

بسمه تعالى

تقريرات بحوث الاستاذ السيد حسن الخميني

الامر الخامس :

في معيار تمايز العلوم و وحدتها

الأمر الخامس:

في معيار تمايز العلوم و وحدتها

إن كشف معيار تمايز العلوم بعدَ وجدان تمايزها مما لا بدَّ منه. فما الذي به يتفاوت العلوم بعضها عن بعض؟ و هذا السؤال مساوقٌ لسؤالٍ آخر، و هو أنه ما المعيار في وحدة العلم؟ فإننا نجد علم النحو علماً واحداً و علم الأصول كذلك و لكن لماذا كان النحو علماً مغايراً لعلم الأصول و ما الفرق بينهما؟ فلا بدَّ للجواب عن هذا السؤال، كشف ملاك الوحدة بين قضايا علم النحو و معيار الوحدة بين قضايا علم الأصول حتى يعلم الفرق بين هذين العلمين. فيعلم أن البحث عن معيار تمايز العلوم هو نفس الفحص عن ملاك وحدتها.

ثم اعلم أن ههنا ثمانية أقوال أصلية، نتعرض لكل واحدٍ منها تفصيلاً و لكن لشروع البحث لا بأس بذكرها اجمالاً:

القول الأول: إن المعيار هو الموضوع الواحد فموضوعُ كلِّ واحدٍ من قضايا علمٍ واحدٍ هو الجزء (المقابل للكل) أو الجزئي (المقابل للكلّي) للموضوع الواحد الذي هو موضوع العلم. فمثلاً في علم النحو إذا قيل «الاسم يجعل مسنداً و مسنداً إليه» أو قيل «الفعل لا يؤخذ الا مسنداً» أو قيل «الحرف لا يؤخذ مسنداً و مسنداً إليه» فكل من الموضوعات كان جزئياً بالنسبة الى الكلمة التي هو الموضوع لعلم النحو. و كذلك في قضايا علم الجغرافيا فاذا أُخبر عن البحر أو البلد أو غير ذلك، فكل من الموضوعات جزءٌ بالنسبة الى الأرض التي هي الموضوع لعلم الجغرافيا.

و هذا القول منسوبٌ الى أرسطو و هو مختار كثير من الأصوليين و غيرهم في طول الأزمنة المتمادية. القول الثاني: إن المعيار هو المحمول الواحد. فإن العلم كان واحداً باعتبار وحدة محمولات جميع قضاياه أو دخول جميع المحمولات في جامع واحد فمثلاً في علم الفلسفة محمول كل واحدٍ من القضايا هو «الموجود» هكذا: «العقل موجودٌ» و «النفس موجودٌ» و «الحركة موجودةٌ» الى غير ذلك ... و

المحمول الواحد فى علم الأصول هى الحجة. فتقول: «خبر الواحد حجة»، «الاستصحاب حجة»، «العمل بخبر الأعدل حين التعارض حجة» و أيضاً الجامع الواحد لمحمولات علم الفقه يكون الحكم حيث كانت سائله من قبيل «الخمر حرام» و «الصلوة واجبة» إلى غير ذلك ... و هذا القول خيرة المحقق البروجردى قدس سره .

القول الثالث: إنَّ المعيار هى الوحدة فى الحيثية. و القائل بذلك هو المحقق النائينى^(ره).

القول الرابع: إنَّ معيار الوحدة و التمايز ليس أمراً واحداً بل يكون بوحدة الغرض تارةً و بوحدة الموضوع أخرى و بوحدة المحمول ثالثةً. و هذا القول للسيد الخوئى^(ره) ١.

القول الخامس: إنَّ المعيار هى الوحدة فى أسلوب البحث و طريقته و قد نقله الشيخ الفاضل اللكرانى^(ره) ٢.

القول السادس: إنَّ المعيار فى العلوم الاعتبارية غير المعيار فى العلوم الحقيقية. فانَّ الملاك فى الأوّل الموضوع و فى الثانى الغرض. و هو المستفاد من حاشية السيد الطباطبائى^(ره) على الكفاية.

القول السابع: إنَّ المعيار هو الغرض الواحد. فالعلم الواحد ذو غرضٍ واحدٍ فهو معيار تمايز العلوم و وحدتها. و القائل بذلك المحقق الخراسانى صاحب الكفاية^(ره) و مراده من «الغرض الواحد» الواحد بالوحدة الشخصية لا السنخية. و قد مرّ البحث عنها تفصيلاً.

القول الثامن: إنَّ ملاك وحدة العلوم هى السنخية الذاتية بين قضاياها و القائل بذلك السيد الإمام الخمينى^(ره)

القول التاسع: و هو مختارنا فى المقام و سياًتى بيانه فانتظر.

و ما ذكرنا الى هنا إجمال النظريات و الأقوال. و الآن حلّ موعد التفصيل مع ذكر النقد و الدليل:

بسط النظر فى القول الأوّل :

قد سبق أنَّ أرسطو و من تبعه، ذهبوا الى أنَّ معيار وحدة العلوم و تمايزها هو الموضوع و يلزم من

١ . حاشية أجود التقريرات.

٢ . سبرى كامل در اصول فقه شيعه

ذلك : احتياجُ العلوم كافةً الى الموضوع حتى يكونَ ذلك الموضوع معياراً لوحدها و تمايزها. و لولا الموضوع لا تحصل الوحدة بينها و لا يتفاوت بعضها عن بعضها. و لذلك يجب علينا التدقيق حولَ لازم كلامهم فنسئل سؤالاً و نجيب عنه:

سؤال و جوابُ

السؤال: هل العلم محتاجٌ الى الموضوع أولاً؟

الجواب: إنَّ في الاحتياج و عدم الاحتياج ثلاثة أقوالٍ أصلية:

القول الاول: إنَّ العلم محتاجٌ الى الموضوع لا محالة و يشهد بذلك ادلة:

الدليل الاول و نقضه:

الصغرى: إنَّ كل علم ذو غرض واحد

الكبرى: الواحد لا يصدُر إلا من الواحد

النتيجة: فالغرض الواحد لا يصدُر إلا من شئٍ واحد و ذلك الشئ الواحد لا يمكن أن يكون شيئاً خارجاً من القضايا؛ لأنَّ العلم ليس إلا القضايا أو العلم بها. و للقضية ثلاثة أجزاء من الموضوع و المحمول و النسبة. و الذي يصلح لأن يكون علةً للغرض الواحد هو الموضوع لأنه الأشرف على أخيه. أمّا شرافته على المحمول فلأنَّ المحمول هو العارض و الموضوع هو المعروض و المعروض أشرف من العارض؛ و لأنَّ الموضوع هو المثبت له و المحمول هو المثبت و ثبوت المثبت فرع ثبوت المثبت له و الفرع ليس أشرف من الأصل. و أمّا شرافته على النسبة فلأنَّ النسبة ليست إلا مجردة الارتباط بين الموضوع و المحمول و ليس لها وجودٌ منحاظٌ فما لا استقلال له كيف يمكن أن يكون أشرف من المستقل و كيف يمكن أن يكون علةً للغرض المستقل الواحد.

فإنَّ العلم الواحد ناشٍ من غرض الواحد و الغرض الواحد محتاجٌ إلى الموضوع الواحد. فوجود الموضوع للعلوم ممّا لا بدّ منه.

و حيث أنَّ قاعدة الواحد، كانت محلاً لتضارب الأفكار و كثيراً ما يبحث عنها في مواضع شتى ، ينبغي

لنا قبل المناقشة في الدليل الأول (المذكور آنفاً) ، البحث عنها.

بحثٌ في تبين قاعدة «الواحد»:

إنَّ قاعدة «الواحد» ، اصطلاحٌ لقاعدتين، هما:

١. الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد

٢. الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد

أمّا توضيح الأولى:

فهى بمعنى أنّ العلة الواحدة ذاتٌ معلول واحد لا معلولين. و قبل إثباتها ينبغى تبين المراد من الواحد فى القاعدة. فالمراد من الواحد الذى لا يصدر منه إلاّ الواحد، هو الواحد البسيط المقابل للمركب، و من الواحد الذى كان يُصدر، هو الواحد بالعدد المقابل بالمتعدد.

فالمحصّل من القاعدة : هو أنّ البسيط لا يمكن أن يكون علّةً لمعلولين أو أكثر. و قد أثبتتها الحاجى السبزوارى بعبارة موجزة واضحة حيث قال : «فإن كل علة لا بد أن يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين كما أن للنار خصوصية بالنسبة إلى الحرارة و هى الصورة النوعية النارية و للماء خصوصية بالنسبة إلى البرودة. فذاك و ذا فيما نحن فيه كالنور و الظلمة، كل يقتضى خصوصية فى العلة يناسب صدوره. و إذا تحقق فى بسيط و صدق عليه هذان المفهومان أعنى مصدر ذاك و مصدر ذا، فكل اقتضى فى ذلك البسيط ما بحذا أى الخصوصية الخاصة، فيتربك ذلك البسيط. و إذا أحكمت هذا البيان فلا تحتاج إلى البيانات الطويلة الذيل و تقدر أن تدفع الشبهات الفخرية التى فى هذا المقام»^١. فإذا علم أنّ هذه القاعدة ثابتة فى الله تبارك و تعالى قطّ حيث كان هو البسيط الذى ليس فيه أى تعدد جهة، و أمّا غيره تبارك و تعالى، فهو كان منشاءً لصدور غير واحد، حتى العقل الأوّل الذى كان هو الصادر الأوّل فى نظر المشائين، يصدر عنه الاثنان: العقل الثانى و الفلك الأقصى. فجريان هذا القاعدة فى غيره ممنوع إلاّ إذا تغيرت بأن لا بدّ من السخية بين العلة و معلولها الأوّل غير سنخية الذى بينها و بين معلولها الثانى.

و أمّا تبين القاعدة الثانية فهى بمعنى أنّ المعلول الواحد بالعدد لا يمكن أن يكون ذات علة تامة متعددة. فتوارد العلتين على معلول واحد ممّا لا يمكن عقلاً. و هذا واضح بعد التنبه على أنّ العلة فى

مصطلح الفلاسفة عبارة عن العلة التامة المعطية للوجود. فإن البنا مثلاً ليس علة تامة لتحقق البناء - حتى يشكل علينا بأن البناء قد يحصل بتجميع علل متعددة- بل إنه معد للبناء و ليس هو العلة التامة في تحقق البناء وإنما هو العلة الفاعلية فقط.

فبما ذكرنا يظهر أن المراد من كلا الواحدين في تلك القاعدة، الواحد بالعدد لا الواحد البسيط فليس للبسيط هنا خصوصية. فكما أن الواحدين البسيطين لا يمكن أن يكونا علتين لمعلول واحد بالعدد ، فإن الواحد الاعتباري- الذي هو كثير في نفس الأمر- لا يمكن أن يكون علة له.

هذا. ثم اعلم أن صدر المتألهين قد بين القاعدة ببيان ثالث- الذي هو الحقيقة تقرير آخر لقاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد- وقال: «قلت: .. أن المركب لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن و صورة الشيء هي تمامه و جهة وجوده و وحدته و قد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدته و ما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة و الانقسام، كان وجوده أيضا ضعيفا. فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد، و المعدوم بما هو معدوم لا تأثير له، و مثل ذلك الوجود أى الذى كالأعداد و المقادير، كان تأثيره عين تأثير الآحاد و الأجزاء. فعلة كل موجود متأصل، له وحدة حقيقية لا بد أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها. فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني، فلا بد أن يكون له جزء صوري هو فى الحقيقة علة.»^١

إذا عرفت تلك المقدمة فاعلم أن الدليل الأول على احتياج العلوم الى الموضوع - و هو التمسك بقاعدة الواحد - مردود من جهات :

الجهة الأولى: إن المستدل قد ذهب الى أن الغرض الواحد لا يمكن أن يكون معلولاً للعلم الذى هو متعدد بتعدد قضاياه و إنما الغرض يحصل من الجامع بين الموضوعات الذى هو موضوع العلم ولكنه ليس بصحيح لأن الغرض لا يتحصل من الموضوع أصلاً فمثلاً هل تحصل السلامة (التي هو غاية علم الطب) من الانسان؟ (الذى هو موضوعه) و هل تحصل الصيانة عن الخطأ (التي هي غاية علم النحو) من الكلمة (التي هي موضوع علم النحو)؟ و الأمر ليس كذلك وجداناً.

قال المحقق البجنوردى^(٥): «أنَّ تصوير الجامع بين الموضوعات لا يغنى و لا يرتفع به هذا الإشكال بل يحتاج إلى وجود جامع بين المحمولات أيضاً»^١ حيث إنَّ الغرض كان معلولاً للقضايا بأجمعها من موضوعاتها و محمولاتها. و كذا يجب أن يكون الجامع بين المحمولات و الموضوعات واحداً أيضاً حتى لا يغيّر القاعدة «الواحد لا يصدر إلا من الواحد»

فيعلم أنَّ عدم إمكان تحصيل الغرض الواحد من قضايا العلم - التي كانت متعدداً في الحقيقة - لا يوجب تحصيله من الموضوع حتى يكون الموضوع ممّا لا بدّ منه، بعد ما عرفت من أنَّ تحصيل الغرض من الموضوع مبتدلاً لا معنى له.

و أضف الى ذلك أنَّ الموضوع و المحمول و القضايا لا تورث الغرض مطلقاً بل إنّما يوجد الغرض مع التقيد على مراعاة القواعد في مقام العمل. فان النحوى مادام لم يراع القواعد النحوية لا يصل الى غاية النحو من صون لسانه من الخطأ. اللهم إلا أن يقال انَّ غرض العلوم هو القدرة على الإيصال لا الإيصال نفسه . فإنَّ غرض علم النحو هو القدرة على صيانة اللسان من الخطأ و هي حاصلة من العلم و لا يحتاج إلى شيء أزيد.^٢

الجهة الثانية: إنّ المستدل ذهب الى أنَّ الموضوع بجهة شرافته على أختيه، يجعل علةً للغاية. و لكنّه غير تام. لأنَّ مسألة العلية و المعلولية أمرٌ تكويني و ليس للأشرف مزيةً على غيره إن كان مساوياً مع الغير من حيث العلية و عدمها. فبعبارة أخرى أنَّ الملاك في العلية ليس الشرافة حتى يكون الموضوع علةً للغرض لكونه أشرف على غيره.

