسان لو دخل المسجد وناله فان المسجد نال الانسان ايضاً لكن ليس من قبيل العلية وانما العلية من طرف واحد.

كما انه ينبغي ان نشير -والله العالم- إلى ان ابراهيم (عليه السلام) لم يلتفت إلى هذا النظام الذي قلناه وانما حسب في ضوء فهمي- ان الامامة تكون بالجعل الانشائي تعبداً لا بالاستحقاق فقال ومن ذريتي.

اللهم إلا ان يقال: ان هذا الكلام منه لاجل افهام الناس من قبيل (كلموا الناس على قدر عقولهم) أي ان الناس إنما يتحملون بهذا المقدار من البيان وهذا الاسلوب. اما اكثر من ذلك فلا ينبغي التصريح بل تلميحاً لمن يستحق فهمه من البشر.

قوله تعالى: (الظالمين) الظلم الذي نتكلم عنه له ثلاث مراتب لكل منها شقان:

الأول: الفساد في العقيدة، فظالم أي كافر أو مُشرك أو ملحد.

الثاني: الفساد في التصرف الذي هو العصيان فقد يعصي حسن العقيدة سلوكاً ما كان

يترك بعض الواجبات أو يرتكب بعض المحرمات.

الثالث: المعنى الذقي كما جاء في الاثر (حسنات الابرار سيئات المقربين) فهذه السيئات

ليست ترك الواجبات وفعل المحرمات العامة بل يعرفها كل شخص بحسب تكليفه الخاص وحسب مستواه ومقامه وبهذا المعنى تتصاعد الذنوب إلى اعلى المستويات لانه يثبت بالدليل الصحيح حساً وحسباً ان الله تعالى يستحيل ان يطاع حق طاعته لان فضله من الكثرة بحيث لا يشكر حق شكره فمن المستحيل ان يؤدي المحدود حق غير المحدود بما فيهم خير الخلق (صلى الله عليه واله) وان قلة الطاعة وقلة الشكر عصيان وبعض الالتها بالامور الدنيوية عصيان لذا كانوا عليهم السلام يقدمون ذنوبهم بين يدي الله سبحانه مع العلم انهم ليس لهم ذنوب بالمعنى العام.

ولكل شكل من هذه الاشكال الثلاثة شقان لانه اما ان نفترض ان الظلم هو اصل صدور هذه الامور من الانسان أو نفترض انه اثره الباقي في القلب بعد زوال الفعل. فان سوء التصرف

خصوصاً على المعنيين الاولين للظلم يوجب ريناً قابلاً للبقاء فترة طويلة و عليه فليس الظلم هو نفس السرقة أو شرب الخمر بل القسوة الباقية أو قل المجموع من الفعل واثره فما دامت قسوة القلب موجودة فالفرد ظالم ولا ضرير في عدم كونه اختيارياً ما دام سببه اختيارياً وما ليس بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يعاتب على قسوة القلب وانما يعاتب على شرب الخمر الذي سبب ذلك.

فاصبحت الصور المحتملة ستة وفي عددٍ منها تتم دعوى الاعمي دون بعض.  
فالشق الأول: الرئيسي الذي عليه مشهور الاصوليين هو ان نفس الظلم بالمعنى الأول والذي وردت فيه رواية الامام (عليه السلام) انهم كانوا يعبدون الاوثان ولا يستحق مثلهم ان يكون إماماً فمن عبد الاوثان طرفة عين لا يكون اماماً طرفة عين، وهنا ينبغي ان نغض النظر عن الاثر القلبي لعبادة الاوثان لان الاثر القلبي له كلام يأتي، وانما نفترض ان الظلم هو عبادة الاوثان نفسها وعلى هذا تتعقد صورة دليل الاعمي بأن يقال: ان عبادة الاوثان زالت ومع ذلك يسمى ظالم وكل ظالم لا ينال الإمامة فيسمى ظالماً بعد زوال تلبسه بالظلم.  
ويجاب هذا الاستدلال بعدة وجوه:

الأول: احتمال عدم تحقق الصغرى منهم فلم يتحقق الانتضاء.  
الثاني: الطعن في سند الرواية والآية وحدها لا تفسر الظلم وحتى لو كانت الرواية معتبرة فانما هي حجة في الامور الفقهية لا اللغوية.

الثالث: اننا لو فسرنا الظلم في الآية بعبادة الاوثان نتورط في محذور اكبر لان لازمه ان كل من كانت عقيدته صحيحة يستحق الامامة وكثير من اولاد ابراهيم (عليه السلام) لم يتلبسوا من اول حياتهم إلى نهايتها بعبادة الاصنام فهم ليسوا ظالمين على هذا التفسير فهل كل هؤلاء ائمة؟ لا طبعاً بل اقل القليل من ذريته (عليه السلام) وهذا مما لم يلتفت اليه الاصوليون حيث فسروه من جهة وغفلوا من جهة اخرى.

الرابع: لو تنزلنا وقبلنا كل المطالب الاصولية المشهورة بان من عبد الاصنام قليلاً في عمره أو كثيراً فانه لا يستحق الامامة إلى اخر عمره وانه يكفي هنا التلبس أنما ما كما عليه الآخوند أي ان العلة المحدثة كافية للبقاء بينما يمكن فهم معاني اخرى من الآية الكريمة بحيث يكون الظلم وعدم الإمامة متقارنين دائماً أي انه علة محدثة مبقية، اقول لو سلمنا كل ذلك فينقض عليه بمثل سلمان الفارسي.

بيان ذلك بضم مقدمتين تنتجان هذا النقض:

الأولى: ان سلمان مرّ بعهود مختلفة وجرب عدداً من الانبياء خلال تاريخه السابق على الاسلام بحسب الحكمة الالهية ليرى ان الاسلام هو الدين الصحيح فقد كان ظالماً على هذا النحو.

الثانية: ما ورد عنه صلى الله عليه واله بسند معتبر ومشهور ظاهراً (سلمان منا اهل البيت) أي في مستوانا الكمالي والنوراني فهم عصابة عالية المقام وهو منهم، ولما كانت الامامة ثابتة لهم فهي ثابتة له ثبوتاً مع اننا اثبتنا انه ظالم بالمعنى الذي قاله الاصوليون فهذا نقض على ما قالوه ان الظلم أنما لا يجعله مستحقاً للإمامة.

واما العلة المحدثة البقية من الظلم بحيث يكون حال الاستعمال متلبساً أو طول عمره متلبساً وبه يفتح الباب لرد استدلال الأعمى فلا اقل من أمرين والا لاصبح كل ذرية إبراهيم (عليه السلام) غير عابدي الأصنام انمة وهو غير محتمل.

الأمر الأول: ان الذنب لدى حصوله يوجد اثر سمردياً في القلب وهذا الأثر هو المانع عن الإمامة فلا بد لكي ينال العهد الا يكون له ذنب اصلاً.  
فان قلت: فانه في الرواية والارتكاز المتشعري (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) وهذا يشمل الاثر القلبي أو النفسي.

قلنا: أولاً: انه نزل منزله وليس هو هو ولم يقل (التائب من الذنب لا ذنب له) لانه له ذنب وهذا تنزيل وهو وان كان في الفقه له تأثير ويدل على الهوويه نحو (الطواف بالبيت صلاة) ولكنه في الامور الواقعية لا اثر له وخاصة تلك الامور المعنوية العالية كالإمامة والرسالة فانها لا تنال بالتنزيل والتشبيه فالمذنب حقيقة -وان تاب- ليس له ان يصل إلى تلك الحدود العليا كالإمامة.

ويجاب ذلك: بان هذا اما ان نأخذه باعتبار الاثر الباقي في قلبه بعد فساد عقيدته واما ان نأخذه بدون ذلك ومفروض هذا القسم ان نأخذه بدون ذلك فالمؤثر هو السبب فقط لا هو والمسبب أي عمل الذنب قبل التوبة لا بعدها فيرتفع عنوان الظلم بالمرة فالتعبير بصيغة التشبيه والتنزيل مجازة للعرف وليس له اتجاه تنزيلي حقيقة كما هو مفاد الدلالة المطابقية ووجود الكاف كعدمها وانما المقصود حقيقة هو ان التائب من الذنب لا ذنب له وهما متشابهان من جميع الجهات بما فيها عدم الذنب.

ثانياً: اننا لو سلمنا ان التوبة تزيل الاثر النفسي والقلبي والعقلي لكن هذا لا يشمل سوء العقيدة كعبادة الاصنام والشرك الصريح فان ظاهر لفظ الذنب هو العصيان وترك الواجبات وفعل المحرمات ونحوها من الامور المتعارفة التي تصدر من حسني العقيدة لا التي ترجع إلى فساد العقيدة لوضوح اننا لانسمي الكافر مذنباً بل هو اسوء من المذنبين جميعاً فلا يكون صغرى للقاعدة المذكورة.

وجواب ذلك من جهتين:

الأولى: النقض بمسلمي صدر الاسلام وغيرهم ممن كانوا على ديانات فاسدة ويسلمون وبعضهم ترقى إلى مراتب عالية من الايمان بغض النظر عن الإمامة فلو كان (لا ذنب له) لا يشمل فاسد العقيدة فييقون فاسدين وهو لازم واضح البطلان.

الثانية: انه مبني على ان الكفر ونحوه من اشكال فساد العقيدة ليس ذنباً وهو ضيق في النظر اذ الذنب كل نقص امام الله تعالى في العقيدة والسلوك لا يختص بالذنوب المتعارفة فاذا زال الذنب أي ذنب بهذا المعنى الواسع -بالتوبة فيصبح كمن لا ذنب له ويصبح الكافر الذي يسلم كالمؤمن بالاصل ويؤيده ما اجمع عليه الفريقان (من ان الاسلام يجب ما قبله) فتكون حياته السابقة ملغية بالمرة. بل قد يصبح اعلى منهم حسب الاستحقاق، نعم قد يقال بان تكامله اصعب وأبطأ لضعف استعداده بسبب المدة الطويلة من الكفر.

الأمر الثاني<sup>(١)</sup>: ان المراد من الذنب: الذنب الدقي وان كان في درجة المتقين والورعين وغير ذلك ومن هنا لم ينل الإمامة اغلب اولاد إبراهيم (عليه السلام) وذريته، بل ان إبراهيم نفسه لم ينلها إلا بعد النبوة والرسالة والخلة. وهي تحتوي على درجات من التنزيه عن الذنوب تدريجاً، ومعه لا حاجة إلى القول بانها علة محدثة فقط أو محدثة للأثر، وانما نفس الذنوب مع عدم التصدي للتوبة الجدية عنها كاف في ذلك، أو قل: ان المستوى النفسي الذي هو علة

(١) وهو يرجع إلى قسم آخر من الأقسام الستة وانما ذكر في حدود الرد على الإشكال.

الذنوب (لا معلولها) لا يناسب أو لا يتحمل جعل الإمامة وثقلها، وإذا تم ذلك لم يتم دليل الاغمي لانه لا يراد به إلا المتلبس ولا يتم الاستدلال على كل تقدير، واما إذا زال عنه التلبس واثره فهو يستحق الإمامة بالضرورة، ونريد بها الإمامة الثبوتية بغض النظر عن العنوان.

والى الآن كأننا انتهينا من القسم الاول من أقسام الظلم ورأينا انه لا ينبغي القول انه بعد زواله بالتوبة والاخلاص يبقى أمامه الباب منسداً في طريق التكامل والإمامة بل يبقى مفتوحاً بفضل الله وسعة رحمته ويكون قوله تعالى: {لا ينال عهدي الظالمين} خاصاً بالمتلبس ولا يعم المنقضي فما دام ظالماً ولم يتلبس فالمحمول هو الإمامة لا يكون شاملاً له وإذا تاب فهو من المنقضي وتترتب عليه نتيجتان:

١- إمكان الحصول على الإمامة.

٢- أننا ننكر ان استعمال الظالم فيما انقضى وحصلت منه التوبة حقيقي بل مجازي بعد ان برهنا على ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس وطبقاً لاصالة الحقيقة الجارية في المقام فلا يكون المنقضي مشمولاً بقوله تعالى: {لا ينال عهدي} لانه أكيد المجازية.

ان قلت: إن لماذا استدلت الإمام (عليه السلام) به وكأن تهافتاً بين ما زعمتم والخبر.

قلنا: جوابه من وجوه:

١- الطعن بسند الرواية فلا اعتقد لها سنداً معتبراً.

٢- ما ذكرناه من عدم تحقق الصغرى.

٣- انه انما ذكره للزام الراوي وافهامه لان الذي ذكرناه من أقسام الظلم ليس واضحاً في الأذهان العرفية وانما الواضح عبادة الأوثان وقد باشروها فيكون الزاماً للسان بل بغض النظر عن المقدمات.

٤- ما يمكن تصديده من ذيل الرواية لانه تضمن قاعدة عامة لهذا المورد وغيره وهو ان السفية لا يكون إمام النقي أي ان الادني لا يكون إماماً على الاعلى فهم بمجموع حياتهم كانوا اقل من أمير المؤمنين (عليه السلام) فلا يكونون ائمة عليه، فاعطاء الكبرى يكون بمنزلة التنازل عن المقدمات المستفادة من الرواية.

القسم الثاني من الظلم ان ننظر اليه بلحاظ الاثر الناتج نفسياً وعقلياً وينبغي ان نعتبر عنه بالآثر القلبي للذنوب فتصور ان شخصاً ما كان فاسد العقيدة واثر هذا على قلبه وزال تلبسه بفساد العقيدة أي بالمعنى الأول بالإسلام إلا ان اثره القلبي لا زال موجوداً فلا يكون مستحقاً للتكامل إلى درجة الإمامة وانما يفتح الطريق إذا زال الاثر عن نفسه. ويترتب عليه أمران في الاستدلال للمشتق:

١- ننكر ان من تاب وامن وعمل صالحاً ثم اهتدى غير مستحق للإمامة أو ان طريقها منسد أمامه.

٢- ان وصف هذا الشخص بالظالم على نحو الحقيقة -على القول بالوضع للمنقضي- ظلم له بعد زوال عمله واثره فانه من باب تسميته بالمبدأ بعد تلبسه بالضد.

وكما امكن البرهنة على ان التوبة مزيلة للقسم الأول من الظلم كذلك يمكن تقريب نفس البرهان على ازالة التوبة للظلم من القسم الثاني وخاصة بعد ان قررنا فيما سبق انه لا يقدح فيه تنزيل المذنب التائب كمن لا ذنب له لانه تنظير حقيقي وان التائب في جملة الذين ليس له ذنوب اصلاً، نعم توجد اشكالات تختص بهذا القسم دون سابقه من قبيل ان نقول ان خبر (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) يشمل الذنوب العملية لا آثارها التي هي محل الكلام فلا دليل في هذا القسم على التنزيل فيبقى الظالم متلبساً بهذا الاثر طيلة حياته ولا يكون مستحقاً للإمامة.

وجواب ذلك ببساطة: انه لا يمكن ان تزيد اهمية الاثر على المؤثر فإذا

كان المؤثر وهو فساد العقيدة قابلاً للزوال بكل تفاصيله واثاره كعدم الإمامة فذلك اثره القلبي لان هذه الزيادة في الاهمية معلول بلا علة والخبر كما يشمل العلة يشمل المعلول.

ان قلت: ان الذنوب القلبية ليست ذنوباً حتى تكون مشمولة بالخبر أو يقال انها ليست

اختيارية باعتبارها من صفات القلب وانما يدخل في الاختيار اعمال الجوارح.  
قلنا: ان هذا جزاف من القول وليس بصحيح فان هذا الاثر القلبي ايضاً عمل اختياري باعتبار التسبب فيه والسبب المنتج له كان اختيارياً فالمعلول اختياري وقد قيل (ان ما ليس بالاختيار لا ينافي الاختيار). فمن القى نفسه من شاطئ ولم يتمكن من انقاذ نفسه اثناء السقوط للعجز لا ينافي تحميلة المسؤولية.

كما ان تسمية الأفعال القلبية أعمالاً ليس بمستبعد فقد قسم الفلاسفة واضرابهم الفعل إلى فعل الجوارح والجوانح فالإنسان يتصرف باختياره في التفكير والتكلم في باطن النفس وغيرها، فالعصيان القلبي ذنب وكل ذنب يزول بالتوبة وعندئذ تتحقق النتيجة المذكورتان وهي انفتاح طريق التكامل أمامه حتى للإمامة وان تسميته ظالماً بعد التوبة المناسبة استعمال مجازي بعد الاستدلال السابق ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

وبذلك انتهى الكلام في القسمين الأولين الذين محورهما فساد العقيدة ومعلولها.  
ثم يقع الكلام في القسمين الثالث والرابع وضابطهما العصيان العملي ومعلوله النفسي والعقلي والقلبي وعندئذ يكرر نفس الكلام بل هنا اسهل وأهون لان الفرض هنا حسن الاعتقاد.  
القسم الخامس: وهي الذنوب الدقيقة التي يمكن ان تناسب حتى مرحلة الورع والتقوى لان الورع هو عبارة عن الالتزام بايجاد الواجبات العامة وترك المحرمات العامة وهو لا ينافي مطلقاً صدور مطلق الذنب كنظرة ما أو حركة ما أو شعور كالعجب أو الرياء فهذه ذنوب في مستويات خاصة دقيقة وهو القسم الذي نتكلم فيه:  
وهنا ينبغي ان نلتفت إلى أمور:

الأول: ليس كل المستويات المذكورة من الذنوب تنتج اثاراً قلبية فالقسمان الأول والثالث منتجان لها اكيراً اما الخامس غير منتج بالضرورة لقسم سادس (ولا ننسى ان القسم الخامس هو الذنوب الدقيقة بلحاظ اصل صدور الذنب والسادس بلحاظ اثره القلبي) لانها مناسبة للإنسان عالي المقام ومثله لا يحتمل ان يتأثر قلبه بها أمام الله سبحانه.

وببيان آخر نقول: ان الذنوب في تلك المستويات ليست ذنوباً حقيقية بل ضرب من الاعتراف بالقصور أمام الله سبحانه فما فعله طاعة محضه لكنها ناقصة مقابل حق الله سبحانه فهو من جهة نقصانه يستغفر ويعتبرها ذنوباً.

ومن ناحية أخرى ينبغي ان نلتفت إلى ان مثله يكون حصول الذنب منه مقترناً بالتوبة بحسب ما يناسبه من الحال طبقاً لرواية: (ان من اذنب وشعر ان ذنبه أمام الله سبحانه عذ من المستغفرين قبل ان يستغفر ومن شعر ان النعمة من الله عد من الشاكرين قبل ان يشكر) فالذنب في المراتب العالية مقترن بالتوبة والتوبة ماحية فلا يبقى ذنب ولا اثر وهي مقبولة ومخلصة في تلك المراتب.

الأمر الثاني: ان مثل هذه الذنوب الدقيقة في المراتب العالية ليست معيقة للإمامة لانه لا أحد ينجو من التقصير أمام الله سبحانه فحتى المستحق للإمامة هو مذنب بهذا المعنى الدقي ولا ينافي جعله اماماً.

الثالث: ان إبراهيم (عليه السلام) لم ينل الإمامة إلا بعد طي تلك المراحل ومعناه ان كل مرحلة مقترنة بأمرين:

أحدهما: إيجابي وجودي وهو الكمال الذي أحرزه في هذه المرحلة.  
وثانيهما: سلبي عدمي ونعني به عدم الكمال المناسب لما فوقه فهو من هذه الناحية له درجة من الذنوب وكلما تكامل الإنسان تقل نقائصه وذنوبه فهذه الدرجات الأربعة التي مر بها إبراهيم (عليه السلام) كانت في طريق التكامل وأول تلك المراحل العبودية وهي ليست شيئاً هيناً فهذا رسول الله صلى الله عليه واله وهو خير الخلق يقول: (اختراني عبداً قبل ان يختارني رسولا) والعبودية الحقيقية بالبراءة مما عدا الله حتى من ذاته وعندئذ لا نتعقل ما فوقها ولكنهم عليهم السلام يتعقلون فوقها النبوة والرسالة والخلة وفوقها الإمامة وفي كل مرتبة لها ما



يناسبها من النقائص والذنوب والعيوب أعم من الذنوب العامة بل هو حد عدمي يزول بالوصول إلى الكمال الذي فوقه.

الرابع: أننا كما قلنا سلسلة أقسام الظلم إلى خمسة بعد إلغاء القسم السادس، يمكن ان نحذف القسم الخامس فتبقى الأقسام الأربعة الأولى هي القدر المتيقن من الاتصاف بالظلم، ووجه عدم اتصاف القسم الخامس بالظلم لانه ملازم مع درجات عالية من اليقين ومن غير المحتمل ان يكون امثال هؤلاء مصداقاً للظالمين بل ان بعض هذه المراتب كانوا يشعرون بالذنب والظلم والتقصير أمام الله سبحانه وهم انمة فإذا كان هذا الظلم مصداقاً للآية الشريفة كان مخالفاً للقاعدة التي استهتأ الآية: {لا ينال عهدي الظالمين}.

والذي استطيع بيانه بهذا الصدد أننا إذا قصدنا من الظلم ظلم الآخرين فهم منزهون عنه جزماً، بل مثله يسعى بينه وبين غيره برضا الله سبحانه لكن هناك قسم من الظلم ادق من ذلك نص عليه القرآن الكريم: {ظالم لنفسه مبین} {الذين ظلموا انفسهم} وهذا الظلم بحسب فهمي يبقى مرافقاً للإنسان طويلاً لانه نوع تسبب لحرمان النفس عن الدرجات المتوقعة للكمال وكل فرد ما دام لم يتسبب للوصول إلى المرتبة اللاحقة لمرتبته فهو ظالم والظلم للنفس موجود وخاصة في المراتب الدنيا من هذه المراتب العليا التي نتكلم عنها ولا نتعرف عليها إلا بالدليل الاتي لا اللَّي فلا نعرف ان هذا مستحق للإمامة بل كل من وصلته الإمامة نعلم انما أنه ليس بظالم وليس بالعكس بل نعلم باليقين بقاء الظلم إلا ان يستره الله تعالى ويغفره إلا ان يقيم الله تعالى دليلاً على ذلك بان يعطيه بعض تلك المراتب.

الخامس: أننا إلى الآن تكلمنا عن معلول الظلم فان الظلم بأية مرتبة فسرناها يكون علة لعدم الإمامة، ويتعبير أدق يكون سبباً لشيء ملازم مع عدم الإمامة وهذا في نفسه صحيح لكن ينبغي ان نلتفت ان الظلم سيء علة ومعلولاً فما تكلمنا عنه هو معلول الظلم وأريد ان أتكلم عن علته وهو المستوى النفسي المنتج للظلم بكل أقسامه واضحاً أو دقياً فهذا المستوى لا يمكن ان يكون محلاً للنبوّة والرسالة والإمامة أي لا يتحملها لان الإمامة والنبوّة ثقل في المسؤولية وانما يعطاها الإنسان بعد وجود المقتضي للقيام بمسؤولياتها ومثل هذا الإنسان الذي فيه سبب الظلم لنفسه لا يكون مطبقاً لابعاء الإمامة والرسالة ونحوها.

ونشير هنا إلى نفس ما ذكرناه في الأمر السابق بان نفس هذه الحالة وهي القصور عن المنصب تُستصحب ما لم يثبت بالإن انتفاؤها ويثبت ذلك بجعل الله سبحانه المنصب له فنعلم انه زال ضعفه وعدم استحقاقه اذ لو كان كذلك لما حملته الله تعالى هذه المسؤولية لان الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، ومن المستحيل بحسب الحكمة الالهية ان يعطي شيئاً اكثر من طاقة الفرد فما دام قد اعطى فالفرد مطبق.

السادس: ان الظلم بمعناه المتدني لم يكن دليلاً على الوضع فكيف بالمعنى الدقي أو قل: ان الوجوه السابقة لم تصلح دليلاً للاعني فكيف بهذا الوجه لاننا اتركنا ان المنقضي عنه الذنب واثره باي درجة يصدق عليه انه ظالم حقيقة لاننا برهنا بمرتبة سابقة على عدم الوضع للاعني. وبهذا انتهى جوابنا على استدلال الاعني بالآية الكريمة منضمّة إلى الرواية الشريفة التي تكلموا عنها وعرضها صاحب الكفاية وفيما يلي من الكلام نذكر الوجوه التي قيلت في جواب الاستدلال ثم ننسبها إلى ما قلناه لنرى النتيجة، ونكتفي بنقل جواب صاحب الكفاية والمحقق الاستاد وسنرى ان ما هو موجود في المحاضرات انما هو استساخ عن الكفاية وليس فيه زيادة معتد بها فالجواب بالدقة واحد لا اثنان.

وقد قدّم الأخوند<sup>(١)</sup> له مقدمة في ان العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام على ثلاثة اقسام:

الأول: ان يكون لمجرد الاشارة إلى واقع الموضوع وليس له دخل فيه اصلاً كعنوان (خاصف النعل) في امير المؤمنين (عليه السلام) عندما اشار اليه به رسول الله صلى الله عليه واله وقد سنل عن خليفته من بعده فقال: خاصف النعل، ومثله ما نقل عن السيد الميزا الشيرازي حينما سنل عن يخلفه من بعده فقال: هذا المتوضى ولا اريد ان اذكر اسمه فلا دخل لعنوان خاصف النعل أو المتوضى في الاستخلاف.

الثاني: ان يكون العنوان المأخوذ في العبارة اثباتاً لأجل الاشارة إلى علية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ولو فيما مضى يعني أن الاتصاف بالموضوع أنا ما كاف في ثبوت الحكم إلى الابد أو ان العلة المحدثة مبقية كالحديث فإن صدوره أنا ما يعني استمرار صفة الحدث ولو طويلاً.

الثالث: ان يكون الحكم دائراً مدار صحة الجري والصدق عليه وجوداً وعدمياً أو حدوثاً وبقاءً، وامثله الفقهية كثيرة كوصف العدالة المشترط في الشهود وامامة الجماعة.

ثم يرتب الآخوند على ذلك ان الاستدلال بالآية على الوضع للاعم إنما يكون بناء على النحو الثالث يعني انه يدور عدم جعل الإمامة مدار الظلم وجوداً وعدمياً فنضم اليه مقدمة وهي ان التلبس بعبادة الاوثان والظلم قد انقضى عنهم ومع ذلك فالحكم بعد استحقاقهم الإمامة باق.

لكن النحو الثالث لا يتعين واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال لو لم نقل بنهوض القرينة على استظهار النحو الثاني الذي لا يتم عليه الاستدلال لانه بمجرد صدور الظلم منه يصبح متلبساً بالظلم طول عمره فلا يتحقق فيه الانقضاء. وبين وجه الاستظهار بقرينة ثبوتيه حاصلها ان الإمامة ذات اهمية عظيمة ومحل رفيع ومن المناسب لذلك الا يكون التقمص بها متلبساً بالظلم طول عمره واما من ظلم ولو طرفة عين فلا يستحق الإمامة.

اما المحق الأستاذ<sup>(١)</sup> فقد استظهر ذلك بقرينة اثباتية حاصلها ان الذي مارس عبادة الاصنام أو شرب الخمر لا يصدق الناس فمقتضى الحكمة ان يجد الله تعالى إنساناً غير ذي عيوب وغير منتقد من الآخرين لصعوبة التأسى بمن صدر منه الظلم ولو آناً ما.

وأوضح ما يمكن بيانه بصدد مناقشة جواب الآخوند:

أولاً: ان ما قالوه من ان الإمامة لعظم منزلتها لا يستحقها من تورط بالظلم ولو آناً ما (وهو النحو الثاني) إنما هو ترتيب من عقولنا ومن ثم تحميلة على مرادات الله سبحانه وهو مرفوض لذا لا يستطيع القائل به انه يقسم عليه، مع ان ظاهر القرآن الكريم استعمال المشتق (الظالم) حقيقة ونحن نعلم انه في المنقضي مجاز، اذن يتحصل من الآية نفسها النحو الثالث وهو دوران الأحكام مدار الصدق الحقيقي للموضوعات وجوداً وعدمياً، فان لم يصدق عليه الظالم امكن ان تصل اليه الإمامة يعني ينال عهد الله اقتضاءً لا فعلاً ولكن بعد ان يسعى لها سعيها، ونحن نرى النظام الإلهي مبنياً على ذلك بعد ضم آيتين: {وَأَبِي لَعْفَارٍ لَمَنْ تَابَ وَأَمِنْ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى} <sup>(١)</sup> مع قوله: { وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ } <sup>(٢)</sup> والتوبة من جملة السعي لا محالة فيكون سعيه برحمة الله مقبولاً وهو لا يخل في ساحتها، نعم بالسعي والجهاد الاكبر يجب ان ينقضي اثر الذنب كما انقضى المؤثر وهو الذنب.

ان قلت: (وهو حاصل القرينة الاثباتية للمحقق الاستاذ التي ذكرناها) ان هذا وان صح ثبوتاً إلا انه لا يصح اثباتاً لان الناس لا يخضعون لمن كان قد عبد الاصنام.

قلنا: ١- لعل ذلك لاستصحابهم عدم التوبة وعدم الاستحقاق ما لم يثبت لهم تحققهما بوضوح فاذا تمت التوبة والاستحقاق فلا اشكال في الاقتداء بهم كرابعة العودية وبشر الحافي

(١) المحاضرات : ١ / ٢٥٤ .

(١) سورة طه : ٨٢ .

(٢) سورة الإسراء : ١٩ .

والشاعر الرومي في قصص معروفة وشهد لهم الناس بالعدالة والهداية ولو أرادوا ادعاء النبوة ولا يوجد مثل قوله صلى الله عليه واله (لا نبي بعدي) لصدقهم الناس.

٢- ان الناس قد خضعوا فعلاً إلا القليل منهم لنفس هؤلاء الذين يتحدثون عنهم ولا زالوا كذلك.

ثانياً: اننا قلنا انه من المحتمل عدم تحقق الصغرى منهم فهم متلبسون فعلاً إلى حصول الخلافة.

ثالثاً: تقدم ان الظلم غير منحصر بعبادة الاوثان فان كانت تلك مرتفعة فغيرها موجود قطعاً.

رابعاً: ان الاصل أو الظاهر من كل عنوان انه يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً كالعدالة في الإمامة والشهادة ما لم يثبت الخلاف، اذن فظاهر الآية هو ذلك فيكون الخبر معارضاً لظاهر القرآن الكريم فيسقط عن الحجية.

خامساً: اننا ان فهمنا من الظلم مطلق الظلم لم يتم دليلاً على الوضع للاعم، وان فهمنا منه عبادة الاصنام مع حصول التوبة وتنزلنا عما سبق سقط دليل الاعم لاحتمال (وهو كون الحدوث كافياً للبقاء) ولم يتعين خلافه لوجود الاحتمال المقابل (وهو الاستعمال في الاعم حقيقة أو مجازاً) فانه امر باختيار المتكلم.

ثم يشكل الآخوند<sup>(١)</sup> بان ظاهر الإمام (عليه السلام) انه استدل بالاستعمال الحقيقي للعنوان لا المجازي فيكون الوضع للاعم والا لما تم استدلال الإمام (عليه السلام).

أقول: ان هذا الاشكال مبني على التسليم بعدة أمور ناقشناها كلها وهي:

١- ان المراد بالظلم هو عبادة الاوثان.

٢- اعتبار الرواية.

٣- صدور التوبة ممن شملهم الاستدلال بالرواية.

٤- ان اخذ العنوان في الحكم على النحو الثالث أي ان الحكم يدور مدار موضوعه وجوداً و عدماً.

٥- كون الاستعمال على نحو الحقيقة ولو باجراء أصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا كل ذلك لم يكن هذا الاشكال وارداً بل هو غير واضح الورود على كلام الآخوند لانه قال ان الاتصاف بالظلم أنما ما كاف في عدم الإمامة، اذن يتم كلام الإمام (عليه السلام) في الرواية وان لم يكن موضوعاً للاعم، ولا يتعين ان يكون قد استعمل الظالم في المنقضي حقيقة، نعم لو قلنا ان الحكم دائر مدار موضوعه فانه لا يتم كلام الإمام (عليه السلام) إلا بالوضع للاعم لانهم لا بد ان يتصفوا بالظلم فعلاً حال الخلافة، فاما ان نقول بعدم التوبة أو بمعنى آخر للظلم ونحو ذلك ولو تنزلنا كان استحقاقهم الاقتضائي للإمامة ثابتاً.

وانما هذا الاشكال من الاشتباه والتركيب بين الوجهين الثاني والثالث في كلام الآخوند بحيث بنى ارتكازه على الوجه الثالث (وهو دوران الحكم مدار الموضوع مطلقاً) ولكنه وافق على الوجه الثاني (وهو الاكتفاء بالصدر أنما) صورة، وبارتكازية الوجه الثالث تتصور انه لا بد من استمرار صدق الظلم حقيقة، فلا بد من تعيين الوضع للاعم لانه لا يكون حقيقياً إلا بالبناء عليه.

واعتقد ان الآخوند تنازل عن علم أو غير علم عن بعض مسلمات كلامه السابق واورد على نفسه هذا الايراد توصلاً إلى الدخول في جوابه لتبنيه القارئ على امكان ارادة المتكلم لزمان التلبس، وهي نكتة تحتاج لبيانها إلى مقدمة فاختر لها هذا الاشكال كمقدمة مع ان فيه تضحية له بها.

وفي طول هذا الاشتباه يكون الاشكال مسجلاً، وحينئذ يجيب عليه الأخوند بان الاستعمال لا يتعين بلحاظ الحال بل يمكن ان يكون بلحاظ التلبس فيكون حقيقة فيكون المراد من الآية: ان من كان ظالماً أتاً ما لا يقال عهدي مطلقاً وهو معنى لا يتعين فيه الاستعمال في المنقضي.

وجوابه: ما قلنا في حينه ان الظاهر العرفي للمشتق هو ان يكون الاستعمال والجري مشتركين في الزمان وهو الحال المطلق ما لم تقم قرينة على الخلاف، فبناءً على تصورات الاصوليين يكون الحال المطلق هو زمان تولي الخلافة، فيتعين صدق الظلم عندئذ، وهذا لا يكون إلا بصدق الاعم، إلا ان حال التكلم في الحقيقة ليس هو ذلك بل هو زمن إبراهيم ومما يترتب عليه من آثار ان الأحرى بالأخوند ان يقول عكس ما قال فيدلاً من ان يقول ان الحكم يجري بعد انقضاء التلبس كان عليه ان يقول ان الحكم سابق على التلبس الذي هو مستقبلي بالنسبة لزمان النطق وهو مجاز قطعاً عند الاصوليين.

ومن الآثار ان الكلام في الآية الشريفة (لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) هو جعل بنحو القضية الحقيقية لا نعلم مقصود المتكلم فيه هل الحكم فعلي والتلبس استقبالي ام يقصد الاعم من التلبس والمنقضي عنه المبدأ فلا نستطيع ان نطبق زمان الحكم بالظلم على زمان الاستعمال ونحن نشك في قصد المتكلم على كلا التقديرين.

ومنها: انا إذا بنينا على الوضع للتلبس يكون استحقاقهم الاقتضائي قائماً بناءً على مسلمات الاصوليين، ولكن لان الشرط مفقود فلا يكون الاستحقاق فعلياً. وبقي الكلام في جهتين:

الأولى: ان هناك نتيجة وهي من سنخ علم الكلام حيث نذكر الآن الصور التي يتم الاستدلال بها في الآية الكريمة على عدم استحقاق الإمامة لمن يراد سلبها عنه:  
١- ما قالوه من ان المشتق موضوع للاعم من التلبس فعلاً والمنقضي فيكونون متلبسين بالظلم.

٢- ان المشتق موضوع لخصوص التلبس إلا انه يمكن ان نطبق الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة أي ان الظلم أتاً ما يمنع استحقاق الإمامة.

٣- ان الظلم هو عبادة الاصنام وانما يرتفع بالتوبة وهي لم تحصل منهم أي انها محرزة الغم فهم متلبسون به فعلاً ولم ينقض عنهم المبدأ فيكونون صغرى للقدر المتيقن من صدق الوصف الاشتقائي (الظالم).

٤- ان الظلم هو عبادة الاصنام وهو يقيني الحصول ونشك في حصول التوبة فستصحب عدما.

٥- ان الظلم ليس هو التفسير الأول أي عبادة الاصنام بل هو التفسير الثاني أي ترك الواجبات وفعل المحرمات فكل ظالم لا يستحق الإمامة ما لم تحصل التوبة والانابة وهي محرزة الغم.

٦- نفس الصورة الخامسة مع الشك في حصول التوبة فيستصحب الغم.

٧- كون اثر الظلم باقياً من عبادة الاصنام أو غيرها وهو ظلم بالحمل الشائع لان سببه بالاختيار ولم تحصل التوبة.

٨- نفس السابعة مع الشك في حصول التوبة.

٩- انه حتى مع حصول التوبة والنقاء فان ذلك هو المقتضي لا العلة التامة وهو يعني ان اقتضاء الاستحقاق موجود ونشك في الفعلية.

الجهة الثانية: ان في الآية اشعاراً بالاستقبال وليس بالماضوية وقد اهمله الاصوليون فان الآية كالنص في الاستقبال واطلاق الوصف على من سيتلبس بالمبدأ مستقبلاً مجاز لغرض عقائدي لا لغوي فيكون استدلال الاعمى بالآية في غاية السقوط، والقرائن على ذلك عديدة:

١- قوله تعالى: (ينال): وهو فعل مضارع لا يراد به الحال فهو نص في الاستقبال بقرينة السياق.

٢- سياق الدعاء (ومن ذريتي) وهو لا يكون لشيء حاصل فهو خاص بالمستقبل.  
٣- قوله: (ذريتي): وهي ليست الذرية المباشرة بل المستقبلية.  
فالظالمين موضوع في سياق نص في الاستقبال فيكون صغرى لكبرى قطعية المجاز.  
فان قلت: في مقابل ذلك توجد قرآن على الحالية:  
١- قوله: (جاعلك): يعني في الحال لانها للانشاء الحالي بينما القرآن السابقة مرددة بين الحالية والاستقبالية فتتبع الحالية بهذه القرينة.  
ويمكن الجواب عنه بعدم الملازمة بل القرينة في ذيل الآية على ذلك والسياق قطعي الاستقبال.

٢- قوله: (ذريتي): يعني الحاليين المباشرين وهو خلاف المفروض عند الاصوليين ومبنى الرواية.

٣- ان الخطاب يتوجه لدى الاستحقاق للامامة وهو يكون متأخراً عن الظلم.  
وجوابه: ان الظالم لا استحقاق له في نظرهم وغير الظالم له، نعم بناءً على صحة التوبة يكون ذلك إلا انه خلاف مبناهم.

٤- ان الاصوليين اجمعوا على ثبوت الجامع بين الحصتين ونفي الثالث فالظالم اما خصوص المتلبس أو المنقضي عنه المبدأ ونفوا حصة من يتلبس به مستقبلاً فاثبات القسم الثالث على خلاف الاجماع، والجواب ان حجبية الاجماع لو ثبتت فهي في الامور الشرعية لا اللغوية.  
ثبت بذلك ان المنقضي للاستدلال على الحالية غير موجود مع ان المانع موجود وهو القرآن المفيدة للاستقبال.

ثم انه لا يحتمل فيهم الجعل الالهي اجماعاً والاختيار من قبل الناس مفروض البطلان قبل الدخول في الاستدلال على النفي.

ودعوى ان أمير المؤمنين (عليه السلام) قد حصلت منه البيعة وهو اقرار منه بإمامتهم وقرار المعصوم حجة إمامتهم من الله سبحانه.  
مدفوعة كبرى وصغرى لان إقرار المعصوم عندهم غير حجة واما صغرى فان اقراره (عليه السلام) انما كان للتقية فلم يكن يستطيع الأيباع.

ثم ان الاستدلال بالآية على إمامة انتمنا عليهم السلام قضية سالبة بانتفاء الموضوع لعدم صدور الظلم منهم اجماعاً سواء فسرناه بسوء العقيدة فهو مقطوع العدم حتى بالنسبة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) قيل الاسلام أو فسرناه بترك الواجبات وفعل المحرمات فاتهم معصومون ولو تنزلنا فهم من المتقين الذين لا يصدر منهم ذلك فموضوع النفي غير موجود فيهم.

## بعض التفاصيل التي ذكرها الآخوند للمشتقات

يدخل الآخوند في التفاصيل المحتملة بين حصص المشتق بأن يكون بعضها موضوعاً لخصوص المتلبس وبعضها الآخر للاعم.

فالتفصيل الأول: بين ما لو كان العنوان الاشتقاقي محكوماً به فيكون موضوعاً لخصوص المتلبس واما إذا كان محكوماً عليه فهو موضوع للاعم ودليله عندهم السارق والزاني فانه يصدق عليه مع انقضاء المبدأ ويبقى وجوب الحد عليه، بعد ضم مقدمة ضرورية وهي كون الاستعمال على نحو الحقيقة باجراء اصالة الحقيقة لوضوح انه لو كان مجازاً لم يصح الاستدلال، وقد سلم الآخوند هذا الاصل وناقش من جهة واخرى.

وما قيل أو يمكن ان يقال في جوابه عدة امور:

الأول: ان اصالة الحقيقة انما تجري في طول احراز الوضع مع الشك في المراد الجدي بعد الفراغ من تعيين المراد الاستعمالي كلفظ الاسد إذا علم انه موضوع حقيقة للحيوان المفترس وشك في ان مراد المتكلم هل هو المعنى الحقيقي ام المجازي فجري اصالة الحقيقة، واما مع عدم احراز الوضع بحيث تكون اصالة الحقيقة مقدمة لاثباته فهذا مما لا يصح لان اصالة الحقيقة في طول الوضع فكيف يكون الوضع في طولها، وقد قال الآخوند في موضع آخر: انها تجري مع الشك في المستعمل فيه لا في جهة الاستعمال، وهنا المستعمل فيه محرز وهو المنقضي والجهة مشكوكة، ويكون المعنى تاماً سواء كانت الجهة هي الحقيقة أو المجاز.

الثاني: ان لهذه المشتقات خصوصية وهي كونها تعبيراً عن الجريمة، والعقوبة لا تكون حين التلبس بل بعده، اذ لا عقوبة قبل الجنائية، فالقرينة هنا قطعية على ارادة المنقضي سواء كان موضوعاً له ام لا، وليس ذلك باعتبار كونه مسنداً اليه أو محكوماً عليه لوضوح ان سائر المحكومات ليست كذلك كما في اكرم هذا العالم بعد الانقضاء.

الثالث: ما ذكره الآخوند نفسه من احتمال كون الحكم في زمان التلبس فيكون المعنى: من حكمت حال سرقة كونه سارقاً فاقطعوا يده الآن، وهذا جوابه من وجوه:

١ - ما قلناه من ان الظاهر هو ان الحكم في الحال المطلق زمن النطق ولا قرينة في الآية على خلافه.

٢ - انه لا يصدق عليه انه سارق إلا بعد انتهاء عملية السرقة لانه خلال العملية لم تتم السرقة بعد، اذن فزمان التلبس ليس هو زمان عملية السرقة.

٣ - انه يمكن ان يقال: ان زمان التلبس هو ما بعد السرقة باعتبار حيازته للمسروق بسبب السرقة عرفاً فيكون متلبساً إلى حين الحد ما لم يتب ويرجع المسروق، ولو اجاب الآخوند بذلك لكان اولى له فيكون لحاظ الحكم في زمن التلبس هو لحاظ الحال.

٤ - ان لفظ (السارق والسارقة) ظاهرة في المستقبل أي ان التلبس استقبالي فيكون صغرى لما اتفق على مجازيته وليس هو في المتلبس ولا المنقضي فيراد بالسارق والزاني من سرق وزنى في المستقبل.

لا يقال: ان لكل آية سبب نزول فالآية المعهودة تعني وجود سارق خارجاً فنزلت الآية فيكون الاستعمال فيمن انقضى عنه المبدأ فانه يقال: ان الآية الكريمة تكفلت جعلاً كلياً على موضوع كلي حتى لو كان هناك مورد معين حاصلاً فعلاً بل يراد أي سارق وسارقة فيكون نظره عاماً إلى الازمنة الثلاثة فيشمل حتى السارق في المستقبل ومعنى ذلك ان الاستعمال اعم من الحصتين الحقيقية والمجازية والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين وهي المجازية، بل الامر اوضح من هذا التقريب البدوي لان القانون أي التشريع إنما ينظر إلى المستقبل أي من الآن فصاعداً أي شخص يسرق فاقطعوا يده فيتعين ان يكون بهذه القرينة السياقية ارادة المستقبل.

نعم يمكن توجيه الاشكال بتقريب ان الالف والسلام هنا للعهد لا الجنس أي للاشارة إلى

السرقة التي حصلت فعلاً فانقلبت الآية إلى الجزئية لكنه غير محتمل فإن الدلالة السياقية قوية في كونه على نحو القضية الكلية.

والنتيجة أننا لو أخذنا باقتراح الأخوند وقتلنا ان الحكم يكون في ما سماه زمان التلبس أي زمان الاشتغال بالسرقة فيكون من الحكم مجازاً لأنه لم يتلبس بعد فانتج كلامه (قد) المجاز لا الحقيقة ولو قال ان الحكم بعد انتهاء العملية كان أولى عرفاً.

الرابع: ما ذكره الأخوند أيضاً من بطلان تعدد الوضع في المشتقات سواء على اساس كونه محكوماً به ومحكوماً عليه أو على أي اساس آخر فانها موضوعة بوضع نوعي واحد متشابه فاما كلها للمتلبس أو كلها للاعم فاي تفصيل باطل.