و هذا كلّه لو سلّمنا شرافة الموضوع. و من الممكن إدعاء أنَّ الأشرف هي النسبة و الرابطة لأنَّ النسبة قوامُ القضية الحملية فإنَّ الموضوع و المحمول أمران مستقلان ما لم يوجد بينها نسبةً و ارتباطاً. و القضية لا تحصل إلا إذا يوجد بين أركانه ارتباطاً.

١ . منتهى الأصول ج ١ ص ٨

٢ . قلت : و حينئذٍ لم يكن الغرض معلولاً للجامع بين الموضوعات لأنَّ نسخ الكلمة غيرُ نسخ القدرة و هما متغايران و من المعلوم عدم تأثير الكلمة على كسب القدرة و هذا أظهر من أن يخفى.

الجهة الثالثة: إنَّ من أركان قياس المستدل، كون العلم ذا غرضٍ واحدٍ. و هذا أوّل الكلام إذ من الممكن عقلاً توفر غرضين أو أكثر في علم واحد^١.

ثم اعلم أنّ هذه الجهة قد تكفل الإشكال من جهة الصغرى و غاية ما تورثه هو انتفاء وحدة الموضوع في بعض العلوم اللّتى فيها غرضان و لا يتكفل أكثر من هذا ولذا لا دخل لها في محل النزاع أى احتياج العلوم بالموضوع. كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: و هى العمدة فى البحث لأنّ ركنَ الركين فى قياس المستدّلين هى قاعدة الواحد أى «الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد» و قد سبق أنّ الواحد فى صدر القاعدة بمعنى البسيط و فى ذيلها بمعنى المتعدد. و مراد المستدلّ من القاعدة تطبيقه على المقام هكذا: الغرض الواحد لا يصدر إلاّ من الموضوع الواحد. حيث أنّ العلم بما هو علم متكثر.

ثم اعلم أنّ الاستدلال بهذه القاعدة على مذهب من رأى الغرض واحداً بالوحدة السنخية فمردود. لأنّ القاعدة - كما علمت - تجرى فى الواحد البسيط لا الواحد النوعى و السنخى و على هذا لا إشكال فى كون الغرض الواحد السنخى معلولاً لأشياء مختلفة. فمثلاً كان معلولاً لقضية حال كونه معلولاً لقضية أخرى (كما أنّ الحرارة تكون معلولة للنار و للشمس و لغيرهما).

و أمّا على مذهب المختار من أنّ الغرض يكون واحداً بالوحدة الشخصية أيضاً غير وارد. لأنّ القاعدة - كما صرّح بعض أساطين الفلسفة -، أنّما تجرى فى العلة الحقيقية أى المعطية للوجود مع أنّ القضايا على مذهبنا ليست إلاّ معدّاتٍ للغرض. فلا إشكال فى أنّ مجموع القضايا توجد الغرض الواحد الشخصى كما لا يخفى.

مع أنّ الغرض كما سبق ليس معلولاً للقضايا نفسها بل كان معلولاً للعمل بها و العمل بسيطاً. فافهم.

وقد تلخص مما ذكرنا الى هنا أنّ الدليل الأوّل على احتياج العلوم إلى الموضوع مردود من جهات^٢.

١. فمن الممكن ادعاء أن لعلم النحو مثلاً غرضين من صون اللسان عن الخطأ من جهة و فهم ظرائف كلمات العرب الراجعة الى الإعراب من جهة أخرى.

٢. ثم اعلم إنّنا لم نجد من تمسك بهذه القاعدة لإثبات الاحتياج!

الدليل الثانى و نقضه: إن مقتضى القول بأن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، هو القول بلزوم الموضوع للعلوم و إلا لما حصل التمايز بين العلوم. فإنا إذا راجعنا الى كلمات الأصوليين القائلين بتمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، نجد أن لزوم الموضوع للعلوم مفروغٌ عنه عندهم^١.

و يرد عليه: أولاً: أن مسألة «تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» محل التردد و أوّل الكلام و ثانياً أن تلك المسئلة فرع مسألتنا هذه و لا يمكن التمسك بالفرع لإثبات الأصل فإنا متى لم نقل بلزوم الموضوع للعلوم لم نذهب الى أن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها البتة و ثالثاً أن الشهرة - لو كانت حجةً فى الفقه - ليست فى الأصول بحجة قطعاً حتى يستدلّ على كلامهم لإثبات الاحتياج أو عدمه.

الدليل الثالث و نقضه: إن معيار وحدة العلوم هو الموضوع فكيف يمكن خلو علمٍ من الموضوع. و فيه - بعد ما علمت من أن السؤال عن معيار الوحدة مساوقٌ للسؤال عن معيار التمايز - ما يرد على الدليل الثانى و هو من باب المصادرة على المطلوب^٢.

الدليل الرابع و نقضه: إن احتياج العلوم بالموضوع من الأمور الوجدانى لأننا نجد بالوجدان أن العلم لا بدّ و أن يبحث حول العوارض الذاتية لشيءٍ خاص و هو الموضوع.

و يرد عليه بأن مثل هذه المسئلة، لا يوجد فى ما يذكر فى المنطق من الوجدانيات التى من اليقينيّات و الوجدان فارقٌ بين الأمثلة المذكورة و مسألتنا هذه. مع أنه يمكن ادعاء حكم الوجدان على نقيض المطلوب بأن يقال: بل إن عدم احتياج العلوم الى الموضوع من الوجدانيات! و قد ظهر مما ذكرنا أن أدلة القائلين باحتياج العلوم الى الموضوع مردودةٌ اليهم.

القول الثانى: إن العلم غير محتاج الى الموضوع .

إن الإمام الخمينى سلام الله عليه قد ذهب اليه و استدللّ عليه و استبعد غيره. و يمكن استخراج أدلة من

كلامه^(ره).

١ . اعلم أن القدماء قد تسالموا على امرين الأول أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات (محقق البروجردى فى نهاية الأصول ص ١٣)

٢ . و هو أن يجعل عين المدعى أو ملازمه و مساوقه دليلاً عليه

الدليل الأول : النظر التاريخي الى كيفية تدوين العلوم و تأسيسها يكشف عن عدم وجود الموضوع في كثير من العلوم. قال: فإنك قد عرفت أن كل علم إنما كان بدو تدوينه، عدة قضايا، فأضاف اليه الخلف حتى صار كاملاً و لم يكن من أول الأمر في نظر المؤسس، البحث عن عوارض الجامع بين موضوعات المسائل. و أضاف : فهذا علم الفقه، فهل يكون في مسائله ما يبحث عن عوارض فعل المكلف بما هو فعله الجامع بين الأفعال؟ و هل كان نظر مدوّنيه في أوّل تدوينه إلى ذلك، أم كان هذا التكلّف كالمناسبات بعد الوقوع، على وجه لا يصدق في جميع مسائل العلوم أو غالبها؟ و هل تظنّ أن مدوّن علم الجغرافيا في بدو تأسيسه كان ناظراً إلى أحوال الأرض و هيئاتها؟ أو أنّ في كلّ صُقع وُجد شخص أو أشخاص في مرّ الدهور، و دوّن جغرافيا صُقعها، أو مع البلاد المجاورة، ثمّ ضمّ آخر جغرافيا صُقعها إليه، فصار جغرافيا مملكة، و هكذا إلى أن صار جغرافيا جميع الأرض، فلم يكن البحث فيه من أوّل الأمر عن أحوال الأرض - تأمل - و هكذا الأمر في كثير من العلوم.» انتهى موضع الحاجة من كلامه ^{قدس سره}.

و يؤيّدّه تغيير الجامع حين تكميل العلوم فمثلاً أنّ الجامع لموضوعات مسائل الجغرافيا في بدو تأسيسه هو منطقة خاصة من الأرض مع أنّ موضوعه الآن كلّ الأرض.

و يشهد له ما ذكر الشهيد السيد مصطفى الخميني ^{أعلى الله مقامه في أعلى عليين من جنانه} حيث قال: «و أيضاً يشهد له: خلو الكتب المدونة في العلوم العصرية عن ذكر الموضوع على حدة، بل العلم عبارة عن عدة مسائل مرتبطة. و ممّا يشهد له: أنّ كثرة المسائل و تراكم المباحث، تورث تكثر العلم الواحد إلى العلوم الكثيرة، فيكون بدن الإنسان الذي كان موضوعاً للعلم الواحد، موضوعات للعلوم المختلفة، و يتخرج من كل جامعة متخصص في المسائل المرتبطة بعضو دون عضو بحيث تكون تلك المسائل المتسانخة معها في العصر الأول، متخالفة بعضها مع بضع في العصور المتأخرة. و هذا أعظم شاهد على أنّ الموضوع للعلم غير محتاج إليه، فلا وجه لما ارتكبه القوم في المقام، فليتدبر فإنه مزال الأقدام.»

الدليل الثاني: يلزم من القول بالاحتياج، استطراد كثير من المباحث التي تكون بالضرورة من مسائل الفنون. و يمكن بيانه بنحوٍ من القياس الاستثنائي: إذا كان للعلم موضوعٌ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

فكان كثير من مسائله استطرادياً فالتالى باطل لأنّ بعض تلك المسائل داخلة فى العلوم بالضرورة فالمقدّم مثله.

قال^(د): فأى دأع للالتزام بكون موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، و أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، مع أنّ الأحكام ليست من العوارض؟^١ و مع التسليم و تعميم الأعراض للاعتباريات، ليست كلّها من الأعراض الذاتيّة لموضوعات المسائل، فإنّ وجوب الصلاة لا يمكن أن يكون من الأعراض الذاتيّة لها بوجودها الخارجى، لكون الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، و لا بوجودها الذهنى، و هو واضح^٢، و لا للماهيّة من حيث هى، ضرورة عدم كونها مطلوبة، فمعنى وجوبها أنّ الأمر نظر إلى الماهيّة و بعث المكلف نحو إيجادها، و بهذا الاعتبار يقال: إنّها واجبة، لا بمعنى اتصافها بالوجوب فى وعاء من الأوعية، و وعاء الاعتبار ليس خارجاً عن الخارج و الذهن. «و قال: «.. أو أى دأع لجعل موضوع الفلسفة هو الوجود... ثمّ الالتزام باستطراد كثير من المباحث، كمباحث الماهيّة و الأعدام^٣، بل مباحث المعاد و أحوال الجنّة و النار و غيرها، أو التكلّف الشديد البارد بإدخالها فيها. »

و قال: «هذا مع لزوم الاستطراد فى كثير من مهمات مسائل الفقه كابواب الضمان و ابواب المطهرات و النجاسات و ابواب الإرث.»^٤

و فى جواهر الأصول^٥ يذكر مثلاً فى شرح كلامه: « إذا لا وجه للالتزام بانّ موضوع علم الفقه عمل المكلف مع أنه لا ينطبق على كثير من مسائل الفقه، مثل مسائل النجاسات و المطهرات، و كثير من احكام الضمانات و الإرث و الاحكام الوضعية .. الى غير ذلك؛ بداهة أنّ مسألة «الكلب نجس» حكم برأسه وجد هناك مكلف أم لا و كذا «الشمس مطهّرة» حكم برأسه و كذا مسألة «من مات - مكلفاً كان أم لا- فبعض

١. حيث أنّ الاحكام من الاعتباريات و العوارض الذاتية تكون من التكوينات.

٢. حيث إنّ وجودها الذهنى ليس مطمح نظر الشارع.

٣. حيث أنّها ليست من مصاديق الوجود الاصيل الذى هو موضوع الفلسفة.

٤. حيث أنّ مسألة «الماء نجس» ليس موضوعها فعل المكلف و كذا مسألة «الابن يرث من أبيه» و أمّا فى باب الضمان ففيها

مبنيان من أن الضمان لشخص المكلف أو لفعله و كذا فى باب الحدود فتدبّر.

٥. و هو من تقريرات مباحثه.

تركته لإبنه - مكلفاً كان أم لا - و مقدار آخر لبنته كذلك، و حصّة لزوجته» و هكذا .. الى غير ذلك من الامثلة التي لا ينبغي الاشكال في كونها مسائل فقهية مع أنه لم يكن الموضوع فيها عمل المكلف.^١

الدليل الثالث: إنَّ القائلين بالاحتياج قد ذهبوا الى أنَّ موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مع انَّ البحث في العلوم تارةً حول السوالب. فمثلاً يبحث حول الأحكام السلبية للوجود: حيث يقال «الوجود ليس بمتعدد» أو «ليس له ثانی» أو يقال «أنَّ خبر الفاسق ليس بحجة» فمن المعلوم أنَّ ما يُسلب من شيءٍ لا يكون من عوارضه فضلاً عن أن يكون من عوارضه الذاتية. لأنَّ السلب في القضايا المحصّلة^٢ هو قطع النسبة و سلب الربط و نفي العروض لا إثبات النسبة السلبية قال: «هذا، مع أنَّ كثيراً من العلوم مشتمل على قضايا سلبية بالسلب التحصيلي، و التحقيق في السوالب المحصّلة أنَّ مفادها هو قطع النسبة و سلب الربط، لا إثبات النسبة السلبية، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في مباحث الاستصحاب» اللهم إلا أن يقال أنَّ مرادهم من قولهم البحث عن عوارضه الذاتية هو البحث عن ما يمكن أن يكون عارضا لا ما يكون عارضا بالفعل فالبحث حينئذ في كونه عارضا أو لا فيصدق البحث عن العوارض على السالبة أيضاً فصار الدليل الثالث مردودا. فافهم.

و أضف إلى الاستدلالات ما ذكره ابنه الشهيد السيد مصطفى الخميني^(٥) حيث قال : « ثم إنَّ الذي يلجئه (أي يلجأ الامام الخميني) الى الإنكار المزبور (أي إنكار الاحتياج) عدم إمكان تصوير الموضوع

١ . جواهر الاصول : ج ١ ص ٣٠

٢ . اعلم انَّ القضية إما أن يكون حرف النفي جزءاً من موضوعها أو محمولها بالقضية المعدولة و إما أن لا يكون فيسمى القضية بالمحصلة و المعدولة تارةً يكون النفي جزءاً موضوعها فقط نحو لا انسان موجود و لا انسان ليس بناطق فيسمى بمعدولة الموضوع و أخرى يكون النفي جزءاً محمولها فحسب نحو الانسان لا مفترس و الانسان ليس بلا ناطق فيسمى بمعدولة المحمول و ثالثاً يكون النفي جزءاً منهما معاً نحو «لا انسان لا ناطق» و «لا انسان ليس بلا موجود» و يسمّى بمعدولة الطرفين و المحصّلة نحو الانسان ناطق و الانسان ليس بمفترس و قد اتقدح مما ذكرنا أنَّ القضية السالبة يمكن أن يكون محصلة أو معدولة و كذا القضية الموجبة يمكن أن يكون معدولة كما يمكن أن يكون محصّلة. ثم اعلم إنَّ الغرض في الموجبة معدولة المحمول، حمل السلب بمعنى أنَّ «لا مفترس»، في المثال المتقدم يحمل و يعرض على الانسان و هذا بخلاف السالبة المحصّلة نحو «لا انسان ليس بمفترس» فإنَّ المقصود هنا سلب الحمل لا حمل السلب.

بالمعنى المعروف بينهم: «من أنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و نسبة الموضوع إلى موضوع المسائل نسبة الكلى إلى مصاديقه، و الطبيعي إلى أفراد» ضرورة أن من العلوم ما هو المتحد موضوع علمه و مسألته ذاتا و عنوانا، كعلم العرفان، بل و الفلسفة العليا لأن موضوعه «الوجود» بالوحدة الشخصية لا الوحدة السنخية فإن الوجودات ليست عند المحققين منهم متباينات. و من العلوم ما هو موضوعه الكل، كعلم الجغرافيا، و لا يكون كليا.»

و هذه الأدلة جملة من الأدلة التي ذكرها الامام مع إفاضات من ولده العلّامة و إضافات منا و لكنّ الشهيد السيد مصطفى الخميني^(٩) قد أشكل عليه بما لا يخلو من الإشكال فإنه ادعى أن الأدلة المذكورة في المقام لا تفيد إلاّ عدم الحاجة الى بيان الموضوع و لا تقتضى نفي احتياج العلوم اليه من الأصل. و لكنّك خيرٌ بعدم تمامية كلامه رحمه الله لأن أدلة السيّد الامام قد تهدم ببيان أصل الموضوع لا عدم الاحتياج الى بيانه خصوصاً في الأخيرين. و كذلك الحال في إشكاله الآخر فإنه أعلى الله مقامه ادعى أن الإمام لم يأت ببرهان على عدم الاحتياج بل غاية ما أفاده هو نفي أدلة القائلين بالاحتياج و عدم تمامية ما أفاده القوم لموضوع العلم^١. و فيه ما فيه من أن المستفاد من الأدلة المذكورة هو الاستدلال على عدم الاحتياج لا صرف الإكتفاء على عدم تمامية ما أفاده القوم.

القول الثالث: القول بالتفصيل

إنّ المحقق البجنوردى^(٩) قد ذهب الى التفصيل بين العلوم التي دوّنت لأجل معرفة حالات حقيقية من الحقائق و ما هو مفاد هليتها المركبة و العلوم التي دوّنت لأجل غرض خاص و ترتب غايةٍ مخصوصةٍ عليها بحيث لولا ذلك الغرض و تلك الغاية لم تدون المسائل و لم تجمع. فإنه قدس سره ذهب الى احتياج القسم الأوّل الى الموضوع- و موضوعه تلك الحقيقة التي يبحث عن مفاد هليتها المركبة- و عدم الاحتياج في الثاني^٢.

١ . تحريرات في الأصول ج ١ ص ٩

٢ منتهى الأصول ج ١ ص ٦

وأنت خيرٌ بأنّ هذا القول نفس القول الثانى لأنّ الإدعاء فى القول الثانى هو عدم الاحتياج الى الموضوع بما هو موضوع لا نفى وجود الموضوع فى بعض العلوم.

بيان ذلك: إنّ القائل بالقول الثانى يجب عليه أخذ ملاكٍ لوحدة العلوم و تمايزها غير الموضوع، فبعضٌ ذهب الى أنّ السنخية الموجودة فى القضايا هو ملاك الوحدة. فمن الممكن تطبيق تلك السنخية فى بعض العلوم على وحدة موضوعه - كما سنذكرها- و بعضٌ ذهب إلى أنّ ملاك الوحدة هو الغرض و على هذا يمكن أن يكون فى بعض العلوم يصدر الغرض من معرفة العوارض الذاتية للموضوع و هذا ليس بمعنى احتياج العلوم الى الموضوع بما هو موضوع. فمثلاً فى الحكمة - لو سلّم بأنّ موضوعه الوجود- ليس احتياجه للموضوع أصالةً بل يمكن أن يكون بواسطة الغرض المطلوب الذى يحصل بالبحث عن عوارض شىءٍ خاصٍ الذى هو الوجود. و على هذا أنّ العلم محتاج الى الغاية أصالةً لا الموضوع بما هو موضوع. هذا كله ما أفاده الأعلام و ذهب اليه الآيات العظام و الآن حلّ موعد بيان المختار فى المقام فنقول:

لا يمكن تحقيق الحال إلا إذا حققنا معنى الموضوع الذى كان فى لزومه للعلوم اختلاف و بينا المراد من الموضوع للعلوم . و نتعرض له ببيان نكات حوله:

النكتة الأولى: المعروف المشهور كالمتمسالم عليه بين الأصوليين هو أنّ موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و لمعرفة التعريف يجب الاطلاع على معنى «العرض» و «الذاتى».

فإنّ العرض قد يطلق و يراد منه ما يقابل الجوهر كالبياض و السواد و يجمع على الأعراض فإنّه - على هذا- عبارة عن ما إذا وجد فى الخارج وجد فى الموضوع، بخلاف الجوهر فإنّه إذا وجد فى الخارج وجد لا فى الموضوع . و الأعراض تسعٌ من الكم و الكيف و المتى و الأين و الفعل و الانفعال و الجدة و الوضع و الإضافه. و الجواهر خمس و هى العقل و النفس و المادّة و الصورة و الجسم.

و قد يطلق و يراد منه العرضى و هو الذى ينقسم الى العام و الخاص كما ينقسم الى اللازم و المفارق و يقابل الذاتى فى باب الإيساغوجى¹. و العرضى - على هذا- هو الخارج عن ذات الشئ العارضٌ عليه بعد

1. اى باب الكلّيات الخمس. و الإيساغوجى لغة يونانية و فى معناه اختلافات كثيرة ، قيل أنّه فى اللغة اليونانية مركبةٌ من مقطعين و حاصل معناه المدخل أو من يؤدّى الى المدخل و إنّما الكلّيات سمّيت بذلك لأنّها من المبادئ لعلم المنطق و قيل: إنّ فيها علمٌ و هو

تقومه بجميع ذاتياته، بخلاف الذاتى فإنه عبارة عن المحمول الذى لا تتحقق ماهية إلا به فإنه غير خارج عن ذاته.

و أمّا الذاتى أيضاً قد يطلق و يراد منه ما يقابل العرضى و قد علمت معناه و قد يطلق و يراد منه الذاتى فى باب البرهان. و هو عبارة عن المحمول الذى لحمله على الموضوع لا يحتاج الى ضمّ ضميمة و التمسك الى وسيلة. فالإمكان بالنسبة الى الإنسان ذاتى بهذا المعنى لأنّ الإنسان فى ذاته مستوالنسبة الى الوجود والعدم، فالإمكان يحمل عليه لذاته بخلاف البياض المحمول عليه لأنّه الخارج من ذاته العارض عليه بضميمة و وسيلة.

إذا عرفت ذلك كله ، فاعلم أنّ المراد بالعوارض الذاتية ليس واحداً من هذه الاصطلاحات. بل هو اصطلاح خاص يقابله العرض الغريب. و فهم المراد منه محتاج الى البيان:

فالنكته الثانية: فى بيان المراد من العوارض الذاتية. و ههنا اختلافات كثيرة بين المتقدمين و المتأخرين و ذلك لعدم تنقيح البحث بشكل مطلوب.

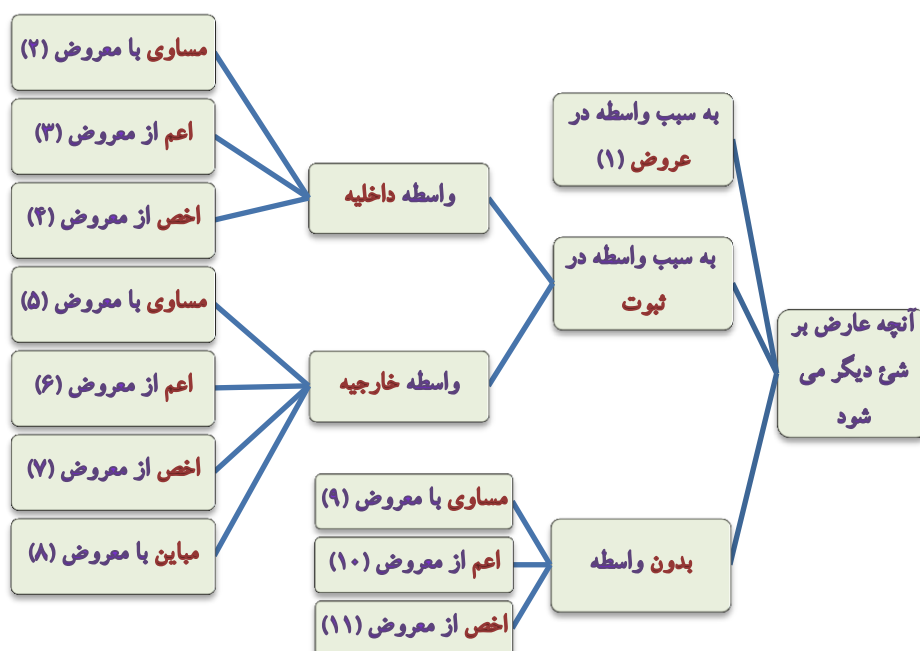
أمّا التقسيم الذى يذكره المشكيني ^{أعلى الله مقامه} فى حاشيته على الكفاية جدير بالذكر و ينبّح أطراف المسئلة و هو بتقرير منّا : انّ العارض على المعروض إمّا بواسطة فى العروض (القسم ١) و إمّا بواسطة فى الثبوت و إمّا بلا واسطة و فى الثانى كانت الوسطة تارةً داخلية و أخرى خارجية. و أمّا الداخلية إمّا أن تكون مساويةً للمعروض نحو النطق فهو الوسطة فى عروض التكلم على الانسان (القسم ٢) و إمّا أن تكون أعم من المعروض كالحيوان فهو الوسطة فى عروض الحركة الارادية على الانسان. (القسم ٣) و إمّا أن تكون الوسطة الداخليه أخص من المعروض و هذا القسم صرف التصور و لا تحقق له لأنّ جزء الشئ

اسم الحكيم الذى استخرجه و دوّنه. و قيل: أنه فيها اسم المتعلم الذى تعلّمه من مدوّنه حيث إنّ المدوّن قد خاطبه و قال: يا ايساغوجى انّ الأمر كذا و كذا. و كذا قيل: اسم لوردة ذات أوراق خمس فأنما سمّيت الكليات بذلك لأنّها خمس كأوراق تلك الوردة. حتى قيل: انّ مفاده هو : إجلس أنتَ و أنا هناك نبحت عن الكليات الخمس! و على أىّ حال ، المقصود منه الكليات الخمس من الجنس و الفصل والنوع والعرضى الخاص والعرضى العام.

٢. نعم قد يمكن حمل العوارض على معناه و كذلك الذاتى بوجهٍ و لكن لا ريب فى أنّ هذا، اصطلاحٌ خاص غير الاصطلاحات الماضية.

لا يمكن أن يكون أخص منه فإن الانسان ذات جزئين و هما الحيوان و الناطق و ليس له جزء آخر أخص منه (القسم ٤) و أما الواسطة الخارجية إمّا أن تكون الواسطة مساوياً أو أعم أو أخصّ أو مبيناً للمعروض. و الواسطة المساوية نحو التعجب فهو الواسطة في عروض الضحك على الانسان (القسم ٥) و الواسطة الأعم نحو الجسم بالنسبة إلى عروض التحيز على الأبيض لأنّ الأبيض بمعنى «الجسم العارض عليه البياض» كما لا يخفى. (القسم ٦) و كالتعجب بالنسبة إلى عروض الضحك على الحيوان و من المعلوم أخصيّة الانسان و المتعجب من الحيوان (القسم ٧) و المباين نحو عروض الحرارة على الماء فإنّها بواسطة النّار و النّار مباين للماء مفهوماً و مصداقاً (القسم ٨) أمّا إذا كان العروض بلا واسطة (اي بلا واسطة في العروض أو الثبوت) فهو ثلاثة تارة يكون العارض مساوياً للمعروض نحو التعجب العارض على الإنسان (القسم ٩) و أخرى يكون أعم من المعروض كالحيوان العارض على الناطق في قولنا الناطق حيوان (القسم ١٠) و ثالثة يكون أخص مثل الناطق العارض على الحيوان (القسم ١١) و هذه أحد عشر قسماً قد بيّناها لك بالتفصيل^١.

ثم اعلم أنّ المشكيني رحمه الله ادّعى :



١. الإجماع على أن القسم الثانى و الخامس من العوارض الذاتى.
٢. الإجماع على أن القسم السادس والسابع والثامن ليست من العوارض الذاتية بل تعدّ من العوارض الغريبة.
٣. الإختلاف فى القسم الثالث.
٤. أن الظاهر من قولهم هو أن القسم التاسع من العوارض الذاتية.
٥. عدم التفات القوم الى القسم العاشر و الحادى عشر.
- و أمّا القسم الأول لا يعدّ من العوارض الذاتية بلا شك.
- فمما ذكره يعلم أن العرض الذاتى عنده عبارةً عن العارض المساوى الذى يحمل عليه حقيقة أى بلا واسطة فى العروض.

و لكنّ صاحب الكفاية تبعاً لشيخه الحاجى السبزوارى^١ قد ذهب الى أن العرض الذاتى يشمل كل الأقسام إلا القسم الأوّل^٢

و العلامة الطباطبائى قائلٌ بأنّ العرض الذاتى منحصرٌ فى القسم التاسع لا الغير^٣
ثم اعلم أن قطب الدين الشيرازى قد ذكر تقسيماً آخر و تعريفاً مغايراً لما ذكر فراجع إن شئت.
النكتة الثالثة: ما ذكرنا الى هنا تعريف معظم القوم للموضوع فإنّ الموضوع عندهم هو الجامع بين موضوعات المسائل و هو الذى يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية. والظاهر أنّ الاختلاف فى أنّ العلم محتاج الى الموضوع أو غير محتاج اليه يجرى حول الموضوع بهذا التعريف و كلّ الأدلّة و النقوض تجرى إليه بهذا المعنى.