وهذا هو مذاق المشهور ومنهم الأخوند لكن لا ينبغي التسليم ببطلانه إذ يوجد في مقابله احتمالان:

أحدهما: ما ذكرناه ونكرناه عن السيد الاستاذ من التفصيل بين ما دل على الصناعات فيكون للاعم وغيرها فتكون لخصوص المتلبس ولم يكن الجواب حينئذ انه تفصيل قطعي الفساد.

ثانيهما: ما قلناه من عدم تصور وضع المشتق وضعاً واحداً بعنوانه لا اقل من اختلاف اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة والمصادر وغيرها فمن ضروريات العرف واللغة ان كل مجموعة موضوعة لغير ما وضعت له المجموعة الأخرى.

مضافاً إلى تقريبات أخرى سبقت، مثل اننا قلنا: ان الهيئة لا تدل على اكثر من مدلول بسيط واما التفاصيل كونه للصناعة أو غيرها فلا.

وقد ندافع عن الأخوند فنقرب مراده بالتفريق بين التفاصيل التي نقضنا بها وما نفاه الأخوند فان هناك حصصاً من المشتق تكون بينها فروق عرفية أو محتملة فيمكن التفصيل فيما بينها من ناحية الوضع، واما مجرد كون الحصة هي المحكوم عليه أو المحكوم به مع كونه نفس المشتق مستعملاً كقولنا: زيد عالم واكم العالم فهذا في نفسه غير محتمل، فان الحصص الكلية لأي شيء بما فيها المشتقات تارة تقع ملحوظة عرفاً وعقلانياً وأخرى غير ملحوظة فعلى الأول يمكن التفصيل كما بين اسماء الفاعل والمفعول أو بين عناوين الحرف والصناعات وغيرها اما على الثاني فلا يحتمل التفصيل وهو ما نفاه الأخوند.

ولا يقال: اننا نأخذ الأغلب، فإذا كان الأغلب في لفظ المشتق في اللغة وجوده محكوماً عليه كان موضوعاً للاعم وان كان الأغلب كونه محكوماً به كان للمتلبس، ومثاله: اننا نجد ان السارق والزاني محكوم عليه غالباً، وجوابه من وجوه:

أولاً: ان هذا لا يتعين في شيء لأنه حسب حاجات المجتمع والاجيال فقد يكون غالباً في جيل ونادراً في جيل آخر ولا يمكن القول بتبديل الوضع حينئذ.

ثانياً: ان الغالبية ان سلمناها في بعض المشتقات لانسلمها في البعض الآخر فماذا تقول فيما ليس له غالبية.

فان قلت: ان الذي يغلب عليه المحكوم عليه فهو موضوع للاعم وما سواه فهو للمتلبس.

قلنا: لماذا لا يكون العكس فانه ترجيح بلا مرجح. ثالثاً: ان حالة كثرة الاستعمال تكون في طول الوضع ويأتي في المرتبة اللاحقة له فلا يمكن ان نجعلها سبباً ثبوتياً ولا اثباتياً له والا لزم الدور فكثرة الاستعمال معلولة للوضع فلا تكون علة له.

رابعاً: لو سلمنا هذا التفصيل وقتلنا بوضعه للأغلب كما لو كان محكوماً عليه وعندئذ ماذا نفهم منه لو استعمل في الحصة النادرة أي المحكوم به؟ ان هذا يعني انه دال على الاعم أيضاً، وهو تفصيل آخر غير ما قيل.

فالدليل غير تام على المدعى.





المقصد الثاني

أمور لاحقة لبحث المشتق



## هل المشتق بسيط ام مركب

وبقي من كلام الآخوند أمور<sup>(١)</sup> ينبغي التعرض لها اولها البحث في بساطة المفهوم الاشتقاقي وتركبه فقد اختلف الاصوليون في ذلك، وكان الامر يحتاج إلى مقدمة اضافية، وقد نفت سيدنا الأستاذ<sup>(٢)</sup> إلى الحاجة إلى هذه المقدمة وذلك لنكتة وهي ان بساطة المشتق تعني ان له معنى الحدث الذي هو المعنى المصدرى فلا بد من الفحص عن معنى المصدر وفي ضوء النتيجة نبحث عن المشتق وتوفر هذا المعنى فيه وعدمه، وحاصل المقدمة ببيان منا:

ان المعروف عند النحويين واللغويين والصرفيين وكذا البلاغيين، ان المصدر أصل المشتقات فهل الامر كذلك عند الاصوليين؟

قال سيدنا الأستاذ: اننا لو قصدنا ان المصدر بلفظه يكون هو الاصل للمشتقات فهذا غير صحيح لوضوح التباين بين لفظ المصدر وباقي المشتقات فلا معنى لان يكون المباين اصلاً لمباينه.

اقول: لا ضير في ذلك حتى بهذا اللحاظ لانهم متسامحون وليسوا مدققين كالأصوليين. واضاف: فالمصدر بمعناه ومدلوله الذي هو الحدث أصل المشتقات وهذا المعنى الحدثي ساري المفعول في جميع المشتقات بصفته معنى المادة ولا يتم هذا إلا إذا كان المصدر موضوعاً مادة وهيئة وضعاً واحداً لان هذا الوضع الواحد هو الموجود في سائر المشتقات، ولكن المصادر لها هيئات نوعية خاصة بها فنحنذ ان يقال بالوضع الواحد المذكور لمجموع المادة والهيئة أو يقال ان مادة المصدر موضوعة للحدث اما هيئته فلم توضع لشيء بل هي مهملة اما إذا كان المصدر موضوعاً بوضعين احدهما للمادة والاخر للهيئة فلا يكون اصلاً للمشتقات بل هو واحد منها كغيره.

فهل ان المصدر موضوع بهيئته ومادته لمعنى واحد أو قل هل ان هيئته مهملة لم توضع؟ أو انه موضوع بوضعين وبتعبير آخر هل ان هيئة المصدر موضوعة ام لا؟ قيل ان المشهور بين المحققين المتأخرين ان الهيئة موضوعة لمعنى مقابل للمادة السارية في جميع المشتقات، لكن هذا المعنى الذي وضعت له هيئة المصدر له عدة وجوه:

### الوجه الأول

وهو المعروف بين المحققين المتأخرين ان هيئة المصدر وضعت لبيان النسبة الناقصة التقيدية فإن النسبة اما تامة نحو (زيد ضارب) أو ناقصة نحو (ضرب زيد) فقالوا: ان هيئة المصدر موضوعة لاضافة المبدأ إلى فاعل أو مفعول، مثل (ضرب زيد) بالنسبة الناقصة سواء كانت جملة وصفية أو ظرفية أو اضافية، وبهذا اختلف عن اسماء المصادر كحسن وعذر وغسل أو اسماء الاجناس حيث لم يؤخذ فيها أي معنى نسبي.

ويمكن ايراد عدة اشكالات على هذا الوجه:

الاشكال الأول: ما نسب إلى الشيخ النائيني من ان معنى النسبة الناقصة أي ان لها معنى حرفياً ويلزم من ذلك كون المصادر مبنية لا معربة، فمن ضوابط البناء مشابهة الحروف وتضمن معناها كاسماء الاشارة والموصولة، قال ابن مالك (لشبه من الحروف مدني) مع وضوح كونها غير مبنية.

(١) الكفاية : ٧٦/١.

(٢) مباحث الدليل اللفظي : ١ / ٣١٤.

وجواب ذلك من وجوه حاصلها ما ذكره سيدنا الاستاذ من ان ما عدَّ سبباً للبناء انما هو تضمن الاسم لمعنى الحرف بمادته لا بهيئته كاسماء الاشارة والموصول التي تدل على معاني غير منحصلة إلا بضم غيرها اليها، واما المصادر فليست كذلك إذ ان لها مواد تدل على معاني مستقلة وانما هيئتها التي لها معاني حرفية.

ثم كانه أورد على نفسه بأنه لا ينبغي ان يتوهم ان تضمن هيئة الكلمة للمعنى الحرفي يكفي لجعلها مبنية بدليل بناء الأفعال كالماضي والأمر فانها بنيت لتشابه هيئتها مع الحروف فلا فرق اذن في الشبهه الموجب للبناء بين الهيئة والمادة.

وقد اجاب سيدنا الاستاذ عن هذا اليراد بوجه واحد ونحن نضيف اليها اكثر فأجاب:

١ - ان الأفعال مبنية بالاستقلال لا لشبهها بالحروف لان ملاك البناء ليس مشابهة الحروف فقط فهناك اسباب اخرى فاذا بنيت به اسماء الاشارة والموصولة فغيرها بني بغيره.

٢ - ان ابن مالك ومن وافقه من النحاة مسؤولون عن تعطيل البناء بمشابهة الحروف فان هيئات المشتقات كلها لها معاني حرفية فهل يحتمل بناؤها جميعاً؟ ثم اليس من الأفعال الفعل المضارع وهيئة حرفية ومع ذلك فهو معرب وإذا كانت النتيجة تتبع احس المقدمات فلا يصح ان يقال ان الأفعال مبنية.

فالصحيح في علة البناء والاعراب هو نطق العرب في كلامهم وان ابينا إلا العلة التي ذكرها النحاة فإن شبه الحروف ليس من ناحية الهيئة فقط ولا المادة فقط وإلا فإن اسماء الاشارة والموصولة التي هي القدر المتيقن من الحروف ليس لها هيئة مستقلة بل الصحيح هي المشابهة لمجموع المادة والهيئة، فشبه الحروف الموجب للبناء له عدة مناشئ:

١ - قلة الحروف.

٢ - لا معنى لها إلا في غيرها.

٣ - ليس لها هيئة مستقلة عن المادة، أي لم توضع مادتها بوضع وهيئتها بآخر وهذه المناشئ كلها لا تطبق على المشتقات لا المصادر ولا غيرها فلا موجب لبنائها، ومن هنا ظهر ان ما قاله سيدنا الاستاذ من كون اسماء الاشارة تشبه الحرف بمادتها محل نظر بل بكونها ليست موضوعة بوضعين.

الاشكال الثاني: ما ذكره سيدنا الاستاذ<sup>(١)</sup>: اننا إذا بنينا على ان مفاد هيئة المصدر لنسبة الحدث إلى ذات نسبة ناقصة، يلزم في قولنا: (ضرب زيد) ان يكون عندنا نسبتان ناقصتان تقيديتان في عرض واحد وهو امر غير معقول، فإن النسبتين الناقصتين إذا كانتا طوليتين جاز نحو (ماء الورد الجيد) بالاضافة والوصف، وإذا كانتا في عرض واحد فهو غير معقول، لان كون شيء طرفاً للنسبة عبارة عن اندكاه في مفهوم تركيبه وإذا اندك زال وفني وجوده فلا يبقى له وجود مشار اليه يصلح لطرفية النسبة الثانية المدعاة ولا يمكن ان يندك الشيء الواحد في مفهومين تركيبيين في مرتبة واحدة. في المثال (ضرب زيد) صار الحدث الذي هو مدلول المادة طرفاً لنسبتين ناقصتين في عرض واحد للهيئة والاضافة.

قال ولا يمكن التخلص من ذلك بان يقال: ان طرف النسبة الثانية ليس هو الحدث بل الذات يعني ضرب صادر من ذات هي زيد فانه يقال: انه مخالف مع الوجدان العرفي فإن ما هو طرف الاضافة لزيد ليس هو الذات بل هو مدلول المادة وهو الضرب، فصار الحدث طرفاً لنسبتين ناقصتين، فوقع المحذور.

غير ان ما قاله سيدنا الاستاذ هنا غير متين لوجوه:

١ - المناقشة في الكبرى لان ما يتصوره من الاندكاه والفناء لم نوافق عليه في مبحث المعنى الحرفي، فإن الفناء ليس له معنى العدم الفلسفي لتستحيل طرفيته لنسبة اخرى أي ليس

هو اندكاً حقيقياً بحيث ينشأ مفهوم تركيبى على انقاضه فاللفظ موجود والمفهوم موجود فيمكن ان يكون طرفاً لنسبة أخرى عرضية تعقلاً وامكاناً مثل خيرين لمبتدأ واحد بلا عطف بينها نحو (زيد عالم فاهم) فنفس مفهوم زيد الوجداني اصبح طرفاً لنسبة تامة ولا يفرق من هذه الناحية بين كونها ناقصة أو تامة.

٢- المناقشة الصغرى: فقد اعترف ان الاشكال يلزم لو كانت النسبتان عرضيتين وفي المقام فان النسبتين طوليتان اثباتاً وثبوتاً.

اما اثباتاً: فلتعدد الدال عليهما فان الدال على النسبة المصدرية هو هيئة المصدر نفسه وعلى الاضافية هيئة الجملة الناقصة والهيئة المصدرية سابقة عليها وهي ذات مراتب عقلية طولية.

واما ثبوتاً: فيمكن القول ان ما هو طرف النسبة ليس هو الحدث كما في اصل الوجه ولا الذات كما في الاحتمال الآخر بل مجموع المصدر بمادته وهيئته معاً وهذا يعني ان هيئة المصدر اصبحت في الرتبة السابقة على الهيئة الاضافية لان هيئة المصدر من جملة الاجزاء التحليلية لطرف النسبة الاضافية فكما ان المادة متقدمة برتبة على النسبة الاضافية فكذا الهيئة المصدرية متقدمة على الهيئة الاضافية فهما طوليتان.

٣- يمكن عرض نحو من الاندكك الذي يفهمه العرف فيرتفع المحذور لان كل ما حصل هو وجود دالين على نسبة ناقصة واحدة وهذا لا ضير فيه، أو قل: ان النسبتين المتماثلتين لا يكون لهما وجود لغوي مستقل بل اندكاي كأنهما يعبران عن شيء واحد عرفاً.

ولإيضاح هذه الفكرة نذكر بعض الامثلة فروية العين اليمنى مستقلة عن رؤية العين اليسرى لذا يجد الاحول صورتين لا صورة واحدة وانما ركبت العينان بشكل تندك احدى الصورتين على الاخرى. ولو وضع شخص عضوين من بدنه على بعضهما فكل منهما احساس بالآخر لكن الاحساسين مندكان باحساس واحد. وكذا لو كان مستحضراً لسورة قرآنية عن ظهر غيب ثم صار بناؤه ان يقرأ غيرها فيندك الامران في امر تركيبى واحد. فنخرج من هذه الامثلة بكبرى عرفية -واللغة عرفية- ان كل امرين مظهرين متشابهين يمكن اندكاهما.

والمقام صغرى له فاذا تم اصل الوجه فهنا نسبتان ناقصتان من سنخ واحد ومتشابهتان فيمكن حصول هذا الاندكك العرفي ويتحصل لدى السامع شعور بنسبة ناقصة واحدة لا حاجة معها إلى ادراك وتفصيل النسبتين.

واضيف هنا ان العرف يلتفت إلى اوضح الامرين المندكين إذا لم يكونا على غرار واحد (كنظر العينين المتساويتين) ففي المقام فإن النسبة المصدرية الناقصة في الهيئة هي الاضعف والنسبة الاضافية هي الاقوى فيفهم العرف الثانية.

٤- وكما تصورنا الاندكك في النسبتين المتشابهتين نتصوره في الذاتين المتشابهتين فاذا كان طرف النسبة في المصدر هو الذات وطرفها في الجملة الناقصة هو زيد، اندكت الذات في زيد وكان تعبيرهما العرفي عن شئ واحد وهو زيد الملقوظ، وليس الوجود المفروض (في المصدر) فهنا طرف اقوى وهو لفظ زيد وهو كالجزي وطرف اضعف وهو الذات المبهمة في المصدر وهي كالكلية فينوب الكل في الجزئي ولا حاجة إلى لحاظهما مستقلين عن بعضهما ومتغايرين بل يكفي لحاظ واحد.

غير ان الكلام في صحة دلالة المصدر على الذات وهو محل الكلام. الاشكال الثاني: وهو ايضاً لسيدنا الاستاذ<sup>(١)</sup>: ان الهيئة المصدرية تدل على النسبة الناقصة وهيئة الاضافة تدل على تعيين طرف النسبة، فقولنا (ضرب زيد) يدل على تعيين طرف النسبة لكننا نعلم ان هيئة الاضافة لا يدل على طرف النسبة فقط بل على النسبة وطرفها كقولنا:

(غلام زيد) فإذا كانت المصادر دالة على نسبة لزم تعدد الدال على النسبة، مع ان الوجدان قاض بعدم الفرق بين قولنا (ضرب زيد) و(غلام زيد) من حيث وحدة النسبة ووحدة الدال عليها في كلا المثالين.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: ما قلناه من امكان اندكك النسبتين ببعضهما ويكون محصلهما العرفي واحداً حتى لو كانتا ثبوتاً-نسبتين فيكون محصل المثالين واحداً فلا يتعين ما يريد ان يستنتجه هو (قد) من ان النسبة بالأصل هي واحده وهي الاضافية ولا وجود للنسبة المصدرية في الهيئة وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ثانياً: ان هنا فرقاً بين (غلام زيد) و(ضرب زيد) من حيث ان الاول لم يتضمن النسبة الناقصة بخلاف الثاني فكون الوجدان قاض بتساويهما في الفهم خلاف الوجدان يعني مصادرة على الموضوع فما أخذه من كون عدم الفرق مسلماً غير مسلّم. وان القائل بوضع المصدر للنسبة الناقصة التقييدية يقر باللازم.

ثالثاً: ان اشكالاته كلها ناشئة من فهم معين لهذا الوجه وهو كون المصدر مستتبين لنسبة ناقصة بين هيئته أو مادته وإن يقال: ان هيئة المصدر دالة على النسبة الناقصة التقييدية مع اهمال النسبة بين المادة والهيئة. وهذا غير تام لان المفروض هنا ان الهيئة غير موضوعة لوحدها وانما للمصدر دالتان احدهما دلالة المادة على اصل الحدث والثانية دلالة الهيئة على النسبة الاضافية الناقصة اما الهيئة فلم توضع وحدها فالتسوية بين المادة والهيئة نسبة بين موضوع وهو المادة وغير موضوع وهو الهيئة وهذا لا يكون لان النسبة اللفظية الواقعية تقوم بين لفظين موضوعين.

لكن مراد القائل بهذا الوجه لا ينحصر بذلك بل هناك تفسيران آخران أحدهما: ان هذا القائل لما طرق سمعه كلام النحويين ان من جملة خصائص المصدر انه لا يقع طرفاً لنسبة تامة فلا يقع مسنداً أي خبيراً ولا فاعلاً إلا مثل (زيد عدل) وهو مجاز. واما وقوعه مبتدأ فهو بصفته اسم مصدر لا مصدر ولفظهما واحد، اذن فهو لا يصلح ان يكون طرفاً لنسبة تامة أو جملة تامة وحينئذ فاما الأ يقع طرفاً لنسبة وهذا يعني عدم دخوله في اللغة والكلام أو انه وضع ليكون طرفاً لنسبة ناقصة هي النسبة الاضافية مثل (ضرب زيد) فاعلاً أو مفعولاً. ولا يريدون غيرها من النسب وهذا غير متوفر في باطن مفهوم المصدر فإن النسبة بين المادة والهيئة ليست اضافة لكن وقوع المصدر طرفاً لنسبة ناقصة يتوقف على وضع الهيئة للنسبة الناقصة فإن المادة وحدها لما كانت دالة على اصل الحدث فقط فيتعدّر وقوعها بمجرد طرفاً لنسبة ناقصة فضلاً عن التامة فاحتاجت إلى (مهيئ لفظي) لتصلح لهذه الطرفية وهذا المهيئ هو الهيئة فالتحقت بالمادة لتحقيق ذلك.

وإذا عرض الامر على هذا المستوى فجوابه واضح وهو ان الحدث وحده كافٍ للطرفية للنسبة الناقصة يعني ان المادة وحدها كافية في ذلك، كل ما في الامر ان المادة لا بد لها من هيئة وليس المعنى متوقفاً على وضع الهيئة بل على وجودها التكويني فيكون حاله حال الالفاظ الجامدة التي تقع طرفاً للنسبة باستقلالها.

ثانيهما: ما فهمه سيدنا الاستاذ وهو ان الهيئة في نفسها موضوعة للنسبة التقييدية الناقصة حينئذ تكون المادة موضوعة لذات الحدث والهيئة للنسبة. وقد عرفنا جوابه: ان النسبة بين الهيئة والمادة ليست ناقصة تقييدية وانما هي نسبة افرادية تحليلية، لان طرفها الآخر يعني الهيئة-نسبة ايضاً كما ان طرفها المادة. وإن قلت: انهم قالوا: ان هيئة المصدر بنفسها موضوعة للنسبة الناقصة، قلنا هذا له عدة محاذير:

١- يكون بنفسه جملة ناقصة كما ان الفعل وحده يكون جملة تامة مع ان الوجدان قاض بكون المصدر معنى افرادياً. ولا نفهم منه إلا اصل الحدث وليس هو كاسم الفاعل حيث يفهم من

باطنه التحليلي انه متضمن للذات المبهمة.  
 ٢- ان المصدر وضع لكي يستعمل في نسبة ناقصة أي يضاف إلى فاعله ومفعوله نحو (ضرب زيد) فلو قلنا ان الهيئة موضوعة للنسبة الناقصة فتجتمع نسبتان ناقصتان احدهما دلت عليها الهيئة والثانية دلت عليها الجملة الخارجية حينئذ لا نقول ان اجتماع هينتين مستحيل وانما يكون وجود احدهما لغواً ومستغنى عنها وتكفي النسبة الخارجية.  
 ٣- ان نعرض هيئة المصدر على علامات الحقيقة والمجاز وهو الاقتران الكامل في النفس بين اللفظ والمعنى فلا تجد لها هذا الوضع المدعى.

## الوجه الثاني

في فهم الهيئة المصدرية ما ذكره النانيني (قده)<sup>(١)</sup> بعد مناقشة الوجه السابق وحاصله: ان مادة المصدر واسم المصدر موضوعة لاصل الحدث كالضرب مثلاً لكن الهيئة في اسم المصدر موضوعة لملاحظة عدم انتساب الحدث إلى الذات وهيئة المصدر موضوعة لالغاء هذا القيد أي عدم الانتساب إلى الذات لا انها موضوعة لملاحظة الانتساب.  
 أقول في بيان ذلك: ان الحالات المتصورة بدياً في الانتساب إلى الذات وعدمه ثلاثة:  
 الأولى: ملاحظة الانتساب وهو حاصل الوجه الأول لانه عبارة عن وضع الهيئة المصدرية للنسبة الناقصة التقييدية يعني تقييدها بالذات وهو ما نغنيه بالانتساب للذات، وقد سبق بطلانه.

الثانية: ملاحظة عدم الانتساب إلى الذات وهو الذي قاله النانيني (قده) في اسماء المصادر فتكون النتيجة استقلال المفاهيم في اسماء المصادر بلا حاجة إلى اعتماد على الغير بخلاف المصدر الذي لا يظهر له معنى إلا بالاتحاق بمدخوله.  
 الثالثة: ان يكون وضع الهيئة وسطاً بين الانتساب وعدمه فلم يلاحظ فيه أي منهما وهذا ما يمكن ان يقول به الشيخ النانيني (قده) في هيئة المصدر.  
 إلا ان العبارة المنقولة عنه (قده) ليست بهذه البساطة فهل ان قوله: ان هيئة المصدر موضوعة لالغاء قيد عدم الانتساب يعني انها موضوعة للانتساب باعتبار ان نفي النفي اثبات لكن هذا عين ما ابطله النانيني نفسه ولم يرتضه في الوجه الأول. أو ان نفي النفي لا يلازم الاثبات فيلزم منه ارتفاع النقيضين، وهو مستحيل.

مضافاً إلى اشكال اخر لعله اوضح وذلك ان الترتيب الذهني لهذا الوجه يبدأ باسماء المصادر وانها موضوعة لعدم الانتساب ثم يثني بهينات المصادر وانها موضوعة لنفي هذا القيد وهذا يلزم منه محذوران:

- ١- ان اسماء المصادر تكون اسبق زمناً من المصادر ولم يثبت ذلك تاريخياً.
  - ٢- فرعية وضع المصادر وتوقفها على وضع اسمائها بحيث يكون وضع مجموعة من الالفاظ متقدماً رتبة وبمنزلة العلة لوضع المجموعة الاخرى وهذا قطعي العدم في اللغة سواء كان الوضع تعينياً أو تعيينياً اما الاول وهو الغالب فلأن هذه الطولية متعذرة في مثله أي وضع الالفاظ عبر اجبال متعاقبة واما الثاني فلم يدع احد ان وضع أي كلمة متوقف على وضع كلمة اخرى فيكون هذا الوجه كله خلاف الأجماع.
- وقد اورد سيدنا الاستاذ على هذا الوجه بالتساؤل عن معنى ان هيئة اسم المصدر موضوعة لملاحظة عدم الانتساب إلى الذات، فانه احد أمرين:

(١) بنقل سيدنا الاستاذ : مباحث الدليل اللفظي : ٣١٦ / ١

حينئذ: الأمر الأول: انها موضوعة لتقيد الحدث بان لا يكون منسوباً إلى الذات، ويرد عليه

أولاً: لزوم محذورين ثبوتي واثباتي:  
اما الأول: فانه يلزم منه عدم صدق اسم المصدر على العُسل الخارجي مثلاً لان أي غسل يقع فهو منسوب إلى الذات فيكون مخالفاً لشرط الواضع !!  
واما الثاني: فانه يلزم منه عدم صحة الاضافة في اسم المصدر مع انه يقبلها بلا اشكال فيقال (غسل زيد).

ثانياً: يلزم منه بان يراد بهينة المصدر عدم هذا الانتساب وهو يكفي في عدم وضع الهيئة اصلاً في المصدر ولا يحتاج إلى وضعها لعدم التقيد. فيكون وضعها لغوياً.  
الأمر الثاني: ان يراد ان اسم المصدر من حيث هو لا يدل على الانتساب لا انه يدل على عدم الانتساب اما الانتساب في الواقع فهو حاصل إلا ان اسم المصدر لا يدل عليه ويرد عليه:  
١ - انه يكفي في عدم الانتساب عدم الوضع ولا يحتاج إلى الوضع إلى العدم فيكون الوضع لغوياً.

٢ - وفي مقابل ذلك يكون المصدر دالاً على الانتساب وهو الوجه الاول الذي انكره.  
وتعليقاً على ما قاله سيدنا الاستاذ بعدة أمور:  
أولاً: ان الاحتمالات في المراد من وضع هيئة اسم المصدر ليست اثنين بل ثلاثة فيحتمل اضافة إلى ما ذكره ما سبق من ان هيئة اسم المصدر موضوعة لا لالغاء القيد المأخوذ في المصدر وهو الانتساب إلى الذات أي بملاحظة عدم الانتساب.  
ويرد عليه طولية الاوضاع اللغوية وهو غير محتمل كما سبق.  
فاتتفت ايرادات سيدنا الاستاذ لدخول احتمال ثالث وبطل اصل الوجه لبطلان كل احتمالاته.

ثانياً: ما ذكره من كفاية عدم وضع الهيئة للمصدر إذا اريد عدم ملاحظة الانتساب فيرد عليه:

١ - ان القائل بذلك اخذ وضع الهيئة مسلماً كما في سائر المشتقات فإن القاعدة فيها هو وضع هيناتها غير وضع المواد.

٢ - ما ذكرناه من ان ظاهر كلامه المنقول عنه انها موضوعة لالغاء القيد الوارد في هيئة اسم المصدر وهو ملاحظة عدم الانتساب إلى الذات وهذه الطولية عكس ما احتملناه فما اقترحه الوجه ان هيئة اسم المصدر موضوعة أولاً لعدم الانتساب والمصدر موضوع لالغائها وكلتا الطوليتين غير عرفية فإن كل لفظ موضوع بذاته مستقلاً ولم يلاحظ فيه وضع أي لفظ آخر.

ثالثاً: انه لا ضرورة للقول بان النسائيني يرى وضع الهيئتين (في المصدر واسمه) لمعنيين متقابلين هما الانتساب وعدمه ولو كان هذا الاحتمال في ذهنه لكان الاشكال به اولى لكنه اهمل هذا الجانب أي ان نفي النفي اثبات وانه يلزم منه اجتماع النقيضين فلعله اراد ان بينهما اصل الاختلاف أو كلي الاختلاف فمن الاحتمالات التي ليس فيها مقابلة التناقض أو التضاد ما هو ظاهره الذي نقلناه عدة مرات ان هيئة اسم المصدر موضوعة لملاحظة عدم الانتساب وهيئة المصدر موضوعة لالغاء ذلك القيد فلم يؤخذ الانتساب وعدمه في وضع هيئة المصدر وليس هذان المعنيان متقابلين فإن المهم هو رفع اصل القيد اما ماذا يحل محله فلم يذكر عنه شيئاً.

(ومنها) ان هيئة اسم المصدر موضوعة لملاحظة عدم الانتساب ثبوتاً وهيئة المصدر موضوعة لعدم الانتساب اثباتاً فلا تقابل بينهما لانهما من عالمين مختلفين.  
ونشير الآن إلى مجموعة من المحتملات للتفريق بين وضع هيئة المصدر واسمه ترجع إلى الترتيب العلي بين المدلولين.



أحداهما: ان يقال ان النسبة بينهما كنسبة الفعل والانفعال فإن هينة المصدر موضوعة للفعل واسم المصدر للانفعال والتأثر به كالكسر والاكسار فالكسر هو المصدر والاكسار هو اسم المصدر أجاب سيدنا الأستاذ ان هذا ليس بصحيح لان الكسر والاكسار ليسا من مادة واحدة فاحدهما ثلاثي والآخر رباعي، والانفعال بنفسه من المصادر المزيدة وليس هو اسم مصدر.

اقول: وهذا نحو سوء فهم للوجه لان اسم المصدر مع المصدر له نفس اللفظ لا يختلفان إلا بالقصد واللاحظ فهذا الوجه يقول انا إذا لاحظنا الفعل كان مصدرأ وان لاحظنا الانفعال كان اسم مصدر إلا انه لا يتم لوضوح امكان اضافة المصدر إلى مفعوله فيؤدي معنى الانفعال نحو (ضرب زيد) أي المنفعل به وهو مصدر وليس اسم مصدر.

ثانيها: ان المصدر هو الفعل واسم المصدر هو الاثر المتولد منه والنتيجة المتحصلة له كالباع والمكبة فما يحمل فكرة السبب فهو المصدر و المسبب فهو اسم المصدر.  
قال (قده): وهذا أيضاً بظاهرة غير صحيح لانه في كثير من الاحيان لا يوجد شينان في الخارج بل شين واحد يعبر عنه بـ(عَسَلٌ) و(عَسَلٌ).

وجوابه: ما قلناه من اختلافهما بالقصد ليس الأ، فإن قصدنا الفعل من كلا اللفظين- كان مصدرأ وإذا قصدنا النتيجة كان اسم مصدر، فالعَسَلُ والعَسَلُ كلاهما مصدر واسم مصدر. لكن اصل الوجه غير تام لان في هذا الفرق احتمالات ثلاثة:

١- ان الفعل والنتيجة متغايران خارجاً كما مثلوا بالبيع والملكية بحيث يكون التعبير عن احدهما مغايراً لصيغته عن الآخر فالوجه باطل لعدم انحفاظ مادته فمادة البيع غير مادة الملكية ونحن نتكلم عن الهيئة مع انحفاظ المادة.

٢- الاحتفاظ بوحدة المادة لهما ويكون الفرق اعتباراً تحليلياً فهو ما قلناه.

٣- الاحتفاظ بالمادة مع كون التغاير بينهما حقيقياً أي خارجياً وهذا غير موجود في اللغة ويمكن إنكاره.

فلاحتمالات لهذا الوجه كلها باطلة فلا يتم.

ثالثها: وقد قلنا انها كلها تفيد ان المصدر بمنزلة العلة واسم المصدر معلول- ان يقال اننا إذا لاحظنا الفعل مع نتيجته فسوف نجد ثلاث حالات من الترتيب العلي:

الحالة الأولى: ما إذا انصب الفعل على ذات مفروغ عنها كنساجة البساط وخياطة القماش فالعمل ونتيجته هنا امران متغايران خارجاً لان القماش الذي حاكه كان له وجود قبله. وانا اقول: ان المغايرة على شكل آخر وذلك لان البساط موجود خارجي والعلة هي العلة الفاعلية أي الحركات الاختيارية للنساج.

الحالة الثانية: ان الفعل نفس نتيجته خارجاً وليس بينهما إلا اختلاف تحليلي ومثل له بخلق الله تعالى فزيد كفعل هو خلق الله وخلق كعين هو زيد وليس بينهما تغاير. وبحسب فهمي: فهاتان الحالتان بعيدتان عن المصدر واسمه وانما ذكرهما لاجل التوصل لفهم الحالة الثالثة.

الحالة الثالثة: ان الفعل لم يحقق ذاتاً مستقلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فنقول: ان العرف يتعمل في التحليل من سنخ التحليل الذي تعلمه في الحالة الثانية فيحلل القيام بنحو من الاعتبار إلى المرحلتين، التكون والتكوين أو الایجاد والانوجداد، وان كان خارجاً أحدهما عين الآخر فالایجاد هو المصدر والانوجداد هو اسم المصدر.

اقول: وهذا يعني ملاحظة العلة تارة وعدم ملاحظتها اخرى فالایجاد فعل العلة والانوجداد بدونها، ويرد عليه:

١- انه مبني على ملاحظة العلة وعدمها وهو تفريق دقي لا يفهمه العرف.

٢- اننا لانحس به وجداناً لو عرضناه على علامات الحقيقة والمجاز.

٣- انه من لزوم ما لا يلزم فقد جعل الفرق لازماً لملاحظة العلة وعدمها وهو امر غير

لازم جزماً، فالوجه غير تام وان كان الظاهر من سياق كلامه انه مبناه.

### الوجه الاخير

وهو الوجه المختار للتفريق بين المصدر واسمه

واعرض الآن الوجه الرابع وهو المختار مع قطع النظر عن الاشكالات النحوية والصرفية الآتية فإن كانت محكمة انتقلنا إلى الوجه العرفي الآخر وليس بينهما فرق في المعنى بل في الصيغة والصرفيون يهتمون بها اما هذا الوجه يل كل الوجوه فهي تنطلق من هذا الارتكاز الاصولي وهو ان الفرق بينهما في المعنى وليس في اللفظ على الاطلاق وقبل بيانه اود الإشارة إلى امر لم يلتفت إليه احد من الاصوليين ولا النحويين وهو هل ان للمصدر اسماً كما لزيد بن ارقم وهل كان العرب في الجاهلية الذين هم المرجع في تحديد الاوضاع اللغوية يفهمون ذلك؟ ولا يشفع له انه اصطلاح قديم حتى اصبح حقيقة عرفية خاصة عند اهل اللغة كالحقيقة المتشرعية في مثل الصلاة والصوم والزكاة لان المشهور يقول ان اللغة توقيفية وليس من حق الاجيال الوضع وقد خالفناهم إلا انني الزمهم بما الزموا به انفسهم.

ولو تنزلنا عن ذلك فيحتاج بيان الرأي المختار إلى مقدمات:

الأولى: ما قلناه من ان الوجدان يحس بان الفرق في المعنى بين المصدر واسمه إنما هو قصدي وارادي.

الثانية: انني اعتقد ان هذا اللفظ المصدري الواحد لم توضع هيئته لشيء اصلاً سواء قصدنا المصدر أو اسمه، فهنا اما ان نقول: ان مادته موضوعة للحدث وهيئته مهملة عن الوضع واما ان نقول: ان اللفظ ككل وضع بازاء الحدث فقط كالجوامد وليس عندنا كبرى تقول ان كل المشتقات قد وضعت فيها الهيئات، ولو كانت كذلك ففي الامكان المناقشة في الصغرى وهو ان المصدر ليس مشتقاً لانه اصلها وليس منها، ويشمل ذلك اسم المصدر لاننا ادعينا انه عينه لغة ولفظاً.

إذن فكل من المصدر واسمه يدل على الحدث فقط إلا ان المنظور في الحدث امران عبرت عنهما الوجوه السابقة بانها مترتبة رتبة، كما لو قلنا اننا إذا نظرنا إلى العلة كان مصدراً وان نظرنا إلى المعلول أو الاثر كان اسم مصدر، إلا انني اقول: ان نظرنا إلى الحدث بلحاظ وجوده الحدوثي المتحرك والمستمر كان مصدراً وان نظرنا إليه كمعنى قار وثابت كان اسم مصدر، فاسم المصدر بمنزلة العلم للحدث في حين اننا لو لاحظنا فيه الحدئية كان مصدراً، وهذا بنفسه يفسر التدرج في الرتبة، فان الحدوث سابق رتبة على الحادث مضافاً إلى ان الحدوث من فعل العلة، والحادث مستقل لحاظاً عنها مضافاً إلى ان الحدوث بمنزلة العلة والحادث بمنزلة المعلول أو الاثر الناتج منها، فكل هذه الوجوه المذكورة تعبيرات مجازية عما هو المختار.

فان قلت: بان هذا فرق دقي لا يفهمه العرف فيرد عليه ما ورد على الوجوه السابقة.

قلت: بل ان هذا الوجه يفهمه العرف فانه يفرق بين حال الانشغال بالفعل وحال الانتهاء منه فالأول مصدر والثاني اسمه.

فان قلت: انه ينقض على هذا الوجه للمصادر بمصادر اسماء الله الحسنى لان معانيها قارة ثابتة ولا يتصور المعنى الحدثي فيها كالسمع والبصر في السميع والبصير والمفروض على المشهور ان المصادر كلها موضوعة وضعاً واحداً نوعياً.

قلت: يجب هذا بعدة وجوه.

١- ان الاسماء الحسنى توقيفية فنقتصر منها على الموروث في الكتاب والسنة ولا نحاول تطبيق قواعد الاشتقاق عليها فنقول (سميع) ولا نقول (سامع) فإذا لم يصح اشتقاق اسم الفاعل فكذا المصدر.

٢- ان الاشكال وارد على اسم المصدر كالمصدر والمستشكل فرق بينهما لان في كليهما جهة حدوث من الناحية التكوينية غاية الامر ان الحدوث في المصدر ملحوظ وضعاً وفي اسم

المصدر غير ملحوظ وضعاً.

٣- ان المستحيل على الله تعالى هو نسبة التجدد والحدوث إلى ذاته اما نسبة ذلك إلى افعاله فهو ضروري واسماء الله الحسنى كلها افعال في الخلق فلا بأس ان يكون فيها تجدد وحدوث.

٤- ان الوجوه كلها تشترك في هذا الاشكال بحسب الظاهر فكان فيها علّة ومعلول وتعدد رتبي وكلها مستحيلة في حقه تعالى فما يقال هناك يقال هنا والحقيقة ان الاشكال لا يرد عليها جميعاً.

فإن قلت: ان مفاد المعنى المصدرى على هذا الوجه هو الاستمرار بالفعل ومعنى اسم المصدر الثبات فاذا طبقناه على مثال كالقيام فيشكل بان الحركات القيامية ليست قياماً بل هي نهوض ومقدمات للقيام فهي قيام مجازاً وانما القيام حقيقة هو المعنى الثابت الحاصل بعد انتهائها فسقط المعنى المصدرى وانما الصدق الحقيقي لاسم المصدر.

قلنا: ان الاستمرارية لا بمعنى المقدمات بل نفس العمل والاستمرار بذات الفعل نعم هي بلحاظ المعنى الثابت تعتبر مقدمات لكن هذا تهافت في اللحاظ.

فإن قلت: ان النحويين قالوا ان المصدر اصل المشتقات وقد عرض هذا الوجه معنيين للمصدر احدهما مصدرى والآخر اسم مصدرى وان لفظهما واحد موضوع بوضعين على نحو الاشتراك اللفظي فما هو اصل المشتقات منهما؟

قلت: ان هذا المعنى موجود في سائر المشتقات ففي قولنا (زيد قائم) هل قيامه بالمعنى المصدرى فننصور قيامه الحدتي مستمراً ام بالمعنى اسم المصدرى فننصوره قرأراً ثابتاً وكلاهما ممكن في كل المشتقات فاي منهما الاصل فيها؟

والنحويون في فسحة من هذا الاشكال لانهم انما سلسلوا العلية والمعلولية لـو صح التعبير- بين الالفاظ لا المعاني، اما الاصولي فيحتاج إلى الاجابة وله عدة اطروحات محتملة: الأولى: ان نقول ان المعنى المصدرى وضعت له المادة فقط، اما الهيئة فهملة وان المعنى اسم المصدرى وضع له مجموع اللفظ بغض النظر عن مادته وهيئته وهذا له احدى نتيجتين:

١- النتيجة الاصولية التي يبني عليها مشهور الاصوليين: ان المادة هي السارية المفعول في المشتقات جميعاً فالمعنى المصدرى الذي وضعت له المادة هو الساري المفعول لان اللفظ بمجموعه مباين للمشتقات.

٢- النتيجة النحوية: فيزعمون ان اللفظ كمجموع هو اصل المشتقات أي المعنى اسم المصدرى وهذا ناشئ من وهمهم ان المجموع هو الموضوع للمصدر وعندئذ يعود السؤال الرئيسي من جديد.

الثانية: يمكن ان نحسد ان المعنى اسم المصدرى هو الاصل وهو الساري في المشتقات لان اغلب المشتقات كاسم الزمان والمكان لها معاني ثابتة قارة وان احتمل بعضها المعنى الحدتي المتحرك نحو (مقتل) لكن الصفة العرفية التي تخطر في الذهن هو المعنى الثابت وإذا كان الاصل هذا فتلحق المشتقات التي يتساوى فيها المعنيان كاسم الفاعل بالاعم الاغلب.

ويمكن ان نخطو خطوة اخرى لارضاء النحويين بان نقول بان المصدر هو اصل اسم المصدر فيكون هو اصل المشتقات بالواسطة حيث ترجع إلى المعنى الثابت وهو تكوينياً- يحصل بعد المعنى الحدوثي المستمر لان المعنى المصدرى متقدم رتبة فرجع المصدر اصلاً للمشتقات مباشرة أو بالواسطة.

الثالثة: ان في المقام ثلاثة أمور:

١- ماهية الحدث أي الحدث بما هو.

٢- الحدث بصفته امراً مستمراً ومتجدد الحدوث.

٣- الحدث بصفته امراً ثابتاً قرأراً.

فالأمر الأول وهو اصل الماهية يكون بمنزلة الجنس للمصدر واسم المصدر ويكون الثاني فصلاً للمصدر والثالث فصلاً لاسم المصدر، حينئذ نقول ان الاصل للمشتقات ليس هو المصدر بحدّه أي بفصله ولا اسم المصدر بحدّه بل الجنس الجامع أي ماهية الحدث. ويكون له بذلك نقطة قوة حيث يقال ان هذا المعنى هو الموجود في مواد المشتقات حيث انها موضوعة لاصل الحدث فتكون ماهية الحدث سارية في جميع المشتقات ويكون فرق بين معنى المصدر ومعنى المادة فالمصدر مكون من جنس وفصل هما ماهية الحدث وصفة الاستمرار وتجدد الحدوث اما مادة المشتقات فموضوعة رأساً لاصل الحدث من دون فصل محدّد.

ان قلت: على هذا لا يكون المصدر هو اصل المشتقات لان الماهية من دون فصل ليست هي المعنى المصدري.

قلت: جوابه أحد أمرين:

١ - ان ننتزل عن كون المصدر أصل المشتقات فإن النحويين هم الذين قالوا ذلك.  
٢ - أو نقول ان المعنى المصدري بعد تجريده عن فصله هو اصل المشتقات فيكون استعمالاً مجازياً للمعنى المصدري.

فإن قلت: ان المجاز ينبغي ان يكون وفق الطبع والنطق العرفي وهذه التدقيقات في التفريق بين اصل الماهية والفصل ليست عرفية، فاصل الماهية معنى مصدري والمواد كذلك معنى مصدري فقولنا انه مجاز بعد تجريد المعنى المصدري عن فصله خلاف الاصطلاح. ومن هنا نصل إلى اطروحة معتد بها فنقول ان الجنس الذي ينطبق على المصدر واسمه هو أصل المشتقات، لان اصل المشتقات له معنيان:

١ - ما عليه فهم النحويين: وهو ان نفهم انه ثابت في رتبة سابقة على اشتقاق المشتقات فنتفرع عنه.

٢ - هو المعنى الساري في سائر المشتقات مصدرأ كان أو اسم فاعل أو مفعول واستطيع ان اقول ان كلا المعنيين متوفر في ماهية الحدث بغض النظر عن فصولها الاشتقاقية اما المعنى الثاني وهو الاصولي فواضح واما الأول وهو النحوي فلو سلمناه فهو واضح ايضاً لانه معنى ثابت للمصدر في الجملة لاننا قلنا ان هيئة المصدر غير موضوعة لمعنى ولا هيئة اسم المصدر فلا بأس ان نقول ان المصدر بما هو دال على اصل الماهية يكون هو الثابت في الرتبة السابقة على المشتقات كما عليه فهم النحويين.

فإن قلت: ان في هذا تجريداً للمصدر عن فصله.

قلنا: نعم لكنه لا ينافي كون دلالاته عليه حقيقية بالدلالة التضمنية وان كانت المطابعية عليهما معاً والدلالة التضمنية دلالة لغوية على اية حال وهي مفهومة وحقيقية.

ويمكن عرض عدة فروق بين الوجه المختار والوجه السابقة:  
الأول: ما اختلف فيه في هذا الوجه ان الهيئة غير موضوعة وان الوضع لخصوص المادة وهو الحدث الذي تتصوره تارة كمعنى حادث متحرك واخرى كقار، واما الهيئة فهي غير موضوعة لاي معنى اذ لو كانت موضوعة لاستفدنا معنيين من المصدر أو اسمه كسائر المشتقات مثل اسم الفاعل والمفعول اما المصدر فلا نفهم منه إلا معنى الحدث أو جامع الحدث. فإن قلت: فاننا نفهم من هيئة المصدر معنى المصدرية فهذاان معنيان هما ذات الحدث ومصدريته واصبح كسائر المشتقات.