النكتة الرابعة: إنّ بعض الأصوليين قد ذهبوا إلى أنّ المراد من موضوع العلم ليس ما يبحث فيه عن

٢٣. انظر حاشيته على الأسفار ج ١ ص ٣٢

٢٤. و هذا هو المستفاد من أوّل الكفاية حيث قال: انّ موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أى بلا واسطة فى

(العروض....)

٢٥. انظر حاشيته على الأسفار ج ١ ص ٣١

عوارضه الذاتية بل المراد أمرٌ آخر. و نذكر أنموذجاً منهم:

الأوّل: المحقق البروجردى ^{قدس سره} فإنه - و سيأتى قوله - ذهب الى أن موضوع العلم عبارة عن الجامع المحمولى أى الجامع بين محمولات المسائل و هو غير مصطلح المشهور - كما عرفت -. نعم ربما يمكن حمل مذهبه على مذهب المشهور و سيأتى التدقيق حوله فانتظر.

الثانى: الشهيد السيد مصطفى الخمينى ^{رحمه الله} فإنه بعد إيراد الإشكال على والده - و قد علمت عدم وروده - ذهب إلى مذهب آخر و يمكن تهذيبه بما يأتى:

المقدّمة الأولى: بين مسائل العلم ارتباطاً و سنخيةً بلا ريب.

المقدّمة الثانية: هذه الارتباط تكشف عن خصوصية مشتركة في جميع المسائل و قدر جامع بينهم و إلا لما يوجد الارتباط بينهم.

والحاصل: أن الجامع الذاتى بين المسائل هو الموضوع للعلم و بذلك يعلم احتياج العلوم الى الموضوع والألما توحد.

ومثله ، الشيخ الفاضل اللنكرانى ^{رحمه الله} فإنه بعد إتمام بحثه و ذكر الأدلة و ردّها، ذهب الى أن الجامع بين المسائل هو الموضوع للعلم.

فانقدح ممّا ذكرنا أن النزاع فى أن للعلم موضوع محتاج اليه أو لا، حول الموضوع بمعنى الجامع بين موضوعات المسائل فإن الأقوال الأخر - و إن كان من الممكن البحث حول كل واحد منها حتى يعلم أن العلم هل هو محتاج الى الموضوع بذلك المعنى أو لا - خارج عن محلّ بحث القوم. فافهم فإنه يليق بالتأمل.

خاتمة فى بيان المختار:

اعلم أن الموضوع إن كان بمعنى الجامع الموضوعى الذى يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية فلا احتياج اليه لأن أدلة القائلين بالاحتياج مردودة و أدلة المنكرين مقبولة و قد سبقت الأدلة كلها. و إن كان بغير ذلك المعنى فيمكن الالتزام باحتياج العلوم اليه إلا أن الظاهر من كلمات المنازعين هو أنهم أرادوا من الموضوع الجامع بين موضوعات المسائل لا التعاريف الأخر.

و لذلك قد ميّزنا بين القول الأوّل و القول الثّاني - مثلاً- مع أنّ المحقق البروجردى (كما سترى) أيضاً قائل بأنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها غير أنّه قد تبدّل معنى الموضوع من الجامع الموضوعى إلى الجامع المحمولى.

فتلخص مما ذكرنا الى هنا أنّ المعيار فى تمايز العلوم - على القول الأوّل- هو الموضوع - أى الجامع الموضوعى- الذى يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية و القائل بذلك قد التزم احتياج العلوم كلّها إلى الموضوع حتى يحصل الميز بين العلوم. و قد عرفت عدم احتياج العلوم للموضوع فلا يمكن القول بأنّ ملاك تمايز العلوم به، لأنّه بعد فرض عدم وجود الموضوع فى علمٍ مثلاً فكيف يمكن امتيازه عن العلوم الأخرى به؟ فيظهر أنّ الموضوع لا يصلح لأن يكون ملاكاً لتمايز العلوم و معياراً لوحدها. فتبين أنّ القول الأوّل لا يصلح لأن يقبل.

بسط النظر فى القول الثّانى

قد سبق أنّ المحقق البروجردى ذهب إلى أنّ معيار تمايز العلوم هو المحمول أى الجامع بين محمولات المسائل.

فاعلم أنّه قد بنى مذهبه على مقدّمات خمس نذكرها مع تبين و تهذيب^١:
المقدمة الأولى: إنّ لمسائل العلوم حيثيتين مختلفتين : حيثيةً بها تشترك المسائل و توحد العلم و امتاز عن غيره و حيثيةً بها يمتاز كلُّ مسألة من غيرها.

المقدمة الثانية: إنّ متى راجعنا إلى مسائل كلّ علم نجد الموضوع فيها يختلف و يتفاوت؛ فمثلاً فى الحكمة يقال : «العقل موجودٌ»، «النفس موجودٌ» و «الصادر الأوّل موجودٌ» و ... فى الأصول يقال : خبر العادل حجةٌ ، الاستصحاب حجةٌ و ... إلى غير ذلك . و لكنّ المحمول ليس كذلك فإنّ محمولات المسائل واحدٌ أو مصداقٌ لواحدٍ؛ فمثلاً كان المحمول فى علم الحكمة، «الموجود» بعينه - كما مثلنا- و فى النحو و إن كان يتفاوت فمثلاً يقال: «الفاعل مرفوعٌ» و «المفعول منصوبٌ» و «المضاف إليه مجرورٌ» لكنّ كلّ واحدٍ من المحمولات مصداقٌ للإعراب فإنّ كل المحمولات يندرج تحت كلىّ و جامع. و بذلك

٢٦. و قد استندنا من تقارير مباحثه فراجع نهايه الأصول ص ١٠-١٤

يعلم أن المعيار في تمايز العلوم، المحمول كما أن المعيار في تمايز المسائل هو الموضوع.

المقدمة الثالثة: أن المراد من العرض الذاتي في تعريف الموضوع (هو الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية) هو العرض المنطقي المقابل للذاتي لا العرض الفلسفي المقابل للجوهر.^١ فالعرض المنطقي أمر نسبي فإن الناطق - مثلاً - ذاتي بالنسبة إلى الإنسان و عرضي بالنسبة إلى الحيوان.

المقدمة الرابعة: كما أن المحمول بالنسبة إلى الموضوع عرضي، فإن الموضوع بالنسبة إلى المحمول كذلك. فإنا إذا دققنا النظر في العالم الخارج نجد أن كلاً من الحجة و الاستصحاب عرضي بالنسبة إلى الآخر لصدق تعريف العرض المنطقي عليهما فإن كلاً منهما خارج عن ذات الآخر و متحد معه في الخارج. و بذلك يعلم أن الموضوع في كل مسألة عرضي بالنسبة إلى الجامع بين المحمولات لأنك عرفت أن المحمولات في العلوم كانت واحدة أو مصداق و فرد لواحدة فإن العرضي لمحمول قضية واحدة كان عرضياً بالنسبة إلى الجامع بين المحمولات.

المقدمة الخامسة: الحق الحقيقي في الحمل، جعل المعلوم موضوعاً و المجهول محمولاً فيما أن الجامع بين المحمولات هو الذي ينسب أولاً إلى الذهن و يكون معلوماً عنده، فالحق هو جعل ذلك الجامع موضوعاً في المسائل فمثلاً في الإلهيات بالمعنى الأعم كان الموجود معلوماً عند الباحثين و إنما يُطلب في العلم ما يكون تعييناته و انقساماته اللاحقة له من الوجوب والإمكان و الجوهرية و العرضية و نحوها. فصورة القضية و إن كانت قولنا : «الجسم موجود» و لكن الموضوع حقيقةً عنوان الموجودية. و كانت القضية في الحقيقة « الموجود هو الجسم» و كذلك الحال في النحو و الأصول.

و يمكن تلخيص كلامه بقولنا:

١. أن لكل علم قضايا.

٢. و لكل قضية موضوعاً و محمولاً.

٣. و موضوعات مسائل العلم متغير دون محمولاتها فإنها واحد أو تحت واحدٍ

٤. و أن محمولات مسائل العلوم متغايرة فإن تمايز العلوم بها.

١. و قد سبق تعريف كل واحد منهما بالتفصيل

٥. و كما أنّ المحمول عرضي بالنسبة الى الموضوع، فالموضوع أيضاً عرضي بالنسبة الى المحمول.

٦. إنّ البحث عن الموضوع هو البحث عن العوارض الذاتية للمحمول كما أنّ البحث عن المحمول هو البحث عن العوارض الذاتية للموضوع.

٧. أنّ موضوع كل علم هو الجامع بين محمولات مسائل ذلك العلم؛ لأنّه هو الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. فإنّ موضوع العلم غير موضوعات مسائله أو الجامع بينها.

٨. و بما أنّ موضوع العلم هو المعلوم و المنسب الى الذهن. فحقه أن يجعل في القضايا أيضاً موضوعاً. فالجامع بين المحمولات - الذي قلنا بأنّه هو موضوع العلم -، كان موضوع المسائل أيضاً و بذلك يوجد الإتفاق و الائتلاف مع المشهور الذين يجعلون الموضوع، الجامع بين موضوعات المسائل.

و قد تبين أنّ القول الثاني يرجع إلى القول الأوّل مع ما فيهما من الأختلافات.

هذا كله في تبين ما أفاده المحقق البروجردى ^{قدس سره}. و لتحقيق الحال ينبغي التنبيه على الإشكالات التي يقال أو يمكن أن يقال حوله:

الإشكال الأول:

ما ذكره الاستاذ الشيخ الفاضل اللكراني ^{رحمه الله} و يمكن تلخيصه بما يأتي:

أولاً: أنّ الغرض الأصيل من البحث عن معيار تمايز العلوم ليس إلاّ تحصيل القدرة على اندراج المسألة تحت علم دون آخر حين الشك في أنّ المسألة الفلانية هل هي من ذاك العلم أو لا ؟

ثانياً: اصطيداد الجامع بين المحمولات لا يمكن إلاّ بعد تصوير جميع المسائل و أخذ المشترك بين جميع المحمولات.

و بذلك يعلم أنّ اصطيداد الجامع المحمولى لا يوفى بالمقصود لأنّه عند الشك في كون مسألة من مسائل علم أو لا، لا يمكن الرجوع الى الجامع المحمولى لأنّه مع فرض تلك المسئلة من المسائل قد يتفاوت حال الجامع.

بعبارة أخرى أنّ تلك المسئلة المشكوك دخولها في العلم، لها مدخلية بالنسبة الى الجامع المحمولى إن كانت من مسائل العلم، لذلك يسرى الشك فيه إلى الشك في الجامع المحمولى كما لا يخفى. فصار

البحث عن معيار تمايز العلوم أمرٌ علميٌّ صرفٌ لا يفيد حين الاحتياج إليه.

ويمكن الدفاع عن السيد البروجردى ^{أعلى الله مقامه} بأن مراده من الجامع المحمولى ليس الجامع الاصطيادى كما زعمه المستشكل ^(٥) فإن لأخذ الجامع طريقين: طريق الاصطياد بمعنى جمع جميع المسائل ثم أخذ القدر المشترك الجامع بين المحمولات و طريق الإبداع^١ و ذلك فيما إذا أراد واضع العلم أن يجعل مفهوماً محلاً للبحث و يأخذ كل مصاديقه محمولاتٍ فى القضايا و حينئذٍ يسهل الأمر فى مقام الشك فإنه بعد الرجوع الى الجامع المحمولى المبدع و تطبيقه على المسئلة المشكوكة، يمكن الحكم عليها بأنّها داخلّة فى العلم - إذا كان محمولها من مصاديق ذلك الجامع - أو لا.

فإن سئلتَ عنّا؛ فما الملاك فى تعيين الجامع الفلانى للبحث دون غيره؟ فقد نجيب لك : غرض المدوّن. فإنه يؤدّى الواضع الى جعل الجامع الفلانى محلاً للبحث.

و بما ذكرنا يعلم عدم ورود ذلك الإشكال عليه من هذه الجهة.

الإشكال الثانى: و أيضاً كان لشيخنا الفاضل ^(٥). و ملخصه: عدم تطابق ما قاله البروجردى مع ما ذهب اليه أصحاب العلوم فى كثير من الموارد. ففى علم النحو جعلت الكلمة موضوعاً. و الكلمة هى العنوان الجامع لموضوعات المسائل لا المحمولات؛ فإنّ الكلمة قدر جامع بين الفاعل و المفعول والمضاف اليه لا المشترك بين المرفوع و المنصوب والمجرور.

والحق عدم ورود ذلك الإشكال أيضاً. فإنّ السيد البروجردى قد تفتّن نفسه به و أجاب عنه و قال: «الظاهر أنّ ما ذكرنا هو مراد القوم أيضاً؛ حيث أضافوا قيد الحيثية فى بيان موضوع العلوم الأدبية؛ فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الاعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحة و الاعتلال؛ و هكذا، إنّما يريدون بذلك كون حيثية الإعراب و البناء موضوعاً لعلم النحو، و حيثية الصحة و الاعتلال موضوعاً لعلم الصرف. و على هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات»^٢

و أضف إلى ذلك أنّ موضوع النحو مثلاً هى حيثية الكلمة الإعرابية لا نفس الكلمة. (فإن كان

١. العنوان منى

٢. نهاية الاصول؛ ج ١ ص ٣

الموضوع هي الكلمة قد تداخل علم النحو و الصرف و المعانى والبيان . مع أن الأمر ليس كذلك) فإذا كان موضوع العلم، «حيثية الإعراب» و من المعلوم كونه جامعاً لمحمولات مسائل علم النحو من المجرور و المرفوع و المنصوب.

الإشكال الثالث: إنه ادعى أن المعيار في تمايز العلوم هو الجامع المحمولي. وهذا و إن جرى في بعض العلوم كالفلسفة (فإن محمول مسائلها هو الوجود و الموضوعات متغايرات)، لكن غير مطرد. فمثلاً في علم العرفان موضوع المسائل «الله تعالى» حيث يقال: «الله موجود»، «الله عالم»، «الله قادر»، «الله حي» إلى غير ذلك من مسائل علم العرفان. فمن المعلوم وحدة موضوع كل المسائل و اختلاف المحمولات. فكيف يمكن الالتزام بأن تمايز المسائل فيه أيضاً بالموضوع؟ و ملاك وحدته هو هذه المحمولات المتشتمته؟

فما ذهب اليه السيد البروجردى غير مطرد في جميع العلوم فلا يمكن أن يكون معياراً كلياً لتمايزها^١. فإن قلت: يمكن تبديل الموضوع بالمحمول في مسائل علم العرفان أيضاً – كما قال في المقدمة الخامسة – بأن يقال: «العالم هو الله» و «الحي هو الله» فبذلك يندفع الإشكال لأن الجامع فيها أيضاً المحمول و المتغاير هو الموضوع.

قلت: لا يمكن؛ فإنه اعلى الله مقامه تبدل الموضوع بالمحمول لغاية جعل المحمول موضوعاً. فمثلاً تبدل مكان الاستصحاب بالحجة و قال: «الحجة هو الاستصحاب» بدل «الاستصحاب حجة» لغاية جعل الحجة التي هو موضوع علم الأصول، موضوعاً لمسائله أيضاً. وهذا غير جارٍ في ما نحن فيه؛ لأن موضوع العرفان هو ذات الباري و إرجاعه من الموضوع الى المحمول غير ما هو مراده قدس سره من إرجاع الموضوعات الى المحمولات. و بعبارة أخرى كان غرضه من جعل المحمول موضوعاً، ليس الاً موافقة المشهور في أخذهم موضوع كل علم جامع موضوعات مسائله. و حيث قال بأن جامع المحمولات كان موضوع العلم جعل موضوع المسائل، محمولها حتى يصير جامع المحمولات، جامع الموضوعات و لكن هذا ليس جارٍ في مثل العرفان. حيث كان موضوع العلم هو جامع الموضوعات قبل تبدل موضوعات

١. و قد ذكر هذا الإشكال أيضاً الفاضل النكراني رحمه الله

المسائل، بالمحمولات فإذا جعل الموضوع في المسائل محمولاً، كان موضوع العلم جامع المحمولات فقط و هو يخالف قول المشهور فتأمل.

هذا مع أنّ الدليل الذى يذكره للإرجاع و تبادل الموضوع والمحمول غير سارٍ هنا لأنّ دليله وهو أحيّة جعل المعلوم موضوعاً لا يجرى فى ما نحن فيه؛ فإنّ لازم التبادل هنا جعل المجهول موضوعاً فإنّ تبدلت قضية «الله حى» بقضية «الحى هو الله» قد فعلت غير ما استدلّ عليه السيد البروجردى لأنك جعلت موضوع العلم محمول مسائله مع أنّه سعى كل السعى لجعل موضوع العلم موضوعاً لمسائله أيضاً حتى يلائم القول المشهور القائلين بأنّ موضوع كل علم هو الجامع بين موضوعات مسائله. فمما ذكرنا الى هنا عرفت ورود ذلك الإشكال عليه و عدم تمامية ما أفاد رحمة الله عليه.

الإشكال الرابع: إنّ ادعى أنّ المعيار فى تمايز مسائل العلوم فى نفسها هو تغاير موضوعاتها و لكنّه منتقض بعلم العرفان - كما علمت - و كذا بعض مسائل الجغرافيا كقضية «إيران ذات الفلاتات المختلفة» و قضية «إيران ذات الأنهار الكثيرة» أو غير ذلك من القضايا التى يكون لفظ إيران موضوعاً فيها. فإن ذهب إلى أنّ معيار تمايز المسائل الموضوع، يلزمك القول باتّحاد تلك المسائل مع اختلافها قطعاً.

الإشكال الخامس: التعارض بين المقدمة الأولى و الأخيرة.

بيانه: أنّه فى المقدمة الأولى ادعى أنّ تمايز المسائل بتمايز موضوعاتها و مع أنّه فى المقدمة الخامسة ذهب الى أحيّة التبدل بين مكان الموضوعات و المحمولات. فادعى أنّ الموضوع بحسب الحقيقة هو المعلوم و المحمول هو تعين مجهول للموضوع. و لازم ذلك القول، الاعتراف بأنّ تمايز المسائل بتمايز محمولاتها لا موضوعاتها.

اللهم إلاّ أن يقال أنّ مراده من الموضوع فى المقدّمة الأولى ما يكون موضوعاً فى كلام الباحثين لا ما يكون أحق بالموضوعية.

الإشكال السادس: إنّ ادعى أنّ النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً و المجهول منهما محمولاً فمثلاً فى الحكمة كان المعلوم «الموجود» دون «النفس و العقل» .



و أنت خبير بفساد هذا الإدعاء لأنّه فى القضية الحملية ما دام أنّ الموضوع و المحمول غير معلومين

لا يصح الحمل أصلاً بل إنّما المجهول هي النسبة الموجودة بينهما. فمثلاً متى قلت «زيد قائم» فأنت و مخاطبك يجب أن تعلموا «القائم» و «زيداً» و إلاّ لا فائدة في الحمل لأنّه إذا فرضنا عدم معرفة زيد عند المخاطب فلا يجدى الحمل في نفسه شيئاً و يظهر ما قلنا في قولك «زيد ديز» و هذا الحمل غير كامل لأنّ محموله لا يعرف. فكذلك الحال إذا فرضنا عدم معرفتك لمفهوم «القائم» أو «زيد» فلا يمكنك الحمل ما دمت غير عالم بالموضوع و المحمول و النسبة^١.

و لعلّ الموجب لذلك الوهم، هو ما يقول النحاة من أنّ المعرفة يجعل مبتدأ و النكرة خبراً أو الأعراف مبتدأ و المعروف خبراً إلاّ إذا كان له منفعة ك«عند زيد نمرّة» و من المعلوم أنّ لا ارتباط بينه و بين ما نحن فيه، حيث يمكن أن يكون المعرفة في النحو مجهولاً عند المخاطب و النكرة فيه أعرف معارفه. فالمقامان متفاوتان كما يظهر بأدنى تأمل.

الإشكال الثامن: إنّ^(هـ) ادّعى أنّ المحمول في جميع قضايا الحكمة هو الموجود مع أنّه ربما لم يُجعل موضوعاً و لا محمولاً، كما إذا قيل «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» و توجيه المثال و سائر الأمثلة الكثيرة مما لا وجه له و لا يصح في كثيرٍ من الموارد.

الإشكال التاسع: إنّ لازم القول بأنّه «يجب في كل مسألة من مسائل العلم أن يبيح حول جامع خاص»، استطراد كثير من القضايا التي تكون من المسائل بالضرورة. فهل يمكن الالتزام بأنّ مسألة «المعدوم لا يخبر عنه» ليس من مسائل الفلسفة بل يبيح عنها استطراداً فبأى وجه يمكن استخراج الجامع بين هذه المحمولات المتفاوتة حتى دخلت أمثال هذه القضية في العلم و لم تدخل القضايا الأخرى فيها؟ فتلخص مما ذكرنا الى هنا أنّ القول الثاني و إن كان مشتملاً على نكات نافعة لكن لا يصلح لأن يكون مختاراً.

بسط النظر في القول الثالث

إنّ من ذهب إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قد يواجه مشكلةً تداخل العلوم فإنّ موضوع الصرف و النحو والمعاني و البيان شيءٌ واحد و هي الكلمة. فإذا كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فلا

محالة كانت هذه العلوم المتغايرة علماً واحداً و هذا فاسدٌ بالقطع.

ثم المحقق النائيني لما رأى هذه العويصة قد اختار قولاً آخر و ذهب إلى أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحثيات^١.

و بذلك حسم مادة الإشكال؛ فموضوع علم النحو الكلمة من حيث قابليته للحقوق الإعراب و البناء و موضوع الصرف الكلمة من حيث قابليته للحقوق الصحة و الاعتلال و هكذا حال الباقي.

فتبين أن الموضوع عند المحقق النائيني هو الجامع بين الموضوعات مع حيثيته التقييدية. و هذا غير ما أفاده المحقق البروجردى القائل بأن موضوع النحو حيثيت الإعراب لأن المحقق النائيني قد ذهب إلى أن الموضوع هو الجامع الموضوعي مع حيثية. فإن موضوع النحو عنده الكلمة لا حيثية الإعراب. نعم مراده من الكلمة، الكلمة المتحيثة بالحيثية الكذائية. و هذا غير ما أفاده السيد البروجردى^{قدس سره}.

هذا كله في تبين ما أفاده^{رحمه الله} و أمّا بيان ما يقال أو يمكن أن يقال من الإشكالات:

الإشكال الأول: إنه قائل بأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات مع حيثيات مع أن بعض العلوم واحداً بوحدة محموله فتميزه عن غيره بتمايز محموله؛ لما عرفت من أن ملاك الوحدة هو ملاك الإمتياز بعينه. فهذا علم الفلسفة فملاك وحدة مسائلها - كما قيل - هو المحمول الواحد أى الموجود. فامتياز عن غيره كان بهذا الملاك لا محالة. و لا يمكن اصطياد الجامع بين موضوعاته إلا بتكلفات باردة. فيعلم أن ما قال^{رحمه الله} ليس بتام.

و يمكن دفع الإشكال بأن نقول :

أولاً: أنه من الممكن اصطياد الجامع الموضوعي في الفلسفة أيضاً و هو « الشئ من حيث قابليته للحقوق الوجود و العدم » فإن النفس أو العقل أو الهيولى كلها مندرجة تحته. و لا برودة فيه !

ثانياً: ملاك الوحدة لا يجب أن يكون واحداً بل يمكن أن يكون متعدداً كما ادعى ذلك في الحكمة بأن كانت لها ملاكان للوحدة و لكن واحدة منهما كانت ملاك تمايزها مع ساير العلوم فإن الجامع بين محمولات الفلسفة، هو الموجود. و الجامع بين موضوعاتها الشئ مع حيثية الكذائية وهذا لا يوجب نقض

القول الثالث القائل بأنّ الظابطة الكلية هو تمايز الموضوعات مع الحثيات. فإنّ الذي يصلح لأن يكون نقضاً له، كشف علمٍ فاقدٍ للجامع الموضوعي المختص بموضوعاته.

الإشكال الثاني: حيث إنّ الغرض الأصيل الذي يؤدّي الباحثين إلى البحث عن معيار تمايز العلوم ليس إلاّ تحصيل القدرة على اندراج المسألة تحت علم دون آخر حين الشك في أنّ المسألة الفلانية هل هي من ذاك العلم أو لا؟

و حيث كان اصطیاد الجامع بين الموضوعات لا يمكن إلاّ بعد تصوير جميع المسائل و أخذ المشترك بين جميع موضوعاته.

و بذلك يعلم أنّ اصطیاد الجامع الموضوعي لا يوفّي بالمقصود لأنّه عند الشك في كون مسألة من مسائل علم أو لا، لا يمكن الرجوع الى الجامع الموضوعي لأنّه مع فرض تلك المسألة المشكوك دخولها في العلم لها جهة التقدم بالنسبة الى الجامع الموضوعي إن كانت من العلم. فإنّ الشك فيه يسرى الى الشك في الجامع الموضوعي كما لا يخفى. فصار البحث عن معيار تمايز العلوم أمرٌ علميٌّ صرف لا يفيد حين الاحتياج اليه.

وهذا مطابق للإشكال الأوّل على القول الثاني و يمكن الجواب عنه بوجهين:

أوّلاً: أنّ البحث عن تمايز العلوم أمر علمي و ذاتي و نحن نبحت عن الجهة الأصلية للتمايز وأما في مقام العمل يمكن الفرق بأمر شتى.

ثانياً: هذا الإشكال مقبول فيما إذا كان الجامع الموضوعي يؤخذ على نحو الاصطیاد، أمّا إذا يؤخذ على نحو الإبداع فلا وجه للإشكال كما قد أوضحنا لك بما لا مزيد عليه.

هذا. و لكن الإنصاف و ررد الإشكال الثاني على مذهب المحقق النائيني . لأنّه متى انعقد علم حول المحمول مثلاً فالوحدة للمسائل كانت للمحمول في الحقيقة و يشهد بذلك أنّ الواضع بل الباحث لم يعلم الموضوعات التي سيتعرّض اليها العلم حتى يكون الجامع الموضوعي ملاك الوحدة. فإنّ الواضع علم المحمول أوّلاً ثم يبحث عنه حتى يعلم عوارضه. فاجتماع العوارض في جامع واحد ليس ملاك وحدة هذا العلم حقيقةً.

نعم إن تفحصت و لم تجد علماً منعقداً على أساس المحمول، فللبحث مجال.

الإشكال الثالث: إنه قال: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحثيات و فيه أولاً أن التمايز بين الموضوعات لا يجب أن يكون بتمايز الحثيات فقط، بل ربما يكون بذوات الموضوعات كعلم الطب بالنسبة الى علم الرياضى؛ فإن موضوع الأول الانسان من حيث الصحة و السقم بينما أن موضوع الثانى هو العدد و ليس التفاوت بينهما بتفاوت الحثيات كما لا يخفى. مع أنه يمكن أن تكون الحثية مشتركةً فى الموضوعين المتغايرين كطب الأسنان و طب العيون^١ فإن حثية الموضوع فيهما واحدة أى من حيث الصحة و المرض و لكن موضوع الأول، السن و موضوع الثانى، العين، فالموضوعان متغايران مع أن الحثية واحدة. فكيف يمكن أن يكون تمايز العلوم بتمايزها.

و بما ذكرنا يظهر أن الحثية لا تصلح لأن تكون ملاكاً لتمايز كل العلوم.

اللهم إلا أن يقال أن مراد المحقق النائنى هو كون الحثية ملاكاً حين إذ لم يحصل التمييز بذوات الموضوعات فحين الفحص عن التمايز يرجع ابتداءً إلى ذوات الموضوعات ثم إلى حثياتها حين وحدتها. و هذا التوجيه و إن لم يستفد من ظاهر كلماته و لكن ليس مخالفاً لإفاضاته و لذلك يمكن أن يجعل تمايز العلوم بتمايز «الموضوع المتحثة» الذى كان مركباً من ذات الموضوع و الحثية معاً و منتفياً حين انتفاء احدهما. و بذلك يمكن دفع الإشكال الثالث .