قلت: ان معنى المصدرية بالحمل الشايح مستفاد من المعنى الاصلي الذي هو معنى المادة ومنتزع منها وليس له ربط بالهيئة أي واقعا.  
الثاني: وهو بمنزلة المترتب على الاول ان نقول: ان الهيئة المصدرية التي ذهب المشهور إلى وضعها في اكثر الوجوه السابقة كيف وضعت، يوجد هنا احتمالان:  
أولها: ان يكون العنوان الموضوع هو الهيئة المصدرية بالحمل الاول أي مفهوماً.  
ثانيهما: ان يكون الموضوع هو الهيئة المصدرية بالحمل الشايح أي ذات الهيئة المصدرية وكلاهما باطل فاللازم باطل وهو وضع الهيئة المصدرية:  
اما الأول: فلأنه معنى اسمي موضوع لكلي الهيئة المصدرية ولا ربط له بالموضوع له وهو الهيئة الحرفية الممتزجة بالمادة.

وأما الثاني: فلان ذوق المشهور ان المشتقات وضعت وضعا نوعياً واحداً ولا ينطبق ذلك على الهيئة المصدرية بالحمل الشايح لاختلاف الهيئات المصدرية من جهة اختلاف الالفاظ فيوجد مصدر لثلاثي أو رباعي أو مجرد أو مزيد فهي موضوعة باوضاع متعددة، ومن الواضح ان الوضع النوعي الواحد لا يكون إلا للهيئة بالحمل الاول وهي غير موضوع لها.  
فإن قلت: فانه يمكن الجمع بين الاحتمالين بأن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، يعني ان الواضع أخطر في ذهنه المعنى الاسمي وتوصل من ذلك إلى وضع الجزئيات.  
قلنا: هذا صحيح إلا ان عنوان الهيئة المصدرية ليس عرفياً جزءاً، واللغة مبنية على فهم العرف وهذا مما لا يفهمه، فإن قبلنا هذه التقريبات (الأخوندية) فاتما نقبلها في العناوين العرفية.

الثالث: عدم الطولية بينهما فإن هذا الوجه وان شابه الوجوه السابقة من حيث لحاظ الطولية في المعنى وحين الاقتران بين الهيئة والمادة كصورتين ذهبيتين احدهما بمنزلة العلة والآخر بمنزلة المعلول ولا ضير في ذلك، لكن الوجوه السابقة ذهبت اكثر من ذلك فقالت بالطولية المقترنة بنفس اللفظ أي انها طولية في داخل المعنى اللفظي الواحد اما في هذا الوجه فنقول بأن هناك وضعين مستقلين احدهما لمعنى المصدر والآخر لاسم المصدر ولا يجتمعان في استعمال واحد وإلا كان من استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو متعذر عرفاً وان قلنا بإمكانه عقلاً فاللفظ يستعمل مستقلاً في احد اللفظين ثم مستقلاً في المعنى الآخر فالطولية في ذاتي المعنيين لا في لفظ واحد فاذا قلنا (ضرب) فاما ان نريد به المصدر أو اسم المصدر.

الرابع: ان هذا الوجه كالوجوه السابقة يحتوي على تعدد الوضع فلا محذور إذن من هذه الجهة غاية الامر انه يختلف بشكل التعدد واسلوبه فهناك قالوا بتعدد الوضع المستقل لامرين مختلفين احدهما المادة والآخر الهيئة اما هنا فتعدده للمادة فقط فيكون لفظاً واحداً له معنيان على نحو المشترك اللفظي لمعنيين هما المصدر واسم المصدر بينهما ترابط وتشابه لا الاشتراك اللفظي بين معاني متباينة كما في (عين).

الخامس: قد يستشكل المشهور على الوجه المختار بان لازمه الاشتراك اللفظي الذي ملاكه تعدد الوضع وهو على خلاف القاعدة والاصل فيكون نحو محذور عليه، واما بناءً على الوجوه الأخرى فقد يقال انه لا يوجد اشتراك لفظي لان ملاكه وحدة اللفظ وهناك يقال: بوضع المادة مقابل وضع الهيئة فالوضعان على موضوعين لا على موضوع واحد ليكون اشتراكاً

## لفظياً.

جوابه: ان الاشتراك اللفظي موجود حتى بناءً على الوجوه السابقة ولكن بتقريب آخر، بيانه: ان الوجوه السابقة تقول بوضع المادة للحدث وانما الكلام في الهيئة فهينة المصدر موضوعة لمعنى وهيئة اسم المصدر موضوعة لمعنى آخر يعني بوضع آخر ولا يمكن ان يتم ذلك بوضع واحد لان تعدد المعنى اشارة قطعية على تعدد الوضع، فالاشتراك اللفظي حصل في الهيئة المصدرية، وهي لفظ واحد وضع بوضعين لمعنيين، فاذا انضمت إلى المادة كانت النتيجة تتبع أحس المقدمتين وذلك ان المجموع اللفظي المركب بينهما يصبح من قبيل المشترك اللفظي لان جزءه مشترك لفظي، اذن فالاشتراك اللفظي متعين على كل حال.

الوجه الاخير: وهو الخامس: للتعريف لمعنى اسم المصدر وهو مأخوذ من مصادر اللغة لا الاصول والنحويون لم يتجشموا كالاصوليين عناء المعنى والفرق فيه بين المصدر واسمه وانما اكتفوا باللفظ فقط.

وحاصل هذا الوجه: ان اسم المصدر هو ما ساوى المصدر في الدلالة على الحدث ولم يساوه في اشتماله على جميع احرف فعله بل خلت هيئته من بعض احرف فعله لفظاً وتقديراً من غير عوض نحو (توضأ، توضواً ووضواً) و(تكلم، تكلماً وكلاماً) و(أيسر، إيساراً ويسراً) ويجب ان تتوفر في المصدر جميع احرف فعله بالتمام مثل تفهّم تفهماً وسمع سمعاً وبصر بصرأ أو زيادة في المزيد مثل أعلم اعلاماً وكتب كتابة (كان اصله كتابة أو كتباً) واستغفر استغفاراً وان كان النقص نقصاً لفظياً لا تقديرياً اعتبر مصدرأ، مثل قاتل قتالاً اصله (قيتالاً) وان كان النقص لفظاً وتقديراً وعوض عنه اعتبر مصدرأ ايضاً مثل: وهب هبةً ووعده عدة، فالتاء عوض الواو.

أقول: لي عدة تعليقات اشير إلى المهم منها:

١ - من الواضح ان هذا التفريق بين المصدر واسمه انما هو باللفظ فقط وكان معناها واحد وحينئذ ينسد باب السؤال عن الفرق بين معنييهما وهذا خلاف الوجدان اللغوي الاكيد فانهما يجتمعان بجامع ما هو ويختلف كل منهما بفضله ولازم هذا الوجه اشتراكهما في الدلالة على الحدث بالدلالة المطابقة.

٢ - انه قيل لا بد في أي تقسيم من ثمرة ليكون له معنى فتفريقهم هذا بين المصدر واسمه لا ثمرة فيه لان معناها واحد وعملها في مدخولهما واحد نعم لو التزموا بان المصدر دون اسم المصدر يعمل فعله فيرفع فاعلاً وينصب مفعولاً لكان للتقسيم فائدة لكنهم لم يلتزموا بذلك فلم يعد للتفريق اية فائدة.

٣ - انه لا معين لتسمية هذه المجموعة أو تلك مصدرأ أو اسم مصدر إلا الاصطلاح ولذا قيل ان كان كذاً اعتبر مصدرأ أي اصطلاح عليه اهل اللغة مع انه يحمل معنى اسم المصدر بالاصطلاح الاصولي وبكل التفاسير مثل السمع والبصر والكتابة مما ذكره، اما الاصولي فيجعل ضابطاً عرفياً للتفريق بينهما ولا يعدر في اهماله.

٤ - انه على هذا الوجه يصبح المصدر واسمه مترادفين لاننا لا نريد بالترادف إلا الاتحاد في المعنى والاختلاف في اللفظ وهو متحقق على هذا الوجه فهل يقبلون هذه النتيجة.

٥ - انهم اهلوا هنا التعرض إلى الهيئة فأخذوا مسلماً ان اللفظ ككل وضع للمصدر أو اسم المصدر كما ينظر إلى الالفاظ الجامدة، بينما في اسم الفاعل والمفعول نظروا إلى الهيئة مستقلة عن المادة. فما الذي حداهم إلى ذلك؟ اللهم إلا ان يرجعوا إلى الوجه الذي قلناه من عدم وضع الهيئة وان المادة وحدها هي الموضوع ولا اعتقد ان هذا مقصودهم ومع ذلك فعدم ذكرها غير معتفر.

حينئذ يفتح لنا باب جديد من الكلام لا يخلو من دقة في المقارنة بين الوجه المختار والوجوه المشهورة عند الاصوليين وبين الوجه النحوي لان التسالم عند الاصوليين ان اساس

التفريق بينهما هو المعنى وعند النحويين هو اللفظ فكيف يجمع بينهما.  
في الحقيقة وجوه الجمع بين الرأي المختار والنحوي عديدة:  
الأول: ان تركب بين الوجهين بأن نقيدهما بالآخر فنعطي المعنى الاصولي للمصدر  
للمجموعة التي عزلها النحويين بعنوان المصدر والمعنى الاصولي لاسم المصدر للمجموعة  
التي عزلوها بعنوان اسم المصدر. فلفظ المختار يكون معنى الفاظ المصادر هو الحدث المستمر  
والمستجد ومعنى اسماء المصادر -التي هي غير المصادر لفظاً عند النحويين- هو القار والثابت  
فالمصادر لمعنى الاستمرار واسماها لمعنى الاستقرار.  
فإن قلت: اننا مع التمييز اللفظي الذي حصل من هذا الوجه للجمع لا نحتاج إلى التمييز  
المعنوي.  
قلت:

- ١- ان هذا خلاف محل البحث وهو التصدي للجمع بينهما.
- ٢- اننا نحتاج لملاحظة المعاني دفعا لاحتمال الترادف وقد ابطناه فیتعين الاختلاف.  
الا ان اصل الوجه غير تام:
- ١- لانه خلاف الوجدان العرفي لاننا قلنا ان لفظ المصدر واسمه واحد فيمكن لنفس اللفظ  
ان يستعمل مصدراً أو اسم مصدر والمهم لحاظ الاستمرار أو الاستقرار من غير فرق بين كون  
اللفظ حافظاً للمادة كلها أو لا.
- ٢- ان هذا خروج عن الاجماع المركب من الاصوليين والنحويين حيث تسالم الاصوليون  
على اتحادهما في اللفظ والنحويون على اتحادهما في المعنى.
- الثاني: ان نعطي كلا المعنيين لجميع الصيغ المصدرية واسم المصدرية نحواً، على  
اعتبار انها جميعاً موضوعة بمعنيين كما سبق في المعنى المصدرية، غاية الامر ان الاغلب في  
استعمالها في ما سموها مصادر هو المعنى المستمر وفيما سموها اسماء مصادر هو المعنى  
المستقر وهذا شيء ليس راجعاً إلى الوضع بل الاستعمال وتعيينه القرائن السياقية واللفظية  
المتصلة والمنفصلة والحالية فاذا لم توجد قرينة ولا اعلبية وهي بنفسها قرينة- فلا يعلم قصد  
المتكلم لاي منهما لان كليهما معنى موضوع له.
- الثالث: ان نقول ان كل هذه المجموعة التي تعرض لها النحويون وقسموها إلى مصادر  
واسماء مصادر موضوعة لاصل الحدث من دون فصل لاحدهما فيشتركان في الدلالة على اصل  
الحدث واما الفصل المستفاد من القرائن السياقية واللفظية سواء كان صفة التجدد والاستمرار  
أو الثبات والاستقرار فهو لحاظ نفسي زائد ولا يوجب المجاز لانه معنى موضوع له، غاية الامر  
انه لا بد من وجود فصل لهذا الكلي وبه يتعين المقصود وتؤيده فكرتان:  
أولاهما: ان المصدر اصل المشتقات فالمصدر الدال على اصل الحدث هو اصل المشتقات  
ولو كان منفصلاً بفصل لما كان اصل المشتقات ولو كان بحياله.
- ثانيهما: ان المواد في اسم الفاعل والمفعول ونحوهما دالة على اصل الحدث بدون فصل  
معين بل هي مناسبة لهما معاً، فاذا ضمنا الفكرتين ينتج ان معنى المادة هو عين معنى  
المصدر فهي القسم الجامع بين الفصلين فهذا هو اصل المشتقات، نعم في مواد المشتقات كأسم  
الفاعل وأسم المفعول تبقى الدلالة على ماهية الحدث بدون الحاجة إلى الفصل المصدرية أو اسم  
المصدر لانضمام الهيئة الاشتقاقية اليها، فلا يشعر العرف بالفصل وان كان موجوداً.
- وعلى هذا الوجه لا تكون ما سموها مصدراً أو اسماء مصادر- كلها مصادر اصطلاحية  
ولا اسماء مصادر كذلك لا في الاصول ولا في النحو.
- فإن قلت: يتعين الفرق النحوي اللفظي عندئذ.
- قلنا: لا قيمة للفرق لفظاً مع الاتحاد في المعنى كاللفظين المترادفين.
- واما المقارنة بين الوجه النحوي والوجوه الاصولية مما عدا الوجه المختار وعمدتها  
وجهان نذكر شيئاً عنهما تمهيداً للمقارنة:

أحدهما: ما نسب إلى المشهور وهو ان المصدر موضوع للنسبة الناقصة التقيدية أي  
الإضافة المبدأ إلى فاعل أو مفعول كضرب زيد وبه اختلف عن اسم الجنس ولم يذكر لاسم  
المصدر معنى وكان الوجه الآخر مكمل له.

ثانيهما: للثانيني (قده): ان هيئة اسم المصدر موضوع لملاحظة عدم انتساب الحدث إلى  
الذات وهيئة المصدر موضوعة لإلغاء هذا القيد، ويقصد بالانتساب الإضافي أو الفئائي وكان  
المصدر عرض على الفاعل والمفعول كالضرب في (ضارب) فهذا منتسب إلى الطرف أما في  
اسم المصدر فنريد عدم الانتساب فنلاحظ الماهية الكلية والمقسمة كشيء قائم بذاته وكأنه  
جوهر لا عرض، أي لوحظت الجوهرية في اسم المصدر وفي مقابلة المصدر الموضوع لإلغاء  
هذا القيد وبحسب فهمي انه موضوع لإلغاء ملاحظة قيد عدم الانتساب إلى الطرف وبذلك يرجع  
إلى نفس الوجه المشهور لان نفي النفي اثبات فالنفيان المستفادان من (الغاء) و(عدم) يثبتان  
القيد الذي ذكره المشهور وهو ان المصدر موضوع بقيد الانتساب ويكون معنى الانتساب هو  
ملاحظة العرضية وعدمه يعني ملاحظة الجوهرية.

ومن هنا يتحصل نحو دفاع عن المشهور في غفلته عن تعريف اسم المصدر وكأنه  
لوجود مضادة ولو ارتكازية بينهما غاية الامر انها مستفادة بالصراحة من كلام الثانيني  
وبالالتزام من الوجه المشهور.

فهذه فكرة تصويرية عن التفريق المشهور بين المصدر واسمه وحينئذ ندخل في  
المقارنة بينه وبين الوجه النحوي الذي لا يهتم بالمعنى ونتج من ذلك عدة نتائج:

أولاً: ان مشهور الاصوليين يقدر القواعد النحوية ويسلم بها فلماذا تصدوا للبحث هنا  
والمفروض ان التفريق النحوي سابق في اذهانهم فيعد هذا النوع عسبياً لهم.

اما نحن فنجد ان المطلب اجتهادي والباب مفتوح للجميع وليس قول أي مجتهد حجة  
على غيره وان هذا التفريق من اجتهادات المتأخرين لا العرب الاوائل فاتهم لم يكونوا يفرقون  
بين المصدر واسمه.

ثانياً: ان النحويين اسقطوا وضع الهيئة من المصدر واسمه تماماً وهذا يؤيد ما قلناه من  
عدم وضعها وينفي ما قالوه من وضعها ايأ كان معناها عندهم.

ثالثاً: اننا سمعنا من كلام اللغويين عدم انحفاظ الحروف في اسم المصدر مع انحفاظها  
في المصدر وهذا ينتج ان المصدر محفوظ المادة والهيئة لان الهيئة والمادة مفاهيم انتزاعية  
من انحفاظ الحروف في الاشتقاقات المتعددة فنفهم منه معنى المادة من جهة والهيئة من جهة  
واما إذا نقصت الحروف في اسم المصدر فلا نحرز الهيئة ولا المادة فيه. وهذا النقصان سواء  
نسبناه إلى الهيئة أو المادة فهو يدعم فكرة وضع اللفظ بمفرده بغض النظر عن هيئة ومادته  
للعلم اجمالاً بنقصان احدهما فلا يمكن وضع أي منهما.

رابعاً: ان النحويين صرحوا بالتساوي بينهما في الدلالة على الحدث فيكون اصل الحدث  
هي الماهية المقسم بغض النظر عن الفصل الذي يضاف بحسب ارادة المتكلم اما هنا -عند  
المشهور- فليس فيه هذا الجنس بل جنسه اللحاظ لانهم قالوا ان اسم المصدر هو لحاظ عدم  
الانتساب والمصدر هو عدم لحاظ هذا العدم وهو يمثل نتيجة رديئة.

ان قلت: ان هذا يرد على تعريف الشيخ الثانيني (قده) لا على كل المشهور.  
قلنا: تعالوا نستعرض وجه المشهور التقليدي وهو ان المصدر موضوع للنسبة الناقصة  
التقيدية وهو الآخر ليس جنسه الحدث مضافاً إلى عيب آخر وهو انه تعريف للمصدر فقط  
وليس هناك في لغة المتقدمين على الآخوند من عرف اسم المصدر.

نعم التعريف الذي يمكن نجاحه للمشهور هو ما استخلصته من كلامهم ولم يذكره  
فلعلمهم يقصدونه ولو ارتكازاً وكان محصله ان المصدر هو الحدث كعرض وأسم المصدر هو  
الحدث كجوهر فاذا نسب إلى الذات صار عرضاً وإلا فهو جوهر أي أخذ في اسم المصدر عدم  
الانتساب وهو مرادنا بالجوهرية. ونجح هذا الوجه في اعتبار ان مجموع الالفاظ التي كرسها



اللغويون للمصادر واسماؤها معناها اصل الحدث.

إن قلت: ان هذا ايضاً يرجع إلى اللحاظ لان المستعمل يلحظ المعنى المصدرى كعرض فيكون مصدرأ ويلحظه كجوهر فيكون أسم مصدر، فسقط كون أصل الحدث جنساً ويزداد الطين بلة شمول هذا الاشكال لتعريفنا وتفرقتنا ايضاً فإن المعنى هو نفس الشيء الثبوتى الواقعى غاية الامر انه تارة يلحظه مستمراً متدرجاً فيكون مصدرأ واخرى قارأ ثابتاً فيكون أسم مصدر. وهذا له جوابان:

أحدهما: ملاحظة الواقع والواقع واحد وليس له حصتان وانما ذلك باللحاظ فتكون للحاظ صفة الطريقية للواقع سواء لحاظه الحدث مستمراً أو مستقراً.

ثانيهما: اننا لو لاحظنا عالم الثبوت بالمعنى الدقى والفلسفى لكان الاشكال ثابتاً لكننا نبني عالم ثبوت لغوى وهمى نعترف به خارج العقل كالصور الذهبية نحو (جبل من ذهب).

وتحصل فى النتيجة ان الحصة التى عزلها اللغويون وسموها مصادر والتى سموها أسماء مصادر لا تختلف عن أصل الحدث عرفاً وعقلانياً.

واما المقارنة بين الوجه المختار والوجه الذى استخلصناه للمشهور فهو ان بينهما عموماً من وجه بالحمل الشايح لان العرض قد يكون مستمراً وقد لا يكون والمستمر قد يكون عرضاً وقد لا يكون وكذا الجوهر بهذا المعنى قد يكون مستقراً وقد لا يكون كما ان المستقر قد يكون جوهرأ وقد لا يكون، كل هذا يتم فى عالم الواقع وفى عالم اللحاظ لان المشهور قال ان المصدر هو العرض واسم المصدر هو الجوهـر وقلنا ان المصدر هو الحدث بصفة الاستمرار واسم المصدر هو الحدث بصفة الاستقرار وطبعاً نقصد بالجوهـر ما يلحظ مستقلاً عن الذات مفهوماً واقعيأ كالعلم والذهب والمجىء.

لكن تصور الجوهرية فى معنى اسم المصدر يحتوى ضمناً على غم الاستقلال الكامل عن الذات وهو الموجود فى الجواهر الواقعية كالاسنان وهذا لا يخلو من مبالغة فالعلم والضرب مربوط بالذات ولا يمتنع ذلك فى الجواهر الواقعية.

إذن فالاصل فى المشتقات يعنى المعنى السارى فى المشتقات هو المعنى المصدرى أى الحدث الجامع بين الاستقرار والاستمرار لعدم تمييز العرف بينها كما قلنا، وانما يتعين ذلك بالقريئة ويدل على انه مناسب مع كلا الأمرين، وإذا قلنا بان المشتق بسيط فهو يدل على هذا الجامع -أو بأى معنى أخرناه للمصدر- خاصة ومن هنا حاول محققو الأصوليين ان يستخرجوا فروقاً دقياً بين معنى المشتق على القول ببساطته وبين معنى المصدر مع اشتراكهما فى الحدث، لكن هذه الفروقات ليست عرفية بل دقياً وإذا لم يفهمها العرف رجع الاشكال جذعاً وحينئذ نستطيع تحصيل عدة لوازم باطلة بسبب القول ببساطة المشتق:

١- الترادف بين المصدر وسائر المشتقات لانهم قالوا ببساطته بجميع أصنافه بل ان المشتقات كاسم الفاعل والمفعول- تصبح على هذا مترادفة بينها وحينئذ فما الفرق بينها وبين المصدر عرفاً وعقلانياً.

٢- يلزم عدم وضع هيئة المشتق لمعنى بل اما انه وضع كلفظ مستقل ولا هيئة له - كالجوامد- أو أهملت فيه الهيئة، فزعم ان (عالم) وضع للحدث كلفظ واحد لمعنى بسيط اسمه مصداق الحدث.

فإن قلت: ان الكلام فى المشتق إنما هو عن الهيئة لا عن المادة التى هى لاصل الحدث وانما يصبح المشتق مشتقاً بالهيئة فيكون أسم فاعل أو أسم مفعول وهى التى يقول الأصوليون ببساطة وضعها، قلنا يرد عليه:

١- خلاف ظاهر كلامهم من ان المشتق كله بسيط يعنى بكل جزئيه.

٢- انهم قالوا بالبساطة وانه موضوع لاصل الحدث فإن كانت الهيئة بناءً على ذلك

موضوعه لاصل الحدث لزم وضع المادة والهيئة كلاً على حدة لاصل الحدث وهذا جزاف غير محتمل، وانما يحتمل اهمال الهيئة، ووضع المشتق بمادته لاصل الحدث ولا معنى للهيئة وهذا في نفسه ايضاً غير محتمل ومسلم العدم عندهم.

### الأقوال في بساطة المشتق وتركيبه

وقبل الدخول في البرهان على بساطة المشتق وتركيبه ينبغي ان نحمل فكرة تصويرية عن الأقوال<sup>(١)</sup> في معنى المشتق للاحاطة بها اجمالاً ولنعلم ان بعضها يرجع إلى بساطة المشتق وبعضها إلى تركيبه:

القول الأول: ما نسب إلى المحقق الدواني: ان الوصف الاشتقاقي موضوع بمادته لذات الحدث كالمصدر، واما هيئته فلم توضع لاية نسبة من النسب وانما وضعت للابشراطية عن الحمل بخلاف هيئة المصدر فاتها وضعت بشرط لا عن الحمل فنقول (زيد عالم) ولا نقول (زيد علم).

القول الثاني: وهو المنسوب إلى ظاهر الكفاية: ان المشتق موضوع لعنوان بسيط منتزع من الذات بلحاظ قيام المبدأ بالذات بحيث تكون نسبة هذا العنوان إلى الذات نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ أنتزاعه، فانه يضم المبدأ إلى الذات يصح ان نتنزع منها عنواناً بسيطاً يكون مدلولاً لضارب وعالم وبذلك يختلف عن المصدر.

القول الثالث: ما عليه المحقق العراقي من ان المشتق بمادته موضوع للحدث وبهيئته موضوع للنسبة الناقصة التقييدية بحيث يكون حاله حال المصدر على القول المشهور، ولكنه يدعي ان النسبة في المصدر غيرها في المشتق على ما يأتي.

القول الرابع: ان مدلول المشتق مركب من الذات والحدث ونسبة قيام الحدث بالذات أي الظرف والمظروف والظرفية فالقيام يختلف باختلاف المشتقات فهو اما قيام صدوري كما في اسم الفاعل أو انفعالي كاسم المفعول أو الظرفية، ونسب هذا القول لمعنى مختلف فيه إلى المحقق الاصفهاني والمحقق الاستاذ وغيرهما ولعله مختارنا ان شاء الله تعالى.

### المانع الثبوتي من القول بالتركيب

وقبل الدخول في تفاصيل الاقوال ينبغي ان نبدأ باقوال المحقق الشريف في شرح المطالع لان المحذور من تركيب المشتق تارة ثبوتي واخرى اثباتي، واشكالات المتأخرين اكثرها اثباتية غير ان اشكال المحقق الشريف ثبوتي فيحسن ان نبدأ به لانه متقدم رتبة فاذا امتنع التركيب ثبوتاً فنكون في غنى عن الخوض فيه اثباتاً.

وأفضل من سلسل الفكرة المحقق الاستاذ في المحاضرات<sup>(١)</sup> حيث بين ان صاحب شرح المطالع وهو كتاب في المنطق لا الاصول لو لا ان صاحب الكفاية نقل هذا الاشكال هنا- فقد عرّف صاحب المطالع الفكر بانه ترتيب أمور معلومة لتحصيل شيء مجهول وأورد عليه صاحب الشرح بانه تعريف غير جامع وانما يشمل الحدود والرسوم التامة فقط ويصح ان يكون التعريف بالخاصة وحدها أو الفصل وحده أي بالحد والرسم الناقصين وليس فيها ترتيب أمور بل التعريف بأمر واحد.

(١) نقلناها عن مباحث الدليل اللفظي : ٣٢١/١.

(١) محاضرات في أصول الفقه : ٢٧٩/١.

فأجاب الشارح عن الاشكال - وهذا كله بعرض مني - بأن هذا اللفظ وان كان واحداً ظاهراً إلا انه ينحل بالدقة والواقع إلى أمرين: ذات ومبدأ (ضاحك) هو (ذات وضحك) أي (شيء له الضحك) فليكون التعريف جامعاً لها لأنها ستصبح ترتيب أمور معلومة لا أمر واحد لتحصيل شيء مجهول.

وهنا دخل المحقق الشريف فاشكل في الهامش: بانه لا يمكن أخذ الشيء في مفهوم المشتق وهو الناطق أو الضاحك، لان المأخوذ اما مفهوم الشيء أو مصداقه، فإن كان المأخوذ مفهوم الشيء لزم دخول العرض العام في الفصل وهو محال وان كان مصداقه يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة ففي قولنا الانسان ضاحك قضية ممكنة فعلى هذا تصيح الانسان انسان ضاحك فتكون ضرورة أو بشرط المحمول لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري، ولم يذكر وجه البطلان في هذين اللازمين.

وأول تعليق: على ذلك ووضحها واني لأعجب من عدم التفات محققينا الكبار له ان التعريف لا يريد بترتيب الامور المعلومة الحد والرسم لا التامين ولا الناقصين للشيء المجهول ولا يعرض لها فإن مقتضى كونه مجهولاً انه لا يمكن ان يعرف ومقتضى كونه ممكن التعريف انه ليس بمجهول ولا يشفع له تطبيقه على شخص عالم يعرفه لشخص جاهل لان الفكر المراد تعريفه يفترض كونه في عقل واحد لا اثنين، وانما المراد هو مقدمات القياس والأمور المعلومة هي الصغرى والكبرى والأقيسة المتعددة التي تقع في الاستنتاج لامر مجهول وهو فعلاً مجهول والتجربة تشهد بذلك فعندما تبدأ بترتيب أقيسة متعددة وأغلب البراهين تحتاج إلى ذلك والمذكور في المنطق الصوري من الأقيسة البسيطة مجرد امثلة - نصل في النهاية إلى نتيجة مجهولة تماماً قبل البدء بالبرهان ولا يلتفت إليها إلا بعد ترتيب تلك الأقيسة والمقدمات التي عبر عنها بترتيب أمور معلومة.

إذن ففهم شارح المطالع لهذا التعريف خاطئ، فلا حاجة إلى جوابه حتى يستشكل عليه المحقق الشريف.

الثاني: ان ما دافع به شارح المطالع غير كاف ما دام المفهوم واحداً كما اعترف - ولا يشفع له كونه متعدداً تحليلياً، لان التعريف يخرج الشيء من المجهول إلى المعلوم ولا يصبح معلوماً إلا بكونه كذلك من اهم جهاته، لا من حيثية واحدة بحيث يبقى الباقي مجهولاً، وفي الحد والرسم الناقصين يبقى الباقي مجهولاً فلا يصل فيه الفكر إلى معرفة الشيء حقيقة ولا يشفع في ذلك كون المفهوم الواحد ينحل إلى شيء له النطق أو الضحك لكون الامر الثاني مجهولاً على الفرض بكلا وجوديه البسيط والتحليلي. وما هذا التحليل إلا تكرار للجنس الواحد لا انه تعدد للمفاهيم ليتحقق التعريف.

الثالث: ان سياق كلام الشريف منطقي لا اصولي، فقد يقال ببساطة المشتقات في المنطق التي تؤخذ في الحدود والرسوم، ويقال بتركيبها في الاوضاع اللغوية باعتبار ان في المنطق تستعمل الالفاظ بالمعاني الدقية الاصطلاحية وفي غيرها كالحلغة - بالتسامح العرفي، وهذا له أكثر من جواب:

١ - ما عليه المشهور من كون المشتقات كلها على غرار واحد وانه لا يراد بالمعنى الاصطلاحى إلا المعنى العرفي فيستشكل القول بالتفصيل.

٢ - ان جميع المشتقات يمكن ان تقع في الحدود والرسوم لانها اما ذاتية أو عرضية وهي ترجع إلى بعض الاجناس العالية أو السافلة أو الخواص العالية أو السافلة أو نحو ذلك.

فان قلت: اننا قد نسلم ذلك فيما إذا التحقت بالتعريف دونما إذا انفصلت عنه. قلنا: هذا غير محتمل في لفظ مشتق واحد، بل هو على غرار واحد لا محالة.

فان قلت: ان بعضها مفاهيم انتزاعية وليست مقولات حقيقية لتندرج في الحدود والرسوم فما يندرج فيها فهو بسيط وإلا فهو مركب.

قلنا: انها لا محالة داخله تحت مقولة معينة فتتكم عنها من تلك الزاوية فإن كل معنى

انتزاعي يرجع إلى معنى مقولي لانه لا وجود في عالم الوجود إلا للمقولات واما الامور الاخرى فهي ذهنية. فنتمسك بحقائق هذه المشتقات وكونها دالة على تلك المناشئ الانتزاعية.  
الرابع: انه لم يذكر المحذور من اللازمين الباطلين للقضيتين اللتين ذكرهما الشريف فلا بد من الكلام فيهما:

اما المحذور الأول: وهو دخول العرض العام في الفصل، فهذا مما لا معنى له اصلاً بغض النظر عن المناقشات الآتية يعني، هل هو لازم باطل ام لا، لاننا اما ان نتكلم على مستوى الثبوت أو الاثبات والعمدة هو الاول، ومن الواضح عدم دخول شيء في شيء ثبوتاً واستحالته إلا إذا كان متضمناً في اصل الخلقة كتضمن الجنس للنوع والفصل وتضمن النوع للجنس، وبهذا نعرف ان ما هو دخيل في الخلقة يستحيل فصله ثبوتاً وما هو مفصول يستحيل دخوله ثبوتاً. ومن الواضح اننا إذا نظرنا إلى العرض العام بمعنى استقلالي عن النوع استحاله دخوله الثبوتي وان نظرنا اليه بالنظر الادمجاي تعين دخوله الثبوتي لان الفصل من حصص النوع وكل حصة نازلة فهي متضمنه لما فوقها، فحتى لو كان الشيء جنساً فهو جنس للجنس والفصل معاً فيتضمنان له، فدخولها متعين لا مستحيل.

فاذا لا حظنا زيدا الذي يأكل ويمشي فهو مستقل عن عمره كذلك ويستحيل اندراج أحدهما في الآخر لكن كلامنا في الكليات ذاتيها وعرضيها وهي متداخلة فالحيوان داخل في الانسان حتى قيل ان الكلي موجود في ضمن مصداقه.

واما اثباتاً بعد التنزل عن المستوى السابق- فغايتته اننا اخطأنا في التعريف وان ما حسبناه تعريفاً فهو ليس بتعريف لانه يعود إلى المدلول اللغوي للمشتق، ومعه لا يصلح ان يكون المشتق فصلاً لانه دال على امرين في حين ان الفصل أمر واحد، إذن فاستعمال المشتق في الحدود والرسوم التامة والناقصة ليس بصحيح، وهذا لا يعني كما هو واضح ان الدلالة اللغوية للمشتق ليست تركيبية، كل ما في الامر انها ليست فصلاً حقيقياً وانما هي تعبير عنه أو صوة ناقصة منه بمقدار طاقة اللغة لا أكثر لعدم وجود لفظ مطابق للفصل الواقعي.

فإن قلت: فإن الفصل في الحقيقة ليس هو الناطق وانما ما دل على النطق فقط. قلنا: ان سلمنا ذلك فهو معنى مصدري وهو متعذر الحمل لانه على المشهور اخذ بشرط لا عن الحمل وهذا عيب آخر في اللغة، فما دل على الفصل يتعذر حمله وما أمكن حمله لا يدل على الفصل.

واما المحذور الثاني: وهو انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة فمن الطريف انه حسب انها تصبح (الانسان انسان له النطق) ولم يناقشه أحد رغم وضوح ان الذات ليست هي الانسان بل هي - عند القائل بالتركيب- ذات اجمالية أو شيء مندرج في مفهوم المشتق وانطباقها على الانسان في طول الحمل لا يعني انها تصبح إنساناً فغايتها انها تصبح الانسان شيء له الضحك وهذه ليست ضرورية بشرط المحمول، اما من الناحية اللغوية فواضح لتعدد المفاهيم في الموضوع والمحمول، وكذلك عقلاً لكون (شيء) اما عرض عام أو جنس عال للانسان وليس هو عينه فحملة عليه على القاعدة كما لو اقتصرنا عليه فقلت: الانسان شيء فيكون من حمل الجنس على النوع ولا مانع منه.

فإن قلت: ان الشريف بنى هذا المحذور على الشق الثاني من كلامه وهو اخذ مصداق الشيء ومصداقه ليس إلا الانسان في محل الكلام فتعود القضية ضرورية. قلنا: هذا توهم منه لان الكلي ليس مصداقاً للكلي بل حصة منه، والمصداق ليس إلا الجزئي في الخارج وهو ما يتعذر اخذه في المفاهيم إذن فلا يمكن اخذ المصداق اصلاً لكي يشقق الكلام: اما المفهوم واما المصداق.

فإن قلت: اننا نبذل (المصداق) الذي ذكره الشريف إلى (الحصة) ونعني به الكلي الاضيق مما فوّه فيعود المحذور وتكون القضية ضرورية بشرط المحمول، وجوابه من وجوه منها:

١- انه لا ينبغي تحميل كلام احد غير ما يريد وقد فشل ظاهر كلامه.  
 ٢- ان اختيار احد الشقين (مفهوم الشيء أو الحصة) ليس راجعاً لنا بل إلى نوق اللغة.  
 ٣- هل الحصة المأخوذة مفهوم الحصة ام واقعها؟ اما الأول فغير محتمل ولو أخذ لما كانت قضية بشرط المحمول وان أخذنا واقعها فإن الشيء وهو جنس الاجناس له حصص كثيرة بالحمل الشايح فإذا كانت احدى الحصص يلزم منها محذور وهو كون القضية بشرط المحمول فنأخذ حصة أخرى ليس فيها محذور.

٤- ان السيد الشريف لعله يوجد في ارتكازه وان لم يشعر به- ما قلنا من ان هذه الذات المأخوذة في المشتق تندمج في الموضوع حين الحمل فعندما نقول (زيد عالم) فإن الذات المستنبطة في (عالم) تفنى في (زيد) ولا يكون لها معنى اخر بحياله واستقلاله وهذه فكرة صحيحة عرفاً فللسيد الشريف أن يطبق هذا المعنى على المقام ويرتفع توهمه بتكرار الذات مرتين باعتبار الفناء هذا مضافاً إلى ان هذا التكرار لو فرض- انما هو في طول الحمل أي في النسبة التامة ونحن نتكلم عن مفهوم المشتق في المرحلة السابقة عن الحمل وفيها ما زالت الذات كلية مجملة شاملة لخصص عديدة أي لا يوجد إنسان متضمن في معنى المشتق وبعد الحمل يزول الانسان ويفنى في الموضوع.

والآن نبدأ بمناقشات المحققين له باختصار نسبي وينبغي ان تلتفت إلى ان كل المتأخرين لم يقبلوا كلامه لكنهم أجابوا بصيغ مختلفة وسنتعرض لأجوبة الآخوند والنائيني والخوني وسيدنا الاستاذ (قده) على كل من المحذورين اللازمين من شقي الكلام:

### الشق الأول

وهو لزوم أخذ العرض العام في الفصل

فذكر في الكفاية<sup>(١)</sup> انه اورد عليه في الفصول بان جعل الناطق فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبره بسيطاً مجرداً عن مفهوم الذات. وذلك لا يوجب كون المشتق موضوعاً كذلك، وكل ما دل عليه برهان الشريف استحالة كون المشتق المستعمل في الحدود والرسم مركباً. واجاب الآخوند وكان وجدانه متيقن- ان المناطقة استعملوا المشتقات واعتبروها فصلاً بما له من المعنى اللغوي. وحيث نجدها في التعريفات بسيطة إذن فكل اوضاعها اللغوية بسيطة.

وهذا يجاب بأكثر من جواب:

١- حلاً: بان اليقين بذلك عهدته على مدعيه بل الدليل على خلافه إذ سيأتي أنشاء الله أن التبادر والفهم اللغوي دال على تركيب المشتق واستبطان الذات وهو فرقة عن المصدر.  
 ٢- نقضاً: فإن كثيراً من المصطلحات المستعملة ذات قيود زائدة عن اللغة كالبراءة والاستصحاب والاشتغال وغيرها حتى المشتق حيث اعتبرت الجوامد من المشتقات في الاصول كما سبق.

فاذا ثبت بدليل كالتبادر ونحوه تركيب المشتق ثبت اما توهم المنطقيين واما تغييرهم لمعناه حسب اصطلاحهم، والملازمة بين الاستعمالين الموجبة للماتلة في المعنى تكون بعد اليقين بعدم التغيير الاصطلاحي وهو اول الكلام.

ثم اورد عليه صاحب الكفاية نفسه بان الناطق ليس فصلاً حقيقياً، وقربيه في المحاضرات<sup>(١)</sup>: بان المراد هل هو النطق الكلامي أو الادراك والاول من الكيف المسموع فلا يعقل ان يكون مقدماً للجوهر النوعي، والثاني عرض للانسان فلا يعقل ان يكون مقدماً له فإن

(١) الكفاية : ٧٨/١.

(١) ٢٨٣/١.

العرض إنما يعقل عروضه بعد الذاتي والذاتيات وتحصله بفصله.

أقول: وهذا بهذا المقدار واضح الجواب: لأن المراد جزءاً للمناطقة ليس جانب المعلول في كلا المعنيين بل نجعلهم عن ذلك وإنما المراد جانب العلة فيها بعين قابليته للنطق والادراك ولعل هذه القابلية مرجعها إلى امر واحد باطنياً (وهي تلك النفس الناطقة التي بها أصبح ناطقاً مدركاً) لتلازمهما في الخارج لأن من لا يدرك لا يتكلم والعكس بالعكس، فالمراد اتصافه بالعلة المشتركة لهما وهي الفصل.

فالنفس الناطقة هي الفصل للإنسان ومما يؤيده تسميتها بالناطقة والإنسان بالحيوان الناطق والإنسان نفس (كل نفس ذائقة الموت).

إلا أن هذا مع ذلك يواجه عدة إشكالات ويمكن الجواب عليه:

١- أن النفس الناطقة أو ما نفترضه من العلة الباطنة فصول بمقدار ادراكنا ومعرفتنا أما في علم الله فربما توجد صفة أهم من ذلك وتكون هي الفصل بل الأقرب للذوق العرفاني أن النفس الناطقة هي النوع وليست فصلاً.

٢- أن التعبير عن ذلك يكون بالمعنى اسم المصدر وهو مأخوذ بشرط لا عن الحمل إلا بالمشقق لأنه ليس حدثاً مستمراً بل مستقر كالجوهر يؤخذ بحياله واستقلاله، فالنفس الناطقة لا تحمل إذ لا يقال (حيوان نفس ناطقة) بل لا بد من تقدي (ذو النفس) وفيه مناقشة أخرى ستأتي إن شاء الله تعالى.

٣- لماذا تقرن الفصول بالأصوات فنقول (ناطق، صاهل، ياغم) فما المانع من قرنها بالمعلولات الأخرى لهذه العلة الباطنة كالأكلة والهاضمة ولعل صفة الحس المشترك أهم بكثير من النطق.

واستدل في الكفاية والمحاضرات<sup>(١)</sup> علي عدم كون الفصل هو ذلك أنه ربما جعلوا الفصل أمرين أو أكثر كالحساس والمتحرك بالإرادة في حين لا يمكن أن يتعدد الفصل فيرجعان إلى خاصيتين -الناطق كذلك- وليسا فصلاً. وجوابه مضافاً إلى عدم الملازمة:

١- إمكان ارجاع الأمرين -فاتها ليست إلا الفاظ متعددة- إلى كونها تعبيراً عن أمر واحد ذاتي أو نفسي باطني هو الذي يكون فصلاً حقيقة ولكن لا نملك التعبير عن هذا المعنى الثبوتي الوجداني إلا بهذه الألفاظ المتعددة.

٢- وهو واضح -ان الحساس المتحرك بالإرادة هو الحد التام للحيوان فالحساس هو الجنس والمتحرك بالإرادة هو الفصل، لانهم قسموا الجسم إلى نامي وغيره والنامي إلى حساس وغيره، والحساس إلى متحرك بالإرادة وغيره فاتحد الفصل وهو المتحرك ويمكن أن يكون فصلاً للجنس الذي هو فوقه لأن الحد التام للنوع يمكن أن يكون فصلاً لما فوقه ولو كان كلاهما فصلاً فما هو الجنس الداني المنطبق عليه غير الجسم النامي الذي يعمه والنبات، إذن فالحساس جنسه والمتحرك فصله.

وما قلناه من كون النظر إلى سبب النطق ومنشأه قريب مما نقله في المحاضرات عن الشيخ النانيني حيث فسره بصاحب النفس الناطقة، وأشكك عليه بأن صاحب النفس الناطقة هو الإنسان لا فصله.

وجوابه: أن الفصل في الحقيقة هي النفس الناطقة بدون كلمة صاحب ومن هنا أشرنا إلى أنه لا يمكن أن يحمل في اللغة إلا يتجاوز، ومن هنا أيضاً لا يرد عليه ما قاله النانيني نفسه من أنه يلزم منه أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق باعتبار كلمة صاحب فيلزم دخول العرض العام في الفصل.

أقول: لان كلمة صاحب غير موجودة ولا دخيلة في الفصل ثبوتاً وان كانت دخيلة به اثباتاً لمجرد تصحيح العمل اللغوي.

ويوجد هنا اشكال لا يخلو من شهرة تبناه الشيخ النانيني (قده) كما في المحاضرات (١) :- وغيرها: ان تعبير الشريف عن الشيء انه عرض عام خطأ وإنما هو جنس الاجناس، وقال في وجهه: ان العرض العام ما كان خاصاً للجنس القريب والبعيد كالماشي والمتحيز، في حين ان الشينية تعرض لكل الماهيات وتطبق عليها، وليس هناك وراءها جهة اعلى لتكون الشينية عارضة عليه وخاصة له كما هو شأن العرض العام، ومعه يلزم أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لا العرض العام وكلاهما مستحيل، وان كل واحد من الجنس والفصل ماهية تباين ماهية الآخر ذاتاً وحداً فلا يكون احدهما ذاتياً للآخر (وهذا الكلام بسداجة منهم وعدم الالتفات إلى ما قلناه سابقاً بان هذا التباين واستحالة التداخل فيما إذا لوحظت كماهيات مستقلة بحد ذاتها اما إذا لوحظت متداخلة فيتعين تداخلها ويكون بعضها اعم وبعضها اخص)، فالحيوان ليس ذاتياً للناطق وبالعكس بل هو لازم اعم بالاضافة اليه وذاك لازم اخص، وعليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل إلى نوع وهو محل. وهذا يمكن المناقشة فيه من عدة وجوه:

الأول: انه -اي النانيني (قده)- لم يعرف العرض العام بحدّه التام حتى نعرف عدم انطباقه على الشيء بل اكتفى بتعريفه ما كان خاصاً للجنس القريب والبعيد كالماشي والمتحيز وهذا لا يكفي لنفي ان يكون الشيء ليس بعرض عام لانه قابل لان يكون الشيء صفة لجنس عال -على مناقشة تأتي- والجنس العام هو الوجود أو الماهية وكل مصاديقهما اشياء.