الإشكال الرابع: إن لازم كلامه من أن التمايز بالموضوعات مع الحثيات، احتياج العلوم الى الموضوع و قد عرفت عدمه فيمكن ردّ قوله بذلك القياس الاستثنائى: إذا كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات مع الحثيات، فالعلوم محتاجة الى الموضوعات و لكن العلوم غير محتاجة اليها فلم يكن التمايز بتمايز الموضوعات سواء كان مع الحثيات أو لم يكن.

مع ما عرفت من أن البحث عن التمايز فى رتبة مؤخره عن رتبة البحث عن أصل احتياج العلوم الى الموضوع فلا يمكن الاستدلال به عليه.

و قد تمّ الإشكال مع الالتفات بأن مراد المحقق النائنى من موضوع العلم هو الجامع الموضوعى

١. بناءً على أنّهما علمان. و هما كذلك

لمسائل هذا العلم، لا ما أشرنا إليه ممّا اختاره السيّد البروجردى أو الشهيد الخمينى.

الإشكال الخامس: إنّه يلزم من القول الثالث، استطراديةٌ كثير من المسائل التى تعد من المسائل العلم بالضرورة. فكيف يمكن توجيه مسألة «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»؟ هل الموضوع فيها الشئ من حيث لحوق الوجود أو عدم عليه؟ الجواب منفي. وهذا الإشكال نفس الإشكال الذى قد بيّناه لك سابقاً، فراجع و طابق طابق النعل بالنعل.

و بما ذكرنا الى هنا يعلم أنّ القول الثالث أيضاً لا يصلح لأن يكون متخذاً.

بسط النظر فى القول الرابع

أنّ السيد الخوئى رحمه الله قد تبين نظريةً تركيبيةً و يمكن تلخيص ما نقل عنه فى المحاضرات فى

سطور:

أنّ التمايز تارةً فى مقام التعليم و التعلم و أخرى فى مقام التدوين. و فى المقام الأوّل يمكن أن يكون بكل واحدٍ من الموضوع و المحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل و الأبواب. لأنّ غاية ما يراد فى المقام الإختبار الإجمالى من ناحية المتعلّم المبتدأ على تفاوت العلوم. و فى المقام الثانى فبالغرض إذا كان للعلم غرضٌ خارجى يترتب عليه كالفقه و الأصول والنحو و الصرف؛ لأنّ الداعى الذى يدعو المدوّن للتدوين ليس الا اشتراك المسائل فى غرض خاص. أمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى سوى المعرفة بالمسائل و الإحاطة عليها كالفلسفة الأولى فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول ففى علم الجغرافيا كان الامتياز بالموضوع لأنّ غرض المدوّن يتعلّق بالبحث عن أحوال الأرض التى تجعل فى المسائل موضوعاً و فى علم آخر كان الامتياز بالمحمول مثل ما إذا تعلق غرض المدوّن بمعرفة ما تعرضه الحركة. فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما ثبتت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيره من المقولات. و مثل هذا العلم لا امتياز له إلاّ بالمحمول.

و فيه: أوّلاً أنّ محل الكلام ليس مقام التعليم و التعلم حتى يقال أن فى المقام يمكن بيان التمايز بالنظر

إلى الفهرس. فالإشارة إليه إن كان لتكميل الباب و الإشارة إلى مطلب علمى فهو و إلاّ لا يناسب المقام

ثانياً أن مراده من «بالذات» فى قوله: «أمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى



العرفان و الاحاطة به كعلم الفلسفة الأولى فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول»، غير معلوم خصوصاً إذا راجعنا إلى حاشيته على أجود التقريرات حيث حذف فيها قيد «بالذات». اللهم إلا أن يريد منه ما نقلناه عن المحقق النائيني من الحيثية أو ما سنذكره في ما أفاده الامام الخميني^(هـ) من السخية. ولعل السيد السيستاني^{حفظه الله} لأجل التفتن على الإشكاليين قد حذف المطلبين من كلام أستاذه رحمه الله على ما في تقريراته^١.

ثالثاً: إنّ كلماته خالية من بيان ضابطة معينة للتمايز بين العلوم. فصرف بيان أنّ تمايز العلوم تارة بالمحمول و أخرى بالموضوع و ثالثة بالعرض ليس ضابطة للبحث؛ مع أنّا في أمرنا هذا (في معيار تمايز العلوم) نتفحص عن ضابطة كلية ذات فائدة. فالمناسب للمقام هو بيان التقسيم للعلوم حتى يعلم أى العلوم يميّز عن الغير بالمحمول و أى العلوم يميّز بالموضوع.

و رابعاً - و هي العمدة - أنه لا فرق بين كلامه و كلام القائلين بأن التمايز بالأغراض كما ذهب إليه الآخوند - و سنذكره إن شاء الله - و ليس ما أفاده^(هـ) نظرية جديدة. و غاية الأمر تفتن على أنّ الغرض إمّا أن يحصل بوحدة الموضوع أو المحمول و إمّا أن لا يكون بل يكون خارجاً من أركان العلم. فما ذهب إليه من أنه لا يصح جعل ميزان واحد للتمايز و الاجتماع، غير صحيح لأنه يمكن أن يكون الغرض - كما قيل - هو الميزان الواحد والمعيار الفارد. نعم الاغراض في نفسها متفاوتة مع أنّ عنوان الغرض يشملها^٢. و بما ذكرنا يعلم أن غاية ما أفاده السيد الخوئي^(هـ) تبين لكلام الآخوند^(قدس سره)، لا قول جديد. مع ما علمت فيه من النقوض و الرموز.

بسط النظر في القول الخامس

و هو القول بأن الملاك في تمايز العلوم و وحدتها هو أسلوب البحث و منهجه. و قد نقله الشيخ الفاضل اللنكراني. و يمكن تخريجه من كلام الحاجي السبزواري حيث قال:- بعد الاشارة إلى الطرق الأربعة التي تبحث عن الحقائق و الموجودات - « و هم أربع فرق ، لأنهم إمّا أن يصلوا إليها بمجرد الفكر

١. الرافد ص ١١٠.

٢. و سنذكر الإشكالات على القول بالعرض أيضاً فلا تعجل.

أو بمجرد تصفية النفس، بالتخلية و التحلية أو بالجمع بينهما؛ فالجامعون هم الإشراقيون. المصفون هم الصوفيّ. و المقتصرون على الفكر إما يواظبون موافقة أوضاع ملة الأديان، و هم المتكلّمون ؛ أو يبحثون على الإطلاق، و هم المشائون. و الفكر مشىّ العقل، إذ الفكر حركة من المطالب الى المبادئ، و المبادئ الى المطالب^١

فبناءً على هذا القول إنّ التفاوت بين العلمين كان بتفاوت أسلوب البحث و منهجه؛ فمثلاً أنّ المشائون قد يبحثون عن حقيقة العالم كما أنّ المتكلّمون كذلك. فربما يكون موضوع البحث و محموله و غايته مشتركاً و كانت المسئلة كلامية لا فلسفية؛ و ذلك لاختلاف طريقة البحث فيهما فإنّ المتكلم قد اقتصر على ما أفاده الدين و غاية جهده تبين نظام الخلقة على أساسه بينما أنّ الفيلسوف المشائي قد تفحص عن النظام من دون النظر إلى ما أفاده الأديان.

نعم يمكن أن يكون الفيلسوف مسلماً ولكن حين تفلسفه لا ينظر إلى المسئلة بعده الدينيّ المعتقد بصدق ما أخبر عنه المخبر المصدّق.

و كذلك الحال في البحث عن حقيقة الانسان؛ ففي الأنثروبوجيا^٢ تارة يكون طريق البحث من ناحية ما أفاده الأديان و أخرى يكون بطريقة العقل فالأول يسمّى بعلم الأنثروبوجيا الدينية و الثاني بعلم الأنثروبوجيا الفلسفية و هما علمان لتفاوت منهج البحث فيهما و إلاّ كان الموضوع والمحمول و حتى الغاية فيهما واحداً غالباً. و ما الفرق بينهما إذا لم يكن أسلوب البحث معياراً لتمييزهما؟

هذا. و لكنك خبير بأنّ هذه الضابطة ليست ضابطة كلية حتى يؤخذ معياراً لتمييز كل العلوم و وحدتها.

أما ما قيل^٣ من أنّ الغرض من الأنثروبوجيا الفلسفية غير الأنثروبوجيا الدينية و لذلك كان الفرق بينهما بالغرض و لا احتياج إلى التوسل إلى المنهج، مردوداً بأنّ الغرض فيهما ليس متعدداً بل المراد في كلّ

١. شرح منظومه؛ ج ١ ص ٢٦٦؛ حاشيه ٥٠

٢. علم الحضارات الانسانية الأصلية = انسان شناسي

٣. و المستشكل الشيخ الفاضل اللكراني (ره)

منهما معرفة الانسان مطلقاً و أمّا المنهج في الأوّل، العقل الصرف و في الثاني، الطريقة الدينية.

و ما قيل من أنّ التمايز بينهما بتمايز موضوعاتهما إذ الموضوع في الأوّل « الانسان بقول مطلق » و في الثاني «الانسان في منظر الأديان» غير مقبول لأنّ المتديّن حين تفحصه عن حقيقة الإنسان التجأ إلى الدين لكونه في نظره منتجاً بالمقصود فإنّه تفحص عن حقيقة الإنسان لا عن الإنسان في نظر الاسلام كما هو دأب المستشرقين الذين يبحثون حول تفكرات المسلمين بما هم مسلمين. فليس غايتهم الوصول إلى حقيقة الانسان بل غايتهم العرفان على مقال الاسلام و موضوع بحثهم الانسان في منظر الأديان و هذا غير ما تفحص عنه في مباحث الأنتروبوجيا الدينية. فإنّ الباحثون يبحثون عن حقيقة الإنسان. فموضوع كلا العلمين واحدٌ من غير تفاوتٍ .

نعم إن ادعيت اتحاد العلمين فكنت بمعزلٍ عن الإشكال و لكنّ الإنصاف افتراقهما و كونهما علمين لا علماً واحداً فإنّ ما يدرسونه الصوفية و ما يبحثون عنه المشائون علما متغايران في النظر المعلمين و المتعلمين والباحثين و إن بحثوا الجميع عن حقيقة نظام الخلقة.

و لكن الانصاف: أن الطريق إذا لم يكن واحداً، لم يحصل منه قضايا واحده فمثلاً في العرفان و الفلسفة، يكون الموضوعان فيهما مختلفين حيث إن العرفان يبحث عن أحوال شخص واجب الوجود و الحكمة تبحث عن أحوال مفهوم واجب الوجود هما متغايران بتمام الذات وكان البحث في أحدهما بنحو القضايا الشخصية و في أخرى بنحو القضايا الطبيعية.

فإذن: لا بدّ و أن نرجع البحث عن مقام تمايز العلوم – الذي كان في مقام الثبوت – بتمايزات ذات القضايا. لا الاغراض التي كانت خارجة منها؛ كما سنبينها إن شاء الله.

بسط النظر في القول السادس

و هو ما أفاده العلامة الطباطبائي في حاشيته على الكفاية^١ و مفاده التفصيل بين العلوم الحقيقة و الاعتبارية و التمايز في الأولى بالموضوع و في الثانية بالعرض و يمكن تهديبه في نكات:

النكتة الأولى : إن العرضي الذاتي عند العلامة الطباطبائي، غير مصطلح غيره- كما سبق من أنه ذهب

١. حاشيته على الكفاية ص ٨

إلى أن المساوى للموضوع المحمول عليه بلا واسطة^١ - سواء كانت واسطة في العروض أو في الثبوت - هو العارض الذاتى لا الغير - فإنّ الناطق عارض ذاتى بالنسبة إلى الانسان، دون التكلم و الحركة و الضحك و التحيز و أمثالها.

النكتة الثانية: الذاتى فى اصطلاح « العوارض الذاتية » عنده هو الذاتى فى باب البرهان و هو بمعنى المحمول الذى يحمل على الموضوع لذات الموضوع لا بواسطة شىء آخر. كالحیوان و الناطق و الإمكان، المحمولات على الإنسان لذاته لا بواسطة شىء آخر. حيث انّ قضايا باب البرهان لا بدّ و أن تكون كلية ضرورية دائمية. و من المعلوم أن ضرورة القضية تكون فرع كون المحمول ذاتياً للموضوع. و أنّك إذا نظرت إلى ماهية الإنسان بالنظر التحليلى، تجده حیوانا ، ناطقاً و كذلك تكشفه ممكناً فإنّها ذاتيات له. و هذا غير حمل الضاحك عليه فإنّه فى النظر التحليلى لا يمكنك العثور على ضحكه فإنّك متى أثبت ناطقيته و أيقنت على أنّ من لوازم النطق الضحك فيمكنك حمل الضاحك عليه. فإنّ قضية « الانسان ضاحك » كانت يقينية و لكن ليست بضرورية.

و مما ذكرنا يتضح أنّ النسبة بين الذاتى فى باب البرهان أعم مطلقاً من الذاتى فى باب الإيساغوجى و يظهر الأعمية فى مثل « الإمكان » فإنّه ذاتى للإنسان فى اصطلاح البرهان و عرضى عامّ له على وفق مصطلح باب الإيساغوجى.

و بما بيّناه يمكنك الجمع بين العرضى و الذاتى فى عنوان « العوارض الذاتية » فالعرضى على وفق مصطلح باب الإيساغوجى و الذاتى على طبق مصطلح باب البرهان.

النكتة الثالثة: إنّ العلوم قسماً: علوم حقيقية و علوم اعتبارية.

فالعلم الحقيقى هو ما تكون محمولاتها حقيقةً من الحقائق الواقعة فى نفس الأمر. والعلم الإعتبارى هو الذى كانت محمولات قضاياها غير حقيقية و غير مطابقة لنفس الأمر و إنّما وجودها فى وعاء الاعتبار؛ سواءً كانت موضوعاتها أموراً حقيقية كقول الفقيه : «الماء طهور» أو اعتبارية كقوله: «العقد لازم أو جائز» و الفرق بين القسمين هو أنّ المحمول فى الأوّل لا بدّ و أن يكون ذاتيةً و ضروريةً و دائميةً و أنّ حمل هذا

١. و قد أسلفنا الاقسام بالتفصيل فراجع ص ٣٢ و ٣٣

المحمول على موضوعه ليس معلقاً على غرض المدوّن و الباحث لأنّ المحمول الحقيقي حاكٍ عن العالم العين غير منوط بنظر المدوّن و غيره.

و هذا بخلاف الثاني فإنّ حمل المحمول فيه بحسب اعتبار المعتر و بما عرفت من أنّ الاعتبار فرع الفائدة، كان حمل المحمول الاعتباري، فرع وجود الغرض في الحمل.

النكتة الرابعة : - و هي النتيجة الحاصلة من النكات السالفة - انّ العلم الحقيقي له موضوع عام يبحث فيه عنه و يتميز به عن غيره تمايزاً ذاتياً و يكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيةً بالنسبة إليه، كما أنّ في كل مسألةٍ محمولها ذاتيٌ لموضوعها. و ذلك لما عرفت من أنّ القضية في هذه العلوم يجب أن تكون كليةً ضروريةً دائمةً.

النكتة الخامسة: اعلم أنّ العلامة الطبائبي و إن تبدل اصطلاح العوارض الذاتية و أراد منه غير ما أراد سائر الأصوليين لكن يمكن تطبيق مذهبه حتى على مذهب غيره.

بعبارةٍ أخرى: انّ استدلاله على التفصيل المذكور غير منوط بما اصطّله في «العوارض الذاتية» لأنّ العلم على أي حال منقسم على النحوين المذكورين. و الاستدلال على التفصيل جارٍ و سارٍ. هذا كله في تبين ما أفاده.

و أمّا كلامه ليس بتمامٍ لأنّه أولاً: إنّ زعم أنّ العلم الحقيقي لا بدّ و أن تكون قضاياها ضروريةً دائمةً و كليةً. ولكنّ الأمر ليس كذلك و إنّما كلية القضايا و ضرورتها لازمتان فيما إذا أريد الإيصال إلى نتيجةٍ ضروريةٍ كليةٍ أمّا إذ أريد الإيصال إلى نتائج غير ضروريةٍ أو جزئيةٍ فلا وجه للالتزام بلزوم كون المحمول ذاتياً للموضوع. و بذلك قد أشار العلامة في الجوهر النضيد حيث قال: «و هذان الأخيران (أي كلية مقدمات البرهان و ضرورتها) يختصان بالمطالب الضرورية الكلية »^٥ و لعلّه لم يتفطن إلى أنّ العلوم الحقيقية لا يجب أن تكون نتائج قضاياها ضروريةً بل يمكن أن يكون غير برهانية البحث فيها عن أمور جزئيةٍ أو غير ضرورية. مع أنّه لا يصدر عنه^(٥) حكمٌ بالنسبة إلى العلوم الحقيقية غير البرهانية بعد تقسيمه العلوم إلى البرهانية و الاعتبارية. حيث أنّ من العلوم كالتطب و سائر العلوم التجريبية ليست برهانية و لا

اعتبارية. و لا يستفاد من كلامه ملاك التمايز فيها.

و ثانياً- و هى العمدة فى ردّ منهجه - أنه التزم بأن للغرض دخلٌ فى تكوّن الاعتباريات ولولا وجود الغرض لم تحصل العلوم الاعتبارية، فلذلك حكم بأن ملاك الوحدة فيها هو الغرض. و لكننا متى أثبتنا أنّ العلم بما هو علم -سواء كانت قضاياها اعتبارية أم برهانية- واحداً اعتبارى و حققنا أنّ ملاك تكوّن الاعتبارى هو الغرض، لا نفرّق بين العلوم من حيث التكوّن. و نذهب إلى أنّ العلوم بما لها من الوحدة الاعتبارية قد اتّكلت فى بدء تأسيسها بالغرض ، فالغرض هو السبب الخاص لتكوّنها مطلقاً. فحينئذٍ، يجرى ما استدللّ له على ملاكية الغرض فى الاعتباريات، فى العلوم البرهانية أيضاً. لأنّ الوحدة فيها اعتبارية بلا فرق. فالاستدلال إمّا تام فيجرى فى كلا الموضوعين و إمّا غير تام فلا يجرى فيهما.

و الفرق بين العلوم الحقيقية و الاعتبارية فى القضايا لا فى الوحدة العارضة عليها. فإنّ الوحدة فيهما اعتبارية. - كما أسلفنا -

أضف إلى جميع ما ذكرنا، أنّ لازم قوله رحمه الله، احتياج العلوم الحقيقية إلى الموضوع و قد عرفت عدمه.

بسط النظر فى القول السابع

إنّ المحقق الخراسانى قدس سره لمّا رأى عدم صحة ما ذكر المشهور^١ لمعيار تمايز العلوم و لم يجد معياراً فى ذات مسائل العلوم حتى يتكل به فى تمييز بعض العلوم عن بعض، ذهب إلى أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى تدوين تلك العلوم لا الموضوعات و المحمولات^٢

و يمكن تجميع البحث عنه فى نقاطٍ :

النقطة الأولى : سبب عدوله عن مختار المشهور.

و لعلّه أمران:

١. راجع القول الأوّل.

٢. كفاية ص ٨

الأمر الأوّل: إنّ اللازم من القول المشهور هو كون كل باب بل كل مسألة من مسائل كل علم ، علماً على حدة. لأنّ لكل باب موضوعاً مختصاً به؛ فمثلاً في علم الصرف كان لباب الاسم موضوع خاص به و كذلك الحال في باب الفعل و الحرف. فإن كان تغاير الموضوعات معياراً للتمايز يجب أن يكون كلّ باب من الأبواب علماً على حدة. و الالتزام بذلك مما لا يكاد يصدر ممّن له أدنى تأمل!

الأمر الثاني: أنّه رأى عدم إمكان تصحيح تداخل بعض المسائل في علوم متعدد على مذهب المشهور. لأنّ اشتراك المسائل تكشف عن اشتراك موضوعات العلوم؛ لأنّ نسبة موضوع العلم و موضوع مسأله - عنده - نسبة الكلّي و مصاديقه و الطبيعي و افراده. فتداخل المسائل يورث تداخل الموضوعات و تداخل الموضوعات يورث تداخل العلوم فلا تمييز في البين على ما ذهب إليه المشهور. و بعبارة أخرى إذا كانت مسألة داخلية في علمين، كان موضوعه مصداقاً لموضوعي العلمين و بحكم قاعدة: متحد المتحد متحدٌ صار الموضوعان موضوعاً واحداً و العلمان علماً واحداً.

و المحقق النائيني حيث ذهب الى أنّ التمايز «بالموضوعات مع الحيثيات» قد نجح من الأمرين و لولا مردودية طريقتة من جهات أخرى، كان قوله أولى من ما ذهب إليه صاحب الكفاية لأنّ المايز في ما اختاره ذاتي دون المايز على مختار المحقق الخراساني.

النقطة الثانية: كان مراده من الغرض، الغرض الواحد الشخصي.

الظاهر من خلال كلماته، كون الغرض في نظره واحداً شخصياً لا سنخياً حيث رأى الغرضَ علّةً تدوين العلم. فالغرض - عنده - هو الذي تكوّن العلمُ كلُّه للوصول اليه و ما هذا شأنه لا يمكن أن يكون سنخياً موجوداً في كل قضية من مسائل العلم. حيث أنّ الغرض السنخي يحصل بحصول أي مسألة كانت و لا يحتاج حصولها لتدوين المسائل في مجموعة واحدة (و هذا هو دليلنا في ردّ كون الغرض سنخياً)

و أيضاً يدل عليه قوله « اشتراكها في الدخل في الغرض»^٢ لأنّ في الوحدة السنخية - كما عرفت - كان الغرض بتمامه متوفّر في كل واحدة من القضايا. لأنّ كل قضية له دخل في إيجادها و ليس للقضايا

١. كفاية الأصول ص ١

٢. كفاية الأصول ص ١

اشتراك في إيجاده و هذا واضح بعد ما فصلناه سابقاً في معنى الوحدة الشخصية و السخية.

النقطة الثالثة: في بيان الإشكالات التي يقال أو يمكن أن يقال حوله:

الإشكال الأول: إنه ادعى أن الغرض هو المعيار في تمايز العلوم. فما رأيه فيما إذا كان لمجموعة من المسائل غرضين أو أكثر؟ هل المجموعة الواحدة علمين أو علم واحد؟

فمثلاً إذا قلنا بأن الغرض من النحو ليس فقط حفظ اللسان عن الخطأ في المقال، بل كان أيضا التفتن على رموز النكات الادبية الراجعة الى الإعراب، فهل صار النحو علمين؟ و من المعلوم أن جوابه منفى.

و قد تفتن نفسه بهذا الإشكال و أجاب عنه حيث قال : « لا يقال : على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلها فيما كان هناك مهمان (أى غرضان) متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما . فإنه يقال مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادةً لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتها باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و أخرى لأحدهما و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حين تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلها المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى»^١.

الإشكال الثاني: إن المحقق الخراساني^(٥) ادعى أنه إن كان الموضوع معيار التمايز يجب أن يكون كل باب من الأبواب بل كل مسألة من المسائل علماً على حدة. مع أن إشكاله يسرى في الغرض أيضاً؛ لأنه من المعلوم اختلاف الاغراض الجزئية في الأبواب المختلفة بل في المسائل المتشعبة.

و قد تفتن الامام قدس سره على هذا الإشكال : « ثم إنه يتوجه على مقال المحقق الخراساني قدس سره - من أنه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لا بالأغراض، لزم أن يكون كل باب بل كل مسألة علماً على حدة^٢ - النقض عليه : بأنه ماذا تعنون بالغرض؟

١. أقول: إنه رحمه الله متى ذهب الى أن الغرض ملاك التمييز لا يجوز له الجواب بما أجاب. فإن لازم جوابه قبول الإشكال فإن

غرض المستشكل نفى ملاكية الغرض فإذا قلت بأنه في واحد كان الغرض اثنان انهدم بنيان التمايز بالاغراض اللهم الآن يقال كان الغرض حينئذٍ قدرًا جامعاً بين الاثنين ففي الواقع الغرض واحد. فتأمل.

٢. كفاية الاصول ص ٢١-٢٢

إمّا تعنون به الغرض الجامع المترتب على جميع المسائل، أو الغرض المترتب على كل باب أو مسألة؛ لأنّ الغرض المترتب على معرفة باب المرفوعات، غير الغرض المترتب على معرفة باب المنصوبات، و الغرض المترتب على معرفتها غير الغرض المترتب على معرفة المجرورات، كما أنّ الغرض المترتب على معرفة مرفوعية الفاعل، غير الغرض المترتب على معرفة منصوبيّة المفعول ... و هكذا. فإنّ عنيتم الغرض الجامع المترتب على جميع المسائل، فليفرض الموضوع موضوعاً جامعاً بين موضوعات المسائل، و إن عنيتم الغرض الخاصّ المترتب على كل باب أو مسألة، فليفرض الموضوع الخاصّ بكلّ باب و مسألة.

و بالجملة: وزان الغرض وزان الموضوع من هذه الجهة، و يرتضعان من تدى واحد، فإذا لزم من أخذ الموضوع موضوعاً جزئياً كون كلّ باب أو مسألة علماً على حدة، و إن لوحظ الغرض الجامع بين جميع المسائل، فليلاحظ الموضوع الجامع بين موضوعات المسائل، فإذا كان العلم واحداً بلحاظ ترتب الغرض الجامع فليكن العلم واحداً بلحاظ الموضوع الجامع.»^١

الإشكال الثالث: إنّ ظاهر كلامه^٢ عدم التمكن على تصحيح تداخل مسائل بعض العلوم على مذهب المشهور.^٣

و لكنّ الأمر ليس كذلك و من الممكن تصحيحه حتى على مختار القوم. و نبيّنه في ضمن مثال: إنّ مباحث الألفاظ كمفاد لفظة «كل» أو «إلا» أو «ما وضع له المشتق» يبحث عنها تارةً في علم النحو و أخرى في علم الأصول فإنّها من جملة المسائل المتداخلة. و لكن تكون المسئلة الأصولية بلحاظ فهم كلام الشارع و المسئلة الأدبية بلحاظ ما يترتب عليه من الفوائد الأدبية.

و بالجملة: أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون مصداقاً للإنسان و مصداقاً للمتحرّك و مصداقاً لمفهوم الحيوان والحساس. فحينئذٍ يمكن أن يوجد في بعض مسائل علمين مختلفين، موضوعٌ واحد. كما إذا دوّن

١. جواهر الأصول ج ١ ص ٥٢-٥٣

٢. الظهور استفاداً من ابتناء تصحيح التداخل على القول بالغرض انظر: و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها

في الدخول في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ... كفاية ص ١.

٣. و اشرنا إليه في الامر الثاني من النقطة الأولى

علمٌ للبحث عن مفهوم الحيوان و دون علم آخر للبحث عن مفهوم الحساس، فكان الانسان لا محالة موضوعاً مشتركاً في بعض قضايا علمين و لا إشكال. خصوصاً إذا تنبّه على أن موضوع العلم عنوان جامع كلى فموضوع كل واحدٍ من المسائل يمكن أن يوجد موضوعاً تحت كلا الجامعين و يكون مصداقاً لكليهما.