فالعرض العام يشترك مع الخاصة بكونه عرضياً غير ذاتي وفرقه انه ان ساوى النوع أو الكلي أو الجنس فهو خاصة وان زاد عنه فهو عرض أي بعينه وغيره، فالماشي خاصة للحيوان و عرض عام للانسان والمتحيز خاص للجسم و عرض عام لما دونه. ولم يبين النانيني متعلق الماشي هل يريد منه الحيوان أو الانسان ليكون عرضاً عاماً أو خاصة.

الثاني: انه قال ان الشيء جنس عال وليس عرضاً عاماً لكونه اعم الاشياء واهمها وصادق على كل الماهيات فهل يكفي هذا لكونه جنساً عالياً؟ نعم هو يجعله عاماً لكنه لا يعني كونه ذاتياً وانه ليس فوقه جنس اشمل منه فان الصفة وان كانت واسعة بسعة متعلقها إلا انها تارة تكون ذاتية واخرى عرضية فحتى لو لم تكن هناك جهة اشمل منها لا يمكن الحكم عليها بالذاتية فان الانقسام الرئيسي للموجودات هو الوجود والماهية، وليس الوجود جنساً اعلى للماهيات والا امكن القول بكون الشينية من خواصها لان كل موجود شيء، وبهذا يندفع الاشكال الآتي بانطباقه على الأعدام والممتنعات، لانه تطبيق وهمي.

وحسب فهمي فان الموجودات في عالم الخارج على ثلاثة انواع: وجود و ماهية ومفاهيم انتزاعية وفي ضوء هذا فان الوجود بما هو وجود ليس كلياً منطقياً للماهيات بل مستقل عنها واما هذه الذاتيات (اجناس و فصول و انواع) فكلها خواص للماهيات واما الوجود فليس هو قسماً من شيء ولا مقسماً وانما هو مقولة مشككة لها مراتب متعددة وهذا ينتج ان مفهوم الوجود له مصاديق عديدة مختلفة المراتب والتشكيك لكن لا بالمعنى الواقعي لان اصل الوجود الذي يمثله الله سبحانه بسيط غاية البساطة والتقسيمات كلها للماهية.

فالشيخ النانيني والسيد الشريف -على هذا- قد تسالما على ان الشينية من الماهيات لانه سواء كان عرضاً عاماً او جنساً عالياً فهو من الماهية لا من الوجود وحينئذ كيف يطبقان لفظ شيء على الله تعالى في حين انه وجود وليس له ماهية.

أقول: ان هذا التسالم منهما مع العلم انه يمكن القول بوجود أحد أمرين آخرين:  
أولهما: كونه مفهوماً أنتزاعياً فلا يكون واقعياً لاحتصار الواقعات بالوجود والماهية.  
ثانيهما: كونه خاصة للوجود أو الموجود، أي انه مركب من الماهية والوجود ولذا لا  
يكون في عالم الواقع اشياء لانها غير موجودة في الخارج.  
ومن هنا قد نجيب على اصل كلام الشريف بان دخله لا يلزم منه محذور لانه انتزاعي أو  
لانه غير لاحق للماهية بما هي بل بما هي موجودة.

فحصل من هذا الجواب على عدة أمور ينبغي التنبيه عليها:  
١- ان الشيء مادام خاصة للموجودات فما سميناه عالم الواقع الذي ليس له وجود  
خارجي ليس شيئاً بل كليات وماهيات فلا يصدق عليها اشياء إلا مجازاً.  
٢- ان الوجود مستقل عن الماهية ولكل منهما احكام مستقلة والشبهة ليست من خواص  
الماهية ولا الوجود بما هما، نعم يمكن ان يكون كذلك للموجود لان له ماهية موجود في  
الخارج.

٣- لو كانت الشينية عرضاً عاماً لكان مما يلحق الماهية بعد وجود ذاتياتها كالغني  
والعلم التي تلحق الانسان بعد كونه حيواناً وناطقاً ووجوداً وماهية وهذه كلها في مرتبة واحدة  
ومعها الشينية فليست هي متأخرة عنها حتى تكون عرضاً عاماً.  
الثالث: اننا لا نعلم بأي اعتبار تحدثت الفلاسفة وقسموا الأمور إلى ذاتي وعرضي  
مصدراً، إذ لا يوجد ضابط لذلك يمكن الركون اليه، فهو شعور ذاتي يرجع إلى الحدس، والنفس  
تدعن بلا برهان فان كان حقاً فحجته الحدس أو باطلاً فهو وهم، وهذا يؤيد ان العلم بها موكل  
إلى الله سبحانه وحتى التمييز بين ذاتيتها وعرضيتها له سبحانه كما انه يفسر لماذا ان الشيخ  
النائيني والسيد الشريف لم يستطيعا ان يبرهنا على مدعاها حقيقة.

واورد في المحاضرات<sup>(١)</sup> على دعوى شيخه الاستاذ بان الشيء جنس عال: بانه يشمل  
الواجب والممتنع على حد سواء فلا يمكن ان يكون ذاتياً بدهاة استحالة الجامع الماهوي بين  
المقولات المتأصلة والماهيات المنتزعة والامور الاعتبارية بل لا يعقل الجامع الماهوي بين  
المقولات المتأصلة والماهيات المنتزعة والامور الاعتبارية بل لا يعقل الجامع الماهوي بين  
المقولات المتأصلة بانفسها.

وهذا يرد عليه بوضوح وهو مستبطن في عبارة المحاضرات- بان النائيني لا يدعي  
شموله للامور الاعتبارية والانتزاعية والمستحيلة لمنافاتها مع الجامع الماهوي الواقعي، بل  
ندعي انه جامع بين مجموع الامور الذاتية الواقعية، واجاب عليه بان الفلاسفة قالوا: لا جامع  
بين المقولات العشر نفسها مع انها كلها اشياء.

واجاب سيدنا الاستاذ<sup>(٢)</sup>: بان هذا بنفسه وان ذكره مشهور الفلاسفة إلا انهم لم يبرهنوا  
عليه، إلا انه مع ذلك قال ان الشيء ليس جنساً عالياً لأمريه، وحاصله: ان مفهوم الشيء  
لو كان جنساً عالياً لاحتاج لكي يصير نوعاً- إلى ضم فصل اليه فننقل الكلام إلى هذا الفصل هل  
هو شيء أو ليس بشيء فان لم يكن شيئاً فليس معقولاً وان كان شيئاً فنسأل: ان مفهوم الشيء  
الذي انطبق عليه هل هو تمام حقيقة الشيء أو جزؤها فان كان تمام حقيقتها يلزم كون الجنس  
عين الفصل وهو محال، واصبحت القضية تكرارية بشرط المحمول والموضوع نفس المحمول،  
وان كان جزء حقيقته، فلا بد لكي يتحدد ان ينضم اليه فصل آخر فننقل الكلام اليه فنحتاج إلى  
فصل الفصل ويلزم التسلسل، وتركب الماهية من اجزاء تحليلية لا متناهية.

وجواب ذلك:

(١) ١ / ٢٨٥.

(٢) مباحث الدليل اللفظي: ج ١ ص ٣٣١.



أولاً: ان قوله: (ان مفهوم الشيء لو كان جنساً لاحتاج لكي يصير نوعاً إلى ضم فصل (اليه) مع العلم ان جنس الاجناس لا يحتاج إلى فصل لعدم وجود غيره والا كان البرهان شاملاً للوجود ايضاً ويتسلسل، وانما نحتاج إلى فصل في الاقسام لكي يكون هو ملاك التقسيم والا كان القسم عين المقسم بدون فصله.

ثانياً: قوله: (ان هذا الشيء هل انطبق عليه تمام حقيقة الشيء أو اجزاؤها) فنختار كلا الامرين ولا يلزم محذور، فنختار الاول وندقق بساتر الاشياء لان ذلك لو كان سبباً للعينية لكان كل الاشياء عين بعضها ولانتفتت الكثرة والتميز بين الاشياء بالمره، مع العلم ان الكثرة وجدانية على اشكال يأتي.

ولو اخترنا الثاني ونعبر عنه بخصه من الحقيقة لا جزئها لان الحقيقة بسيطة وعندئذ لا بأس ان يكون فصلاً في الحقيقة فان الفصول كلها مندرجة تحت الاجناس التي فوقها، فالناطق حصه من الحيوان والحساس المتحرك بالارادة حصه من الجسم، فالفصول دائماً جزء حقيقة الجنس في الحد التام.

وهنا اشكال يوجه على اختيار الشق الأول حاصله:  
ان هذه الاشياء المتكثرة إنما هي مصاديق الشيء لا مفهومه والذي نتكلم عنه هو الثاني.

وجوابه: بان هذا الكلام مبني على نحو من الوحدة بين الكلي والجزئي وهو مبني على نوق اقرب إلى العرفاني الاشرافي منه إلى المشائي المنطقي وذلك اتنا ندعي بقرينة ان الكلي - كالانسان - بسيط ونو ماهية واحدة بسيطة غير قابلة للتجزئة، فكيف تنقسم هذه الماهية إلى مصاديق لعلها لا متناهية؟ ان هذا الإتهافت اذ انها لو كانت بسيطة لصدقت على واحد.

جواب ذلك من ناحية الحدس العرفاني: ان نقول ان الكلي المتمثل بالمصداق هو مفهوم الكلي كله فانسانية زيد هي كلي الانسانية كلها وكذا إنسانية عمرو فالكلي يتمثل بكله في مصداقه.

ان قلت: هذا زيادة في الطين بلة، اذ لو كانت المصاديق جزء الحقيقة فنعم اما هنا فاصبحت الحقائق لا متناهية بلا تناهي الافراد.

وجوابه عرفاني: ان الكثرة عين الوحدة وراجعة اليها وكذا العكس فانسانية زيد هي كلي الانسانية وانسانية عمرو هي الانسانية نفسها وانما الاختلاف في الشخصيات فاذاً فكرنا بهذا المستوى امكن تصحيح النقص لانه كان يقول بان إنسانية زيد وعمرو متشابهة فتنتفي الكثرة - وكان جواب المناطق ان إنسانية زيد جزء الانسانية ونحن نرفضه بل ان إنسانية زيد كل الانسانية فرجع إلى اتحاد المصاديق وان الجنس والفصل هو هو فالاشكال وارد.

ثالثاً: ان تركيب الماهية من اجزاء لا متناهية ليس بمستحيل تحليلاً (وان كان كذلك خارجاً ببرهان التطبيق ونحوه) فان لكل نوع جنساً وفصلاً ولكل جنس جنس وفصل ولكل فصل جنس وفصل وهكذا إلى ما لا يتناهي ولا محذور في ذلك، نعم هو نحو قصور في المنطق الارسطي في تصور الكليات وقد الزموا انفسهم ببعض القوانين والضوابط التي توصل إلى هذه النتيجة ولو اوكلناها إلى علم الله تعالى لما كان كذلك.

ولو قال انه يلزم اللغوية في التفكير لان الجنس مفهوم الشيء والفصل مصداقه فلا يكون له محصل، فاذاً لزم التسلسل كانت اللغوية اوضح، وهذا يبرهن ما نقلناه من عدم حاجته إلى الفصل.

رابعاً: ان تسلسل تفكيره يظهر منه ان الشيء يدور بين امرين، بين كونه جنساً عالياً أو عرضاً عاماً فاذاً انتفى احدهما ثبت الآخر لكن الحقيقة ليست كذلك فان فيه احتمالات أخرى لا اقل من واحد، وهو كون الشيء مفهوماً انتزاعياً مما هو موجود، ومن هنا يصدق على كل من الجنس والفصل والنوع، فاذاً بطل كونه جنساً عالياً لا يتعين ما زعمه السيد الشريف مع ان سيدنا الاستاذ اختار ما اختاره السيد الشريف.

ثم انه قال في المحاضرات<sup>(١)</sup> : - عرضاً- (ولذا نكروا ان الوجود من عوارض الماهية) وقد ذكروه وكأته مسلّم الصحة ومجمع عليه رغم انه غير صحيح وشاذ وأردأ الاحتمالات المتصورة في المسألة: ان الاصل هل هو الوجود ام الماهية والا فان محققي الفلاسفة المشائين ومنهم صاحب المنظومة الملا هادي السبزواري الذي هو حسب فهمي- اهم في الفلسفة والعرفان من صاحب الاسفار على اصالة الوجود وان الماهية عرض له، قال في المنظومة:  
ان الوجود عندنا أصيلٌ      دليل من خالفنا عليلٌ

ولايضاح المطلب ينبغي ان نعرف الماهية أولاً، فنقول: ان لها أحد احتمالين:  
الأول: انها مفهوم الشيء أو ما نعبّر عنه في مبحث الوضع انه المعنى الموضوع له كالانسان أو الماء أو الحيوان وله وجود في عدة عوالم والماهية محفوظة فيها جميعاً اما عالم الخارج فواضح وكذا عالم الذهن بناءً على الوجود الذهني لا الصورة الشبعية التي ينفىها المحققون، ولذا يصدق (الماء بارد) في الذهن رغم عدم وجود البرودة في الذهن وانما الذهن مرآة يعرض ما فيها، والعالم الثالث هو عالم الواقع وهو موطن الكليات التي تتكشف بالصورة الذهنية فان الانسان ككلي موجود قطعاً ولو لم يكن موجوداً لم يكن متصوراً لان العدم بالحمل الشايع غير موجود فهو موجود اذن في عالم نفس الامر وهو موطن الكليات الواقعية اللامتناهية وهي الماهيات وكل منها ماهية مستقلة ومن امثلتها الاعداد التي لا تنتاهي.  
الثاني: انها حد الوجود، فان الوجود بمعناه المطلق ليس له ماهية وانما يتحدد بعروض الماهية عليه حتى لو كان واقياً، فالانسان بالمعنى الكلي له طول وعرض وقصر، فهذا التحديد الذي هو مرجعه إلى النقص هو الماهية.

إذا اتضح ذلك فنقول: ان الاحتمالات المتصورة في المسألة اربعة، وهي اصالة الماهية، أو اصالة الوجود، أو اصالتها معاً، أو عدم اصالتها معاً:

الأول: اصالة الماهية: وهو اراداً الاحتمالات وتصويره ان الماهيات الواقعية الثابتة في عالم نفس الامر تلبس الوجود في الخارج لتكون موجودات خارجية فاصبح الوجود من عوارضها.

الثاني: اصالة الوجود وهو المشهور عند الفلاسفة المشائين أي الوجود الحقيقي وهو وجود الله سبحانه اللامتناهي زماناً ومكاناً فالاصل واجب الوجود فلذا يقولون ان الله تعالى صرف الوجود وبحت الوجود أي ليس فيه ماهية وليس فيه نقص اذ الماهية والتحديد نقص عرضاً على الوجود ويؤيده الكتاب العزيز: (انزل لكم الحديد، نزل عليكم الكتاب) فانزل أي حدة والانزال هو التحديد ومعناه الخلق أي ايجاد الماهية والتحول من وجود كامل إلى وجود ما هوي، ويبقى الوجود الكامل الذي لا ماهية ولا نقص فيه هو وجود الله سبحانه.

الثالث: هما معاً اصلان لكن كل في عالمه المناسب له، فالوجود هو الاصل في عالم الخارج والماهية هي الاصل في عالم الواقع، فان لاحظنا ابتداء الخلق في عالم الخارج كان الوجود هو الاصل والماهية عارضة عليه وان لاحظنا عالم الواقع كان العكس.

ولتطبيق هذا الاحتمال على المعنيين الذين ذكرناهما للماهية نقول: انهما وان ظهرا مختلفين بحسب الدلالة المطابعية إلا انهما متساوقان منة بالمنة لان ما هو موجود في عالم الواقع كلي الانسان فان اريد له ان يوجد في الخارج لا يبقى علي كليته بل بانقاص وجوده بالتحديد فيكون جزئياً فتحصل حركتان: حركة الوجود نحو الماهية بالنقص والتحديد وحركة الماهية نحو الوجود بتشرفها به.

الرابع: عدم اصالتها معاً: وهو فهم عرفاتي شامخ فيفهم ان كل الوجود هو وجود الله سبحانه، وان كل وجود بسيط متشابه لا حد معه ولا نقص بل وجود الله سبحانه ولا وجود غيره

فلا وجود لاصالة الماهية بمعنى النقص والتحديد ولا لما يقابلها من أصالة الوجود، وهذه المصطلحات المذكورة كواجب الوجود وبحت الوجود لا يعترف بها العرفاني لانها مضافة على ما وصف الله به نفسه في الكتاب والسنة ولا ينبغي لنا ان نغفل ذلك والعرفان يدرك بالروح لا بالعقل.

ومن ذلك ظهر ان ما في المحاضرات يصح بناءً على الاحتمال الاول بل يتعين ان الوجود عارض على الماهية وان الاصل الثابت في عالم الواقع هو الماهية اما الوجود فله عالمان في الخارج والذهن حيث يعرض عليهما. واما على الثاني: فبالعكس وان الماهية تعرض على الوجود وهو الاصل ثم يتحدد ويتنزل بعروض الماهية عليه في الخارج اما في الواقع فماهيات فقط. وكذا لا يصح كلامه على الثالث لان كلا منهما مستقل بمثابة الجوهر فلا يعرض احدهما على الآخر وانما التقيا في الخارج بعد ان فقدتا استقلالهما فتنزل الوجود ولم يصبح صرفاً وتنزلت الماهية من الكلية إلى الجزئية. واما على الرابع: فواضح لان عروض كل شيء فرع تحققه ووجوده وبحسب الفرض لا وجود امكاني ولا واجب ولا ماهية.

ثم ذكر سيدنا الاستاذ<sup>(١)</sup> انه لو كان الشيء جنساً عالياً لزم دخول الجنس في الفصل سواء قلنا ببساطة المشتق أو تركيبه اما على التركيب فلان قولنا (الانسان ناطق) يرجع إلى (الانسان شيء له النطق) واما إذا كان المشتق بسيطاً فيلزم منه المحذور لوضوح ان الناطق - وهو المبدأ على القول بالبساطة- شيء من الاشياء أي مصداق من الشيء وان الشيء كجنس عالي منطبق على الناطق لا محالة فيكون الجنس العالي مأخوذاً في التعريف. وقد ظهرت جملة من الاجوبة عليه لكننا الان نكتفي بأحدها لتوضيح حقيقة الأمر وذلك بالتفريق بين مفهومين هما الاخذ والانطباق: أي أخذ مفهوم الشيء في الناطق وانطباق مفهوم الشيء على الناطق وما هو محذور لو سلمناه- هو الاول نون الثاني الذي هو واقع فعلاً فما قصد من المحذور لم يقع وما وقع لم يقصد، على ما يجبرون. بيان ذلك: ان أخذ الشيء في تعريف المشتق أخذاً لغوياً يكون زائداً لانه مستبطن فيه ومأخوذ بحسب اللغة في المشتق نفسه ولا يفرق في ذلك كونه جنساً عالياً أو عرضاً عاماً فيقع المحذور.

اما الانطباق فهو قهري وهو جار في كل الكليات حتى لو لم تدخل في قضية عملية ولا يضر ببساطة المفهوم فالانسان كلي- مفهوم بسيط في نفسه ومع ذلك هو مركب من (حيوان ناطق) وهذا موجود في كل المفاهيم والخصص (الا جنس الاجناس إذ ليس فوقه جنس ولا يفصله فصل) وليس ذلك مضراً بالتعريف ولا يعني اننا أخذنا الجنس فيه بل انطبق عليه. والخلاصة ان المحذور انما يحصل بالأخذ وهو مقصود الشريف والناثني والآخرين وعليه المشهور- وهو غير واقع وانما الذي يحصل هو الانطباق ولا محذور فيه. وبهذا ينتهي الكلام في المحذور الاول الذي ذكره السيد الشريف وهو اخذ الجنس في الفصل وظهر انه ليس اخذاً بل انطباق وان الشيء ليس جنساً عالياً ولا عرضاً عاماً بل هو مفهوم انتزاعي من كل الاشياء ومساق لكل الموجودات بخلاف الموجودات الواقعية فانها ليست اشياء لانها ليست بين يدي العرف حتى يحكم عليها. وقد مرت وجوه في الجواب منها ان دخول الجنس في الفصل لا محذور فيه مضافاً إلى ان الشريف لا يقول انه جنس عال، والناثني لا يقول ببساطة المشتق بهذا الدليل بل بدليل آخر. فالشق الاول من كلام الشريف لا محذور فيه.

(١) مباحث الدليل اللفظي : ٣٣١/١ .

## الشق الثاني (١)

من برهان السيد الشريف الجرجاني وهو انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة أي بشرط المحمول أو تكرارية إذا أخذ مفهوم الشيء من المشتق باعتبار ان صدقه على جميع الاشياء ضروري.

ويغني أولاً بيان موضوع المسألة وهو مراد السيد الشريف قبل مناقشة كلامهم في محمولها وفيه ثلاثة احتمالات خلط بينها المحقق الاستاذ في المحاضرات (٢):

الأول: اننا لو قلنا بتركيب المشتق وأخذ مفهوم الشيء في المفهوم التصوري للمشتق لا في التعريف يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة وهذا هو ظاهر المحاضرات أي حتى بدون حمل خارجي في جملة تامة وهذا غير محتمل ولا يخطر في بال محقق وهو خلاف قصد الشريف فان نفس قوله (انقلاب القضية) يعني افتراض المشتق محمولاً في قضية ودخوله في نسبة تامة هي التعريف إذ التعريف دائماً يشكل قضية عملية ولولا ذلك لا يلزم المحذور في القضايا الفردية التصورية.

الثاني: انه على هذا التقدير يلزم اخذ مفهوم الشيء عند الحمل فيقال الانسان شيء له الضحك وهو من القضايا الضرورية لما قاله في المحاضرات من ان صدق الشيء على جميع الاشياء ضروري، وهذا أيضاً واضح الجواب لانه من حمل الكلي على حصته وهو ليس ضرورياً وليست قضية تكرارية لا عقلاً ولا عرفاً حتى تكون قضية ضرورية وكل كلي فهو ضروري الصدق على اية حال حتى مثل الماهية والذات والجسم وغيرها ولا محذور فيه سواء كان جنساً عالياً أو عنواناً انتزاعياً لان هذه العناوين لم تؤخذ فيه وانما تصدق وتطبق في طول تمامية الماهية وتكونها من ذاتياتها.

وليس هذا هو مقصود الشريف على ما فهمه المشهور.

الثالث: ان يؤخذ مصداق الشيء في التعريف بان نختار مصداقاً له في المحمول مماثلاً لموضوع القضية وحيث ان الموضوع هو (الانسان) فيكون المحمول (انسان له النطق) وتصبح القضية: الانسان انسان له النطق وهو حمل ضروري ويمثل قضية تكرارية إلا ان هذا واضح الجواب لان ما هو المأخوذ في المشتق ليس هو الانسان بل الشيء أو الذات المجملة.

ويبدو ان مشهور الاصوليين فهم هذا المعنى من كلام السيد الشريف وبنوا عليه مناقشاتهم وكان هذا الخلط في اذهانهم هو الذي حداهم إلى ما قالوه من الاجوبة.

وقد اجاب عليه في الكفاية (١) وهو متوجه إلى الفرض الثالث نقلاً عن صاحب الفصول

وهو اول من نقلت عنه المناقشة: ان المحمول حقيقة ليس هو مصداق الشيء أو الذات مطلقاً

لكي يصح المحمول ضرورياً بل هو مجموع القيد والمقيد أي (الانسان الذي له النطق) وما

يلزم منه الانقلاب هو الاول، اما الثاني فليس الموضوع نفس المحمول فلا يكون ثبوته له

ضرورياً ويصح هذا على بعض المسالك في المعنى الحرفي حيث ابتنى على كبرى تقول: ان

الصفة والموصوف أو القيد والمقيد أو قل ان في النسب الناقصة فان طرفي أو اطراف النسبة

تندرج في مفهوم تصوري واحد فنصبح مفهوماً واحداً حقيقة كقولنا (النار في الموقد) فان له

مفهوماً تصورياً واحداً رغم وجود ثلاث نسب ناقصة وعندئذ يصح كلام صاحب الفصول لان

المحمول سيكون ذاك المعنى المحصل منهما وهو ليس عين الموضوع لان بقاء محمولات

(١) مرّ عنوان الشق الاول ص ٤١٤ .

(٢) المحاضرات : ٢٨٣/١ .

(١) / ١ / ٧٩ .

النسب الناقصة مستقلة في عالم المفهومية عن موضوعاتها يعني ان المحمول هو القيد (الإنسان في المثال) لكنه وصف في مرتبة بان له النطق فتكون القضية في المرتبة الاولى ضرورية.

ولعل هذا هو الذي قصده صاحب الكفاية ولو ارتكازا حين قال<sup>(١)</sup>: ان التقيد لا ينافي الانقلاب فان المحمول لا يخلو من احد احتماليين:  
الأول: ان يكون القيد خارجاً وان كان التقيد داخلأً بصفته معنى حرفياً فالمحمول حقيقة هو الإنسان فيكون ضرورياً.

أقول: وهذا معناه عدم وجود مفهوم واحد من القيد والمقيد.  
الثاني: ان المحمول وهو المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلأً ضمن المحمول.  
أقول: وهذا ليس امراً قسدياً أو اقتراحياً بل يرجع إلى فهم تراكيب المعاني الحرفية، فان قلنا باتدماج المفهومين لم يفد القصد بتفريقهما كما انه لو لم نقل بذلك لم يفد القصد بدمجهما.  
مضافاً إلى انه ما مراده من طرف دخول القيد وعدمه هل هو المحمول أي المقيد وهو الإنسان في المثال ام الحمل فيكون القيد قيداً للحمل لا للمحمول.

فان كان قيداً للحمل لم تصبح القضية ضرورية لان وجود القيد يكون زيادة على معنى الموضوع، ففي (الناطق) معنى غير معنى القضية التكرارية.  
وان كان قيداً للمحمول فيعني انه قد طعم بمعنى جديد مستفاد من قيده وهو غير موجود في الموضوع فتخرج القضية عن كونها ضرورية وتصبح ممكنة، وقد اعترف الأخوند بان التقيد داخل وان كان القيد خارجاً، وذكر في وجهه: ان مقتضى المعنى الحرفي للتقيد ذلك لان القيد إذا كان خارجاً قيداً وتقيداً فهو لغو فتعين كونه داخلأً.  
وقال في الكفاية: انه عندئذ تحل القضية (الإنسان ناطق) إلى قضيتين: الإنسان إنسان، والإنسان له النطق، وهما ضرورية وممكنة.

أقول: ان ما زعمه من الانحلال هل هو عقلي ام عرفي؟ فان كان عقلياً فلا محذور فيه لانحلال كل القضايا التي تكون اطرافها كلية إلى قضايا كثيرة لان كلاً من الموضوع والمحمول قابل للتطبيق على افراد كثيرة لا متناهية.

وان قصد الانحلال العرفي فهذا ما ننكره حتماً لوضوح ان موضوع القضية واحد لا يتكرر والحمل أو النسبة واحدة لا تكرر كل ما في الامر ان في طرف المحمول يوجد قيد ومقيد فينحل إلى اثنين ولا يلزم منه انحلال الموضوع والنسبة بعد بساطتهما فهذا باطل عرفاً ونحن نتكلم في اللغة على المستوى العرفي.

واجاب في العناية<sup>(١)</sup> بان القضية وان كانت انحلاية إلى قضيتين إلا انها ليستا كما يتخيل الأخوند أو المشهور ذواتي نسبتين تامتين بل احدهما ذات نسبة تامة والثانية ذات نسبة وصفية ناقصة وهي في طرف المحمول (إنسان ناطق) واما الحمل الأصلي بالنسبة التامة فهو واحد وهذا صحيح لا محذور فيه.

أقول: ان ما قاله وان كان صحيحاً وجداناً إلا انه تحميل للأخوند غير ما يريد لان الأخوند حينما قال ان الحكم ينحل إلى قضيتين فانه يريد بالقضية النسبة التامة لا الناقصة لان لغته اصطلاحية والقضية اصطلاحاً تطلق على النسبة التامة.

مضافاً إلى ان الانحلال المدعى انما يصح على مبناه من ان المعنى الحرفي كلي من غير فرق بين الادوات والنسب واما على ما هو المشهور والصحيح اجمالاً من جزئية النسب فلا تكون قابلة للانحلال لانها جزئي خارجي بسيط لا يتعدد حتى لو كان المحمول مركباً.

(١) الكفاية : ١ / ٧٩ .

(١) عناية الاصول : ١ / ١٥٥ .

ثم ان الآخوند علل الاتحلال بان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف، وفي المقام قبل العلم بها فيكون الوصف وهو الناطق خبراً فيكون قضية ثابتة في نفسه. وعلى هذا فمحل الشاهد هو الفقرة الأولى واما الثانية فنكرت استطراداً، فكان هذا سبب انحلال القضية إلى قضيتين لان الأولى (الإنسان إنسان) وهذا هو الحمل في القضية التامة، والثانية (الإنسان ناطق) فالوصف بالناطق لما كان قبل العلم به فهو اخبار لان المفروض اننا لا نعلم به فيشكل قضية مستقلة إلى جنب من القضية الأولى.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: ان مفاد القضية الضرورية معلوم سلفاً فيكون مفادها وصفاً لا خبراً فلا تتعقد به قضية لانه ليس حملاً بل نسبة ناقصة وبقيت القضية الثانية وحدها فلا انحلال.

ثانياً: ان المراد بالقاعدة الجهة المعنوية بين المتكلم والسامع لا الاصطلاحات النحوية وان اريد بها المصطلح فهو مجاز أكيداً والا كذبت يقيناً ووضح مثال قولك (رايت زيداً العالم) امام الجاهل بهذا الوصف فانه اخبار رغم انه وصف نحوي وكذا في مثل (زيد كريم) لو قيلت امام العالم بالوصف فهو خبر واضح ونسبة تامة رغم انه وصف معنوية فكأنه يراد بالقاعدة ان الشخص الجاهل يكون الوصف بمنزلة الخبر له، اما العالم فيسقط الخبر عن الخبرية بالنسبة اليه ويصبح مجرد وصف اما ان يصبح خبراً حقيقة وطرفاً لنسبة تامة ولقضية انحلالية فنظن فيه.

وفي الحقيقة فاذا دققنا اكثر يمكن التساؤل عن مراد الآخوند من ايراد هذه الكبرى حيث توجد احتمالات ثلاث وليس في الكفاية شيء منها لكنه محتمل ثبوتاً، اما انه يريد البرهنة على ثبوت القضية الضرورية إلى جنب القضية الاخرى أو يبرهن هلى ثبوت القضية الممكنة إلى جنب الاول أو يبرهن على فكرة الاتحلال اليها.

والايرادات المذكوران يصلحان لرد كل هذه الاحتمالات وان كان الذي فعلته موجهاً إلى الاحتمال الأول.

ثم قال في الكفاية<sup>(١)</sup>: (فبعد الحمل ينحل إلى القضية) وكان الاولى ان يقول إلى قضية (كما ان عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابي فتأمل). واثباته بالفاء يعني التفريع على المطلب السابق وهو الاتحلال وقد ناقشناه فلغى التفريع أصلاً ومع قطع النظر عما قلناه من ان النسب معاني حرفية والصحيح فيها اجمالاً انها معاني جزئية لا تتعدد، لكن إذا سلمناه كان هذا منتجاً -في عقد الحمل- لقضية موضوعها موضوع القضية الاصلية ومحمولها (ناطق) الذي يصبح خبراً وكلام الآخوند يمكن تفسيره بوجهين: أحدهما: ان المراد بعقد الوضع ما سماه بالقضية الضرورية لان محمولها عين موضوعها.

وجوابه: انها ليست مطلقة ولا ممكنة بل ضرورية.

ثانيهما: ما فسره في العناية<sup>(٢)</sup> وهو النظر إلى الموضوع بدون محموله فان المناطقة من قبيل ابن سينا والفارابي يرون ان الاوصاف حتى الجامدة -منحلة بطبعها إلى موضوع ومحمول هو نفسه فالإنسان ينحل إلى قضية الإنسان له الإنسانية فيعود كل لفظ سواء كان جامداً نحويّاً أو مشتقاً- إلى كونه جملة نحوية أو قضية منطقية، وهذا له اكثر من جواب واحد:

١- ان هذا دقي وليس لغويّاً ولا عرفياً.

٢- إنه غير مرضي في علم الاصول لاستحالة وجود محمول بلا نسبة تامة ووضوح

عدم وجود النسبة التامة في الالفاظ المفردة وانما هو تقدير منطقي لا اكثر.

(١) ٨٠/١.

(٢) عناية الاصول : ١٥٦/١.

٣- اننا لو نظرناها من زاوية اصولية فهي ضرورية لا تفرق عن الضرورية التي قالها ولاجل هذا ذكرها هنا فكيف سماها بالمطلقة أو الممكنة وانما لاحظوا ذلك من جهة المصدق والفرد لانه إنسان بالفعل أو بالامكان.

٤- ان هذا الانحلال ان كان قضية فليس بالمعنى الاصولي ولا يصلح للاستدلال على الانحلال لانها ليست ذات نسبة تامة ولا ناقصة، ولعله لاجل ذلك أمر بالتأمل. فعقد الوضع ليس قضية فما زعمه الفارابي وابن سينا لا يدعمه الاصوليون.

ثم قال الآخوند<sup>(١)</sup>: لكنه -اي صاحب الفصول- تنظر فيما افاده بقوله: وفيه نظر لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة.

أقول: ينبغي ان نذكر ان هذا الكلام من صاحب الفصول ضمن التسلسل الفكري الذي سار عليه في الرد على اشكال السيد الشريف باتنا يمكن ان نختار كلا الشقين الذين ذكرهما وننفي لآزمهما الباطل.

اما الأول: وهو دخول العرض العام في الفصل -فيما لو كان الدخيل مفهوم الشيء- فنفاه باعتبار ان المناطقة لم يتكلموا كلاماً لغوياً مطابقاً لشرائط اصل اللغة بل اصطلاحياً فقد يكون المشتق مركباً ولكن المناطقة اعتبره بسيطاً مع مناقشات مرت.

والثاني: انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة إذا كان الحمل متعدداً فيكون الحمل الاول (الإنسان إنسان) والثاني (الإنسان ضاحك) لكن المحمول واحد وهو الإنسان الناطق والمطلق غير المقيد والمحمول غير الموضوع فالقضية ليست تكرارية فلا تكون ضرورية، فإذا بطل جوابه عاد اشكال الانقلاب صحيحاً.

وعبارة الفصول يمكن ان تفهم على أربعة وجوه:  
الأول: ما فهمه الآخوند وهو ان المراد بالواقع في عبارته: الواقع الخارجي أي خارج الذهن فيصبح المراد ان القضية إذا كانت مطابقة للواقع (اي عالم الثبوت) كانت ضرورية الصدق والا فهي ضرورية الكذب وسلبها ضروري، وعلى هذا الفهم تصدى للجواب نقضاً وحلاً.

اما النقض فبالمكنة الصادقة فانها ليست ضرورية وان صدق الايجاب كما لا تكون مع السلب ضرورية العدم، والا كانت كل القضايا ضرورية لانحصار الجهة بين السلب والايجاب أو بين الصدق والكذب.

واما الحل فلأن هذا ليس هو مراد المنطقيين من الجهة بل مرادهم نسبة الموضوع إلى المحمول من أي جهة كانت سواء كانت صادقة أو كاذبة وجهات الموجهات فوق الاحصاء فحصرها بالسلب والايجاب خلاف الاصطلاح والواقع فلا تكون ضرورية بلحاظ تلك الجهات كالامكان وغيره.

وهذا جواب من الآخوند على ما فهمه صحيح لكن كلام صاحب الفصول يحتمل وجوهاً اخرى من الفهم.

الثاني: ان التعبير بالتقييد في عبارة الفصول يعني ان محل الكلام هو عالم اللغة والالفاظ أو عالم الذهن اما لو كان المقصود عالم الخارج أو عالم الواقع لناسبه التعبير بالاتصاف فزيد الخارجي يتصف بالبياض لا انه مقيد به فكيف نفسر كلام صاحب الفصول على هذا الفهم عندئذ يقال ان المراد بالواقع: واقع الارادة والقصد في النفس ففي جملة (الإنسان ضاحك) ان كان في واقع ارادة المتكلم التقييد وبرزه في هذه الجملة فهي ضرورية بشرط المحمول وان كانت غير

مقيدة به واقعاً كان له نحو من الكذب لان المراد ليس جدياً ولا مطابقة بين واقع الارادة والمبرز اللفظي فيكون السلب ضرورياً.

وهذا وان كان محتملاً موضوعاً إلى ان محموله غير محتمل لوضوح ان قصد التقييد لا يجعلها ضرورية (الصدق عند المطابقة للارادة الجدية والكذب عند عدمها) والا كانت كل القضايا المقيدة ضرورية مع انها قد تكون موجهة بجهات اخرى.

كما ان قوله (والا) أي وان لم تكن هناك ارادة جدية وهذا له حصتان: تعلق ارادة السلب وعدم تعلق ارادة وعلى الاول فقط تكون ضرورية السلب لكنه غير متعين من عبارته. الثالث: ما ذكره في العناية: ان مصداق الذات المأخوذ في مفهوم المشتق لا يخلو اما ان يكون مقيداً بالوصف واقعاً فالاجاب ضروري والا فالسلب ضروري. وهذا ينحل إلى عدة أمور يبدو ان الفيروزآبادي أخذها بنظر الاعتبار:

١- ان المراد بالواقع العالم الخارجي كما فسره الآخوند- لا واقع الارادة كما فسرناه- مع انه من غير المحتمل ارادة ذلك لاقامة القرينة على الخلاف اولاً ولانه يلزم منه انحصار جهات القضايا بالضرورة لاستحالة اجتماع النقيضين والموجهات كلها اما سالبة أو موجبة ونجّل صاحب الفصول عن هذا.

٢- انه يتصور ان القائل بتركيب المشتق يقول بان المستبطن في المشتق هو مصداق الذات وليس أمراً كلياً أو ذاتاً اجمالية في حين ان الصحيح هو الثاني وفيه تحميل على صاحب الفصول ما لا يظهر منه.

٣- ان مراده بالوصف لا يخلو من احد أمرين، اما ان يكون مادة المشتق فالذات التي يتحلل لها المشتق مقيدة بمضمونه ومادته فعالم: ذات لها العلم أي مقيدة بالعلم وعلى هذا يتم كلام صاحب الفصول لان الاتصاف ان كان واقعياً فصدق الاجاب ضروري والا فصدق السلب ضروري إلا انه ليس بقضية إلا ببناءً على كلام الفلاسفة ولا يصدق لغة إذ ما معنى ان يظهر كذب مفهوم عالم فتطبيقه على كلام الفصول ليس صحيحاً مضافاً إلى ان هذا إنما يصحح مضمون المشتق نفسه أي الدلالة الداخلية -إذا صح التعبير- فتكون ضرورية وهو غير الكلام الذي عليه الاصوليون والسيد الشريف من ان الوصف الخارجي يكون قيماً فتصح القضية بشرط المحمول.

وان اريد بالوصف الخارج عن معنى المشتق بان يدخل عليه من قبيل (ضاحك) للإلتسان وهو مراد السيد الشريف وفي مدخول هذا الوصف احتمالان:

أحدهما: انه وصف المشتق السابق عليه بكل مداليه التحليلية وليس هو الذات المستبطنة فقط فنخرج عن محل كلام صاحب العناية.

ثانيهما: ان الضاحك في قولنا (الناطق ضاحك) وصف للذات المتضمنة والمستبطنة في المشتق السابق عليه أي الذات المقيدة بالنطق وهذا المعنى قريب من عبارة العناية إلا ان العرف لا يوافق عليه اذ لا شك ان الموصوف هو مجموع المشتق وليس خصوص تلك الذات الاجمالية فالذات جزء تحليلي من المدخول لا انها هي.

الرابع: انهم يريدون من الوصف في قوله (مقيدة بالوصف) يعني القوة والفعل بحسب نقل الكفاية ففي تقييدها بالقوة والفعل تصبح بالضرورة، ويجاب من عدة جهات منها:

١- ان كل جهة مقيدة بشيء تصبح مع مطابقتها للواقع - ضرورية الصدق في طول التقييد بها فتصبح كل الموجهات ضرورية وهو غير محتمل والصحيح ان لا تنظر القضية في طول انتسابها للقييد بل في ذاتها كمقيد لا مرتبة متأخرة عن الانتساب.

٢- لو تنزلنا وقبلنا انها في حال الاجاب ضرورية لكنها ان كانت كاذبة بباي معنى سبق- لا تكون ضرورية العدم بل تبقى موجهة بدلالاتها المطابقة.



ثم<sup>(١)</sup> عرض الآخوند ما اعتبره في المحاضرات دفع دخل ولا يتحصل منها ولا من غيرها أية اشارة للدخل المحتمل والسياق واضح في ان الآخوند لا زال بصدد مناقشة صاحب الفصول: فالدخل مطلب ذكره صاحب الفصول وقد اوضحه في العناية ونقله عنه حيث قال: ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على بطلان الوجه الاول وهو أخذ مفهوم الذات في المشتق لان لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما ايضاً ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني، وقال في تقريبه في العناية: انه وان لم يلزم دخول العرض العلم في الفصل ولكن يلزم الانقلاب إلى الضرورة لان مفهوم الذات أو الشيء المقيد بالوصف ان كان مقيداً به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة.

فيلزم الانقلاب على كلا الاحتمالين أي سواء اخذنا مفهوم الذات أو الشيء في الشق ام مصداقه حينئذ اجاب الآخوند، وسأذكره مع عدة وجوه من الجواب:

١- ما ذكره فيما سبق من ان المراد من المصداق المقابل للمفهوم الحصة وليس المصداق الخارجي لان المصداق الخارجي جزئي خارجي وهو يستحيل ان يكون قيداً للمفاهيم الكلية ولا معنى له.

٢- انه يحتاج إلى ضم كبرى وهي ان انطباق الكلي على مصداقه أو حصته يجعل القضية بشرط المحمول أي ضرورية في قولنا (الإنسان ضاحك) وليس الأمر كذلك فان الكلي المنطبق أحد أمرين:

أولهما: الكلي الواقعي يعني واقع كلي الحيوان ينطبق على واقع كلي الانسان وهو صحيح في نفسه على تصور المنطقة.

ثانيهما: الكلي المتضمن في المشتق كاتطبيق كلي الضاحك على كلي الناطق وهو انطباق ممكن لا ضروري فلا تتحول القضية كما زعم.

٣- ان الانطباق الضروري في هذه النسبة التامة لو سلم- فهو بين الجزء التحليلي للمحمول وجزئه الآخر ومثله لا يجعل القضية ضرورية وانما تكون كذلك لو كان انطباق المحمول على الموضوع ضرورياً وهو غير متوفر في المقام.

٤- ما اجاب به صاحب الفصول نفسه عن الشق الثاني ويأتي نفسه عن الأول من ان المحمول ليس هو الكلي وحده بل الكلي المقيد فيكون الموضوع جزء المدلول للمحمول ولا تكون القضية ضرورية.

٥- ما ذكره الآخوند ان حمل المطلق على المقيد أو العكس لا يجعل القضية ضرورية، نعم مع المشاكل فيهما تكون ضرورية فالمطلق كقولنا (الإنسان إنسان) والمقيد نحو (الإنسان الضاحك إنسان ضاحك) فهاتان قضيتان ضروريتان اما إذا اختلفا في الاطلاق والتقييد نحو (الإنسان ناطق) بل حتى لو قلنا (الإنسان إنسان ناطق) فليست ضرورية إذ يوجد الكلي مقيداً في جانب المحمول ومطلقاً في جانب المحمول.

وقد فهمه في (عناية الاصول) بشكل آخر فقال اننا يجب ان ننظر إلى المحمول فان كان مطلقاً فالقضية ضرورية أو مقيداً فلا لختلاف الموضوع والمحمول وهذا الفهم مخالف لظاهر الكفاية أولاً وثانياً انه عين جواب صاحب الفصول فالاقرب ما قريناه.

وكأنه لم يلتفت إلى عبارة الكفاية<sup>(١)</sup>: (إنما يكون ضرورياً مع اطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقييد إلا بشرط تقييد المصدايق به ايضاً)

ثم أمر الآخوند بالتأمل والفهم في كفاية مغايرة الموضوع والمحمول، بالاطلاق والتقييد

---

(١) الكفاية : ٨٠/١ في ذيل الصفحة قوله (ولا يذهب

عليك).

(١) الكفاية : ١ / ٨٢.

لجعل القضية غير ضرورية وللتأمل وجوه:

(منها): ما قيل في الشق الثاني من ان المحمول ان كان هو المقيد إلا انه ينحل إلى أمرين القيد والمقيد فتحل القضية إلى قضيتين احدهما حمل المطلق على المطلق والثانية حمل المطلق على المقيد والأولى ضرورية.

(ومنها): اننا لو سلمنا كبرياً ان انطباق الكلي على مصداقه يكفي في جعلها ضرورية لم يفد الفرق في الاطلاق والتقيد فكلاهما صغرى لذلك.

ثم قال الآخوند (انه) أي الشريف (لو جعل التالي) أي المحذور (في الشرطية الثانية) وهي أخذ مصداق الشيء في الشق (لزوم أخذ النوع كالانسان) (في الفصل) كالناطق (ضرورية ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان) وكان يقابله محذور أخذ الشيء وهو عرض عام في الفصل في الشق الاول (كان اليق بالشرطية الثانية) لان فيه جملاً لفظياً (بل اولى لفساده مطلقاً) أي اولى من المحذور الذي ذكره وهو تحول القضية من ممكنة إلى ضرورية وكنائه يريد ان يوجد الاشكال على الشقين (ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي) في حين كان المحذور الذي ذكره مختصاً بما لو كان فصلاً حقيقياً -وما زلنا نشرح سطح الكفاية- لا عرضاً عاماً (ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته) ثم أمر بالتأمل جيداً فاتحاً باب المناقشة عليه فانه واضح الفساد.

١- لان وجه الاليقية لفظي وهو لغو من الكلام لدى المحققين فان المطلوب هو الحق وليس السجع في البراهين.

٢- ان ما زعمه الآخوند لا محذور فيه بينما كان لما قاله السيد الشريف وجه باعتبار ان أخذ العرض في الفصل محذور لان النتيجة تتبع أخس المقدمتين فالمركب من الذاتي (وهو الفصل) وغير الذاتي (وهو العرض العام) ليس ذاتياً فنكون قد نزلنا بالفصل عن كونه فصلاً وفسد الحد التام اما فيما ذكره الآخوند وهو اخذ النوع في الفصل فبقي المركب على ذاتيته لكونهما معاً ذاتيان وكذا على التقدير الآخر وهو اعتبار الشيء جنساً عاماً فهو ذاتي ايضاً. ودائماً فان الجنس العام منطبق على الفصل ولا يضره كما ان أخذ مصداق الشيء لا يضر لوجود المصادقية بكل حال.

٣- ما قلناه من ان اخذ المصداق غير أخذ الحصة وما يلزم منه أخذ النوع هو أخذ الحصة وما قاله الشريف هو أخذ المصداق ولا يلزم من أخذ النوع.

٤- يظهر من الترديد في عبارة الآخوند عدم الجزم بكون (الناطق) فصلاً حقيقياً للانسان ومعه لا يبقى دليل على كونه ما هو هل خاصة أو لازم وربما ارداً من ذلك فانه فعل من الافعال كالاكل والشرب وعندئذ لا يوجد محذور في أخذ النوع فيما دون الفصل من الصفات.

٥- انه ما المحذور في أخذ الشيء في لازمه أو خاصته فانهما من العرضيات فان كان الشيء عرضاً عاماً فهو مثلهما في العرضية وان كان جنساً أو نوعاً (أي مصداقه) فهو من أخذ الذاتي في العرض وليس العكس فان كان العكس مستحيلاً لم يكن هذا مستحيلاً.

٦- بحسب ظاهر عبارة الكفاية فان المحذور الذي قاله السيد الشريف خاص بما اذا كان الناطق فصلاً حقيقياً مع العلم انه لا يتوقف على ذلك قطعاً لان محذوره وهو الانقلاب إلى الضرورية لا يختلف فيه الحال في كل تقريباته بين ان يكون الناطق فصلاً أو حتى لو ابدلت الناطق إلى الضاحك لزم المحذور بوضوح لانه ناشيء من النسبة التامة القائمة بين الموضوع والمحمول سواء كان المحمول ذاتياً أو عرضياً.

٧- منع الاولوية بل هما (أي محذور السيد الشريف والآخوند) مثلان في التعميم والتخصيص بعد الالتفات إلى ما قلناه فان انقلاب القضية إلى ضرورية لا يتوقف على كون الناطق ذاتياً بل يعم حتى لو كان خاصة وكذا محذور الآخوند من دخول النوع في الفصل.

وبعد ما عرفناه من ان اخذ النوع في الخاصة ليس محذوراً لانه من أخذ الذاتي في العرضي لا العكس وانما يكون محذوراً لو كان الناطق فصلاً ذاتياً وكذا محذور الآخوند يتوقف

على كون الناطق ذاتياً فهما مثلان على كلا التصورين.  
وبهذا ينتهي الكلام في المانع الثبوتي المدعى على القول بتركيب المشتق وهو ما قاله  
السيد الشريف.

## الموانع الاثباتية عن القول بالتركيب

وهي  
أدلة القائلين بالبساطة

وما استدل به على البساطة وجوه:

الوجه الأول:

ما ذكره في الكفاية<sup>(١)</sup> وهو منسوب إلى المحقق الدواني وهو لزوم التكرار فان قضية (زيد عالم) تصح على القول بالتركيب (زيد زيد له العلم) وهو واضح الفساد. فان قلت: ان مدعي التركيب يقول ان المستبطن في المشتق هو ذات كلية اجمالية وهو مفهوم مغاير لزيد.

قيل: ان هذه الذات وان كانت مجملة إلا ان العرف يراها زيداً لانها منطبقة عليه في هذه الجملة التامة فلزم التكرار.

وجوابه: انه تصور بدوي خال من التحقيق لأكثر من وجه:

١- ما قلناه من الاندكاك يعني فناء الذات الكلية الاجمالية التي في المشتق في الذات المذكورة في الموضوع عندما يدخل في نسبة تامة بحيث لا تلاحظ إطلاقاً فلا يراها العرف موجودة في طول الحمل وتصبح عين زيد ويبقى في جانب المحمول العلم فقط، نعم لو ورد لفظ المشتق وحده فتكون هذه الذات الاجمالية ملحوظة.

٢- منع كون تلك الذات بمنزلة زيد عرفاً ليلزم التكرار بل يرى المغايرة بين الموضوع والمحمول، فزيد بصفته موضوعاً شيء والذات الاجمالية بصفتها جزءاً من المحمول شيء آخر فلا يلزم التكرار. والشاهد على ذلك (أي فهم الارتكاز العرفي لها على اجمالها) أمران:

١- ان العرف يطبقها على كل موضوع سواء كان زيد أو غيره فكيف تشخص بهذا الموضوع أو ذلك.

٢- ان العرف يفهم هذه الذات الاجمالية الكلية من لفظ المشتق منفرداً بدون حمل.

الوجه الثاني:

ما نُسب في كلمات سيدنا الاستاذ إلى المحقق الدواني وتقريبه على شكل قياس استثنائي اننا لو قلنا بتركيب المشتق كان لازمه أخذ النسبة بين الذات الاجمالية والمبدأ في مدلول هيئة المشتق وهو باطل فالملزوم مثله فلا بد من القول بالبساطة.

وقد استدل على عدم أخذ النسبة في المدلول التصوري الوضعي للمشتق بثلاثة وجوه يصلح ان يكون كل منها دليلاً مستقلاً على البساطة يجمعها عنوان هذا الوجه:

اولها: ما نسبته سيدنا الاستاذ إلى المحقق الدواني من اننا إذا نظرنا إلى شبح ابيض امامنا لا نتبينه فنقول: هذا ابيض ولا شك في صحته عقلاً وعرفاً ولغة فالمحموس بالعين هو الضوء واللون أي البياض وهو العرض لا الذات التي هي معروضة. فلو فرض انه لم يتم البرهان على اشتراط وجود المعروض لقيام العرض به -وظاهر كلام سيدنا الاستاذ وجود قائل بذلك- وكنا نحتمل قيامه بذاته فقد سمي البياض ابيض وصح التعبير ولا نحتاج إلى البرهان الفلسفي الذي يقول لا بد للعرض من معروض وهذا دليل على ان مفهوم ابيض لم يؤخذ فيه النسبة إلى الذات والا لم يمكن استعمال المشتق في المقام بأن نصف البياض بانه ابيض وهذا

(١) الكفاية : ١ / ٨٢.

يدل على بساطة المشتق إذ لا فرق بين كلمة ابيض وبياض وعلق عليه سيدنا الاستاذ أي عمقه ووسعه ودافع عنه بما يزيد الطين بلة فقال: بان هذا الكلام تعقيد بلا موجب إذ نستطيع ان نتخذ خطوتين اوضح من هذا الكلام لصالح المحقق الدواني:

الأولى: اننا يصح في اللغة ان نصف العرض بالمشتق من دون التوقف على طوره على معروض وذلك بان نقول: النور منير أو الوجود موجود والمثال له-والسرعة سريعة فهي مقبولة عرفاً فاصبح العرض ذاتاً، إذ لا يوجد هناك ذات لها بل هناك شيء واحد هو نفس النور وحيث انه اطلاقه صحيح عرفاً فيستدل به على عدم النسبة في المشتق والا لما صح الاطلاق.  
الثانية: انه يمكن اجراء هذا البيان فيما إذا قام البرهان على ان المبدأ ذات لا عرض كما في اسماء الله الحسنى فان صفاته جل جلاله عين ذاته سبحانه فليس هناك عارض ومعرض ونسبة لا ثبوتاً ولا واقعاً وانما هو شيء واحد واقعي أو خارجي هو ذات الله سبحانه فنقول: (الله عالم) فنسب المشتق إلى الذات من دون اخذ نسبة في مدلوله والا لم يصح اطلاقه على العلم الذي هو الذات.

قال سيدنا الاستاذ (قد) والجواب على كلتا الناحيتين واحد حاصله: انه لو كان القتال بوجود النسبة في مدلول المشتق يريد بها كون الذات مغايرة مع المبدأ فهذا الاشكال وارد عليه واما إذا كان المدعى انها ذات مبهمة قابلة لان تكون غير المبدأ تارة وعينه اخرى وتكون النسبة مأخوذة لا بمعنى التلبس المستلزم للمغايرة بل بمعنى (الوجدان) وكون الذات واجدة لهذا المبدأ فصح كل تلك الاستعمالات (النور منير، الله عالم) فان الوجدان حاصل، غايته انه وجدان ذاتي لا وجدان عرضي.

أقول: وهذا البيان فيه مستويان من الجواب: اجمالي يعني عرض فكرة واضحة عن تركيب المشتق بشكل لا يرد عليه اشكال مما قالوا وتفصيلي في مناقشة كلماتهم ويكون المستوى الاول من الجواب هو الاهم.

اما المستوى الاجمالي فيتم نقضاً وحلاً:

اما النقض: فبالجمل التامة نفسها حيث لا اثنيانية بين الذات والمبدأ ك(النور نير، والله عالم) فكيف صح الحمل فلو نفينا الذات المستبطنة فلا ننفي النسبة بين الموضوع والمحمول في الجملة التامة فإذا كان المورد لا يتحملها ولا توجد نسبة واقعية بينهما فلا نحتاج ان نقول (الله عالم) لان العلم عين الذات وكفي ان نقول (الله) ما دامت النسبة ممنوعة، فما يجاب به على الجملة التامة يجاب على النسب الاندماجية المستبطنة بل يكون النقض عليهم اشد لانه ان جاز في النسب التامة الملحوظة عرفاً فهو اولى بالجواز في النسب التحليلية الاندماجية التي ليس لها وجود عرفي بحيالها.

ان قلت: ان هذا يرد على توسيع سيدنا الاستاذ الذي مثل بالنور نير لا على اصل كلام المحقق الدواني الذي مثل بالشبح الابيض.

قلت: ان اصل كلام المحقق الدواني كذلك لا اعترافه بصحة حمل الابيض على البياض نفسه ولو لم يتم برهان على وجود الذات المعروضة له فيكون مثاله مندرجاً في نفس المورد، نعم اضافة سيدنا الاستاذ ما لو كان العرض ذاتاً أي ان الصفة نفس الذات.

واما الحل: فان النسبة المستبطنة في المدلول التصوري الوضعي للمشتق لا بد منها في تركيب المشتق إذ لا يعقل تركيبه من جزئين احدهما مدلول المادة أي الحدث والثاني الذات الاجمالية الكلية من دون نسبة فيكونان مفهومين منفصلين.

لكن لا ينبغي ان يراد بالتركيب ان يكون جملة تامة باجزائها وشرانطها فانه غير عرفي وغير عقلي ان يتصور للمشتق ثلاثة اجزاء ملحوظة عرفاً هي الذات والنسبة والمحمول بل لا بد من اختصار هذا المركب وارجاعه إلى مجموع افرادي واحد عرفاً ويكون انحلالياً بالدقة العقلية ويكون ذلك على مستويين تصوري واندماجي.

١- انه معنى تصوري وليس فيه تصديق واذعان في حين ان الجمل كلها يفترض في

كونها خبرية ان فيها تصديقاً واذعناً وهذا له عدة اشارات:

أ- ان الذات الموجودة طرفاً للنسبة في باطن المشتق ذات كلية لا تشير في نفسها إلى أي موضوع خارجي ليتمكن تصور الصدق فيه فوجوده سالبة بانتفاء الموضوع.  
ب- ان هذه النسبة قد تقاس بالنسبة التامة غير المحتمل فيها الاذعان والتصديق وكمن يجرب لسانه على النطق فيقول (زيد عالم) أو يعلم على اللغة فالنسبة موجودة لكنها خالية عرفاً من التصديق.

ج- يمكن تشبيهها بالنسب الناقصة من هذه الناحية كالجمل الوصفية فانها مجرد تصور تركيبى فكذا النسب الاشتقاقية إلا انها ليست ناقصة لانها عندئذ لا تنطبق على التامة ولا تفنى فيها لانها من سدخ آخر لغة و عرفاً وفناء نسبة في نسبة من سنخين مستحيل عرفاً.

٢- اننا ندعي بنحو الاطروحة اندماجية الذات في المحمول لدى الحمل واندماج النسبة في النسبة ولا يبقى في الطرف الآخر إلا مدلول المادة وهو الحدث وهذا هو الوجدان العرفي ولعله هو الذي حمل القائلين بالبساطة على رأيهم ذلك.

فان قلت: ان هذا انما يتم مع الحمل في جملة تامة لا بدونه فلو لاحظنا المشتق منفرداً لم يكن مندمجاً في شيء، فلا بد حينئذ ان نلاحظه كجملة تامة ذات نسبة، إلا انه يدفعه امران:  
أ- ان النسبة المدعاة في المشتق اقتضائية لا عليية فهي ليست كالنسبة القائمة فعلاً بين الموضوع والمحمول وانما هي معدة فقط للاندماج مع النسبة التامة لدى الحمل دون صورة عدمه ولدى الأفراد تبقى غير ملحوظة لانها ليست فعلية التأثير لعدم الشرط وهو الحمل فلا يؤثر المقتضى اثره.

ب- اننا يمكن ان ندعي بنحو الاطروحة ان النسبة فانية في الذات الاجمالية، وهذا وان لم يكن صحيحاً تحليلاً أو عقلاً، لكنه صحيح عرفاً لان الجملة التامة يلحظ العرف طرفيها، وفي طوله يلحظ أو يلتفت إلى وجود النسبة واما اذا لم يلحظ العرف طرفي النسبة لم يلحظها هي ايضاً من باب آخر، فيبقى لها وجود شبحي اندماجاً لا أكثر.

وبهذا التسلسل في التفكير نستطيع ان نجيب على كل ما قالوه من البرهان على بساطة المشتق، لانه ليس تركيبياً تفصيلياً بل تحليلاً اندماجياً.  
واما الجواب على المستوى التفصيلي ففي مناقشة أهم ما في كلامهم من النقوض التي وردت على القول بتركيب المشتق وكانت ثلاثة:

النقض الأول: تسمية البياض ابيض لعدم الحاجة إلى ملاحظة معروضه.  
وجوابه: واضح لابن اللغة والعرف وعند من لم تسيطر عليه الفلسفة فتفسد ذوقه اللغوي ففي المقام يفيض العرف اللغوي من نفسه ووهمه شيئاً يتوهم ان البياض عارض عليه سواء دل الدليل عليه عقلاً أم لا، فحينما يرى العرف عرضاً يحكم ارتكازاً انه لا بد ان هنا شيئاً يتصف به إذن فهو اطلاق على المعروض بما هو كذلك لا على العرض فقط كما قال الدواني فهو إما ثابت عقلاً أو عرفاً فقط.

ان قلت: على هذا يكون الاستعمال مجازياً لا حقيقياً لغرض كون المعروض متوهماً والاستعمال فرع هذا التوهم والمفروض كونه استعمالاً حقيقياً.

قلنا في جوابه وجوه:

١- ان هذا يعني توقف المفاهيم اللغوية على واقع الاشياء فان كان موجوداً في الواقع كان الاستعمال حقيقياً أو منتفياً في الواقع فيكون مجازاً أي ترتبط الحقيقة والمجاز بعالم الواقع الثبوت وهو غير محتمل في نفسه.

٢- ان الاستعمال العرفي في طول فرض وجود المعروض فالتجوز في فرض وجود المعروض لا في الاستعمال، وهذا التجوز ارتكازي وثبوتي وليس لغوياً.

النقض الثاني: ما افاده سيدنا الاستاذ من التوسيع وان الاستعمال غير مختص بالشبح المرئي بل هي دائماً موجودة للصفات الذاتية للاعراض، ويجب بوجوه:

١- ما اجاب به سيدنا الاستاذ من ان النسبة المتضمنة في المشتق مناسبة مع كل من الذاتي والعرضي وهو أمر قابل للتصديق عرفاً، بناءً على صحة هذه الاستعمالات يعني بعد التنزل عن الوجوه التالية والمناقشات الآتية:

٢- ان هذه الاستعمالات مجازية وليست حقيقية والنقض انما يتم بعد التسليم بكونها حقيقية.

٣- ان هذه الاستعمالات ليست عامة لكل الصفات فلا يقل الموت ميت والحياة حية والعلم عالم كما نقول النور نير والسعة واسعة فكما ان الاستعمال في هذا صحيح اكيراً فانه في تلك باطل اكيراً، وهذا دليل مجازيتها.

ان قلت: انها لو كادت مجازية لسرت ايضاً في كل الاستعمالات.  
قلنا: ان المجاز يحتاج إلى نوق لغوي ولا يتوقف فقط على المشابهة بجهة ما فيمكن ان يقع في موارد دون اخرى والامثلة التي نقضنا بها لا يساعد النوق عليها.

٤- نقول على نحو الاطروحة ان العرف يجرّد من الصفات الذاتية صفات عرضية فيتوهم للصفة معروضاً وان لم يكن بالدقة كذلك فيتوهم للوجود ذاتاً وللنور ذاتاً ونور وهذا ليس بصحيح طبعاً إلا ان هذا التوهم هو الذي يبرر مثل هذه الاستعمالات ويجعلها حقيقية بعد التنزل عن الوجوه السابقة.

ويأتي هنا نفس اشكال المجازية في النقض الأول وجوابه انه لا يكون مجازاً كما قلنا هناك لان التسامح بالتجريد السابق عليه رتبة.

النقض الثالث: هو لسيدنا الاستاذ بصفات الله جل جلاله فانها عين ذاته والنسبة بين الصفة والذات عقلاً غير موجودة فاستعمال الاسماء الحسنى لا بد ان يكون خالياً من النسبة فتكون دالة على الحدث فقط وليس انها مركبة وهذا في الحقيقة اضافة إلى كونه نقضاً فانه دليل مستقل على بساطة المشتق.

وله عدة اجوبة:

١- ان العرف لا يفهم عينية الصفات بل يجردها عن العينية ويتوهم وجود ذات زائدة كما قلنا في الذاتيات ولا يكون استعمالها مجازاً.

٢- ان هذه النسبة ضرورية الثبوت لغة وعرفاً حتى مع القول ببساطة المشتق فان مودى هذا القول ان معنى المشتق هو معنى الحدث أو معنى المصدر فاذا نسبناه في جملة تامة كان لا بد في الجملة التامة من النسبة كما لو قلنا الله عالم والله علم لان مرجع عالم إلى علم على القول ببساطة المشتق فهناك حينئذ صفة وذات ونسبة بين الذات والصفة بالرغم من قيم الدليل العقلي على ان الذات عين الصفة والمفروض انه يمكن الاستغناء بالاسماء الحسنى باعتبارها مستبطنه للصفات كمن رغب برسم فرعون والبحر وهو يغرق فيه.

٣- لو غرضنا النظر عما سبق واردنا الدقة العقلية امكن القول بأحد اطروحتين:  
أ- اندماج الذات والنسبة في الذات والنسبة في الجملة التامة فلا يبقى إلا الحدث كما

قلنا.

ب- اسقاط النسبة المدعاة في المشتق في الذاتيات دون العرضيات ولا يصبح التعبير مجازاً، لاننا ندعي ان المعنى الموضوع له أمران: الذات والحدث واما النسبة فهي وجود عقلي بينهما وغير دخيلة في المعنى الموضوع له بعنوانها التفصيلي فلا يضر وجودها في المجازية ولا عدمها.

اما الأول: فلان وجوده ليس معنى استعمالياً ليكون غير ما وضع له بل هو ادراك عقلي والاستعمال فقط في الجزئين الموضوع لهما.

واما الثاني: أي كون عدمه في فرض العكس ليس مضراً، فلكونه عقلياً وليس ملحوظاً للواضع أو دخيلاً في شرطه.

٤- ما سمعناه من سيدنا الاستاذ من ان النسبة المستبطنة في المشتق موضوعة للاعم

من الذاتي والعرضي فإذا استعملناها في العرضي فقد ناسب وجودها ذلك .  
وهذا بعد التنزل عن الوجوه السابقة قابل للمناقشة من حيث اننا بغض النظر عن التوهم  
العرفي للذات بحيث نفترض ان العرض موافق للعقل في عدم النسبة والعقل يرى استحالة  
وجود النسبة بين الذاتي والذاتيات فيكون وجودها غير عرفي ايضاً . ووجود نسبة منطبقة على  
الاتصاف في الذاتيات لا معنى له لانها تكون بدون منشأ انتزاعي أصلاً سواء في ذلك النسب  
التامة أو الناقصة أو النسب المتضمنة في الكلمات كالمشتقات والافعال وتنحصر موارد استعمال  
النسب في الاوصاف الزائدة عن الذات، وانما يصح ذلك في ضوء ما قلناه من ان العرف مجرد  
من الذاتي ذاتاً وصفة زائدة عليها وان كان خلاف العقل فلا يحتاج إلي زعم ان النسبة غير  
مناسبة للذاتي لان العرف يخرج النسبة من الذاتية ويجعلها عرضية وفي طول التسامح  
يستعملها كعرضي لا ذاتي ولا يكون الاستعمال مجازاً لان التسامح حصل في المرتبة السابقة  
على الاستعمال فيصح في الجمع سواء في ذلك الجمل التامة نحو (الله عالم، البياض ابيض،  
النور نير) وهي نسب عرفية صحيحة، والجمل الناقصة كالنسبة الوصفية أو الاضافية نحو  
(علم الله، وجود الوجود) وكذا النسب المستبطنة في الالفاظ كالمشتقات والافعال فان في الفعل  
الماضي فاعلاً مقدرأً وكذا المشتق سواء قلنا بتصور الواضع لها بحيث تصبح الاجزاء  
الموضوع لها ثلاثة أو لا .

ثانيها: (١) أي ثاني الوجوه للبرهان على عدم وجود النسبة في المشتق مما يؤدي إلي  
القول بالبساطة ما ذكره الشيخ النانيني (قد) من ان المشتق -على القول بالتركيب- اما مأخوذ  
فيه الذات وحدها أو الذات والنسبة بعد تسليم دلالاته على الحدث وكلاهما باطل فيتعين ان مدلوله  
هو ذات المبدأ بلا زيادة، اما ان الذات مأخوذة بلا نسبة فلا محصل له لانه لا يكون ارتباط بين  
مدلول الهيئة ومدلول المادة أو الذات والحدث وهذا خلاف الوجدان، وان كان مأخوذاً فيه كلاهما  
فيلزم تضمن الكلمة لمعنى حرفي لان النسبة معنى حرفي وهو يوجب البناء في لغة العرب مع  
ان الاوصاف الاشتقاقية غير مبنية عندهم .

ولولا ان يكون هذا الوجه صادراً من الشيخ النانيني لما ذكرناه لكننا نذكره احتراماً له .  
فنقول وجوابه: انه بعد التسليم بأمرين: أحدهما: أخذ الحدث في مادة المشتق .  
ثانيهما: بطلان براهين السيد الشريف، فيمكن ان نختار الشقوق الثلاثة في وضع  
المشتق بدون محنور .

١- تركيب المشتق من الحدث -المسلم وجوده- والنسبة -وهو ما لم يذكره الشيخ  
النانيني (قد)- فتصح ان تكون النسبة إلى الموضوع في الجملة التامة أو الناقصة وقاتية فيها  
اما الطرف الآخر للنسبة فهو الحدث بحسب الغرض، ويكون المشتق مكوناً من جزئين فقط .  
٢- تركيب المشتق من الحدث والذات فقط اما النسبة فهي موجودة لكنها غير مأخوذة في  
ذهن الواضع باعتبار انها ادراك عقلي لا وضعي فيكتفي الواضع والمستعمل بكونها كذلك وعليه  
فلو سلخنا المشتق عن النسبة لم يكن مجازاً لانها ليست جزءاً من المعنى الموضوع له .

٣- تركيبه من الحدث والذات والنسبة ولا يلزم ان يكون معنى حرفياً مبنياً لوجهين:  
أ- انه يحتاج إلى ضم كبرى لم تثبت ولم يقم عليها برهان نقول: كل معنى حرفي فهو  
مبني حتي لو نطقه العرب معرباً بحيث يكونون مجبورين على بنائه أو يفهم من اعرابه عدم  
كونه حرفياً فهذا باطل، كما ان ليس كل لفظ أخذت فيه نسبة هو حرفي فكثير من الاسماء أخذت  
فيها النسب ولم تصبح معاني حرفية .

ب- ما ذكره سيدنا الاستاذ من ان المعنى الحرفي المبني هو ما لا يستعمل وحده كاسماء  
الموصول، واما هذا فهو معنى اسمي غايته انه بالتحليل مقيد والمقيد منسوب لان النسبة قائمة



بين المقيد وقيدته ومع ذلك هي معاني اسمية والا لزم كون كثير من الاسماء مبنية لانها موضوعة لمفيدات كالكرسي والباب والسرير، وهذا اشكال صحيح في نفسه.  
ثالثها: أي الوجه الثالث لا يبطال أخذ النسبة في المدلول الاوصاف الاشتقاقية وهو للمحقق النابيني ايضاً.

وحاصله: ان النسبة التي يدعى أخذها في مدلول المشتق اما مأخوذة مع الذات أو بدونها مع التسليم بدلالته على الحدث، اما معها فيلزم عليه اشكالات السيد الشريف وهي محكمة عنده، واما بدونها فغير معقول لان النسبة تتقوم بطرفين ولا يمكن استغواؤها بطرف واحد. وهما لازمان باطلان فيتعين عدم أخذ النسبة وبساطة المشتق.

أقول: كان على النابيني لكي تكون احتمالاته حاصرة ان يذكر الاحتمال الثالث وهو كون المأخوذ مع الحدث المسلم هو الذات وحدها ويكون لازمه الباطل انعدام الرابطة بينهما فيكون للمشتق معيان مستقلان غير مترابطين وهو وجداني البطلان.

وهذه اللوازم الباطلة المتخيلة قد دحضناها فيما سبق، وهنا اجاب سيدنا الاستاذ على الشق الثاني وهو أخذ النسبة وحدها فقال بعد التسليم بالكبرى وهي احتياج النسبة إلى طرفين، ان الطرف الآخر لا يلزم ان يكون مدلولاً لنفس الدال على النسبة أي في باطن معنى المشتق بل قد يكون خارجاً عن وضع المشتق كما لو كان هو زيد أو عمرو أي الموضوع في الجملة ومثلاً له بالحروف فهي موضوعة للنسبة بلا اطراف وانما تحصل اطرافها بعد انضمامها في جمل تامة أو ناقصة، وهذا الكلام منه قد - صحيح ومتين.

ثم قال سيدنا الاستاذ: وكان الاحسن من باب التنظير والمناسبة - له ابطال الشق الثاني بان يقول: ان براهين الشريف تبطله ايضاً، فانها تبطل تقوم المشتق بالذات، ولو كان مشتملاً على نسبة متقومة بالذات كان متقوماً بالذات في الجملة فيلزم المحذور لو تم.

أقول: إلا ان سيدنا الاستاذ الذي قال الوجه السابق ينبغي ان يكون ملتفتاً إلى بطلان هذا الكلام، فان النسبة متقومة بالذات ثبوتاً لا اثباتاً، وبراهين الشريف تبرهن على استحالة أخذ الذات اثباتاً يعني وضعاً والا ورد النقص بالحروف التي لم تؤخذ بها الذات اثباتاً مضافاً إلى ان المحذور لدى الشريف هو أخذ المفهوم استقلالاً لا تحليلاً وهنا أخذ المفهوم تحليلاً لا استقلالاً.  
ثم قال سيدنا الاستاذ: بانه يمكن ان يكون مراد الشيخ النابيني (قد) امراً آخر وان كانت العبارة قاصرة عن ادائه وذلك بضم محذور اثباتي إلى المحذور الثبوتي المتقدم بان يقال ان المشتق إذا كان مركباً من حدث ونسبة من دون ذات منسوبة يلزم إلا يكون المشتق مفهوماً ومعلوم المعنى إذا سمعناه وحده ويكون مدلوله ناقصاً بل يتوقف فهم معناه على حمله في جملة وهو باطل وجداناً وعرفاً لاننا نفهم للمشتقات معانيها من دون الحاجة إلى اسناد.  
وجواب ذلك:

١ - اننا نعرف بنقصان معنى المشتق إذا أخذ الحدث والنسبة من دون ذات لكن جبرانه لا يتعين بالقول ببساطة المشتق بل يعين ان نعطي للمشتق معنى مفهوماً ولو بالقول بتركيبه.

٢ - انه لا محذور في كون معاني المشتقات ناقصة ولا شك ان المعنى الافرادي (الكل كلمة) إذا انظم إلى المعنى المجموعي اتضح معناه ولوازمه وارتباطاته اكثر فليس في اللغة لفظ يؤدي معنى متكاملأ. وخذ لذلك مثلاً الحروف والاسماء الموصولة التي اعتبرها النحويون اسماء اضافة إلى الادوات وهي ذات معاني ناقصة، وليس هناك وجدان يقتضي كون المشتق كامل المعنى بعد التنزل عن الجواب الأول.

٣ - ما اجاب به سيدنا الاستاذ من ان ذلك يتوقف على صحة براهين السيد الشريف وليست صحيحة.

أقول: إلا ان هذا لا يعالج المشكلة، لان بطلان ادلة السيد الشريف انتج امكان أخذ الذات في المشتق والقول بتركيبه وهو لا يعني تعينه ومع عدم التعين يبقى الاشكال ناجزاً.  
رابعها: وهو منسوب إلى الشيخ النابيني (قد) ايضاً ان النسبة إن أخذت مع الذات

فاقتصر الناقل على القول بانه يلزم محاذير السيد الشريف ونحن نعلم ان هذه المحاذير لو قبلناها فهي تدور مدار اخذ الذات في المشتق سواء أخذت النسبة معها أو لا فلا يفترض هنا اكثر منها وعلى اية حال فلاهتمام ليس بهذا الشق وانما بالآخر وهو ان أخذت النسبة من دون الذات يلزم ابقاء المشتق عن الحمل على الذات لان النسبة مساوقة للمغايرة والاثنينية بين الطرفين فيكون الحمل على الذات ممتنعاً، في حين اننا نستطيع اجراء مثل هذا الحمل نحو (زيد عالم) بلا اشكال والحمل مساوق للاتحاد بينهما وكانه لا تكون هناك سنجية بين النسبة والحمل وحيث يصح الحمل تمتع النسبة فثبت بطلان اللازم فالملزوم مثله وهو أخذ النسبة.

وأود قبل الجواب عليه ان اعقد مقارنة بين الوجوه الثلاثة الاخيرة المنسوبة إلى الشيخ النابيني (قد) ففي اولها (اي الثاني بحسب ترفيمنا) كان أحد احتماليه: أخذ الذات والنسبة والآخر أخذ الذات، والثاني كان أحد احتماليه ان الذات والنسبة مأخوذة والآخر ان النسبة مأخوذة فتبديل الشق الثاني فيهما، والثالث -الذي بيدينا- كان أحد احتماليه ان الذات مأخوذة - بعض النظر عن النسبة للثبوت التي ذكرناها من عدم مدخلية أخذ النسبة في بطلان هذا الشق- وثانيهما ان النسبة مأخوذة وبهذا العرض ظهر ان اختلافه عن السابق موضوعاً لا محمولاً.

وجوابه اننا يمكن ان نختار كلا الشقين من دون محذور.

اما الأول: فمحذوره براهين السيد الشريف وقد دحضناها وهم يأخذون هذا الشق مسلّم

البطلان.

واما الثاني: فقد ادعى فيه ان النسبة توجب المغايرة بين الطرفين فيمتنع الحمل ولم تتضمن العبارة بيان طرفي المغايرة ولها اربعة احتمالات:

الأول: المغايرة بين نسبتين هما النسبة المفترض وجودها في المشتق والنسبة الموجودة فعلاً في الجملة التامة أو الناقصة بنحو قولنا: (زيد عالم) ووجود نسبتين خلاف الوجدان وقد اجبنا عنه فيما سبق بوجود النسبة في كلا العالمين (الجملة التامة والمشتق) إلا انه مع الحمل تتدك النسبة الموجودة في الجملة التامة أو الناقصة ولا يلحظ العرف وجود أية نسبة أخرى معها حتى يتنافيا.

الثاني: المغايرة بين الذات المأخوذة في المشتق والذات المأخوذة في الجملة التامة أو الناقصة وهو (زيد) في مثل (زيد عالم) ومحذوره ما قيل هناك من انه يقتضي التكرار ويجاب بأمرين واضحين:

١- ان هذا الشق لا يفترض وجود الذات في المشتق بل النسبة وحدها بدون الذات.  
٢- لو تنزلنا وقبلنا وجود الذات فقد قلنا ايضاً بالاتدكائية بين الذات في المشتق وفي الجملة فلا يشعر العرف في طول الحمل باية ذات موجودة ومتضمنة في المشتق وانما الذات المصرح بها في الجملة ومع الاتدكاك لا تنافي.

الثالث: المغايرة بين الموضوع والمحمول في الجملة التامة أي بين زيد وعالم فلو كانت النسبة موجودة ومتضمنة لوقع هناك تغاير مانع للحمل الذي يقتضي الاتحاد والهوهوية واثنينية منافية للحمل مع انه أكيد الصحة.

وللاجابة عليه نسأل: هل ان مطلق النسبة تقتضي المغايرة وكل حمل يقتضي الاتحاد بحيث يكونان متباينين سنخاً اذن يمتنع الحمل دانماً في حين انهما متساوقان دانماً كما هو واضح لان كل حمل تاماً كان أو ناقصاً فيه نسبة وواضح شاهد على ذلك ان النسبة الصريحة في الجملة التامة (وهي اقوى من النسبة التحليلية المتضمنة في المشتق) لم تمنع من الحمل فهذه الضعيفة اولى بعدم المنع. ومنه يظهر انه حتى لو قيل بان بعض النسب يمنع من الحمل دون بعض فلا يحتمل ان تكون هذه الضعيفة مانعة.

الرابع: التنافي بين النسبة والحمل كما هو ظاهر عبارته ان النسبة تقتضي المغايرة والحمل في الجملة التامة أو الناقصة يقتضي الاتحاد ولا تجتمع المغايرة مع الهوهوية والاستقلالية مع الاتحادية.

وهذا خطأ من القول لاننا نعلم ان الحمل والنسبة متساوقان بالحمل الشايح ما دام الطرفان موجودين وهذا يقتضي الاتحاد لا المغايرة، ويتعبير آخر ان الحمل والنسبة تقتضي المغايرة من جهة والاتحاد من جهة كما عرفنا في المنطق والا لم يجز الحمل، ونفس ذلك نقوله في النسبة المأخوذة في المشتق.

وقد اجاب سيدنا الاستاذ باختصار محلّ: وهو اننا لا نقول بصحة براهين السيد الشريف. أقول وهذا له احد تفسيرين:

١ - انه اختيار للشق الأول بتقريب ان الشق الثاني الذي هو أخذ النسبة اشكاله صحيح وبما اننا لا نقول بمحاذير السيد الشريف فالشق الأول صحيح وهو أخذ الذات.

٢ - على العكس من ذلك فلا بأس في أخذ النسبة لان أخذها يناسب مع أخذ الذات وبذلك لا تقتضي النسبة الاثنيية والمغايرة.

وقد اجبنا على مثله فيما سبق بان بطلان ادلة الشريف تقتضي امكان أخذ الذات لا تعين أخذها، ولو سلمنا ذلك فاخذ الذات يكون اسوأ إذا اقتضت النسبة المغايرة والاثنيية لان المغايرة المحذورة ستكون في داخل كلمة واحدة هي نفس المشتق.

هذا تمام الكلام في الأدلة التي تعين بساطة المشتق

ولم يتم أي واحد منها

بقي ان نشير إلى:

## الادلة على التركيب

ولم أجد من تعرّض إلى ذلك وكأنهم يرون انه مع عدم تعيّن البساطة يتعيّن التركيب مع ان هذا ليس بصحيح إذ كون التركيب ليس فيه محذور لا يكفي بل لا بد من اثباته بدليل فان الناتج إلى الآن ان كلا الوجهين لا محذور فيه، فان انصار البساطة حاولوا ايجاد المحذور على التركيب بخلاف انصار التركيب فانهم لم يحاولوا ايجاد المحذور على البساطة فنبقى نحن وادلة التركيب فان تم بعضها أو كلها تعيّنت كما سيأتي:

وما يمكن ان يستدل به على التركيب وجوه اهمها تطبيق علامات الحقيقية والمجاز: فالأول: التبادر فيمكن ان ندعي قيام الوجدان وحصول الاطمئنان على الاقتران الكامل - الذي هو المدار الحقيقي ودليله الظاهري التبادر - بين المشتق والمعنى المركب له. الثاني: عدم صحة حمل المعنى البسيط الذي هو الحدث المصدري عليه بل هو مستنكر عرفاً للاختلاف بينهما مفهوماً، فمفهوم (عالم) غير مفهوم العلم وكذا مصداقاً فليس هما كقولنا (السيف صارم) إذ لا يصح ان نقول العالم علم، ولو كان المشتق بسيطاً لصح حمله على المصدر.

وهذا التفريق الوجداني في المعنى بين المصدر والمشتق اسبق رتبة مما قالوه من ان معنى المشتق هو الحدث لا بشرط عن الحمل في حين ان معنى المصدر الحدث بشرط لا عن الحمل فان هذا وان كان صحيحاً إلا انه يظهر الفرق بين المعنيين من جهة الحمل وما ذكرناه في المرتبة السابقة عن الحمل.

الثالث: صحة الحمل في المشتق دون المصدر: وقد دخل القائلون بالبساطة في مباحث مطولة ومعقدة عن اللاشروطية عن الحمل ومعناها لكي يبرروا الحمل ويفرقوا المشتق عن المصدر، لكن امكان الحمل يدل على أحد أمرين: اما التركيب واما اللا بشرطية، فان دل دليل على نفي التركيب تعيّنت اللا بشرطية، ولكننا عرفنا فساد، ومعه ففي الامكان القول بامكان الحمل بسبب التركيب، ولا حاجة إلى اللا بشرطية فان اللا بشرطية اخذت على تقدير البساطة والا فتكون سالبة بانتفاء الموضوع.

فان قلت: ان امكان التركيب لا يعيّن كما قلنا في البساطة، وقد عرضت سببين لامكان الحمل فلا يتعيّن باحدهما.

قلت:

١ - ان القول بالتركيب يتعيّن بادلة سابقة كالتبادر وصحة السلب على البسيط.  
٢ - سيأتي ان اللاشروطية لا تبرر الحمل ما دام معنى الحدث محفوظاً فيضمّ هذه الامور يتعيّن التركيب وتكون صحة الحمل دالة عليه لعدم كفاية اللاشروطية لتصحيحه.  
الرابع: التفريق في المعنى بين المشتقات انفسها ولو كان معناها الحدث فقط لما اختلفت مع اتنا نجد الفرق واضحاً بين اسم الفاعل واسم المفعول والظرف وغيرها، كما ان قيد اللا بشرطية عن الحمل مشترك بينهما فتشابه من كلتا الناحيتين. والمشهور لا يقمّ فرقاً بين المشتقات انفسها فنحاول عرض اطروحة لتفسير ذلك بعد تسالم كلا الفريقين (القائلين بالبساطة أو التركيب) على أخذ المفهوم المصدري وهو الحدث في المشتق فيبقى التفريق من ناحية الأمرين الآخرين وهما النسبة المفهومة من الهيئة والذات المفهومة من مجموع الهيئة والمادة، وهذا التفريق يمكن تصوره على مستويين تنشأ من ضمهما ستة اسباب:  
المستوى الأول: ان نلاحظ السبب في أحد الأمرين دون الآخر أي اما النسبة فقط واما الذات فقط بان نقول ان المسألة على شكلين أو ثلاثة:

١ - ان الذات مستعملة استعمالاً عاماً لا اختلاف فيه بين المشتقات وهي الذات الاجمالية الكلية وانما الاختلاف في الهيئة فيلحظ فيها الفاعل والمفعول كما في الهيئات الكاملة والجمل

التامة والناقصة فقد تكون محتوية على نسبة فاعلية ومفعولية ونحوها فطبق نفس الكلام على النسبة الاحلالية المتضمنة في المشتق.

٢- ان الاساس في التفريق هو الذات وليس النسبة التي تلحظ فيها جميعاً لحاظاً متشابهاً ونطعم أو نلحظ مفهوم الفاعلية والمفعولية والزمانية والمكانية وغيرها في الذات الاجمالية.

٣- ان كليهما سبب لاختلاف المشتقات لانهما ليسا متنافيين فيمكن اجتماعهما فكما نلاحظ الذات فاعلة فكذا النسبة فاعلية وهكذا.

المستوى الثاني: ان كليهما سبب لاختلاف المشتقات ولحافظهما معاً امر ضروري إذ لا معنى للباس احدهما توبياً لا نلبسه الآخر لان احدهما قيد للآخر فيتصف القيد بوصف المقيد لا اقل من ناحية عرفية، لكن ما هو الملحوظ الاساسي منهما وايهما التابع، فهنا ثلاثة احتمالات: فاما ان يكون الملحوظ الاساسي هو الذات وتكون النسبة تابعة أو العكس أو كلاهما اساسيان، وان اشكل على الاخير عقلاً من حيث تعدد العلة على معلول واحد.

ولو سألنا العرف عن تعيين احدهما فانه لا يملك جواباً سوى الاعتراف والتسليم بوجودانية الفرق بين المشتقات، نعم، قد يعطي بعض المؤشرات في هذا المجال ففي صيغ المبالغة (فعال) هو ما يخطر ببال الاصوليين من المشتقات وانما تركيزه على اسم الفاعل والمفعول- تكون النسبة والشدة المأخوذة فيها هي المؤثرة وكذا في الصفة المشبهة التي عرفوها بانها تدل على امر ثابت كالحسن والقيح والكريم فمعنى الدوام مستفاد من النسبة لا من الحدث (وهو مدلول المادة) ولا من الذات سواء كانت بالمعنى الفاعلي أو الاتفعالي. ومع عجز العرف عن الاجابة فتبقى منوطة بالاطروحات من غير جزم بالظهور التام، بعد التسليم بان الدال على الحدث الذي هو المعنى المصدرى هي المادة.

نقول توجد عدة وجوه للدلالة على الذات وعلى الهيئة التي تربط الذات بالمادة:

الوجه الأول: وهو الظاهر من بعض سياقات سيدنا الاستاذ القائل بتركيب المشتق لا بساطته يدل على ان الدال على الحدث هو المادة والدال على الذات هو المشتق، أي مجموع الهيئة والمادة.

الوجه الثاني: ان الدال عليهما معاً - أي الذات والنسبة- لعدم وجود دال آخر عليهما غير الهيئة بعد دلالة المادة على الحدث.

الوجه الثالث: ان الدال على النسبة هي الهيئة باعتبار ان الهيئة معنى حرفي فهو مناسب للدلالة على النسب التي هي معنى حرفي اما الدال على الذات فهو نحو ارتباط الهيئة بالمادة أو قل النسبة المنتزعة من ارتباط الهيئة بالمادة.

الوجه الرابع: ان الدال على الحدث هو المادة والدال على الذات هو الهيئة اما الدال على النسبة فهو نحو ارتباط الهيئة بالمادة، أو قل هي الهيئة المتشكلة من ارتباط الهيئة اللفظية للمشتق بالمادة ونسبها بالهيئة التحليلية تمييزاً لها عن الهيئة الاساسية للمشتق. ورغم ان الوجوه كلها محتملة ولا دليل يعين أحدها إلا ان المختار هو الأخير وان ورد عليه اشكالان فلا بد من الدفاع عنه ضدهما لتتأكد فكرته:

الاشكال الأول: انه لا يناسب الهيئة (وهي معنى حرفي) الدلالة على الذات وهي معنى اسمي وهو مردود للظن في كبراه وهي ان كل هيئة موضوعة لمعنى حرفي، نعم، اغلب الهيئات كذلك اما هي بحسب ذاتها فهي نحو من اللفظ تابع لوضعه ولا ضير في جعلها بازاء معاني اسمية كتقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص أو التأكيد وتقديم المفعول به لإفادة الحصر فهذه هيئات افادت معاني اسمية، ونقصد بها منشأ انتزاع مفهوم التأكد والحصر.

الاشكال الثاني: انه لا توجد نسبة لفظية بين الهيئة والمادة لكي تكون دالة على النسبة المعنوية لان الدوال اثنان: المادة وقد دلت على الحدث والهيئة وقد دلت على الذات. ويمكن الجواب عنه كبروياً وصغروبياً:

اما كبروياً: فلان الهيئات خاصة الهيئات الجمالية التامة والناقصة كلها ليس عليها

دلالات لفظية بحرف أو اشارات وانما هي تراكيب معنوية ومعاني انتزاعية أو عقلية لها وجود عرفي ناشيء من الترابط بين الهيئة والمادة، ولو توخينا بكل نسبة دالاً لفظياً من حروف و اشارات لفشلت كثير منها.

اما صغروباً: فيمكن ان يقال ان الهيئة موجودة بين معنى الهيئة ومعنى المادة باعتبار العلاقة اللفظية بينهما (علم هذه الذات الكلية).

فان قلت: ان النسبة انما تكون بين معنيين اسميين من قبيل المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول والنسبة المدعاة هنا بين الهيئة وهيئة أخرى وجوابه:

١- اننا اخترنا هنا ان الهيئة في المشتق دالة على معنى اسمي وليس حرفياً وهو الذات فطرفا النسبة التحليلية المدعاة هي معاني اسمية احدها الذات والآخر الحدث، وهذا على تقدير تمامية الكبرى.

٢- ان الهيئة قد ترتبط بالهيئة والنسبة بالنسبة ولا محذور فيه وقد سبق ذلك في المعنى الحرفي كثيراً.

بيان ذلك: ان الهيئة على شكلين: هيئة افرادية وهيئة جمالية:

ونريد بالاولي: هيئة الحروف وحركاتها والثانية: انتساب بعض الالفاظ الى بعض في جملة تامة أو ناقصة، وهذان سنخان من الهيئة وحصتان لا يكادان يتشابهان فان الهيئة في الجملة مختلفة اساساً عن الهيئة المقصودة في داخل لفظ واحد كعالم ومعوم، فان كانت النسبة من سنخ واحد فقد نسلم ان الهيئة لا تكون طرفاً للهيئة واما إذا كانت من سنخين كما في العالم- فلا محذور في ان يكون احد السنخين طرفاً للآخر وهيئة المشتق الاصلية افرادية والهيئة التحليلية من سنخ الجمالية.

وهذا الكلام بمنزلة المقدمة للخلوص إلى سبب الاختلاف بين المشتقات وهل هو الذات ام النسبة بين الذات والحدث ؟

ونقول في الجواب: انه الذات بعد ضم فكرتين:

الاولي: وهي مسلمة- ان الاختلاف اللفظي بين المشتقات انما هو بالهيئة لا بالمادة. الثانية: اننا قلنا في الاطروحة الأخيرة ان المدلول للهيئة هو الذات وليس المدلول لها هو النسبة والنتيجة ان الفرق الاساسي بين المشتقات كما هو في الدال وهو الهيئة كذلك هو في المدلول وهو الذات، غاية الامر ان الذات تلاحظ تارة بشكل اجمالي كلي غير ملحوظ ولا مطعم بمعنى الفاعلية والمفعولية ونحوها وآخر تلاحظ مطعمة بذلك، فهنا نحوان من التصور:

١- ان يكون معنى الفاعلية والمفعولية مستبطناً في معنى الذات وتكون النسبة أمراً تحليلياً انتزاعياً ساذجاً ولا يكون لها أي فاعلية وانما تتصف بالفاعلية والمكانية وغيرها تبعاً للذات وذلك في المشتقات التي هي محط انظار المشهور كأسم الفاعل والمفعول حيث تكفي فيها دلالة الذات وحدها على الفاعلية والمفعولية ولا حاجة إلى دال آخر.

٢- ان تكون الذات كلية ساذجة ومتساوية النسبة بين كل المشتقات ويكون الاختلاف في الفاعلية والمفعولية منوطة بالنسبة لا بالذات فتكون النسبة فاعلة أي ذات تأثير في المعنى كما وصفنا فيما سبق في الصفات المشبهة وصيغ المبالغة حيث لا تفي الذات وحدها في افادة معنى المجموع فانه في الصفة المشبهة تكون الذات فاعلة وتدل الهيئة على الدوام والاستمرار، وفي صيغ المبالغة على الزيادة والقوة وهكذا.

وندعي هنا: -على تقرب يأتي ان شاء الله تعالى- ان الغالب فعلاً هو النحو الأول فنتصور حصصاً من الذات الاجمالية الكلية بحسب تنوع المشتقات وتبقى النسبة غالباً ساذجة وغير دالة إلا على مجرد الارتباط بين الحدث والذات الفاعلة فيحصل معنى اسم الفاعل أو الحدث والذات المنفصلة فيحصل معنى اسم المفعول، وهكذا.

واما ما قد يقال بالعكس من دلالة الهيئة على النسبة الفاعلية والمفعولية دون الذات مع بقاء الذات على اجمالها فذلك له نقطة قوة ونقطة ضعف:

اما نقطة القوة: فباختبار مناسبة دلالة الهيئة على النسبة لا الذات وقد ناقشناه.  
اما نقطة الضعف: فلان الذات التي هي طرف النسبة اقوى عرفاً بل عقلاً من النسبة  
فتأثير النسبة عليها من تأثير الاضعف على الاقوى ولا شك ان تأثير الاقوى هو الاقرب عرفاً  
والارجح اثباتاً.

فان قلت: إلا ان هذا لا يلزم دلالة الهيئة على الذات وانما يدل على ان المعنى الاساسي  
للمشتق مأخوذة من الذات لا من النسبة بغض النظر عما دل على الذات.

قلنا: بعد ان نعرف ان المعنى الاساسي لفظياً للمشتق مأخوذ من الهيئة اللفظية له وهو  
في نفس الوقت مأخوذ من الذات لقوتها كما عرفنا، فان لت الهيئة على الذات فهو المطلوب  
والا تعاكس الحال، فما كان اهم ثبوتاً كان اضعف اثباتاً وبالعكس، وهذا بعيد في نفسه، وعلى  
أي حال فالمجال قابل للتفلسف والعرف لا يفهم هذه التدقيقات.

فان قلت: قد سبق ان في صيغ المبالغة والصفة المشبهة تكون كل من الذات والنسبة  
مطعمة، اما الذات فبمعنى الفاعلية أو المفعولية، واما النسبة فبمعنى الدوام.

قلت: هذا صحيح ونحن لم نمنع من استفادة المعنى من النسبة مطلقاً وانما انكرنا ان  
تكون هي المناط في التفريق بين المشتقات وإلا لم يبق فرق بين صيغ المبالغة الدالة على  
الفاعلية وبين اسم الفاعل وهكذا كما ان الذات وحدها لو كانت المفروق يحصل المحذور فيمكن  
إذن حصول المعنى منهما معا احياناً.

ويمكن ان نأخذ مثلاً لرفع الاستغراب، وان كان خلاف ذوق الاصوليين: ذلك هو الفعل  
الماضي نحو (ضرب) فان فيه مادة وهيئة ونسبة بين المادة والهيئة، كما قلنا في المشتق  
تماماً، والفعل الماضي احد المشتقات بالمعنى الاعم للتصرف في مادته، حينئذ نقول ان مادة  
الفعل الماضي دالة على الحدث فبقي لدينا مدلولان:

احدهما: أصل الزمان، كما اخترناه في حينه.

وثانيهما: حصة الماضي والنسبة على أصل الزمان أو بالعكس وان كان الاقرب عرفاً.

فهذا تقرب ذهني لمسألة المشتق.

فتحصّل ان الدال على الذات هو الهيئة التحليلية وعلى النسبة الهيئة اللفظية للمشتق  
التي تندمج وتتدك عند الحمل، اما المادة فتدل على أصل الحدث. وفي مقابل ذلك ما قاله سيدنا  
الاستاذ حينما رأى عدم المناسبة لا عقلاً ولا عرفاً بين الهيئة وهي معنى حرفي- والذات فلا  
تكون دالة عليها<sup>(١)</sup> فادعى ان الدال على الذات هو مجموع المشتق ويرد عليه:

١- انه يلزم منه تعدد الوضع وهو خلاف الاصل، ببيان ذلك ان المشتق سيكون موضوعاً

لمعنيين أحدهما معناه الأصلي والثاني هو الدلالة على الذات.

٢- ان المشتق حينما يكون محمولاً فسيحتوي على نسبتين:

احدهما: النسبة المدولة للهيئة المستفادة من الحمل في الجملة، وهي نسبة الحدث إلى

الذات الخارجية.

ثانيهما: النسبة التحليلية المستبطنة أو قل نسبة الذات إلى الحدث تحليلياً، والمفروض

عنده ان الهيئة الاصلية هي الدال على الهيئة التحليلية فهي غير قابلة للاندكاك في هيئة الجملة

فتبقى ملحوظة عرفاً والنتيجة اجتماع نسبتين حال الحمل أحدهما مدلول الهيئة والاخرى مدلول

الجملة.

بقي أمر لا يخلو الالتفات اليه من تدقيق وهو ان القائل بالبساطة كيف سيطبق قوله على

الصناعات والحرف كالنجار والحداد فاتهم نسوا هذه الامثلة الرئيسية عندما وصل البحث إلى

(١) وقد علمت الجواب عليه حينما اردنا على الاشكالين على الوجه المختار ص ١٧٣.

هنا، والقائل بالتركيب في فسحة من الاشكال وذلك لان النجار عنده ذات متصفة بهذه الصناعة  
 اما القائل بالبساطة فيقع في مأزق.  
 فان لمشتقات الحرف والصناعات معان مستقلة بغض النظر عن الحمل فلا ينفعه تفسير  
 معنى المشتق بالدلالة على الحدث (وهو المعنى المصدرى وكذا اللابشرطية التي حملوا همها.  
 وهذا له حلان:  
 الأول: القول بتركيب المشتق.  
 الثاني: القول بتعدد وضع المشتق.  
 وعلى الاول ينسد باب الكلام عن بساطة المشتق وعلى الثاني يلزم القول بتعدد الوضع  
 وهو محذور عندهم.

### (ارشاد<sup>(١)</sup>)

واعتقد انه دفع دخل غير مصرح به موجه الى القول بالبساطة حاصله: انه يمكن القول  
 ببساطة المشتق التي هي بحسب المفهوم وحدته ادراكاً وتصوراً بحيث لا يتصور عند  
 استحضاره الاشياء واحد لا شينان، مع العلم انه يتحلل بالتعمل العقلي الى اجزاء فهل يعني هذا  
 الا القول بالتركيب، وضرب له مثالين: قال كانحلل مفهوم الحجر والشجر الى شيء له  
 الحجرية أو الشجرية.

فاجاب الاخوند بان: القول بالبساطة لا ينافي القول بالانحلال لان هذا الانحلال عقلي  
 وليس عرفياً وكفي الوحدة في الادراك الاولي والتصور والى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل  
 الفارقان بين الحد والمحدود مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً باتحاد المحدود وانحلل الحد  
 فالانحلال يوجب فتح الرق وهذا انما نحتاج اليه في طول القول ببساطة المشتق فالتعمل بالتعمل  
 يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعد ما كان امراً واحداً ادراكاً وشيناً فardاً تصوراً.  
 وجوابه:

أولاً: انه ما يريد من كون الشيء القابل للانحلال واحد هل بالوحدة العرفية ام العقلية،  
 ان اراد الثاني فهو خلف لفكرة الانحلال والتعمل العقلي لا يحفظ له وحده، وان اراد الاول  
 فالقائل بالتركيب لا يخالفه إذ هو ايضاً يقول بالبساطة في الفهم العرفي وانما يتحلل عقلاً الى  
 حدث وذات ونسبة، نعم، يفهم العرف اثارها ومعانيها من دون ان تكون مفاهيم متعددة بل ينظم  
 بعضها الى بعض ليتشكل مفهوم عرفي واحد.

ثانياً: ان هذا الكلام لا يعود الى الاعتراف بالبساطة بل بالتركيب؟! وهو للتركيب اقرب  
 لان القائل به لا يدعي انه على نحو لفظين مستقلين بل هو انحلاي على كل حال، واما الظاهر  
 الاولي فلا شك في انه مفهوم واحد، وانما الخلاف بين الفريقين ان هذا المفهوم الواحد ما هو؟  
 هل هو الحدث أو الذات والحدث، فاذا كان هو الحدث وحده كما عليه القائل بالبساطة فلا يكون  
 قابلاً للانحلال بالتعمل بل يكون بسيطاً عرفاً وعقلاً كالمصدر، وان كان هو الحدث والذات إذن  
 فهو متحلل في المرتبة السابقة وهو الاخف والاسهل من التعمل لانه وضع مفهوم عرفاً وعليه  
 دلالة، فيكون الاخوند قاتلاً بالتركيب حقيقة، كما هو الاسبب عرفاً.

كما ان ما مراده بالوحدة والادراك، فالمفاهيم التحليلية ايضاً مدركة فمن ادرك الانسان  
 ادرك الناطق وصور الانسان محتوية عليه بناءً على الوجود الذهني أي وجود نفس الماهية  
 المركبة من حيوان ناطق في الذهن بل حتى لو قلنا بالصورة الشبحية فان صورة الانسان  
 بصفتها جزءاً من النفس لها تعريف بوجودها بالحمل الشايح كما لها بوجودها بالحمل الاولي،  
 بل حتى لو قلنا بالبساطة وكان (عالم) بمعنى (علم) فله جنس وفصل فتحصل انه لا وجود



للوحدة بالادراك والتحليل العقلي وانما ترجع إلى الفهم العرفي والمقيدات عموماً تحليلية إلى قيد ومفيد بالرغم من وحدتها فهو لا يقول بذلك وان المقيدات ايضاً بسيطة، ومن يقول بالتركيب لا يقول بهذا المقدار بل اقل منه، لان وحدة المفيد من مفهوميين مستقلين عرفاً بخلافه في باطن المشتق.

## الأمر الثاني<sup>(١)</sup>: في بيان الفرق بين المشتق ومبده:

وهو بحث يحتاج إليه القائل بالبساطة لان المشتق عندئذ يكون بمعنى المصدر فما الفرق بينهما ونحن نرى المشتق قابلاً للحمل دون المصدر وهذا الاشكال يكون سالبية بانتفاء الموضوع على القول بالتركيب لان الهووية -وهو ملاك صدق الحمل- ثابتة في المشتق دون المصدر لوجود الذات في الأول دون الثاني وهي تندك في الموضوع حين الحمل.

وقد عرض الأخوند الفرق كالتالي: بان الواضع لاحظ أمرين حين الجعل بازاء المعنى الحديث فوضعه تارة بحيث لا يتحد مع الذات كما في (زيد علم) ومع انعدام الهووية لا يصدق الحمل واخرى وضعه مع امكان الحمل والاتحاد مع الذات فقال<sup>(٢)</sup>: (ان المشتق لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصي عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فانه بمعناه يأبى عن ذلك بل إذا قيس ونسب اليه كان غيره لا هو هو وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهووية والى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول في الفرق بينهما من ان المشتق يكون بلا شرط والمبدأ يكون بشرط لا) يعني غير قابل للحمل وانما نسبها إلى اهل المعقول لانها اصطلاحات منطقية لا اصولية.

أقول: اننا هل يمكن ان ننصور الحدث قابلاً للحمل على الذات بحيث يكون هو هو مع بقائه على معنى الحدث لا أكثر ! هذا غير ممكن عقلاً ولا عرفاً، اما عرفاً فواضح واما عقلاً فللتباين بين المفهومين: الذات الخارجية (وهو من الذات) والحدث (وهو من العرض) وهما متباينان وحمل المتباينين متعذر ولا يدل عليه حمل المشتق لان القول بالبساطة اول الكلام ونقول انه يمكن باعتبار التركيب.

وبتعبير آخر ان الحمل يحتاج إلى تغاير مع اتحاد، وهذا التغاير موجود والاتحاد غير موجود وازافة اللابشرطية لا تجدي أي نفع في ذلك لانها اعتبارات ذهنية لا دخل لها في تصحيح الحمل لان الملاك هو الاتحاد في الوجود لا في الذهن لان موطنه الخارج وهذا بتعبير سيدنا الأستاذ.

وبغض النظر عما قلناه من التباين بين الجوهر والعرض فان هذا وحده لا يكفي، لان الحمل حملان اولي وشائع وكلاهما مستعمل في المشتق فالأول نحو (زيد ناطق، وزيد إنسان) والثاني (زيد عالم) والمشتق كما هو قابل للحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد الخارجي فانه قابل للحمل الأولي الذي ملاكه الاتحاد مفهوماً.

ويرد عليه:

أولاً: اننا ان سلمنا كلامه (قد) في الحمل الشائع فلا نسلمه في الحمل الأولي إذا كان تقييد المفهوم أو الصورة الذهنية كافياً فيه وقد قبلنا تقييد الصورة الذهنية للمحمول باللاشرطية في نفس حملها وهو الذهن، وليس الحمل الأولي إلا حمل الصورة الذهنية للمحمول على الصورة الذهنية للموضوع.

ثانياً: اننا لا نسلّمه في الحمل الشائع ايضاً لان الحمل الشائع وان كان ملاكه الاتحاد في الوجود إلا ان المهم دائماً هو التوصل إلى الوجود الخارجي بالصورة الذهنية والمفروض انها ذات قيد يمكن معه الحمل في حين ان الأمر بالعكس فاتنا لو لاحظنا الخارج وجدنا نحو الاتحاد

---

(١) من الأمور التي قال عنها الآخوند انه بقي أمور، وقد مرّ أولها ص ٣٧٩ وكان معقوداً للبحث في بساطة المشتق وتركيبه.

(٢) الكفاية : ١ / ٨٣.

بين الجوهر والعرض وإذا لاحظنا مفاهيمهما لم نجد الاتحاد فيمكن القول ان الحمل الشائع ممكن لان الاتحاد موجود في الخارج وان لم يكن متحققاً ذهنياً.

إلا ان الصحيح هو المغايرة بين الحدث والذات مفهوماً وخارجاً فلا يصح كلا الحملين وهذا ثابت حتى في نظر العرف، أو نقول ان كلا الحملين اصلهما ذهني والصورة متغايرة على أي حال بين الذات والحدث والتباين يسري من الصورة إلى ذبيها ومن الكلي إلى الجزئي فكما ان الكليين متباينان كذلك هما مصداقاً ولا نستطيع ان نقول ان قيام زيد هو زيد لا مفهوماً ولا مصداقاً، فهذا كافٍ في احراز التباين ومعه يمتنع كلا الحملين، والتقيد التعدي باللاشروطية لا يوجد أي نحو من الاتحاد، ولذا قال (قد) في بعض كلماته: فلو اعتبرنا الحجر لا بشرط في الحمل على الانسان لم يصح حمله عليه بل حتى لو اعتبره الواضع كذلك.

وقال سيدنا الاستاذ ان هذا التفسير للاشروطية الذي أخذه اصحاب البساطة ليس هو المعنى الرئيسي لها أو المعق وان فهمه الاصوليون منهم بل هناك تفسيرات اخرى.

## للابشروطية والبشرط لانية

على ما هو ظاهر كلماتهم كالمحقق الدواني والمحقق النائيني حيث قالوا: ان مفهوم المشتق والمصدر مفهوم وجداني محفوظ ويطراً عليه قيد اللابشروطية والشرط لانية لا بلحاظ الحمل وانما بلحاظ خصوصية قبل الحمل يترتب عليها جوازه وعدمه.

وقد اوضح الشيخ النائيني (قد) ذلك فقال: ان العرض له حيثان فتارة نلاحظ العرض بذاته كمفهوم من المفاهيم واخرى بصفته قائماً بموضوعه، وهما وجود واحد لا وجودان متباينان حتى يتعذر الحمل فمفهوم الحدث كالعلم هو عين مفهوم موضوعه (زيد)، ولكن له حيثان الاول عين الثاني نظير الصورة في المرأة التي هي وجود للصورة ووجود للمرأة وبصفته قائماً بموضوعه وضع له المشتق فاصبح له نحو علقه ونحو اتحاد مما أنتج صحة الحمل.

وعليه فان لاحظنا الوجود بدون عناية صح حمله على الذات لانه طور من اطواره، واذا عملنا عناية وفككناه عن موضوعه لحاظاً جعلت مغايرة عن موضوعه فلا يمكن الحمل فيظهر من احتياج المصدر للعناية انه (قد) قد تصور ان الموضوع له العرض أولاً وبالذات هو قيامه بموضوعه أي كونه قابلاً للحمل وهو مادة المشتقات وهي الموافقة لخلقته الاصلية لان الاعراض في عالم الخارج دائماً قائمة بموضوعاتها واحتاج إلى عناية زائدة لكي يتصور العرض تصوراً مستقلاً قائماً بذاته ليكون معنى مصدرياً ممتنعاً عن الحمل، ولذا قال: ان هذا يحتاج إلى عناية ليلحظ بشرط لا عن الحمل لكن في طبعه فان الحدث عين موضوعه الخارجي.

وقد حلل سيدنا الاستاذ ذلك دفاعاً عن النائيني (قد) بان مفهومين أو ماهيتين قد يكون لهما وجود خارجي كزيد وعلم ولكنهما بالتحليل شيان كالحد والرسم فيحسب الوجود الخارجي يمكن ان يحمل عليه وبالتحليل لا يمكن الحمل فالمصدر وضع للامر التحليلي والمشتق وضع للأمر الخارجي.

واوضح اشكال يرد عليه: ان العرض الذي يتحدث عنه غير العرض الذي وضع له المعنى المصدري والاشتقاقي فان ما وضع له المصدر ومادة المشتقات معنى كلي استطيع ان اسميه اسم جنس لفظ (علم) كلفظ (اسد) من هذه الناحية وما هو قائم بموضوعه هو هذا العرض الجزئي المقيد بالزمان والمكان والذات الجزئية في زيد ليس اسم الجنس قائماً بموضوعه لان القيام بموضوع من خصائص عالم الخارج وهو ليس ظرفاً للكليات واستعمال هذه الدوال على المعنى الكلي استعمال حقيقي وهو الذي يصح محمولاً في القضايا الحقيقية نحو (احل الله البيع)، وفي قولنا (زيد انسان) نريد كلي الانسان وانه منطبق عليه مصداقاً كذلك (زيد عادل)، اما استعمال شيء منها في الجزئي بشرط كونه جزئياً أي بحدّه فهو استعمال مجازي لانه غير موضوع له وما توقعه النائيني ان يكون وجوده عين وجود موضوعه إنما هو العرض الجزئي لا الكلي وليس هو المحمول، فما وضع له الكلي لم يحمل وما حمل -في المشتق- وهو الجزئي لم يوضع له اللفظ إذ لا توجد في اللغة لفظه وضعت للجزئي بحدّه.

ولم يقل احد بدلالة المادة على العرض الجزئي سواء في المصادر أو المشتقات.

فان قلت: ان العرض الكلي ايضاً كالجزئي يمكن ان يلحظ قائماً بموضوعه ويحصل نتيجة له نحو من الهوية والاتحاد بينه وبين موضوعه.

قلت: هذا وهم فان كلي العرض ليس له موضوع اصلاً كالعلم والاحساس فانها مفاهيم قائمة بذاتها ولم تلحظ موضوعاتها اطلاقاً وكيف يكون موضوع الكلي جزئياً !!

فان قلت: يمكن ذلك بان نتصور له موضوعاً كلياً قابلاً للقيام به.

قلت: ليس هذا الموضوع الكلي إلا الذات الاجمالية الكلية التي يقول بها التركيبي فرجع

الكلام إلى القول بتركيب المشتق لا بساطته.

على انه لا يمكن حمل العرض الجزئي على معروضه لو سلمنا قيام العرض بمعروضه وحصول نحو اتحاد بينهما يصحح الحمل- نحو (زيد علمه) إلا مجازاً من باب اطلاق الجزء على الكل كما يقال (زيد وجهه) فيكون نحو اتحاد بين زيد وعلمه القائم به لكن هذا يحتاج إلى تنزيل وعناية زائدة والا فهو غلط.

فان قلت: ان له نظائر يسلم بها العرف حيث يعبر عن العبد بالرقبة فليكن العرض الجزئي المتحد مع زيد عين زيد تنزيلاً.  
قلنا:

1- ان هذا لا يخرج عن المجازية حتى في الرقبة وكلامنا في الحمول الحقيقية بلا تنزيل.

2- ان المفسرين واللغويين تحيروا في وجه العناية بهذا التنزيل فقيل لان الرقبة جزء رئيسي في الانسان وقيل لانها سريعة القطع خلافاً لكل اجزاء البدن وسريعة التسبب للقتل فهل هذا صادق على كل المشتقات؟ لا طبعاً فان صحت تلك فلا تصح هذه.

فالمحصل انه لا يمكن حمل العرض الكلي ولا الجزئي حملاً حقيقياً.  
فان قلت: يمكن علاج ذلك بجعل اللابشرطية عن الحمل فرقاً فيكون الحدث المأخوذ بشرط لا عن الحمل القائم بموضوعه بمنزلة موضوعه!

قلنا: سبق منا ان القابلية للحمل لا تعين القول بالبساطة بل هي تجتمع مع القول بالتركيب ولو تنزلنا فان حساب اللابشرطية هنا كحساب تنزيل علم زيد منزلة زيد الذي ذكرناه في مثل (زيد علمه) بل هو اوضح منها حيث يصبح علم زيد زيداً والطواف بالبيت صلاة، وهو تنزيل مجازي ويكون في الكلي اسوأ ومجازيته اوضح إذا قلنا (زيد العلم، أو زيد علم) بحيث لو قبلناه في الجزئي فلا نقبله في الكلي.

اللهم إلا ان يقال ان تبيين التنكير يراد به الوحدة، ولكن يرد عليه:

1- ان هذه الحصة مجهولة وغير متعينة بعلم زيد نفسه.

2- انه حتى لو اريد بذلك لا يكون الحمل حقيقياً.

وبعد ان تم جوابنا على التفسير الثاني للابشرطية المنسوب الى الشيخ النانيني (قد نبأ باجوبة الآخرين له، حيث نقل سيدنا الاستاذ أنه قد اعترض عليه بعدة اعتراضات: الاعتراض الأول: انه لا يعقل ان تصور مفهوماً وحدانياً يكون تارة قابلاً للحمل (إذا لوحظ قائماً بموضوعه) وتارة غير قابل للحمل (إذا لوحظ بذاته) لانه اما ان يكون وجوده واقعاً عين وجود الذات أو مغايراً لها: فعلى الأول: يصح حمله وان قيل عنه انه بشرط لا، وعلى الثاني: لا يصح وان قيل عنه انه لا بشرط ولا يعقل اجتماعهما وحداني، ولذا اتفقوا على مغايرة مفهوم المصدر للمشتق وان مفهوم المصدر هو الحدث وهو مغاير مع الذات فلا يصح حمله عليها، ومفهوم المشتق عين الذات فيصح حمله عليها.

ويمكن الجواب من جهتين:

الأولى: ان ما قاله من ان مفهوم المشتق عين الذات فيصح حمله عليها هذا فرع القول بالتركيب واما مع البساطة فيستحيل ان يكون عين الذات لا عرفاً ولا عقلاً كما سبق ومع انتفاء العينية لا يصح الحمل.

الثانية: النقض بما ذكره سيدنا الاستاذ دفاعاً عن النانيني وتعميقاً لكلامه بالنظر إلى المصادر المنحوتة نحو (عالمية، ارتكازية، شينية) دون الاعتيادية (ضرب، ذهاب) وقد ركز النقض بمصدر منحوت واحد وهو الشينية فيصح ان يقال (زيد شيء) ولا يصح ان يقال (زيد شينية) وهما مفهوم واحد لبطان الاحتمالين الآخرين وهما كون مفهوم (شيء) قد طعم بمعنى زائد عن مفهوم الشينية أو اننا نفهم من شيء: شيء له الشينية.

اما بطلان الأول: فلان الشيء هو اعم الاشياء واعلى الكليات فلا يوجد مفهوم اعم منه

حتى يطعم به.

وأما بطلان الثاني: فلأنه من أخذ العرض في موضوع نفسه وهو مستحيل فتعين كون الشيء والشينية مفهوماً واحداً وقد أمكن فيه لحاظ حيثيتين: أحدهما قابلة للحمل والأخرى غير قابلة للحمل فليكن مثله في المقام.

ويجاب هذا الدفاع بعدة وجوه:

١- أن هذا الكلام راجع إلى الوحدة في الماهية بين الشيء والشينية وهما ليسا كذلك بل هما امران متباينان بدليل عدم إمكان حمل أحدهما على الآخر والعرف والعقلاء يفهمون من أحدهما غير ما يفهمون من الآخر.

٢- أن اعتراضه على قضية (الشيء: شيء له الشينية) بأنه يلزم أخذ العرض في موضوع نفسه مبني على كون الشينية عرضاً للشيء لتلزم الاستحالة للاستغناء بالذاتي عن العرضي، أما إذا كانت أمراً ذاتياً فلا استحالة فيه لأنها ليست أمراً جديداً بل عين ذاته وأخذ الشيء في موضوع نفسه ليس مستحيلاً.

٣- قال (أنه ليس هناك شيء أعم من الشيء لكي نطعم به الشيء ليصبح ممكن الحمل) وهو من لزوم ما لا يلزم فإن التطعيم بشيء لا يتوقف على كونه اعماً بل المهم كونه مغايراً له في المفهوم ليصبح قابلاً للحمل وهو مفهوم الذات وبدونها لا يمكن الحمل.

٤- نقول: بنحو الاطروحة- أنه كما أن سائر المصادر لها مشتقات كالصفات المشبهة واسم الفاعل وغيرها كذلك المصادر المنحوتة لها مشتقات وهي الجوامد التي نُحتت منها كالحجر والشجر، فأتنا في المرتبة السابقة على النحت لا بد من تصور الجامد مشتقاً ليصح منه الاشتقاق لغة فيصح الحجر بمنزلة اسم الفاعل أو الصفة المشبهة والحجرية مصدرها، وفي طول هذا التصور يمكن أن نقول، أن سائر المشتقات (التنزيلية) مركبة فيها ذات مستبطنة دون مصادرهما، أو نقول باختلاف معنى المصدر عن معني المشتق لذا لا يمكن حملها في المصدر ويمكن في المشتق، فالشيء بمنزلة الصفة المشبهة ولا يمكن حمل المصدر عليها، وليست متفقة في المعنى مع المصدر كما زعم سيدنا الأستاذ.

٥- أن المصادر المنحوتة يمكن أن تؤخذ من كثير من المشتقات انفسها (عالم: عالمية) وقد مشت عليه اصطلاحات الاصوليين (أعلم: أعلمية) وحينئذ يصبح معناها الحال المناسب لتلك الصفة وهو معنى خالٍ من الذات كالمصادر، ويمكن تقريبه إلى الذهن بتحويل معناه إلى (الكون) أي كون الإنسان عالماً أو علم والكون مصدر خالٍ من الذات وإنما يتصف بالحدث فقط فلا يقال زيد عالمية أو أعلمية للمباينة بينهما لأن المشتق الذي أخذ منه هذا المصدر المنحوت فيه ذات دون المصدر نفسه فصح الحمل في الأول دون الثاني.

٦- يمكن أن يقال: أن الحديث هنا عن المصادر الاعتيادية في اللغة لا عن المنحوتة فإنها غير متداولة وإنما هي تعمل عقلي فاتصافها بأي وصف لا يلزم اتصاف سائر المصادر بها بعد التنزل عما قلناه قبل قليل، فحتى لو كان هناك مفهوم واحد قابل للحمل تارة وغير قابل تارة أخرى كما زعم سيدنا الأستاذ- إلا أن هذا خاص بالمنحوت ولا يشمل المصدر الاصلي في حدود هذا الجواب بل خاص بالمثل فقط (الشيء والشينية) والمحذوران الذان ذكرهما (عدم وجود عرض أعم منه يُطعم به، لزوم أخذ العرض في موضوع نفسه) لا يحصلان في غير المورد لوضوح وجود عرض أعم من العالمية والمعلومية وغيرها.

الاعتراض الثاني: أن ما قاله من أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه إنما يصح في الاعراض الحقيقية كالعلم والبياض والىسواد، ولا يصح في الاعراض الانتزاعية كالزوجية والإنسانية والوجود، فإن المفاهيم الانتزاعية ليس لها وجود في الخارج حتى يقال أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها. وعالم الذهن لا يسري إلى الخارج، ولم يقل أحد بالفصل بين القسمين علماً بأن أكثر المشتقات هي من القسم الثاني.

وقد اجاب عليه سيدنا الأستاذ: أن هذا لو تم فإنه يهدم مبنى القائلين بالتركيب أنفسهم

لأنهم يقولون: ان المصدر والمشتق متباينان لان المشتق اخذ فيه مفهوم شيء ولذا صح حمله ، فنقول: ان مفهوم شيء بنفسه انتزاعي فان لم نتصور نحواً من الاتحاد بين المفاهيم الانتزاعية ومناشئ انتزاعها فكيف صح حمل سائر الاعراض بادخال مفهوم (شيء) الذي هو انتزاعي. فاذا اعترفتم بالوحدة بينها بنحو مناسب من الاتحاد فقد ارتفع الاشكال فكما ان العرض الحقيقي عين موضوعه وجوداً كذلك العرض الانتزاعي وان انكرتم الوحدة مع منشأ الانتزاع لم يصح الحمل اطلاقاً.

أقول: لذا هنا عدة تعليقات:

١- ما سبق من ان ما وُضع له المصدر ومادة المشتقات هو الكلي وما هو متحد مع موضوعه في الخارج هو العرض الجزئي الخارجي وهو غير موضوع له ولا يقصد حمله ولم يقل احد بوضع المادة للعرض الجزئي، سواء في ذلك الاعراض الحقيقية والانتزاعية.

٢- كان الاوضح والافضل ان ينقض على الشيخ النابيني بانه لو سلمنا اتحاد العرض وموضوعه وقيامه به فاتما يتم في القضايا التي لها منشأ انتزاع ووجود واما لو لم يكن كذلك فلا معنى لقيامه بموضوعه كما في القضايا الكاذبة والمستحيلة والوهمية اذ لا يوجد موضوع ولا محمول وانما مجرد صور ذهنية فاذا توخينا الاتحاد الخارجي بين العرض ومعروضه لتصحيح الحمل كما يقول الشيخ النابيني (قد) فتكون هذه الاشكالات من الحمل باطله ومجازية في حين هي صحيحة عرفاً ومستعملة مثل غيرها فيما وضع له اللفظ.

٣- ان من شروط صحة الحمل التغيرات ولو في الجملة فاذا توخى النابيني (قد) الاتحاد خارجاً فينبغي ان يكون التغيرات كذلك فينسب باب الحمل في الذاتيات نحو (النور نير) وما كان عين الذات كالصفات الحسنى لعدم تغير خارجي رغم ان الحمل صحيح عقلاً ومستعمل عرفاً. فان قلت: بان مشهور المناطقة قال بلزوم كون الاتحاد خارجياً في الحمل الشائع اما المغايرة فيكفي ان تكون ذهنية تحليلية.

قلت:

أ- إذن يكفي الاتحاد الذهني ايضاً.

ب- النقص بالكلي وفرده فإن كلا الشرطين متوفران فيه فهما متغايران مفهوماً متحدان خارجاً فهل نستطيع ان نقول (زيد إنسان) ؟ لا طبعاً فلماذا لا يصح حمل المصدر على الذات مع انها مصداقه فلا بد من وجود مبرر آخر لصحة الحمل.

ج- ان عالم الخارج وعالم الذهن مستقلان متغايران لا يمكن ان يسري من أحدهما إلى الآخر ولا ان يقيد فكيف يمكن تقييد عالم الخارج بعالم الذهن لتصحيح الحمل بالاتحاد الخارجي والتغاير الذهني ونتيجته بطلان كل اشكال الحمل الشائع وهو كما ترى ! فالصحيح ان المبرر لحمل المشتق دون المصدر هو وجود الذات ولولاه لم يصح.

٤- لو تنزلنا عن كل ذلك كفي مفهوم الشيء:

أ- انه (قد)<sup>(١)</sup> بنى اشكاله ونقضه على كون الشيء مفهوماً انتزاعياً وهو ما لم يقل به احد بل هو اما جنس عال وبه رد اشكال المحقق الشريف أو عرض عام.

ب- ما معنى (الانتزاعية) عنده حتى عد الزوجية والإنسانية والوجود مفاهيم انتزاعية، اللهم إلا ان يريد به مجرد كونه كلياً وهو خلاف الاصطلاح والا فالإنسانية من الكليات الذاتية المتكونة من جنس وفصل.

ج- اننا كتركيبين- ننكر ان يكون المأخوذ في المشتق هو مفهوم الشيء حتى يرد عليه ما قيل ولا الذات ولا أي مفهوم استقلالي كما توحي به الفاظهم لانها غير قابلة للاندكاك عند الحمل ولا يفهم ذلك منه أكيداً وان عبر عنه بها تسامحاً ومن باب ضيق اللغة عن اداء المعنى

(١) أي سيدنا الاستاذ.

وانما المأخوذ مفهوم الذات وهو مفهوم إجمالي غامض ومنذ في طرف الجملة لا يصدق عليه انه مفهوم ذاتي ولا عرضي ولا انتزاعي وانما هو معنى إجمالي مبهم ليس له تعبير في اللغة إلا معنى الذات اخذ في المشتق ليساعد على فهم معناه الافراي الاستقلالي فيفهم من (عالم) ذات لها العلم وليساعد على حمله ولولا وجود هذا المعنى الغامض في الذهن لما صح الحمل. الاعتراض الثالث: انه مع قطع النظر عما سبق فان ما قاله إنما يتم في غير اسماء الزمان والمكان واما فيهما فلا يتم لانه ليس وجود العرض فيها في نفسه عين وجوده لموضوعه كما قال في سائر المشتقات لان جهة اتصاف الزمان والمكان بالعرض تختلف عن جهة اتصاف سائر المشتقات بها وحينئذ لا محيص عن الالتزام باحد امرين لا يقول بهما النانيني (قد) فاما ان نقول بالتفصيل بين المشتقات في بعضها بسيط لكنها مأخوذة لا بشرط عن الحمل وبعضها - وهما اسما الزمان والمكان - مركب وانه اخذ فيها مؤونة زائدة صححت الحمل أو نقول بان المشتقات كلها وضعت وضعا نوعياً واحداً فما دام قد ثبت تركيب بعضها فكلها كذلك ويتعين القول بتركيب المشتق.

وقد اجاب سيدنا الاستاذ: دفاعاً عن الشيخ النانيني (قد): بانه يمكن له (قد) ان يدعى دعوى لحاظية وحيثية اضافية يحافظ فيها على كون العرض قائماً بموضوعه حاصلها ان المبدأ في مقتل ليس هو ذات القتل كما في اسم الفاعل والمفعول ونظائرهما بل محلية القتل، وذلك بان يقال: بان مقتل عين المبدأ وهو القتل ولا يراد به عملية القتل بل ظرفية القتل في الزمان والمكان وهي عرض قائم بالزمان والمكان ونسبته اليهما نسبة العرض إلى موضوعه كسائر المشتقات.

أقول: وهذا يرد عليه أكثر من اشكال:

١- انه يلزم منه اختلاف معنى الحدث في المصدر عنه في مادة المشتق فيكون معنى الأول ذات القتل والثاني ظرفية القتل ولا احد يقول بهذا التفصيل وانما معانها واحد هو ذات القتل.

٢- ان هذا لا يتم إلا اذا ساعد العرف على هذه الدعوى لاننا نتكلم عن اوضاع اللغة ومرجعها والحاكم فيها العرف لا التعملات العقلية والتدقيقات الفلسفية ولا شك بان ارادة المحلية من القتل مسامحة ومجاز في نظر العرف والكلام انما هو في الاستعمالات والحمول الحقيقية إلا انه مع ذلك يمكن الدفاع عن الشيخ النانيني بدعوى اخرى: الأولى: ان العرض وان كان بالدقة العقلية له معروض واحد ولكنه من الناحية العرفية فيه معروضات متعددة وليس واحداً كالفاعلية والمفعولية والمحلية ونحوها وقيامه بأي منه إنما يكون بالمقدار المناسب له وبنحو من اتحاد القيام والمشتقات من هذه الناحية لا تختلف، فكما ان القتل قائم بالفاعل والمفعول كذلك هو أي نفس القتل لا ظرفيته قائم بالمكان لان المكان كما هو مكان القاتل والقَتيل كذلك القتل فينصف المكان به.

الثانية: ان يقبل اختلاف اسماء الزمان والمكان عن سائر المشتقات بان يدعي انها مركبة وغيرها بسيطة، ولا يقال ان المشتقات لا بد انها موضوعة بوضع نوعي واحد، لانه يقال ان هذه على القاعدة لكن ما من عام إلا وقد خُصَّ كما قالوا- فما لا يمكن تطبيقه عليها فهو شاذ عنها ويكون مركباً. وانا اعتقد حدساً ان النانيني (قد) لا يقبل بهذه الدعوى لانه والمشهور يرى جميع المشتقات من سنخ واحد.

الثالثة: ان يدعي ان هناك تسامحاً في نحو تعلق المكين بالمكان والزمان في المرتبة السابقة على الاستعمال بل على الوضع، فقد اعتبر الواضع ان اسماء الزمان والمكان معروضة لما يقع فيها فيأتي الوضع والاستعمال في المرتبة المتأخرة حقيقياً لان المسامحة ليست فيه بل في الرتبة السابقة عليه.

فهذا الاشكال غير وارد على الشيخ النانيني (قد).

الاعتراض الرابع: وقد تبناه سيدنا الاستاذ وان لم ينسبه له صراحة لكن سياقه يوحي



بذلك وحاصله: ان الميرزا قال: ان مدلول المشتق وان كان نفس الحدث ولكن وجود العرض بنفسه عين وجوده لموضوعه، ولذا لوحظ العرض على طبعه صح حمله على موضوعه. فنقول: والكلام لسيدنا الاستاذ- بان هنا عبارتين متغايرتين: أحدهما: ان العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، والاخرى: عين وجود موضوعه.

اما الأولى: وهي التي قالها النائيني فلا تصح الحمل لانحفاظ التغيرات بين العرض وموضوعه، فان وجود العرض مضاف باضافتين: أحدهما: إلى ما هية العرض، والثانية: بالاضافة العرضية إلى موضوعه باعتبار انه عارض له ومرتبطة به.

وهذا المعنى لا يصح الحمل، لان معنى العبارة هو: ان الوجود الذي هو طرف الاضافة إلى ماهية البياض هو عين الوجود الذي هو طرف الاضافة إلى الموضوع، ومعه يحفظ التغيرات بين وجود العرض ووجود الموضوع فكيف يصح الحمل.

ونظر ذلك بالعلة والمعلول فان المعلول قائم بعلة كالمخلوقات قائمة به سبحانه ومنسوبة اليه ومن مراتب علمه ومع ذلك لا يجوز حمل المعلول على علة وتوصيف العلة بالمعلول.

وعندئذ يكون المنع في جانب العرض والمعروض لان العينية اوضح والاتصال اكثر بين العلة والمعلول ومع ذلك لم يمكن الحمل. إلا انه يمكن الجواب على ذلك:

١- ان اختلافاً ثبوتياً بين الموردين فان ملاك الحمل -وهو الاتحاد من جهة والتغاير من جهة اخرى- موجود في العرض ومعروضه دون العلة والمعلول لان وجود العرض ومعروضه خارجاً واحداً في حين ان وجودهما الذهني متعدد فكل منهما ماهية ومقولة غير الآخر، فاحدهما من الجوهر والآخر من العرض، اما العلة والمعلول فهما متغايران خارجاً ومفهوماً ولا يوجد اتحاد بينهما اما تغايرهما مفهوماً فواضح واما خارجاً فلاته لا يحتمل عينية الوجود الواجب للوجود الممكن خصوصاً وان القول بوحدة الوجود مما يستكره الفلاسفة عادة.

٢- ان ما قاله من عدم صحة الحمل مبني على قوله بالتركيب اما على القول بالبساطة فالحمل ممكن في كلا الموردين فيقال: (الله خلق) و(النار احراق) ويراد بهما خالق ومحركة إذ ليس للمشتق معنى إلا اصل الحدث المصدري والمشتق يصح حمله وهو غاية الفرق بينه وبين المصدر، فإذا قبل العرف بهذا الحمل فهو والا فهو اشكال على اصل القول بالبساطة.

٣- اننا يمكن ان نقول كما قلنا في مثله: ان العرف يرى بنظرة مسامحة في فهم الاشياء في المرتبة السابقة للوضع -فضلاً عن الاستعمال- فيفهم للعرض والمعروض وجوداً متلاصقاً واحداً وكذا العلة وكأنها متصفة بمعلولها بهذا النحو من الاتصاف اكثر مما هو واقعي في عالم الخلقة والخارج فيتوفر ملاك صحة الحمل وهو الاتحاد خارجاً بعد التسليم بالمغايرة مفهوماً وهذا اتصاف عرفي لتصحيح الحمل وان لم يكن عقلاً كذلك.

ثم قال سيدنا الاستاذ: إذن فالصيغة الأولى لا تصح الحمل (وهي وجود العرض لموضوعه).

واما العبارة الثانية: (وهي وجود العرض وجود موضوعه) بحيث يدعي وجوداً واحداً لماهية العرض كالبياض ومعروضه كالإنسان وسائر الماهيات العرضية رغم انها ماهيات متباينة ولا دليل على استحالة وجود ماهيات متعددة بوجود واحد فتحقق ملاك الحمل وهو الاتحاد خارجاً.

ونظر لذلك بما يسمى بـ(أفعال النفس) و اوضحها انطباع الصور الذهنية فيها فان لها تفسيرين فلسفيين، أحدهما: ان نسبة الصور الذهنية إلى النفس كنسبة العرض إلى معروضه، والاخر: ان نسبة الصور الذهنية إلى النفس كنسبة العلة إلى معلولها، وعلى الثاني فان الصور الذهنية والنفس توجد بوجود واحد بانبساط الوجود الخارجي عليهما معاً.

فلا استنكار ان يدعي الميرزا (قد) انه كما ان الصور الذهنية عين وجود النفس، كذلك

الوجودات الخارجية للاعراض عين وجود موضوعاتها.  
إن قلت: إن عينية الصور الذهنية للنفس يلزم ثباتها كثبات النفس في حين ان الوجدان  
يذعن بتبديل الصور الذهنية بكثرة.

أجاب (قد): إن تغير صور الذهن باختلاف اعراض الجسم كالابيض يصبح أحمر إنما هو  
في حدود الوجود لا أصله فليس إن الوجود زال وحصل بدلاً منه وجود آخر وإنما اختلفت  
حيثياته مع بقاء أصل الوجود كما قيل في النفس ذلك أيضاً كما لو تصور شيئاً ثم تصور شيئاً  
آخر.

وما يقال في بعض الكلمات من إن العرض مباح ماهية ووجوداً للجوهر لأن وجود  
العرض وجود رابطي ووجود الجوهر استقلالي ينفع للخطابة ولا يوجد عليه برهان في الفلسفة  
فاذا ادعى الشيخ الثاني (قد) العينية بهذا المعنى فنحن عاجزون فلسفياً عن البرهنة على  
عدمه.

نعم، لا اشكال إن الالهامات العامة للالسان العرفي تفترض المباشرة بين وجود العرض  
ووجود موضوعه، وحينما نتكلم في اللغة لا نتكلم عن براهين الفلسفة، إن فلا بد من الالتزام  
بان علم وعالم مفهومان متغيران عرفاً إذ لو كان عينه لما صح حمله على الذات.  
أقول: هذا عليه عدة تعليقات:

١- إن ما قاله من إمكان وجود عدة ماهيات بوجود واحد يمكن التفصيل فيه بين  
الماهيات الطولية والعرضية فيصح كلامه في الأول فإن من المسلم به وجود ماهيات متصاعدة  
بوجود الإنسان نحو (حيوان، جسم، متحرك، شيء) ولا يتم هذا في الماهيات العرضية فبوجود  
الإنسان لا يوجد الصاهل مثلاً لأنها ماهيات متنافية متباينة، والمقام من الثاني لوضوح إن  
العرض ومعروضه والعلة ومعلولها من مقولتين: فالأول: من الكيف، والثاني: من الجوهر  
فوحدة الوجود لها مجازية لا بالدقة فهما اثنان وإن كان واحداً ظاهراً.

٢- وهو تعليق فلسفي إذ بالإمكان التفريق بين معنيين: القيام به والقيام له بحيث يكون  
القيام به وجوده واحداً وإن تعدد المفهوم لأن المهم في الخلقة هو الخارج لا المفهوم الذهني  
وفي الخارج وجود واحد لا اثنان حتى إن معنى الوجوب والإمكان انتزاعيان ذهنيان. وهذا له  
حصتان:

الأولى: معلولية الخلق لله سبحانه ونسبتهم إليه فانها قائمة به وهو أحد تفسيرات  
الحديث إن الله تعالى خلق النفس أو دم على صورته.

الثانية: أفعال النفس التي أوضحها الصور الذهنية فانها قائمة بالنفس.

ففي هاتين الحصتين يمكن القول بوحدة الوجود وإن تعددت الماهيات.

والمعنى الثاني: هو القيام له، وهو وجود متغاير خارجاً وليس ذهنياً فقط غاية الأمر  
انهما قد يكونان ماهيتين متلازمتين لأن خلقتهما التكوينية تقتضي ذلك، وهذا أيضاً له حصتان:  
الأولى: العلة التامة ومعلولاتها ونقصد بالعلة مستقلة عن الفيض الالهي الذي هو من  
المعنى الأول والتفريق بينهما اثباتاً إن علية الفيض الالهي تتعلق بالباء والعلة الأخرى باللام.  
الثانية: نسبة العرض إلى معروضه فانه قائم له لأن ماهيتها تختلف ووجودهما أيضاً  
يختلف.

فما قاله سيدنا الأستاذ من عدم إمكان رد الشيخ الثاني لو ادعى نحواً من الاتحاد بين  
العرض ومعروضه كالذي بين النفس والصور الذهنية أمكن دفعه بهذا التفريق.

٣- وهو تعليق عرفي: بان يقال إن هذا الحديث الفلسفي غير عرفي وقد أسسنا كبرى  
إنه في الموارد التي هي شأن العرف كالأوضاع اللغوية- فتحكمه فيها ونقبل حكمه وإن خالف  
العقل أو كان عند العقل مستحيلاً لأنها من بابين مختلفين، وما هو الثابت عرفاً الغيرية في كل  
هذه المجالات الأربعة سواء كانت الغيرية ثابتة فعلاً أو منتفية بل التباين ثابت بحيث لا يصح  
الحمل، والآن لقلنا الجوهر عرض والعرض جوهر، والصور الذهنية النفس وبالعكس، والخلق

الله وبالعكس، وكل ذلك باطل عرفاً بالرغم من صحة حمله لان المحمولات ليست اشتقاقية، وهو دليل وجود التغيرات العرفي في المرتبة السابقة على الحمل وعلى وضع المشتق، فلولا تقدير الذات لم يصح الحمل وهو المطلوب.

### التفسير الثالث<sup>(١)</sup> للابشراطية والبشرط لانية

ما فهمه سيدنا الاستاذ بعق من عبارة الكفاية وان كانت الفاظها قاصرة عنه حاصله: ان المشتق عنوان بسيط منتزع من الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ ومفهوم المبدأ مع مفهوم المشتق متغاير ذاتاً وبنسبة، وأخذ البشروط لا هو المعنى المصدرى - يعني أخذ المفهوم الذي بذاته بشرط لا أي فيه مانع ذاتي عن الحمل ولا حاجة إلى أخذ عنوان البشروط لانية. وأخذ اللابشروط - هو المشتق - يعني أخذ المفهوم الذي بذاته كذلك، فان احدهما بذاته لا يابى عن الحمل وهو معنى اللابشروط، والآخر بذاته ياباه وهو معنى البشروط لا.

واما حقيقة هذين المفهومين المتغايرين، فمفهوم المصدر هو الحدث وكذلك مدلول المادة، واما مفهوم المشتق فهو مفهوم انتزاعي بسيط عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، وتكون الذات منشأ لانتزاع هذا العنوان ويكون الحدث مصححاً لهذا الانتزاع وكونه بسيطاً في مقابل كونه مركباً، فالمأخوذ في المشتق ليس هو الحدث ولا الفاعل ولا النسبة بل عنوان بسيط منتزع من هذه الثلاثة بخلاف مفهوم المصدر الذي هو الحدث لا غير فاللابشراطية والبشروط لانية بمنزلة المفاهيم الانتزاعية من طبع المفهوم فطبيعة الحدث المصدرى مباينة مع الحمل وطبيعة المعنى الاشتقاقي مناسبة له.

ومن ذلك يظهر ان مدلول المصدر بذاته بشرط لا عن الحمل، لان الحدث مغاير ذاتاً مع الذات واما المشتق فمفهومه بطبعه لا يابى عن الحمل على الذات لانه عنوان بسيط منتزع عن الذات إذن فهو متحد مع الذات، لان منشأ الانتزاع متحد مع منشأ انتزاعه، وهذا هو معنى اللابشراطية.

أقول: اننا لو فسرنا كلام الآخوند بذلك لم يكن كافياً لعدة مناقشات اذكرها قبل الدخول فيما سماه سيدنا الاستاذ مواقع للنظر في كلام الآخوند:

١ - انه إحداث قول ثالث هو محذور عندهم - لان الاصوليين ذهبوا إما إلى التركيب أو البساطة بمعنى ان المشتق موضوع لمعنى الحدث الذي هو معنى المادة والمصدر ولم يقل أحد بمثل هذا المفهوم الانتزاعي الزائد عن الحدث ولو كان الأمر كذلك ما احتجنا إلى اللابشراطية.

٢ - ان هذا التفسير يعني الالتفات إلى وفهم اربعة امور من المشتق لا خصوص الامر المنتزع وهي المادة، الذات، النسبة، المعنى الانتزاعي إذ لا شك ان الملتفت إلى معنى انتزاعي يلتفت إلى منشأ انتزاعه كما يلتفت إلى العلة عند الالتفات إلى معلولها، ولا أقل من ان يلتفت إلى معنى المادة كالعلم واتصاف الذات به وهو كما ترى تكليف للعرف اكثر مما يطبق وأكثر مما يقول به التركيبي الذي قال بالالتفات الضمني إلى ثلاثة امور.

٣ - انه اعتراف ان المعنى الاساسي للمشتق مركب ومتحقق في الذات والحدث والنسبة بينهما غاية الامر انه لم يوضع له اللفظ بل لمعنى انتزاعي في طوله والمرتبة المتأخرة عنه ويكون التركيب في معنى المشتق متفقاً عليه وانما الخلاف بأنه هل وضع له ام لا.

٤ - اننا نجد وجداناً عرفياً ان هذا المعنى المنتزع غير مفهوم فيدلنا ذلك على انه غير موضوع له ولو كان موضوعاً له لحصل التبادر إلى معناه، وانما المفهوم عرفاً هو التركيب.

٥ - اننا لو تزلنا عن كل هذه الامور وقلنا بتامية التفسير فان هذا المعنى المنتزع لا يمكن حمله على الذات لانه غير متحد معها بل مبين لها لانه ليس منتزاعاً عن حاق الذات بل

من العاوين الثلاثة كلها وهو بذلك ليس عين أي واحد منها ليحمل عليها.

٦- انا نسال عن الذات المنتزع منها هل هي الذات الاجمالية ام الخارجية ؟ فان كانت الذات الاجمالية فهو اعتراف بالتركيب في المرتبة السابقة عن الانتزاع أو منشأه. وان كانت الذات الخارجية (الموضوع في الجملة التامة أو الناقصة) فوجودها خلاف المفروض لانه يلزم عدم انتزاعه ما دام المشتق وحده فيلزم احد محذورين اما انه لا معنى له أو معناه مركب. إلا ان في استفادة هذا الوجه من عبارة الكفاية نظراً إذ لا اثر للمعنى الانتزاعي فيها اطلاقاً، نعم، قال: ان المشتق بمفهومه لا يأتي عن الحمل وهذا قريب إلى ما فهمه سيدنا الاستاذ بان هذه الصفة منتزعة من ذاته بلا حاجة إلى قيد اللا بشرطية أو بشرط لانية في الحدث واما ان هذه الصفة هل هي صفة لنفس المشتق أو لمفهوم منتزع منه، فهذا غير موجود في العبارة، بل الانسب بها هو التفسير الأول وهو الانسب بمذهبه بالبساطة إذ ظاهرها البساطة في أصل المعنى لا في المعنى المنتزع فيرجع كلام الأخوند إلى ان معنى المشتق وان كان هو الحدث وانه بسيط إلا انه بطبعه قابل للحمل بخلاف معنى المصدر. وهذا غير تام إذ لا نتصور ذلك في الحدث ما دام على معناه بدون تغيير بل قلنا فيما سبق ان اضافة قيد اللا بشرطية لا تنفع في تغيير الحال فضلاً عن محاولة الاستغناء عنها، والاستغناء عنها لا يكون إلا بتغيير معنى المشتق عن معنى الحدث اعني القول بالتركيب.

ونعود إلى مناقشات سيدنا الاستاذ لهذا التفسير حيث قال: وفيه مواضع للنظر:

### الموضع الأول

انه يدعي ان هناك عنواناً بسيطاً رابعاً منتزِعاً من العناوين الثلاثة الاولى وهي الحدث والذات والنسبة وهذا لا نتعقله فانا لو قطعنا النظر عن الالفاظ ونظرنا إلى نوات المعاني لا نجد ذلك وإنما حصل باعتبار لفظ عالم ولو قطعنا النظر عن الالفاظ لم نجد إلا المركب الثلاثي، فاما ان نقول بوضعه له فهو القول بتركيب المشتق، واما ان نقول انه موضوع لمعنى بسيط ينتزع منها فهو غير موجود في اذهاننا فلا يكون موضوعاً له لان الموضوع فرع خطوره في الذهن العرفي.

والبرهان على ذلك: انه لو كان قيام المبدأ بالذات يوجب انتزاع عنوان بسيط من الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ للزم التسلسل في الامور الانتزاعية، لان هذا العنوان مبدأ أو حدث متلبس بالذات فينتزع منه مفهوم ثالث وهكذا فيتسلسل، وهو محال، فلا يكون هناك مفهوم بسيط منتزع ليكون هو مدلول المشتق.

فان قلنا باستحالة التسلسل في الامور الانتزاعية فهو والا كان على خلاف الوجدان فان الوجدان قاض بان العقل لا يقدر على ان ينتزع مفاهيم غير متناهية عند ملاحظة الذات، فهذا منبه على انه لا يوجد مفهوم انتزاعي وراء المركب الثلاثي.  
إلا ان هذا قابل للمناقشة:

١- ان التسلسل حصتان: قهري علي وهو مستحيل وآخر لحاظي يسمى التسلسل الذي لا يقف وهو ليس مستحيلاً ولا يكون لا متناهياً لانه فرع للحاظ والانتفات إلى منشأ الانتزاع فان كان الذهن عاجزاً عن تصور اللامتاهي كان واقفاً بمقدار امكانه أي يقف حينما لا يحصل التفتات ذهني.

٢- ان هذا الاعتراض لا يبرهن على عدم وجود مفهوم انتزاعي بسيط عن العناوين الثلاثة بل يؤكد إذ لولاه لما حصل التسلسل فالاعتراف بوجود التسلسل اعتراف بوجوده.

٣- اننا نمنع التسلسل اصلاً فانه فرع ان يكون هذا المعنى الانتزاعي صفة للذات حتي ينتزع منها هذا المفهوم البسيط ثم ينتزع منه مفهوم بسيط آخر مع انه لم يقل ذلك بل هو صفة للحدث كالعالم للذات المتصفة به والفرق ان الحدث في رتبة الذات وعلى ما ادعي يكون المفهوم الانتزاعي متأخراً عنها بل في طول الالتفات إلى اتصافها واذا كان الحدث أو المبدأ في عرض الذات وصفة حقيقية لها امكن ان ينشأ منه مفهوم انتزاعي اما نفس المفهوم الانتزاعي فهو في طول الذات واتصافها لا صفة لها فلا ينشأ منه مفهوم انتزاعي حتى يتسلسل.

٤- انه حتى لو لزم التسلسل فانه يمكن وضع اللفظ للمفهوم الانتزاعي الأول من السلسلة، وهو الاكثر عرفية، واما الباقي فهو دقي فلا يكون موضوعاً له اللفظ ولا مستعملاً فيه.

### الموضع الثاني لنظر سيدنا الاستاذ

ان اشكالات الشريف واردة عليه لانها تبرهن على عدم أخذ الذات في المشتق فكذلك العنوان البسيط المنتزع منها لانه منتزع في طول أخذ الذات وهو اشكال وارد عليه من هذه الناحية لانه قبل براهين الشريف واعترف بصحتها وهذا النظر عليه عدة اجوبية:

١- اننا سبق وان رفضنا هذا التفسير لكلام الآخوند وان الاستفادة من عبارته الالتفات إلى اصل مفهوم المشتق في المرتبة السابقة للانتزاع ويكون بطبعه قابلاً للحمل وعلى هذا لا يرد هذا الاشكال لانه غير متوقف على الذات.

٢- ان معنى ورود اشكالات الشريف على هذا الوجه له تقريبان كلاهما باطل:  
الأول: انه لما كان هذا المفهوم البسيط ينتزع من ثلاثة أمور: الذات والحدث والنسبة فحينما ترد اشكالات الشريف تسقط الذات ويتبعها سقوط النسبة للاستغناء عنها فيصبح الانتزاع

سألبه بانتفاء موضوعه ومنشأه فلا يمكن الانتزاع لان الأخوند زعم انه من الثلاثة كلها، فإذا اراد سيدنا الاستاذ هذا المعنى اوجب بان اشكال الشريف اساساً انما هو على المعنى الوضعي للمشتق ففى امكان أخذ الذات فيه ولم يستشكل على كون الذات مأخوذة في المشتق في المرتبة السابقة كما يدعى هذا الوجه نسبته إلى الأخوند، فما استشكل الشريف شيء وما قال به الأخوند شيء آخر.

الثاني: ان براهين الشريف كما تنفي أخذ الذات في مفهوم المشتق فانها تنفي أخذ أي بديل عنها يراد تضمينه في معنى المشتق كهذا المفهوم الانتزاعي.  
وهذا التقريب ارداً من سابقه لانه مبني على تنزيل هذا المفهوم الانتزاعي منزلة الذات ووجود نسبة بينه وبين الحدث كما بين الذات والحدث وهو وهم لم يخطر في ذهن الأخوند لان المفهوم الانتزاعي متصور متأخراً عن النسبة والحدث والذات فأذا فرضناه في موضعها فقد فرضنا ما هو متأخر متقدماً وهو مستحيل.

### الموضع الثالث للنظر

ان هذا العنوان الانتزاعي الذي فرضتموه مدلولاً للمشتق إنما صح حمله على الذات لانه متحد معها نحواً من انحاء الاتحاد وعندئذ لا يخلو الحال من احد أمرين اما ان يقال ان العنوان البسيط متحد وجوداً مع زيد لان العنوان الانتزاعي متحد وجوداً مع منشأ انتزاعه، واما ان يقال ان العناوين الانتزاعية مغايرة وجوداً مع المنشأ، ولكل منها لازم باطل، إذ على الأول يلزم امكان حمل المصادر على موضوعاتها فقول (الانسان امكان) و(الاربعة زوجية) وعلى الثاني لم يصح حمل هذا العنوان الانتزاعي ايضاً.  
اذن فمجرد كونه مفهوماً انتزاعياً لا يكفي للحمل.

وجوابه:

- 1- ما ذكرناه مكرراً من ان الأخوند لم يقل هذا الوجه اصلاً ولا يوجد في عبارته ما يشعر به فكلام سيدنا الاستاذ وان كان له وجه إلا ان كلام الأخوند ليس صغرى له.
- 2- للأخوند ان يقول: ان منشأ الانتزاع ليس هو ذات الاربعة حتى يستشكل بعدم صحة حمله في الامثلة المذكورة بل حيثية تحليلية فيها ولا دليل على عدم صحة الحمل عليها فتحمل الزوجية على تلك حيثية وليس على كل الاربعة بكل خصائصها وما نقض به من امتناع حمل المصادر على الذات صحيح لكن ليس مطلقاً إذ يمكن على تلك حيثيات التي هي منشأ الانتزاع.
- 3- وللأخوند ان يجيب: ان قياس الامثلة المذكورة على المقام مع الفارق فان العناوين الانتزاعية في الامثلة فهرية الانتزاع بمعنى ان لها منشأ يشعر به كل انسان كزوجية الاربعة اما المقام فهو منشأ اختياري ممكن رتبه الواضع في ذهنه قبل الوضع لاجل تحسين المعنى وجعل له صفة ذاتية هي عدم منافاته مع الحمل ومن هنا صح حمله دونها لان الامثلة المذكورة (ومنها المصادر غالباً) هي من الأول وهو الذي لا يصح حمله.
- 4- ان منشأ الانتزاع لو كان هو الذات للزم المحذور وهو حمل المصادر عليها ولكن منشأ الانتزاع هو المركب من الحدث والذات والنسبة فيدعى وضع المشتق للمفهوم المنتزع منها جميعاً ثبوتاً وان لم ندعه وضعاً اثباتاً.

وقد عقد هذا الأمر للرد على صاحب الفصول بما يتعلق بملاك الحمل، ونمهد له بمقدمة: فقد قال المناطقة: ان ملاك الحمل أياً كان هو نحو من الاتحاد ونحو من المغايرة وبدونهما لا يصح الحمل لأنه ان كان اتحاد فقط فهو من حمل الشيء على نفسه وهو لغو وان كانت المغايرة فقط موجودة فهومن حمل المباين على مباينه وهو باطل.

وقد قسموا الحمل إلى ذاتي أولي وشايع صناعي فملاك الأول الاتحاد ذاتاً والاختلاف تحليلاً من حيث الإجمال والتفصيل. اما الحمل الشايع فملاكه الاتحاد خارجاً والاختلاف مفهوماً، فهل هذا الكلام صحيح؟ للإجابة ينبغي ان ندقق هذا الكلام على مستويي الثبوت والاثبات فان لا حظنا عالم الثبوت، كان الاتحاد موجوداً في الحمل الأولي والاختلاف غير موجود فيكون من حمل الشيء على نفسه، وكان الاختلاف موجوداً في الحمل الشايع والاتحاد غير موجود، اما الاختلاف في المفهوم فمسلم عندهم واما عالم الخارج فهما غير متحدين ايضاً لان وجود المعروض شيء ووجود العرض شيء آخر فهما مختلفان ماهية ووجوداً ومقولة. إذن لا يصح كلا الحملين، وليس عندنا ثالث:

وان لا حظنا عالم الإثبات لم يكن الحمل الأولي إلا تفصيلاً بعد اجمال أو حملاً تعليمياً أو ما يسمى بالقضية التكرارية التي لا تفيد شيئاً لفرض حمل الذات على نفسها. وان لا حظنا الحمل الشايع فملاك التغير مفهوماً مفروغ منه وفي عالم الخارج ندعي ان العرف يرى كالعقل ثبوتاً ان المعروض والعرض متغايران فيتعذر الحمل مفهوماً وخارجاً وكون الجوهر واحداً لا يعني كونه واحداً مع العرض. إذن فالحمل على تقدير القول بالبساطة متعذر.

واما على تقدير القول بالتركيب فالأمر مختلف لوجود الذات المتحدة والمندكة مع الذات الخارجية وهو موضوع القضية فيتحصل المعنى عرفاً في عالم الإثبات وقد قلنا ان الحدث وحده معنى مصدري لا يمكن حمله، والباسه باللا بشرطية لا يكفي فلا بد من تقدير الذات واندكاكها في الموضوع الخارجي هو نحو من الاتحاد فيكون هو المبرر للحمل الشايع. اما الحمل الأولي كالحد التام والرسم التام فلا بد من الاعتراف بكونه من القضايا التكرارية التعليمية اما الحد الناقص والرسم الناقص فهما من الحمل الشايع لا الأولي الذي معناه الاتحاد ذاتاً ومعلوم ان مثل (الانسان ناطق) ليس فيه اتحاد ذاتاً لأنه جزءه فهو إنسان متصف بالنطق خارجاً.

وهنا وقع القائلون بالبساطة في حيص وبيص لتصحيح حمل المشتق على الذات وتوفير ملاك الحمل، وللهراب من ضيق الخناق عرضوا بعض النظريات ومنها لصاحب الفصول، ومجمل اطروحته: ان المحمول والموضوع لما كانا متغايرين مفهوماً وان لم يكونا متحدين خارجاً فقد ملاك الحمل (وهو الشايع هنا وان لم يصرحوا به) فلا بد من فرضه وحيث انه غير موجود حقيقة لان المشتق البسيط ليس إلا المعنى المصدري وهو مغاير مفهوماً وخارجاً مع الذات فلا بد من اضافة لحاظ ذهني هو لحاظ وحدة بين جزئين تكون هذه الوحدة بمنزلة الكل ويكون كل من الموضوع والمحمول بمنزلة الجزء لها وهو لحاظ اعتباري يمليه المستعمل عند الحمل فتحصل نحو وحدة كلية بين الموضوع والمحمول.

ويمكن ان يورد على ذلك بسنخين من الاجوبة احدهما ما نذكره ونختاره وثانيهما ما ذكره الاخوند مع مناقشته:

فأقول: في السنخ الأول: ان اعتبار الوحدة بهذا الشكل له تقسيمان:  
 الأول: ان هذا الاعتبار هل هو بالمرتبة السابقة على الحمل أو في المرتبة المتأخرة عنه، ومراده السابقة طبعاً لأنها وحدة تصحح الحمل فلا بد ان تسبقه اما إذا أريد المتأخرة فهو لا يفيد في الحمل المتقدم إلا على وجه رديء وهو تصحيح الحمل المنتج لهذه الملاحظة أي ان هذا الحمل المتقدم انما وجد لوجود هذا اللحاظ في المرتبة المتأخرة، وهو كما ترى.  
 الثاني: ان هذه الوحدة الاعتبارية بين الموضوع والمحمول لا تدخل اما دقيقة أو اختيارية أي بحسب ارادة واختيار المستعمل أو عرفية، لا سبيل إلى الأولى لعدم وجودها ثبوتاً لان العقل يدرك وجودين متغايرين للجوهر والعرض أو الموضوع والمحمول، وكذا لا سبيل إلى الاختيارية أي ان المستعمل باختياره يضيف وحدة على ما ليس له وحدة اذ يرد عليه اشكال المشهور من النقص بعدم امكن حمل المصادر على موضوعاتها نحو (زيد علم) فإذا صححت الوحدة الاختيارية المقترحة بين الحدث والذات حمله عليها في المشتقات هو هي بسيطة- فلماذا لا تصححها في المصادر؟

واما إذا اراد الوحدة العرفية فلا اشكال من هذه الناحية، وانما ننكر الصغرى وهو عدم وجودها عرفاً بين الحدث والذات الخارجية إلا بعد ملاحظة الذات الداخلية.

واما السنخ الثاني: وهو جواب الآخوند فهو على مستويين ثبوتي واثباتي:  
 ففي الأول: قال الآخوند<sup>(١)</sup> (لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية) أي لاستلزام نظرية صاحب الفصول من اعتبار المجموع شيئاً واحداً المغايرة بالجزئية والكلية وقد فسّر بانه يصبح الموضوع جزء هذا الكل الاعتباري والمحمول جزءه الآخر، وحمل الجزء على الجزء غير معقول عقلاً ولا عرفاً، فلا يقال (الخل سكر).  
 وهذا يمكن الجواب عليه بعدة اجوية:

١- انه من الممكن حمل الجزء على الجزء كما يقال (الحيوان ناطق) وبالعكس أو (الجسم نام).

فان قلت: اننا الآن منعنا من صحة الحمل في القضية (الخل سكر).  
 قلنا: نعم، لكن إذا لاحظناهما مستقلين وعندئذ هما متغايران فعلاً لا يمكن حملهما اما إذا لوحظا كجزئين من مركب (السكنجبل) فالامر مختلف.

٢- ان الآخوند اعترف بصحة اللحاظ وكفايته فقال: (ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول) فإذا كان هذا كافياً فهو عين ناقلة عن الفصول، وان لم يكن كافياً فكلهما فاشلان وهو غير كاف فعلاً لان الاتحاد المأخوذ في جواز الحمل الشايح ثبوتي أو قل الوحدة الخارجية وما اقترحاه اثباتي لانهما عبرا عنه بلحاظ الوحدة فهو امر ذهني غير منسوب إلى عالم الخارج.

٣- لصاحب الفصول ان يقول: ان اعتبار الوحدة على شكلين احدهما يصحح الحمل والآخر لا يصححه فمقامنا من الأول والامثلة المنقوض بها من الثاني.

بيان ذلك: ان الوحدة في المقام بين الموضوع والمحمول فتصحح الحمل والا كان خلف كونه محمولاً، اما الثاني فهي وحدة بين امرين تكوينيين كالخل والسكر أو قل ان ما يمتنع حمليه من الاجزاء غير ما كان محمولاً بطبعه، واما ما كان محمولاً فليس كذلك لانه خلف هذه الصفة.  
 إلا ان هذا لا ينفع صاحب الفصول لانه ارادها بين الذاتين لا بين الموضوع والمحمول بعنوان كونهما موضوعاً ومحمولاً لان الوحدة مع المحمول بصفته محمولاً في طول الحمل والوحدة المقترحة في المرتبة السابقة ويكون الحمل في طولها من اجل تصحيحه وفي مرتبتها لا يكون المحمول عنواناً بهذا العنوان والوحدة المتأخرة لا تتفع في الحمل كما ان الوحدة بين



الذاتين ترد عليها الاشكالات السابقة اللهم إلا ان يقول: اعتبار الوحدة مع الجزء الذي سيكون محمولاً أو ما يمكن ان يكون محمولاً، لا تمنع من الحمل وهو تحمل كما ترى.  
واما الاشكال الالابائي: فحاصله ان اعتبار هذه الوحدة امر غير عرفي في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات والمحمولات ولا تلحظ إلا نفس معانيها لا بصفتيها جزئين من كل مجموعي يضمهما.  
وهذا في نفسه صحيح وان كنا في غنى عنه باعتبار القول بالتركيب وانما ذلك كله لضيق الخناق مع القول بالبساطة.

هذا كله على ما ذكرنا من التفسير لعبارة الآخوند لكن الفهم الاقرب لها: ان نظرية صاحب الفصول تجعل النسبة بين الموضوع والمحمول هي العموم المطلق لاستلزامها المغايرة بينهما بالكلية والجزئية والنسبة بين الكل والجزء هي العموم المطلق فينتفي ملاك الحمل الذي هو في نظرة التساوي بين الموضوع والمحمول بحيث يكون هو هو، لكن الحمل صحيح وملاكه متوفر فتكون النتيجة بالقياس الاستثنائي- ان النظرية باطلة وهذا التفسير اقرب إلى عبارته (قد) من الأول الذي ذكره وافترضوا فيه التساوي بينهما بالجزئية رغم انه يصرح بالمغايرة بينهما بالجزئية والكلية.  
ويناقش هذا التفسير بعدة وجوه:

١- عدم استلزام ذلك الاعتبار شيئاً من المغايرة بعد فرض كونهما متساويين، إذ من الواضح ان اضافة اعتبار لحاظي زائد على المجموع لا يجعلهما أعم وأخص، ولو كان هذا الاعتبار خاصاً بأحدهما لامن ذلك ولكنه شامل لكلا الجزئين ونسبته اليهما متساوية فلا يجعل احدهما اوسع من الآخر.

٢- النقض بصحة الحمل إذا كان المحمول اعم من الموضوع نحو (الانسان حيوان) واما العكس فكاذب نحو (الحيوان انسان) إلا اذا كانت (ال) عهدية فعاد الموضوع جزئياً خاصاً اضيق من المحمول، كما انه يكذب بين العامين من وجه إذا اريد بهما عنوانهما الكلي لا جزئياً أو حصة معينة نحو (الطويل اسمر)، وعلى اية حال فعموم المحمول قطعي الصدق.

٣- الجواب الحلي: وهو انه ليس المراد من الاتحاد والهوية بين الموضوع والمحمول التساوي، فانه غير متحقق على تفاسيرهم، لان المراد من العنوان الكلي المحول أحد امرين:

أ- فاما ان يراد الكلي على سعته فيكون المحمول اعم ويكون الموضوع مصداقاً للمحمول نحو (زيد إنسان) وهو معنى الحمل الشايح.

ب- أو يراد الحصة من الكلي الذي هو جزء الجزئي، لان أي مصداق كلي هو مركب من حصة الكلي فيه وخصوصياته المشخصة له وحينئذ يصبح المحمول أخص من الموضوع (فزيد) إنسانية وخصوصياته الفردية ولا يحتمل التساوي بينهما حين الحمل لانه يعني ذويان الخصوصيات الفردية، كما انه خلاف المشهور ان يكون الكلي موجوداً بوجود المصداق كله أي ان حصة الكلي مساوية للمصداق بل المصداق يزيد عليه بمشخصاته الفردية.  
وحينئذ تكون النسبة بين الكلي ومصداقه هي العموم من وجه فيزيد الجزئي بخصوصياته الفردية ويزيد الكلي بالحصص الأخرى.

ويمكن ارجاع هذه النسبة إلى التساوي باحد شكلين:

الأول: اننا يمكن ان ندعي بفهم عرفاتي ان الكلي كله موجود في الجزئي فزيد هو عين الانسانية ومع ذلك فليس عندنا إنسانيات متعددة بل الكثرة عين الوحدة فالتساوي متحقق.

الثاني: ان يراد من الجزئي حصة الكلي فقط، فيقال: انها انسان أي انها عين الكلي وان بدت انه غيره فما عبر عنه انه جزء الجزئي غير صحيح بل هو كل الجزئي وليس في ذلك الغاء لخصوصياته الفردية بل هي صفات لاحقة للانسانية ولا تخرج الجزئي عن حريمها فان الكلي يستوعب الصفات كلها.

إلا ان في ذلك خلافاً للظاهر العرفي بان نفهم من زيد خصوص حصته من الكلي.  
وعلى اية حال: فاستلزام المعنى الاعتباري الذي افترحه صاحب الفصول المغايرة بين  
الموضوع والمحمول بالكلية والجزئية غير صحيح كبرى (لانه لا يستلزم كما سبق) ولا صغرى  
(لان استلزامه غير باطل).  
الأمر الرابع

### كفاية المغايرة المفهومية لتصحيح حمل الصفات الذاتية

ونبدأ أولاً بذكر دعاوى صاحب الفصول التي من اجلها عقد الآخوند الامور الثلاثة  
الاخيرة في نهاية بحث المشتق (الامر الرابع والخمس والسادس) حيث يظهر انها لمناقشة  
صاحب الفصول، فقد ادعى ثلاث دعاوى نقل نصها السيد الفيروز ابادي في عناية الاصول<sup>(١)</sup>  
فبعد الآخوند ثلاثة امور لمناقشتها اثنان منها متداخلان وهما الرابع والخامس ويمثلان مقدمات  
لنتيجة نكرها الآخوند هي الدعوى الرابعة. ونضيف نحن نتيجة اخرى تُفهم من مطاوي كلام  
الآخوند وان لم يصرح بها، فهذه دعاوى خمسة:

نقل في العناية عن صاحب الفصول انه (قال في التشبيه الثالث من تشبيهات المشتق:  
يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في  
العروض ان كان صفة كالضارب والقاتل (الى ان قال) واما إذا كان المبدأ ذاتاً فلا يعتبر فيه  
القيام كما في البقال والحداد (الى ان قال) وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في  
صدق المشتق واستدلوا بصدق الضارب والمؤلم بالكسر- مع قيام الضرب والألم بالضروب  
والمؤلم بالفتح- (الى ان قال) وانتصر لهم بعض افضل المتأخرين بصدق العالم والقادر  
ونحوهما مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق أي ليست صفاته تعالى قائمة به بل هي  
عينه تعالى ويصدق الخالق عليه مع عدم قيام الخلق به، وكلا الوجهين ضعيف:

اما الأول: فلانه مشترك الورود إذ الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لا بد ان يكون  
مغايراً لذي المبدأ وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك  
الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره (الى ان قال)...

واما الثاني: فلان الخلق ان اعتبروا بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ولا نسلم  
عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى (الى ان قال) وان اعتبر بمعنى المفعول وليس مبدعاً  
لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالى ما يخل بالمقصود (انتهى) موضع الحاجة من  
كلامه رفع مقامه<sup>(١)</sup>.

ثم بدأ بذكر المواضع الثلاثة التي اختارها الآخوند من هذا الكلام للتعليق عليها والتي  
عبرنا عنها مع ما اضفنا اليها من نتائج مترتبة عليها بالدعاوى لتصحيح خمسة:  
\* الدعوى الأولى: وقد عقد لها الامر الرابع: انه اتفق الفريقان يعني القائلين  
بالبساطة والتركيب- على لزوم مغايرة المبدأ مع الذات لصحة الحمل بدليلين:

١- الاجماع وهو مطعون صغرى وكبرى كما سيأتي بيانه.  
٢- انه لا بد من زيادة الصفات على الذات لتصحيح الحمل وبدونها لا يتحقق ملاك الحمل  
لان الصفات إذا كانت عين الذات فيكون من قبيل حمل الشيء على نفسه فيبطل.  
ورده مختصراً: ان هذا ينتج امتناع الحمل الاولي الذاتي وحمل الصفات الالهية حمل  
شايع وفيه كما قال صاحب الكفاية وهو صحيح- لا نحتاج إلى اكثر من التعدد المفهومي وهو

(١) العناية : ١ / ١٦٧ .

(١) العناية : ١ / ١٦٧ - ١٦٨ .

متحقق وان اتحدت خارجاً فالحمل الشايح صحيح، نعم، إذا اخذنا بالقول الشاذ من انها متففة مفهوماً ومصدقااً يتعذر كلا الحملين لكنه قول غير صحيح.

✽ الدعوى الثانية: انه يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة ونحن ننشد الحمل الحقيقي طبعاً لا المجازي قيام مبدأ الاشتقاق به لا ان يكون ذاته، وهي التي عقد لها الامر الخامس، ونتيجة هذه الدعوى عدم صحة الحمل عند قيام المبدأ بالذات ولا يراد طبعاً بعدم القيام عدم الاتصاف اصلاً بان يقال للجاهل عالم وانما يريد به ان ما يصحح الحمل هو الصفات الزائدة عن الذات لانها التي تقوم بها اما الذاتيات وما كانت عين الذات فلا يصدق الاتصاف بها ولا يصح الحمل، وهذا مرجعه إلى الدعوى الاولى اعني اشتراط المغايرة بين المبدأ والذات أو انه من لوازمها وسياتي ردها في الجواب المشترك عليها.

✽ الدعوى الثالثة: وناقشها في الأمر السادس وحاصلها: انه يشترط في صدق المبدأ على شيء حقيقة قيامه به من دون واسطة في العروض لانه معها يكون قائماً بالواسطة لا بذاتها إلا مسامحة ومثلوا له بتوسط الماء في نسبة الجريان إلى الميزاب في قولهم (جرى الميزاب) أو (الميزاب جار). ولتحميص هذا الشرط نسأل العرف ونراه يوافق عليه في اغلب الوسائط في العروض لا الثبوت فقد يوافق العرف على تسمية كل الشخص مريضاً إذا اصيب بمرض في معننه مثلاً فيرتفع هنا شرط صاحب الفصول.

✽ الدعوى الرابعة: وهي مذكورة في الكفاية غير المواضع الثلاثة المتقدمة من كلام صاحب الفصول وهي بمنزلة النتيجة لتلك المقدمات اذ مع تماميتها كيف تحمل الصفات الالهية على الذات وهي عينها والمفروض انه لا يقبل ما سياتي من الاطروحة العرفية فلا بد من التسامح والمجاز في فهم وحمل هذه الصفات ثم اصبح مجازاً مشهوراً ثم نقل إلى معنى جديد خاص بها ونفترض هنا ان الاجيال المتأخرة لها حق الوضع، فتكون تلك المقدمات ورطة لصاحب الفصول لان المجاز خلاف الوجدان.

✽ الدعوى الخامسة: وهي التي نفهمها من مطاوي صاحب الكفاية وحاصلها: ان العرف لا يفهم الصفات الذاتية بل تحوم تعقلاته حول الصفات الزائدة فيضع لها فاذا لم تكن الصفات الذاتية والتي هي عين الذات زائدة فلا يفهمها العرف ولا يكون موضوعاً لها فاستعمال الاوصاف الاشتقاقية كالعالم والقادر فيها استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازاً أو لزوم النقل.

ومختصر الجواب المشترك: على كل هذه الدعوى ان العرف يرى كل الصفات زائدة عن الذات وليس هناك اية صفة هي عين الذات لا في الخالق ولا في المخلوق وهذا نظر تسامحي وضحل لكن قامت عليه اللغة فالعرف يجرد بتسامحه صفة زائدة فيحملها وهذا ينتج منه عدة أمور:

١- انه لا يلزم منه المجاز لان هذا التنزيل أي تنزيل الذاتي منزلة غير الذاتي تنزيل طبيعي موجود في فهم العرف في المرتبة السابقة على الوضع والوضع يأتي عليه ويكون الاستعمال مطابقاً للمعنى الموضوع له فيكون حقيقياً وان احتوى على التنزيل والمسامحة. فلا تجوز في اللفظ ولا في الاسناد، كما سياتي عن صاحب الكفاية.

٢- ان الحمل لا يصدق إلا في طول المغايرة العرفية والا كان من حمل الذات على نفسها وهو لغو ولا يكون ملاك الحمل الصناعي موجوداً لاتحاد المفهوم فضلاً عن الحمل الاولي وهذا معناه صحة الدعوى الاولى والثانية.

٣- انه لا حاجة إلى القول بوجود الواسطة في العرض كما سياتي، والمهم موافقة العرف بصدقه عليه سواء كان بواسطة ام لا، كما سياتي.

وندخل الآن في المناقشات التفصيلية لهذه الأمور. فالأمر الرابع في تصحيح جري الصفات الحسنى على الذات الالهية مع انها عين الذات بكفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتق مفهوماً، وقد عقد الأخوند هذا الامر وهو

الرابع- لمناقشة مسألة الاتفاق على لزوم المغايرة بين المبدأ والذات والذي حدا بصاحب الفصول إلى الالتزام بالمجاز أو النقل في الصفات الذاتية والالهية، وقد ناقشه صاحب الكفاية بأمرين:

الأول: وهو كبروي وهو عدم وجود مثل هذا الاتفاق على لزوم المغايرة والاجماع المنقول بخبر الثقة كصاحب الفصول في المقام- ليس حجة لأنه ناشئ عن حدس واجتهاد وخبر الثقة يكون حجة في الحسيات.

أقول: يفهم من العبارة انه لو احرز الاجماع لكان حجة والصحيح انه حتى لو علمنا بوجوده فليس حجة لان المورد وهو الوضع اللغوي- ليس حكماً شرعياً حتى يثبت بالتعبد الشرعي فحدود حجية الاجماع هي الاحكام الشرعية فقط.

اللهم إلا ان يراد بالاجماع اتفاق اهل العرف والعقلاء على ان كل الصفات زائدة عن الذات وان هذه الزيادة ضرورية لصدق الحمل بحيث لا يصح في ما هو عين الذات، وقد مرّ الكلام في ذلك.

الثاني: صغروي: وهو ان المغايرة المفهومية متحققة بين الصفات والذات وهذا كافٍ لصحة الحمل الشايخ - وقد قلنا ان حمل الصفات الالهية منه- وان اتحدت معها خارجاً لتتحقق ملاك فيهما.

وفي نهاية الامر الرابع: قال الاخوند<sup>(١)</sup> (وقد عرفت المغايرة بين الذات ومبادئ الصفات) ولم يقل الصفات وهذا له اكثر من احتمال:

الاول: ان يريد بمبادئ الصفات ما يسمى متشريعاً بالاسماء وهي صفات الافعال المتعلقة بالخلق مقابل الصفات التي هي صفات الذات وعينها وعلى هذا التفسير تكون المبادئ غير الذات مفهوماً وخارجاً أي في الواقع والذهن بينما هو يحاول الدفاع عن المغايرة المفهومية فقط.

الثاني: وان قصد من الصفات معناها الحقيقي أي صفات الذات التي هي عينها فمعنى المغايرة زيادة الصفات عن الذات وهو قول بتعدد القدماء وعندئذ يريد بمبادئ الصفات اما منشأ انتزاعها أو حقانقتها الذاتية الواقعية -والكلام لا زال في الذات الالهية- فان قال بالمغايرة فقد قال بالزيادة وهو عين الكفر والتسليم للخصم بما يريد، التي يريد لها صاحب الفصول صحيحة وهي ضرورة الزيادة عن الذات.

الثالث: ان يريد بمبادئ الصفات نفس العاوين الاشتقاقية كالعالم والقادر وفيه:  
١- ان هذا خلاف الاصطلاح الاصولي والكلامي معاً حيث يراد بالمشتقات الصفات لا المبادئ.

٢- ان هذا الاتحاد إنما يكون موجوداً على تقدير القول بالبساطة حيث يكون معنى المشتق هو الحدث فنقصد من (الله عالم) أي ذات علمه ويكون عين ذاته، اما على القول بالتركيب -وهو الصحيح- لم يمكن ذلك.

الرابع: ان يريد بالمبادئ المعاني الكلية للمشتقات، فمبدأ (العالم) كلي العلم ومفهومه وهذا وان انتج المغايرة المفهومية إلا ان الكلام عن القدرة والعلم المنسوبة إلى الله سبحانه فلا يقال (الله عالم) ويراد به الله مفهوم العلم فهو غلط.

ويعمم العنوان إلى مطلق الذاتيات لوحدة محل البحث بينها، ويمكن ان يعرض هذا الامر بثلاثة اشكال مختلفة:

الأول: ما هو ظاهر الكفاية من ان الصفات الذاتية مطلقاً والصفات الالهية خاصة بصفتها ذاتية أو عين الذات هل يمكن حملها على الذات أو لا.

ووجه الاشكال: ان ما يحمل على الذات انما هي الصفات العرفية الزائدة أي غير الذاتية  
اما إذا كانت ذاتية فحملها قد يكون مجازاً، لكن هذا الطرح للبحث يصطدم بأشكالين:  
١- ان المسألة تخرج عن بحث المشتق وتصبح كلامية من ناحية ولغوية من ناحية  
اخرى إلا من جهة ان جملة من الصفات على شكل مشتقات كسميع وبصير لكن القضية غير  
منحصرة بها ف(حيوان) ذاتي وكذا (إنسان) وغيرهما فيبينها وبين المشتقات عموم من وجه.  
٢- على هذا لا يكون ارتباط واضح بين هذا السؤال وكلام صاحب الفصول الآتي.

الثاني: ان ننتزل عن الشكل الاول ونسلم حمل الصفات الذاتية على الذات ولكن نسال من  
ناحية اخرى وهي انه على القول بالبساطة هل يمكن حملها كمشتقات وليس كصفات ذاتية على  
الذات ام لا؟ ويرد عليه انه بحث مستأنف لا حاجة اليه إذ له محل آخر قد سبق وقد حلت كلتا  
المشكلتين (كونها صفات ذاتية سواء كانت مشتقات أو غيرها وحمل المشتق على القول  
بالبساطة سواء كانت ذاتية أو لا) وبينهما عموم من وجه كما هو واضح.

الثالث: ما هو ظاهر الكفاية نقلاً عن صاحب الفصول ولعل مراد الفصول ذلك هو ان  
الايضاح اللغوية للصفات اوضاع عرفية والعرف بتسامحه لا يرى إلا الصفات الزائدة وغير  
الذاتية فاذا استعملنا أي عنوان في صفة ذاتية فهو على خلاف الفهم العرفي وقد خاطبنا الشارع  
كعرفيين فيكون قد وضع الصفات والمشتقات بازاء الصفات الزائدة وعليه يكون استعمالها في  
الصفات الذاتية في غير ما وضع له ولذا اضطر صاحب الفصول إلى ان يقول ان استعمال  
الصفات في ذات الله اما بنحو المجاز أو النقل حيث نعطي للاجبال المتأخرة فرصة الوضع  
الجديد من دون نسخ الوضع السابق فيحصل اشتراك لفظي.  
وعلى هذا الشكل لا يكون للمسألة ربط ببحث المشتقات.

وقد اتضح بذلك ان الشكل الثاني اوضحها ربطاً بالمشتق إلا انه لا يحتاج إلى بحثه من  
جديد لتناوله في محله والاول والثالث لا ربط له بالمشتق وعلى اية حال فالاستطراد والاطراد  
في الاستطراد من دأب الطريقة القديمة في البحث وان كانت مستهجنة في الطريقة العلمية  
الحديثة ولكننا نسفهم إذ أسفوا ونظير إذ طاروا فنقول انه يمكن عنونة هذا البحث: هل  
ينطبق ملاك الحملين الاولي والشايح عليه ام لا وتفصيل الكلام:

اما الحمل الاولي فملاكه المشهوري هو الاتحاد مفهوماً والاختلاف في التفصيل والتحليل  
وعندئذ قد يقال بتحقيقه: اما الاتحاد مفهوماً فباعتبار ان الصفات عين الذات، ولما التفصيل  
فباعتبار الالتفات إلى صفة معينة مع ان الجميع عين ذاته، إلا ان هذا غير صحيح وكلا جزئي  
الملاك غير متوفرين لان الصفات عين الذات خارجاً ومصدافاً وليس عينها مفهوماً ولم يدع في  
ذلك أحد إلا الشواذ من اهل العقائد. واما التفصيل فيراد به مشهورياً التحليل أو قل حمل معنى  
جملي على معنى فرادي نحو (الإنسان حيوان ناطق) وليس في حمل الصفة على الذات الالهية  
تحليل بناءً على بساطة المشتق كما في (الله كريم) فهو حمل معنى فرادي على معنى فرادي،  
فالحمل الاولي متعذر.

اما الحمل الشايح: فملاكه الاتحاد خارجاً والاختلاف مفهوماً وكلاهما متحقق، فلو قلنا  
بامكان حمل المشتق البسيط كان الحمل في كل ذلك شايحاً وليس اولياً. وكذلك لو قلنا بالتركيب،  
إلا انه يرد الاشكال بعدم امكان الحمل بعد القول بالبساطة وتعيين صحته بناءً على التركيب إلا  
ان الكلام هنا بعد التنازل عن ذلك.

وهنا اشار الأخوند إلى مسألة كلامية وهي عينية صفات الجلال والكمال للذات الالهية  
فقال<sup>(١)</sup> (على ما ذهب اليه اهل الحق من عينية صفاته) وقد مثل لها بالعالم القادر والرحيم  
والكريم وهنا يفتح أول اشكال فان بعض هذه الصفات عين الذات وبعضها زائدة عن الذات،

فالتى عين الذات هي فقط (الحي، القادر، العالم) وما عداها خارجة عن الذات بأحد تقييبن:  
الأول: ما ذكره المحقق الأستاذ<sup>(١)</sup> من أنها من صفات الافعال لا الذات لخروج متعلقها  
عن الذات.

الثاني: ان هذه الصفات مربوطة بالمخلوقين ويحتاج تصورهما إلى وجودهم بينما  
الصفات التي عين ذاته يمكن تصورهما فيه سبحانه مع قطع النظر عن أي مخلوق.  
وقد اعتبر المحقق الأستاذ<sup>(٢)</sup> صفتي (السميع والبصير) من صفات الذات بعد ان  
ارجعهما إلى العلم وانهما علم خاص وهو العلم بالمسوعات والمبصرات مع انه تهافت إذ لا  
يفرق بينهما وبين مثل (الرحيم والكريم) إذ ينطبق على الجميع كلا التقييبن والتعلق الثاني  
على صاحب الكفاية ان كلامه مجمل مع ان الامر يحتاج إلى تفصيل حيث يمكن تقسيم الصفات  
على تقسيمين:

التقسيم الأول: تقسيم الصفات إلى صفات الكمال والجلال وهو المشهور إلا انه متأخر  
رتبة عن التقسيم الثاني الآتي إلى الاسماء والصفات ثم الصفات إلى ما ذكره.  
والصفات الكمالية مرجعها إلى الوجود اما الجلالية فإلى العدم ومعنى مرجعية الصفات  
الجمالية إلى الوجود انها موجودة في الخارج أو الواقع الاعم من الخارج وغيره، المهم انها  
خارجية بخارجية الذات نفسها وذاتية، وانما الاشكال يقع في الصفات الجلالية لان مرجعها إلى  
العدم والاتصاف بالعدم غير ممكن اما مطلقاً أو لخصوص الباري سبحانه والاتصاف بالعدم تنزل  
في المرتبة لانه نقص ومرجعه إلى الامكان فلا يناسب واجب الوجود.  
وهذا له أكثر من جواب:

١- وهو الرئيسي والأقرب إلى الحدس الحقيقي والمشهور كلامياً ان هذه الصفات  
العدمية لعدم تحيزه مرجعها إلى الاتصاف بنقائض هذه الصفات المنفية واضدادها ( لا جسم)  
أي يتصف بشيء غير جسم كما في الروح أو غيرها.  
٢- ان هذه الالفاظ إنما هي استعمالات لغوية وهي عرفية عقلانية وهما قاصران عن  
ادراك تلك المراتب العالية فلم يضعوا لها ما يناسبها فعبروا بالنفي كأقصى ما يفهموه وإلا  
فالصفات إثباتية لا منفية.

٣- ان هذه الصفات الجلالية ترجع إلى الصفات الجمالية الكمالية التي مرجعها إلى  
الاثبات من قبل ان يقول انها مقيدة لها فهي عين وجودها في الحياة مقيدة بكونها لا متناهية  
ولا جوهر ولا عرض.

فان قلت: ان التقييد منافٍ لاطلاق الذات الالهية واللامتاهية وصفة الوجوب لها.  
قلنا: هذا وان كان صورته صورة التقييد إلا انه تقييد بعدم النقص فيرجع إلى ضده وهو  
الكمال.

٤- ما نقله الشيخ المظفر (قد) في بعض كتبه في مؤلف صغير في العقائد، وشرحه من  
زاوية فهمي وذلك باننا يصعب علينا تعريفين تعقل عينية الصفات الكمالية والوجودية للذات  
الالهية لاختلافهما مفهوماً لكن إذا ارجعناهما إلى صفات عدمية (غير متحيز، غير متناهي) امكن  
ذلك فغير المتحيز وغير المتناهي هو الذات وهكذا لا يبقى إلا الذات وتكون العينية اوضح، فكان  
الأصل عنده هو الصفات الجلالية اما الكمالية فترجع إليها لكن المشهور المنصور هو العكس.  
اما التعقل وامكان التصور فلا حاجة إليه وقد نهينا عن الخوض في الذات الالهية فلا  
ينبغي تحكيم العقل فيها إلا ما قام البرهان عليه وهو ارجاع الجلالية إلى الكمالية لان الجلالية  
مجرد تنزيه اما الكمالية فصفات كمال ذاته عينها، وكفي الالتفات إلى ان الوحدة عين الكثرة

(١) محاضرات في اصول الفقه : ١ / ٣٠٤ .

(٢) المحاضرات : ١ / ٣٠٣ .

وان النفس وجه الرب.

التقسيم الثاني: وهو اسبق رتبة من الاول فان المقسم الاصلي هو المفاهيم المنسوبة إلى الله سبحانه وهذه تقسم إلى صفة واسم.

واغلب الالفاظ المنسوبة اليه سبحانه اسماء وليست صفات، وحدسي في الفرق بينهما هو انتسابها إلى الخلق فتكون اسماء وعدم تلك فتكون صفات، والضابط في تلك وجود الصفة مع عدم الخلق كله بخلاف الاسماء، والاسماء مخلوقة وليست عين الذات وهو احد تفاسير قول أمير المؤمنين: (وكمال توحيد الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه)<sup>(١)</sup> أي لحاظ الذات وحدها بدون لحاظ المخلوقين وهي مرتبة عالية ولكنها كلها ترجع إلى بعض تلك الصفات وهو بمنزلة منشأ الانتزاع لها فيحمل عليها ان كان مشتقاً وخاصة بعد ان قلنا بتركيبه وعدم امكان حمل البسيط، والصفات التي هي عين الذات ليست أكثر من ثلاثة: حي بمعنى موجود، وعالم أي بذاته وقادر أي بالقدرة الاقتضائية أو الشأئية.

واما كونه لا متناهياً فقد يقال انه لا علاقة له بالخلق فيكون عين الذات وهذا صحيح، إلا انه متضمن في معنى الحي الذي يعني لا متناهي الحياة أو الوجود.

فان قلت: ان القدرة ايضاً من متعلقات الافعال لانها مربوطة بالخلق فبقي من الصفات الذاتية اثنتان: الحياة والعلم.  
قلنا:

١- ان القدرة مرجعها إلى الحياة وهي متأخرة رتبة عنها والقدرة انما تتحقق بعد وجود الخلق.

٢- ان يراد بالقدرة القدرة الشأئية لا الفعلية حتى تحتاج إلى مقدر.

٣- ان نقول كأطروحة قابلة للنقاش: انه يمكن تأويلها بالقدرة على ذاته بعد ان نفينا وجود المخلوقات- فهو يتصرف في ذاته لكن من جهات نقصر عن معرفتها.  
والآن لا بد من مقارنة بين التقسيمين وقد اتضح ان الاسماء كلها مربوطة بالخلق، والصفات كلها غير مربوطة بهم سواء منها الجلالية أو الكمالية.

والشيء الآخر الذي ينتج من المقارنة بين التقسيمين ان الاسماء لا بد وانها راجعة إلى صفة من الصفات لا إنها تقوم بذاتها لانها ستكون شريكة للباري فالخالق يرجع إلى القادر، والسميع والبصير يرجعان إلى العالم.

## الأمر الخامس

اعتبار تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها، هل يقتضي الاثنيونية:

قال المحقق الأستاذ<sup>(١)</sup> يتصرف يسير- (عندما يكون المبدأ عين الذات فانه صحة اطلاق المشتق على الذات يُشكل عليها كما تقدم عن صاحب الفصول- من جهتين:

الأولى: اعتبار التغيرات بين المبدأ والذات وقد عقد الامر الرابع لمناقشتها.  
الثانية: اعتبار تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها بنحو من انحاء القيام، وهذا بنفسه يقتضي التعدد والاثنيونية، ولا اثنيونية بين صفاته تعالى وذاته، بل فرض العينية بينهما يستلزم قيام الشيء بنفسه، وقد عقد الآخوند هذا الامر لمناقشتها.  
فأجاب بنقل المحقق الأستاذ-<sup>(١)</sup> بانه لا مانع من تلبس ذاته تعالى بمبادئ صفاته العليا،

(١) نهج البلاغة، ج١، الخطبة الأولى.

(١) المحاضرات : ١ / ٣٠٣.

(١) المحاضرات : ١ / ٣٠٤-٣٠٥.

فان التلبس على انحاء متعددة: تارة يكون القيام بنحو الصدور كالضارب واخرى بنحو الوقوع كالمضروب وثالثة بنحو الحلول كالميت ورابعة بنحو الانتزاع كالفوقية وخامسة بنحو الاعتبار<sup>(١)</sup> كالزوجية وسادسة بنحو الاتحاد والعينية كما في قيام صفاته العليا بذاته المقدسة. فان مبادئها عين ذاته الاقدس وهذا ارقى واعلى مراتب القيام والتلبس وان كان خارجاً عن الفهم العرفي.

وقد ذكرنا في غير مرة ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا في موارد تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً، والمتبع في تطبيقات المفاهيم على مواردنا النظر العقلي، فذا كان هذا تلبساً وقياماً بنظر العقل، بل كان من اتم مراتبه لم يضر عدم ادراك اهل العرف ذلك، وعليه فلا وجه لما التزم به في الفصول من النقل في الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليه من المعنى، فانها ان كانت مستعملة بغير معانيها في ذاته تعالى فتكون صرف لقلقة لسان لان غير هذه المفاهيم غير معلومة لنا.

وقال الشيخ النانيني (قد)<sup>(٢)</sup>: ان الالتزام بالنقل والتجوز يستلزم تعطيل العقول عن فهم الاوراد والانكار بالكلية ويكون التكلم بها مجرد لقلقة لسان، انتهى كلام المحقق الاستاذ (قد).

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

١- ان التلبس العيني لا معنى له لا عقلاً ولا عرفاً فان التلبس يعني وجود (متلبس ومتلبس به) ونتجته اثبتينية، واما بدونها فيكون من حمل الذات على نفسها نعم مطلق الاتصاف ثابت إلا انه ليس اتصافاً حقيقة بل الذات نفسها فقط فعندما تقول الله عالم فكأنك قلت الله الله لان الصفة عين الذات.

وما قاله من انه تلبس بنظر العقل وان لم يكن كذلك عرفاً غير صحيح بل الامر بالعكس كما سبق، فهو تلبس عرفي وان لم يكن كذلك عقلاً، أما انه ليس عقلياً فلان العقل يدرك انه لا وجود لغير الذات خارجاً لان الصفات عين الذات وان التلبس يحتاج إلى اثبتينية واما انه غير عرفي فلان العرف يرى ان كل الصفات إنما هي زائدة عن الذات ولا توجد صفة في الخالق أو المخلوق هي عين الذات وان كان ذلك محالاً عقلاً.

٢- ما قاله من ان المتبع في تعيين مفاهيم ومعاني الالفاظ هو العرف اما تطبيقها فالمرجع هو العقل فهو مطعون كبرى وصغرى.

اما كبرى: فلان العرف ينبغي تحكيمه في أمور اللغة العرفية في التعيين والتطبيق معاً ومعرفة المعنى الموضوع له امر عرفي ولو كان الكلام في امور عقلية أو فلسفية امكن ايكال التطبيق إلى العقل، فلا بد إذن ان يكون المفهوم والمصداق معيناً عرفاً ولا يكفي تعيين احدهما وإذا لم يقبل العرف بتطبيق احد المفاهيم فقد يسري إلى نفس المفهوم. فلو كان بيع الصبي المميز مما يرضى العرف عن مصداقيته لمفهوم البيع امكن التمسك باطلاق (أحل الله البيع) اما إذا لم يرض كبيع المجنون فلا يكون مصداقاً لهذا المفهوم وصغرى لهذه الكبرى.

ويمكن تطبيقه على المقام فقد يقول العرف ان صفات الله سبحانه ليست مصاديق من المفاهيم التي وضعت لها الالفاظ بل هي اعلى منها فالعالم موضوع لمن علمه زائد على ذاته لا لمن كانت صفاته عين ذاته ومن هنا يبدأ الجواب على الصغرى فان صفات الباري سبحانه من التعيين أي تعيين المفاهيم والمعاني لا من التطبيق يعني هل هو علم متعارف أو بنحو آخر

(١) لم يفصل المحقق الاستاذ بين القسمين الرابع

والخامس. - منه دام ظله -

(٢) المحاضرات : ١ / ٣٠٤.



والعلم الآخر غير الأول مفهوماً وحقيقة بالدقة فان كان الأول موضوعاً له لم يكن الثاني موضوعاً له لو اردنا الدقة، وكذلك سائر الصفات لانه تعالى لا يشبهه شيء ولا صفة من خلقه.  
٣- ما قاله الآخوند والشيخ النابيني والمحقق الاستاذ (قده) من ان الاسماء والصفات إذا كانت مستعملة مجازاً أو نقلاً في غير معانيها العرفية فتصبح لقلقة لسان لا يفهم له معنى سواء في الالفاظ الفردية أو الادعية أو الاذكار، فان قصدنا العرف فهي مفهومة، فالعلم مثلاً- موضوع للجامع المنطبق على كلا السنخين باعتبار ما قلناه من الاعتقاد العرفي بالزيادة، غاية الامر ان العرف يرى ضخامة هذه الحصة عن تلك ليس إلا إذ الكيفية واحدة وانما النسبة بينهما نسبة الاشياء إلى اللامتناهي.

وان قصدنا الفهم العقلي فهو مما يناله العقل بمقدار قابليته واستحقاقه، وقابليته خلقية واستحقاقه فتح ورحمة ولا عيب فيها إذا لم تُحط بكنهه معرفته يكفي ان جبرئيل (عليه السلام) وهو العقل الفعّال وعقل العقول الجامع للعقول يقول للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لو تقدمت انملة لاحترقت<sup>(١)</sup> فليس عدم الفهم لازماً بطلاً بل لازم حق، ونحن عاجزون عن معرفة انفسنا فكيف نعرف الخالق.

ثم قال المحقق الاستاذ<sup>(٢)</sup>: (انه لا دليل على اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ حتى مفهوماً فضلاً عن كونها حقيقة، بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات وبالعكس كما في قضية الوجود، فهو موجود والضوء مضيء، وهكذا ... بل اطلاق العنوان الاشتقائي عليها حينئذ اولى من اطلاقه على غيرها وان كان خارجاً عن الفهم العرفي).  
وكأنها مناقشة كبروية مع صاحب الفصول فعلى القول بالبساطة يكون معنى موجود هو الوجود نفسه فلا مغايرة حتى مفهوماً بين الذات والصفة.  
وجوابه بعدة أمور:

١- قلنا: ان العرف يجرد من كل صفة ذاتية صفة عرضية فهي واحدة عقلاً متعددة عرفاً.

٢- ان كلامه مبني على بساطة المشتق واما بناءً على التركيب لا يحتمل ان يكون المشتق عين الذات بكل صورة لا في الذاتيات ولا العرضيات لفرض تركيبه الجملي التحليلي

٣- اتنا إذا ضمنا مقدمتين:  
الأولى: بساطة المشتق وقد علمت ان كلامه مبني على هذا القول- فيكون معناه معنى الذات تاماً.

الثانية: انه لا يصح حمل الذات على نفسها ولا محصل له عرفاً ولا عقلاً.  
انتج نتيجة لا يرضاها (قده) وهي: امتناع الحمل في المشتقات كلها في طول كون الصفات عين الذات خارجاً لا مفهوماً.

٤- ان ملاك الحمل الشايح هو الاتحاد خارجاً والاختلاف مفهوماً وبدونه يتمتع الحمل فاذا لم يشترط (قده) المغايرة المفهومية بين الصفات والذات بحيث يكون -على القول بالبساطة- كما قال هو ايضاً عينها خارجاً وادراكاً يعنى مفهوماً في الصورة الذهنية له فلا يكون شرط الحمل الشايح متحققاً وهو الاختلاف المفهومي.

٥- ان الاعتراف بالامتثلة: الوجود موجود وغيره ليس اعترافاً بصحة ذلك الكلام بل لها تخرجات اخرى لكل من زاويته، اما التركيب أو النقل أو الزيادة على الذات وغيرها.  
ثم ان المحقق الاستاذ اما ضغط الاعتراف بان التلبس يقتضي وجود متلبس ومتلبس به واتحادهما يُعدُّ من خطئ القول عرفاً وعقلاً فمن اجل تصحيح حمل الصفات الذاتية على الذات

(١) في حديث المعراج.

(٢) المحاضرات : ١ / ٣٠٥.

قال<sup>(١)</sup> : (فالمراد بالتلبس والقيام ليس قيام العرض بمعرضه وتلبسه به بل واجدية الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي كما تنطبق على ما هو مغاير للذات وجوداً ومفهوماً كغالب المشتقات تنطبق على ما هو عين الذات خارجاً وان كان يغيره مفهوماً بل هو اتم واشد من واجدية غيره كواجدية ذاته تعالى لصفاته الذاتية وتنطبق بنحو اوضح واتم على ما يتحد مع الذات مفهوماً ومصادقاً وهي واجدية الشيء لنفسه نحو الوجود موجود فان وجدان الشيء نفسه ضروري. وفي هذا الكلام نقطنا قوة:

الأولي: عدم الحاجة إلى الاثنية.

الثانية: ان التلبس مفهوم مجازي اكدأ من لبس الثوب اما الواجدية ذات معنى حقيقي، ومع ذلك فانه قابل للمناقشة من عدة جهات:

١- اننا لا ينبغي ان نفكر من عند انفسنا بل لا بد من عرض الفكرة على العرف فان اللغة تفهم في ضوء فهم العرف ومن الواضح عدم عرقية هذا الاصطلاح بدليل عدم التفات الاجيال منذ الاف السنين فلا يحتمل العرف ما لا يلتفت اليه، وانما العرفي هو الاتصاف وهو يقتضي الاثنية: صفة وموصوفاً.

٢- انه قال هنا بالاختلاف مفهوماً وقال قبل قليل بالوحدة ادراكاً وهذا تناقض لا دافع له.  
٣- ان مصطلح (الواجدية) هو الآخر من المشتقات كالعالمية فيأتي فيه نفس اشكال صاحب الفصول من قابلية انطباقه على الصفة الذاتية وعدمها إلا نقلاً أو مجازاً ولم يأت بلفظ خارج المشتقات.

٤- اننا قلنا في سائر المشتقات وفي هذا المصطلح ايضاً- انها بحسب الفهم العرفي انما تصدق مع زيادة الصفات عن الذات وهي موضوعة لذلك ومستعملة فيه ولو بتخيل انها زائدة وان لم تكن كذلك فعلاً ونتيجة ذلك في المقام ان الفهم العرفي للواجدية انها زائدة عن الذات فتكون الذات واجدة لصفتها الزائدة.

٥- ان الواجدية هنا في الذاتي ليس إلا من وجود الذات لذاتها فاذا تم ذلك امكن حمل الذات على ذاتها مع انه قبيح عرفاً ولغة وحيث ان الصفة عين ذاتها تماماً إن يلم منها ذلك لولا ما قلناه من المغايرة العرفية. وكأنه اعترف بذلك وقال في الذاتيات- ان واجدية الذات لذاتها اتم انحاء الواجدية ولذا يصدق على الوجود.

وهو (قده) بصفته قائلاً بالبساطة لا بد ان يقول هكذا لان محصل (الوجود موجود): الوجود وجود.

وبتعبير آخر: ان من يقول بالبساطة يتورط دائماً بحمل الشيء على نفسه إذا كان من نفس المادة ولو كان من الاعتباريات والانتزاعيات كالمبيع مباح، والعطية معطاة، والتجربة مجرية، فان المفروض ان اسماء الفاعل والمفعول وكل المشتقات ترجع إلى معنى الحدث فيكون من حمل الذات على نفسه فمعنى المبيع مباح: البيع بيع ... الخ.

فان قلت: ان ما هو قبيح انما هو حمل الذات على نفسها وهذه الامثلة المذكورة مفاهيم انتزاعية واعتبارية ولا ذوات لها في انفسها فلا تكون صغرى لهذا القبح.  
قلت: هذا واضح الجواب:

أ- ان لكل شيء ذاتاً في عالمه وحصاة وجوده ولا تختص بالمقولات العشر الجوهرية، بل هي بمعنى المفهوم الاستقلالي الموحد بكل ما له من السعة. فتشتمل كل شيء.

ب- ان هذا مبني على القول بالبساطة وعليه لا بد ان يكون للمصدر وللمشتق نحو ذات لكل شيء كالضرب.

وعلى اية حال فحنن نريد ان نستدل بهذه الكبرى (قبح حمل الشيء أو المفهوم على

نفسه) سواء كان ذاتاً بالمعنى الذي فهمه المستشكل ام لا فيكون شاملاً لهذه الانتزاعات. ثم رد المحقق الاستاذ: (١) أشكال لقلقة اللسان وقال: انه لا يلزم ذلك إلا انه لا يراد به العلم المتعارف بل العلم الذي يكون عين الذات بنحو من المجاز، وربما كان هذا هو مراد صاحب الفصول اه فرجع إلى قوله وهذا من ضعف التحقيق ان يظهر انه ناقد له ثم يختم بموافقته. ومعه لا يلزم اللقلقة لان المجاز مفهوم. وقد سبق ان قلنا انه لا يلزم ذلك لان العرف يفهم الجامع بالمعنى الزائد عن الذات وما كان عين الذات ليس هناك له وضع لغوي اصلاً ولا مستعمل فيه اصلاً فلا يكون مجازاً لان الاستعمال مطابق للمعنى الموضوع له. كما لا يكون لقلقة لسان لانه مفهوم لهذا المقدار.

وانما لا يلزم المجاز لان التنزيل سابق رتبة والاستعمال مطابق للمعنى الموضوع له في طول هذا التنزيل.

بقيت من الامر الخامس- نكتة ذكرها الآخوند (قده) في البداية فقال: انهم اختلفوا في اعتبار المغايرة بين المشتق وموضوعه في اعتبار قيام المبدأ به وعدمه في صدقه عليه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم بالفتح- وهي امثلة عرفية صحيحة رغم عدم وجود تلبس واتصاف -على زعمهم- إذن التلبس والقيام ليس ضرورياً لصدق الحمل وليس انه لا بد لصحة الحمل من قيام الصفة بموصوفها.

ويبدو ان هذا محاولة منهم للطعن في الكبرى وهو لزوم القيام وعليه فلا تعتبر المغايرة بين المشتق وموضوعه، لانه مع عدم المغايرة فلا قيام وهو ليس مشروطاً.

والنتيجة هي صحة حمل الذاتي على الذات والصفات التي هي عين الذات إذ لا قيام فيها ولا مغايرة وهو المطلوب.

وهذا قابل للمناقشة من عدة جهات:

الأولى: ما ذكروه من قيام الضرب بالمفعول دون الفاعل امر عاطل، لوضوح ان جهة الفاعلية قائمة بالفاعل دون المفعول وجهة المفعولية قائمة بالمفعول دون الفاعل ولا يمكن الحمل بالعكس بحمل جهة المفعولية على الفاعل لصدق السلب فالحدث -هو الضرب- له حيثيتان اما الالم فهو شيء آخر، فما زعمه المستدل من ان المبدأ قائم بالمضروب ومع ذلك صح الحمل على الضارب من الغرائب.

الثانية: لو تنزلنا عن الجهة الأولى وسلّمنا صحة الحمل على الفاعل مع ان المبدأ قائم بالمضروب فهذا لا ينتج ما قالوه من عدم الحاجة إلى القيام اصلاً لصدق الحمل لوجود ذات متلبسة في البين فلا بد إذن من ذات يقوم بها الحدث لصحة الحمل وان لم تكن هي المتلبسة بالمبدأ.

واين هذا من ما اراده من قياسه على حمل الصفات الذاتية على الذات فان الذاتي ليس فيه قيام اصلاً لا بالذات لعدم الاتينية ولا بغيرها بالأولوية.

فلا يلزم من الصدق هناك الصدق هنا.

الثالثة: من الممكن ان يدعي العرف التفصيل فيقبل عدم القيام في الصفات العرضية الزائدة كالمثلة المذكورة- ولا يقبله في الصفات الذاتية ولا دليل على نفي القول بالفصل. فان قلت: ان هذا غير محتمل بل المحتمل هو العكس وهو عدم اشتراط الاتصاف في الذاتي دون الزائد.

قلنا: هذا ان تم فلأمرين:

١- بطلان ما فرضوه من قبول العرف عدم القيام في الصفات اساساً وان اقاموا عليه

ادلة عقلية فان العقل لا يُحكّم في الاوضاع اللغوية التي هي امور عرفية.  
٢- ما قلناه من قبول العرف الزيادة في الصفات وعدم تصوره الصفات الذاتية، وحيث انها غير متصورة عرفاً إذن فاشتراط عدم الاتصاف بها غير موجود كما ان اشتراط الاتصاف غير موجود، لان الحكم على شيء فرع تصوره ولا يمكن الحكم على المجهول المطلق، والعرف لا يعرف الصفات الذاتية.

الأمر السادس<sup>(١)</sup>

هل يشترط في صدق المشتق حقيقة ألا يكون التلبس بواسطة في العروض.

وقد عقد هذا الامر لمناقشة الدعوى الثالثة لصاحب الفصول وتوضيح المطلب يتوقف

على بيان أمور:

الأمر الأول: في معنى الوساطة في العروض: ويذكر عادة في أول مباحث الالفاظ وهناك قالوا ان الصفات تثبت للذات اما بلا واسطة بل اقتضاء الذات نفسها كالزوجية للاربعة أو بالواسطة وهي شكلان، فاما ان تكون على نحو الوساطة في الثبوت أي بتوسط صفة أخرى كالفصل البعيد أو القريب أي المساوي كالتكلم الثابت لزيد بما هو ناطق والمشي الثابت له بما هو حيوان. واما ان تكون على نحو الوساطة في العروض وفيه قالوا ان الاتصاف حقيقة يكون للواسطة وليس للذات اما اتصافها فيكون مجازياً ومثلوا له بقولهم: (جرى الميزاب).  
أقول: التلبس والعروض هنا غير موجود اطلاقاً فان الميزاب لا يجري ولا يتحرك قطعاً فسلب الجريان عنه صادق وانما صح الاتصاف مجازاً لكن الحديث عن المجازات في العلوم الدقيقة بلا موجب فاللازم اعطاء معنى آخر للوساطة في العروض وهو ما يكون كلاهما متصفاً مع كون احدهما علة لاتصاف الآخر كالراكب في السفينة فكلاهما متحركان لكن الوساطة وهي السفينة اصبحت علة لعروض الحركة على الراكب اما الوساطة في الثبوت فهي ما لا تكون متصفة في نفسها وان سببت الوصف للذات كما مثلوا له بالتكلم الثابت للسان بما هو ناطق، فالناطق سبب للتكلم إلا انه غير متصف به. وانما نقول ذلك لان المناقشة مع صاحب الفصول تتوقف عليه.

الأمر الثاني: ان المجازات على اقسام.

الأول: المجاز في الكلمة وهو المشهور عند اهل البلاغة نحو (رأيت أسداً يرمي) فقد استعملت الكلمة نفسها في الرجل الشجاع وهو غير ما وضع له لفظ الاسد فيكون مجازاً.  
الثاني: المجاز في التطبيق والمصدافية وهو المنسوب إلى السكاكي حيث ادعى ان الكلمة مستعملة في معناها وهو الاسد وانما يدعي المتكلم ان حقيقة الاسد قد وسعت تسامحاً في ايجاد مصداق اخر غير متعارف للاسد وهو الرجل الشجاع وبهذا يكون الاستعمال اجمل من النحو الاول حيث لم نسلخ الكلمة من معناها وعندئذ تكون المجازية في تطبيق الكل على مصداقه لا في الكلمة وفيما لم يوضع له اللفظ فكأنني جعلت زيدا اسداً لمناسبة الشجاعة في المرحلة السابقة على التطبيق وفي طول هذا التنزيل اصبح مصداقاً حقيقياً للاسد.  
الثالث: المجاز في الحمل والاسناد وهو الذي اشار اليه الأخوند والمحقق الاستاذ في قضية (الميزاب جار) فتستعمل الكلمة في معناها وعلى مصداقها الحقيقي إلا ان التجوز يكون في الحمل (جاري) استعمال في معناه الموضوع له وعلى مصداقه إلا ان في انتسابه إلى الميزاب تجوز.

لكن المجاز في هذا المثال يمكن فهمه على عدة اشكال غفل عنه المحققون:

١- المجاز في الكلمة باستعمال الجاري في مكان الجري.  
٢- المجاز السكاكي: بان يقال اننا استعملنا (جاري) في معناه الموضوع له وهو الجريان ولكننا ادعينا مصداقاً للجريان غير متعارف بالرغم من انه غير جار لكن مكان الجريان يُنزل منزلة الماء الجاري.  
٣- المجاز في الحمل الذي قالوه.

٤- ان يقال ان الجريان هنا بمعنى التسبب اليه والمساعدة عليه أي بمعنى الفعل الرباعي (اجرى) ولا شك انه خارجاً كذلك، فالتجوز هنا باستعمال الفعل الثلاثي بمعنى الرباعي واللازم بمعنى المتعدي باي نحو من انحاء المجاز المتقدمة اما المجاز في الكلمة لكن غير ما سبق أو المجاز السكاكي باعتبار ان المجري مصداق تجوزي للجاري.  
الأمر الثالث: ان صاحب الفصول قال انه يشترط في صدق المشتق حقيقة كون الصفة عارضة بدون واسطة في العروض بل يكون اما مباشرة أو بواسطة في الثبوت اما لو كان بواسطة في العروض فلا يكون المشتق صادقاً حقيقية ولا التلبس كذلك.  
وقد اتضح مما سبق الجواب عليه من عدة وجوه:

١- إن نظره إن كان للمثال المشهور وهو جري الميزاب فالحق معه لانتفاء الجري عن الميزاب حقيقية واختصاصه بالماء، فيكون المثال تجوزاً ومعه لا يكون المعنى الحقيقي تاماً ولا الاتصاف صادقاً لان الذات غير متصفة.

إلا اننا عرفنا المثال الثاني وهو حركة السفينة وهو معروض امام صاحب الفصول لانه ليس جديداً- وفيه يكون الاتصاف والتلبس بالحركة حقيقة وان كان بسبب الواسطة فلا يكون هناك مجاز لا في الكلمة ولا في الحمل ولا في المصدقية: فلا موجب لهذا الشرط.  
والنتيجة انه على احد المثالين، او المسلكين- في فهم الواسطة في العروض- نطعن في الصغرى وهو ان المثال ليس بصحيح إذ فيه اتصاف وعلى الآخر وهو الاقرب- نطعن في الكبرى أي رأي صاحب الفصول في الاشتراط.

٢- ما قلناه فيما سبق من اننا نعرض الامر على العرف فان وافق على الاتصاف حقيقة في فهمه قبلناه كما في حركة السفينة وان رفضه رفضناه كما في حركة الميزاب.

٣- ان نظر صاحب الفصول ان كان إلى المجاز في الكلمة كان له وجه، ولكن مع الاخذ بالمجاز السكاكي في التطبيق والمصدقية فلا يتم قوله لانه يكون المشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وان كان في طول التنزيل والتسامح، وإذا صح الأمر في سائر الكلمات والمسميات فليصح في المشتقات ايضاً.

٤- ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق الاستاذ من المجاز في الحمل، حيث يقال: ان المشتق عندئذ يستعمل فيما وضع له، وانما يكون حمله مجازياً، إذن فلا يشترط عدم كونه بواسطة في العروض. وهذا قابل للمناقشة من وجوه:

أ- ان تصحيح الاتصاف ورد كلام الفصول لا ينحصر بالمجاز في الحمل بل يمكن بالمجاز السكاكي وهو المجاز في التطبيق.

ب- ما قلناه من ان المدار هو قناعة العرف بالتلبس.

ج- ان المعنى الاساسي للواسطة فالعروض ليس هو ذلك في نظره أي (الميزاب جار) بل لا بد من مثال حقيقي كالذي قلناه من عروض الحركة على راكب السفينة فلا يكون مجاز في البين.

د- لعل نظر صاحب الفصول (قده) إلى التلبس الواقعي من جميع الجهات والخالي من المسامحة في جميع المراتب وهو منتفد لدى التجوز بكل اشكاله سواء كان في الكلمة أو في التطبيق أو في الحمل لوجود العناية في جهة أو مرتبة ما ويكون الحق معه في الاشتراط لكن

بالنسبة إلى المثال غير المشهور ليس فيه أي مجاز ويكون التلبس ثابتاً حقيقةً. ونلاحظ ان هناك خطأ في المحاضرات<sup>(١)</sup> بين المجاز في الاسناد والمجاز في التطبيق وحسبهما واحداً. وهو ما سميناه بالمجاز في الاسناد لانه نحو تطبيق على المسند بالحمل عليه وهو من هذه الزاوية ممكن إلا ان فيه نسياناً للمجاز السكاكي الذي هو في المصادقية والتطبيق وهو لا يلزم المجازية في الحمل، فلا كبرى تقول (متى تجوزنا في المصادقية تجوزنا في الحمل) بل انحاء المجاز مرتبطة طولاً فأولها المجاز في الكلمة ثم المجاز في التطبيق وفي طول هذا اللحاظ التنزيلي السكاكي يكون الحمل حقيقياً ثم المجاز في الحمل. ثم قال<sup>(٢)</sup> (وأوضح من ذلك موارد الخطأ فإذا قيل هذا زيد ثم بان انه عمرو فلفظ زيد ليس بمجاز، لانه استعمل في ما وضع له والخطأ انما هو في التطبيق وهو لا يضر باستعماله فيه أو قيل هذا اسد ثم بان انه حيوان آخر وإذا رأى احد شعباً من بعيد، وتخيل انه انسان فقل هذا انسان ثم ظهر انه ليس بإنسان وهكذا).

أقول: هنا لا يوجد مجاز في الكلمة ولا في التطبيق لانه لا يوجد تنزيل نحو (هذا حاتم) لمناسبة الكرم ولا في الحمل لاعتقاد صحته غاية الأمر انه كاذب فملاكات الانحاء الثلاثة من المجاز غير متوفرة، ولو تنزلنا احتمل فيه الأول والثالث اما الثاني فمنتف جزماً وان كان انطباعه على الحمل أولى لانه لم يسمَ زيداً عمراً وإنما استعملنا الكلمة فيما وضعت له وحينئذ يكون الأمر كما قال.

ثم قال: يتصرف- وكذا المشتقات، فان كلمة الجاري في مثل قولنا النهر جار أو الميزاب جار فانه مجاز في الحمل والاسناد لا في الكلمة ونسي السكاكي، والميزاب وان لم يوافق العرف على اتصافه بالجري حقيقة إلا انه يوافق عليه في النهر فهو جار حقيقة عرفاً وان لم يكن كذلك دقة لانه متكون من ارض وماء والمجموع يتبع أخس المقدمتين إذن فهو ليس بجار إلا ان العرف يرى جرياته حقيقة اما لان النتيجة عند العرف تتبع اوضح المقدمتين واما ان النهر هو الماء خاصة وعلى كلا التقديرين فان الجريان يكون حقيقياً.

ثم قال المحقق الاستاذ<sup>(٣)</sup> (قده) كما قال الأخوند (قده) لكن من دون نسبة اليه وهو خلاف الامانة العلمية: ان كلام صاحب الفصول (قده) مبني على الخلط بين المجاز في الكلمة، والمجاز في الاسناد بتخيل ان الثاني يستلزم الاول.

أقول: ان صاحب الفصول كفرد من المشهور- بنى على امرين مشهورين اولهما ان المجاز هو النحو الاول منطلقاً من تناسي نحوي المجاز الآخرين معاً وليس خصوص المجاز في الحمل، وثانيهما ان الوساطة في العروض يراد منها ما مثلوا به من جريان الميزاب. اما إذا كان مراده المثال الآخر اعني راكب السفينة فهو أصلاً خطأ لان الذات متصفة حقيقة لا مجازاً عرفاً وعقلاً.

وقد يقال: انه بناءً على نحوي المجاز الآخرين لا حاجة إلى المجاز في الكلمة إذ من الافضل ان يكون استعمال الكلمة حقيقياً وليكن التجوز في التطبيق أو الحمل، ومعه ينتفي المجاز الاصطلاحي اصلاً لانهم عرفوه انه الاستعمال في غير ما وضع له فيكون بابيه منسداً لان الاخيرين ليس هكذا وليس مجازاً أصلاً، ومن نتائج ذلك:

- ١- ان اطلاق المجاز على النحوين الاخيرين مجاز لان اللفظ قد استعمل فيما وضع له وينحصر المجاز بالنحو الاول المشهور.
- ٢- إذا اطلق لفظ المجاز فيتعين حمله على النحو الاول دون الآخرين لاشتهاره

(١) ١ / ٣٠٨.

(٢) المحاضرات : ١ / ٣٠٨.

(٣) المحاضرات : ١ / ٣٠٩.

والاجماع عليه دونهما.

٣- بطلان جواب الآخوند والمحقق الاستاذ (قده) على صاحب الفصول لانسداد باب المجاز في الحمل لانه ليس بمجاز حقيقة لان المجاز ذاك دون غيره وانما يحمل عنوان المجاز في كلام المحققين عليه ومنهم صاحب الفصول فيما إذا اراد من الوساطة في العروض المثل المشهور.

وجوابه الذي يفيد في تعيين نحو المجازية يمكن ان يستند إلى عدة مستويات من

التفكير:

- ١- الأخذ بالشهرة فان النحو المجمع على صحته هو المجاز في الكلمة.
- ٢- انه يختلف باختلاف القصد، والقصد يختلف باختلاف الذوق، والشهرة للمجاز في الكلمة لا تعني انسداد باب الآخرين كما ان العكس ليس بصحيح فيبقى لكل مجاله.
- ٣- ان لكل واحد منها مورد خاص به وان كانت الموارد المشتركة هي الاكثر، فالمجاز في الحمل لا يأتي بدون حمل كما لو وقع حالاً أو تميزاً أو جاراً ومجروراً أو مضافاً اليه نحو (مررت امام الاسد) إذ يكون سالبة بانتفاء الموضوع.
- والمجاز في الكلمة لا يكون مع نصب قرينة متصلة ومنفصلة للدلالة على التنزيل المنتج للمجاز السكاكي نحو قولنا (زيد حاتم) كما ان المجاز في الكلمة يتعين كسبب للنقل والاشترك ونحوهما إذ مع التنزيل يكون الاستعمال في المعنى الحقيقي محفوظاً ولا يكون مستعملاً في المعنى المجازي لينتقل اليه تدريجياً إلى كونه استعمالاً حقيقياً.
- ٤- انهم قالوا ان المجاز السكاكي -المناسب للذوق وليس دائماً- اجمل وواقع.
- فتحصل من كل هذه الامور انه يمكن القول ان المقتضي متوفر دائماً للمجاز في الكلمة ويكون الحمل على المعنيين الآخرين خلاف الاصل، ولا يحول دون ذلك المقتضي إلا القصد للتنزيل أو الحمل في موارد امكانه من غير تعيين لهما حتى الجمال السكاكي لان المقتضي اللغوي للآخرين غير موجود.
- والنقض بهما على صاحب الفصول لمجرد ابراز الفن، والا فالاصل هو ذلك، نعم، على ما قلناه من ان الوساطة في العروض ليس معناها ذلك لا يكون كلامه تاماً لعدم تحقق المجازية بكل معانيها.

تم بفضل الله سبحانه

ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان المبارك لسنة ١٤١٩ هجرية

نسأل الله تعالى ان يمن علينا بالقبول وان يجعله خالصاً لوجه الكريم

ولبنة في بناء الطود الشامخ للحوزة العلمية الشريفة

المصونة باتظار صاحب الأمر بقية الله الاعظم

ارواحنا له الفداء

والحمد لله كما هو اهله وصلى الله على رسوله وآله الطاهرين





مناقشة المحققين الآخوند والنائيني والمحقق الاستاذ والسيد الاستاذ لها وتمحيصها

٤١٤

مناقشة الشق الأول: وهو لزوم أخذ العرض العام في الفصل ..... ٤١٤  
مطلب عرضي: في مناقشة تبني المحقق الاستاذ أن الوجود من عوارض الماهية

٤٢٣

مناقشة الشق الثاني: انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة ..... ٤٢٧

المطلب الثالث: الموانع الإثباتية عن القول بالتركيب وهي ادلة القائلين بالبساطة ... ٤٤١

الوجه الأول: المنسوب إلى المحقق الدواني ..... ٤٤١

الوجه الثاني: عدم أخذ النسبة في مدلول هيئة المشتق والاستدلال عليه .. ٤٤٢

٤٤٢ ..... الدليل الأول

٤٤٩ ..... الدليل الثاني

٤٥٠ ..... الدليل الثالث

٤٥٢ ..... الدليل الرابع

المطلب الرابع: الأدلة على التركيب ..... ٤٥٦

٤٥٦ ..... الدليل الأول: التبادر

٤٥٦ ..... الدليل الثاني: صحة السلب عن البسيط

٤٥٦ ..... الدليل الثالث: صحة الحمل في المشتق دون المصدر

٤٥٧ ..... الدليل الرابع: التفريق في المعنى بين المشتقات

٤٥٩ ..... الاستدلال على تضمن الذات في معنى المشتق

٤٦٣ ..... محذور آخر في القول في البساطة

٤٦٤ ..... المطلب الخامس: ارشاد: وهو دفع دخل موجه إلى القائلين بالبساطة

٤٦٦ ..... التفسير الأول للبشرطية والبشرطانية

٤٦٧ ..... التفسير الثاني والاعتراضات عليه

٤٧٣ ..... الاعتراض الأول

٤٧٥ ..... الاعتراض الثاني

٤٧٨ ..... الاعتراض الثالث

٤٧٩ ..... الاعتراض الرابع

٤٨٤ ..... التفسير الثالث: وموضع نظر سيدنا الاستاذ فيه

٤٨٧ ..... الموضع الأول

٤٨٨ ..... الموضع الثاني

٤٨٩ ..... الموضع الثالث

٤٩١ ..... الأمر الثالث: ملاك الحمل

محاولات القائلين بالبساطة للفرار من محذور عدم توفر ملاك الحمل في حمل

٤٩٢ ..... الصفات الذاتية على الذات

٤٩٧ ..... الأمر الرابع: كفاية المغايرة المفهومية لتصحيح حمل الصفات الذاتية

٥٠٧ ..... الأمر الخامس: اعتبار تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها هل تقتضي الإثنييه

الأمر السادس: هل يشترط في صدق المشتق حقيقة إلا يكون التلبس بواسطة في العروض

٥١٦