و أوضح من ما ذكرنا ما ذكره الامام^(س) حيث قال: «و تداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب أن تكون امتيازها بالاغراض بما أنّها واحدة بالوحدة الاعتبارية فإن المركّب من مسائل شتى إذا اختلف مع مركّب آخر بحسب مسائله، و اتحد معه في بعضها يكون مختلفاً معه بما أنّه واحد اعتبارى ذاتاً، خصوصاً إذا كان التداخل قليلاً»^١

الإشكال الرابع:- و هي العمدة في المقام و التي تهدم أركان القول السابع- و هو المستخرج من كلام الامام الخميني^(س) حيث قال: «كما ان منشأ الوحدة في العلوم هو سنخية قضاياها المتشعبة، منشأ امتيازها هو اختلاف ذاتها و سنخ قضاياها و لا يمكن ان يكون ما به اختلافها و امتيازها هو الاغراض او الفوائد المترتبة عليها، لتأخرها رتبة عن القضايا. فمع عدم امتيازها لا يمكن ان يترتب عليها فوائد مختلفة ... فتحصل ممّا ذكر أن اختلاف العلوم أنّما يكون بذاتها لا بالاغراض و الفوائد فانه غير معقول»^٢

و هذا الكلام صحيح تام إذ الاغراض في مقام الثبوت معلول للقضايا و تفاوت المعلولات لا يوجد الا بوجود جهة الاختلاف في عللها. و بعبارة أخرى، ان الاغراض كانت في رتبة متأخرة عن وجود القضايا و ما كان في الرتبة المتأخرة لا يعقل أن يكون مايزاً بين المتقدمين. و لذلك لا بدّ و أن يكون التمايز في ذات القضايا التي تحصل الاغراض المتفاوتة في الخارج.^٣

١. مناهج الوصول ج ١ ص ٤٤

٢. مناهج الاصول؛ ص ٤٣ تا ٤٤

٣. أقول: إن قلت: إنّ للاغراض في مقام التدوين (أى قبل تشكيل القضايا) جهةً عليّة للقضايا و تفاوت العلل لا يوجب اختلاف المعلول إذا كانت للعلل سنخية مع المعلول فمثلاً الحرارة قد تحققت لتحقق علل متغايرة كالنار و الشمس. و مرادنا من الغرض، الغرض

و سنبين ما أفاده في تشريح مبناه^(د)

الإشكال الخامس: انّ لازم القول بانّ تمايز العلوم بتمايز أغراضها كون علمي العرفان والفلسفة وكذا الأنتروبوجيا الفلسفية والدينيّة علماً واحداً لأن الغرض من الأوّلين التوصل الى حقيقة نظام الخلقة و من الأخيرين معرفة حقيقة «الانسان». مع ما عرفت من أن هذه العلوم متغايرة في نظر المدوّنين و الباحثين من المعلمين و المتعلمين.

بسط النظر في القول الثامن

و هو ما ذهب إليه السيد الامام الخميني رضوان الله عليه

فإنّه بعد ما بين أنّ ملاك التمايز لا بدّ و أنّ يكون في ذات القضايا و لا يمكن أن يكون خارجاً منها، قد ذهب إلى أن منشأ امتياز العلوم هو اختلاف ذاتها و سنخ قضاياها. و لذا قال في تعريف العلم: «انّ كل علم عبارة عن عدة قضايا مرتبطة تجمعها خصوصية بها يترتب عليها غرض واحد...» فانّ معيار اجتماع القضايا و وحدتها هي الخصوصية الموجودة في القضايا؛ فلا محالة كان مابه امتيازه عن غيره أيضاً هذه الخصوصية

في مقام التدوين كما لا يخفى؛ فلا يجب أن يكون اختلاف المسائل في ذاتها.

قلنا: و على أيّ حال نسئل سؤالا:

هل تستتبع الأغراض في مقام الوجود القضايا و المسائل؟ فالجواب مثبت بلا شك . فتبين أنّ نفس الغرض الذي له جهة العليّة في مقام التدوين له جهة المعلولية بعد إثبات القضايا فتحصل النتيجة بعد الالتفات الى أمرين:

١. أنّ الغرض قبل التدوين و بعده لا يتفاوت قطعاً.

٢. أنّ الغرض بعد إثبات القضايا معلولٌ للخصوصية الكامنة في ذات القضايا بلا شك فتفاوت الأغراض يرجع لا محالة الى ذات القضايا.

و بذلك يعلم أنّ الغرض بما هو غرض لا يعقل لأن يكون معياراً لتمايز القضايا.

و أيضاً قال: «كما أن منشأ الوحدة في العلوم هو سنخية قضاياها المشتتة، منشأ امتيازها، هو اختلاف ذاتها و سنخ قضاياها»^١.

و قرّر كلامه في تهذيب الأصول: «كما أن منشأ وحدة العلوم انما هو تسنخ القضايا المشتتة التي يناسب بعضها بعضاً فهذه السنخية و التناسب موجودة في جوهر تلك القضايا و حقيقتها و لا تحتاج الى التعليل كذلك تمايز العلوم و اختلاف بعضها يكون بذاتها فقضايا كل علم مختلفة و متميزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة الى التكاليف الباردة»^٢

ثم اعلم أنا بعد ما فصلنا أساس كلامه من أنه لا يمكن أن يكون ملاك وحدة العلم خارجاً من ذات القضايا و بعد ما بينا أنه لا وجه للالتزام بسائر الأقوال، نبحت عن ما أورد عليه من الإشكال و في جوابه، نبين تفصيل كلامه.

قد استشكل بأن التناسخ الذاتي بين القضايا لا يمكن أن يكون خارجاً عن أركان القضايا؛ و أركان القضايا ثلاثة: الموضوع و المحمول و النسبة فإن التناسخ لا بدّ و أن ينطبق على واحدٍ منها و ليس هنا احتمال آخر حتى يتمسك به.

و فيه أولاً: انّ ما قيل من أن أركان القضية ثلاثة كان في مقام بيان الأركان الأصلية لها، لا كلّ ما يوجد في القضية فإنك إذا نظرت إلى القضايا، وجدت أركاناً أخرى نحو قيود الموضوع أو المحمول الشروط الواردة نعم قد يرجع كلّها إلى قيود الموضوع و المحمول و لذلك احتسب منهما و لكنّه بحسب الواقع ما كانت الأركان ثلاثةً

و ثانياً – لو سلم أن أركان القضية ثلاثة لا أزيد – أنه إذا اثبتنا أن السنخية هي الضابطة الكلية في تمايز العلوم اتخذناه و لا ينقضه تطابقه على الموضوع و المحمول و النسبة بمعنى أن السنخية الذاتية التي بين القضايا، قد تكون من جهة اشتراكها في الموضوع و قد تكون من جهة اشتراكها في المحمول و قد تكون من جهة اشتراكها في الآلية بالنسبة إلى علم آخر بمعنى أن كل قضية في هذا العلم يكون آلة

١. مناهج الوصول ص ٤٣

٢. تهذيب الأصول ج ١ ص ٢

للوصول الى علم آخر و قد تكون السنخية الذاتية من جهة اشتراكها فى حيثية الموضوع او المحمول فاذن كانت معيار وحدة العلوم ، هذا السنخية التى تجمع القضايا فى علم واحد للحاظ وجودها فيها. و مع هذه الخصوصية الذاتية تقدر القضايا الايصال الى الغرض الداعى الى تدوين العلم . فاذن الغرض - اى شئ كان - بوجوده الذهنى يطلب ما يحصلها و ما يحصلها ليست الا قضايا المسمى بالعلم و متى لم تكن فيها خصوصية ذاتية لا تتمكن من الايصال.

و بما ذكرنا يعلم ان ذلك الإشكال غير وارد عليه.

أمّا ما قيل ' جواباً عن الإشكال المشعر إلى وجود ركن رابع للقضايا و هو مجموع الأركان، فواضح البطلان بعد ما عرفت من أن العلم، واحد اعتبارى لا هوية له سوى الأجزاء فتلخص أن المعيار فى تمايز العلوم هو السنخية الكامنة فى ذات القضايا. و من العجب، نُسب إلى الامام من أنه قائل بانّ السنخية تارةً تنشأ من الغرض. مع أن الاستفادة من كلامه هو معلولية الغرض، بالنسبة إلى السنخية. فكيف يمكن منشأية المعلول لعلته! مع ما عرفت من أنه اثبتَ عدم إمكان كون المعيار خارجاً عن ذات القضايا. فتبين أن ما ذكره ^(قدس سره) أكمل من ما ذهب اليه غيره و أدق.

و لذا اتخذناه مع تفاوت يسير فانّ ظاهر كلامه - كما سبق - هو أن وحدة الغرض، سنخية مع أنك عرفت أن الغرض واحد بالوحدة الشخصية. و بما أن السنخية عنوان مبهم نذهب إلى مذهب آخر تكميلاً لمذهبه ^(قدس سره)

القول التاسع : مختارنا فى المقام.

و هو أن تمايز العلوم بتمايز السنخية الكامنة فى نفس القضايا التى كانت محصلةً للغرض من العلم فكان تمايز العلوم بتمايز المحصلات للأغراض منها. و هذا المذهب تركيب من نظرية الإمام الخميني ^(س) و مذهب الآخوند الخراساني ^(د) شاملٌ لكاملاتهما فاقدٌ لنواقصهما

و يمكن تجميع البحث كله بما يلي:

١. العلم واحد اعتبارى صناعى.
٢. و ملاك صحة الاعتبار العقلانى الغرض.
٣. فالأغراض علّة لتكوّن العلوم.(لا لامتيازها)
٤. إنّ التى توجد الغرض ليست إلاّ الخصوصية الكامنة فى نفس القضايا لا الخارج عنها.(كما يستفاد من كلام الإمام^(ره))
٥. إن هذه الخصوصية الكامنة، يمكن أن تكون ناشئة من وحدة الموضوع أو المحمول أو حيثية كل واحد منهما. كما يمكن أن تكون ناشئة من وحدة الشرط إلى غير ذلك.
٦. فكان تمايز العلوم بتمايز الخصوصيات التى كانت محصلة للغرض.
٧. ثم كان اختلافنا مع المحقق صاحب الكفاية (ره) فى أن الآخوند ذهب إلى أن تمايز العلوم بتمايز نفس الأغراض، بينما نحن نذهب إلى الخصوصية المحصلة للأغراض الكامنة فى ذات القضايا.
٨. و كان اختلافنا مع السيّد الامام(ره) شخصية الغرض و سنخيته. فإنّ الإمام قد ذهب إلى أن الغرض واحدًا بالوحدة السنخية و نحن نقول بأنّه واحدًا بالوحدة الشخصية.
٩. و قد عدلنا من سائر الاقوال لما فيه من الإشكالات التى عرفت ورودها عليها.
١٠. و أمّا فى العلوم التى ادعى ان امتيازها عن غيرها بالمنهج و الأسلوب كالفلسفة و العرفان أو الأنتروبوجيا الفلسفية و الدينية يمكن حل عقدها بأن نقول:

أمّا فى بعضها كمكتب المشاء والإشراق لا نسلّم كونهما علمين فانهما اجتهادان و طريقتان فى علم

واحد

و فى بعض آخر نذهب إلى أنّ اختلافهما فى المبادئ فإنّ تعريف الفيلسوف للانسان هو ما يفهمه العقل و تعريف المتديّن له هو ما يتعبد به الأديان فإنّ الانسان مشترك لفظى بينهما فكان اختلافهما بالموضوع فتمايز الأسلوب راجع إلى تمايز الأركان لا محالة.و إن أبيت عن ذلك يرجع تفاوتهما بحثيات

الموضوع فيهما و لذلك كانت معيار وحدة أنثروبوجيا الدينى التناسخ الذاتى بين قضاياها حصلت من وحدة حيثية الموضوع.

فتبين أن الأسلوب أيضاً لا يمكن أن يكون معياراً ولو فى بعض الموارد لما عرفت من أن ما به الامتياز لا بدّ و أن يرجع إلى ذات القضايا.و من أن الأساليب المتفاوتة لم توصل إلى القضية الواحدة. فتحصل أن تمايز العلوم بتمايز الخصوصيات التى تحصل الغرض الذى لأجله دوّن العلم خاتمة:

إنّ ظاهر بحث الأصولين فى تمايز العلوم، الفحص حول الملاك الذى به يتمايز العلوم فى مقام الحقيقة و الذات. و هذا ظاهرٌ من أخذهم لفظة «التمايز» فى عنوان مبحثهم؛ فإنّ التمايز لأجل كونه لازماً يشعر بان المراد من البحث هو الفحص عن الملاك فى مقام الثبوت و الذات. و اتبعناهم فى ذلك. ولكن يمكن أن نطرح البحث فى عنوان ثان و هو الملاك فى « تمييز العلوم» أى الفحص حول تمييز العلوم فى مقام الإثبات لا الذات. و لفظة التمييز بما له من المعنى المتعدى مشعر إلى هذا المقام.

فاعلم ان المعيار الراجح فى فلسفة العلم لتمييز العلوم فى مقام الإثبات، ذات ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى : الفحص عن الأساليب و المناهج.

فإنّ البحث فى العلوم لا يخلو من طرق محصورة:

١. الطريق الدينى ٢. الطريق التجربى المبتنى على الاستقراء و نحوه من الأساليب الجديدة مثل ما

سميت باحسن طريق الاستنتاج^١ ٣. الطريق الفلسفى ٤. الطريق العرفانى المتكى على الشهود ٥. الطريق

الفلسفى (و فى ذيله المنطق و الرياضى) ٦. الطريق الفنّى^٢

١. فانه طريق جديد للاستنتاجات التجربى و أصله القول بأن النظرية لا يجب أن يثبت صحته بل عدم ورود النقوض الواردة على

غيره عليه دليل صحته العمل على وفقه فى الجملة و قد نسب هذه الطريقة إلى الفيلسوف الغربى بيرس (اسم انجليسى) و لعل منشأه،

الرجوع إلى منفعة أكثر فى العلوم التجريبية.

٢. طريقه هنرى



فالمدون الباحث فى مقام الإثبات يرجع إليها أولاً حتى يميّز بين العلوم المختلفة. فإذا نجح فى هذه المرحلة فقد وصل إلى مطلوبه و الأ رجع إلى المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: النظر إلى الموضوعات.

ففى هذه المرحلة يفترق علم الطب عن علم الكيمياء^١ و الطب النفسانى^٢ فانّ منهج الجميع و إن كان التجربة و لكن الموضوع فيها متغايرة. فموضوع الأول جسم الانسان بينما أن موضوع الثانى خواصّ الموادّ و الثالث روح الانسان. فباتمام هذه المرحلة يستطيع الباحث أن يفرق بين كثير من العلوم و لكنّ بعض العلوم مشترك فى الأسلوب و الموضوع فيجب على الباحث أن يرجع إلى المرحلة الأخيرة.

المرحلة الثالثة : التوجه إلى الحثيات ففى هذه المرحلة يستطيع الباحث أن يميز بين النحو و الصرف فانّ موضوعهما وان كان الكلمة و لكنّها فى الأول من حيث الإعراب و فى الثانى من حيث الصحة والإعتلال.

ثم اعلم انّ الطرق محصورة والموضوعات محدودة و لكن الحثيات ليست كذلك. فمنشأ تكثّر العلوم و تزايدها هى الحثيات المتغايرة فى موضوعات العلوم. و لذا قيل أنه تتكون فى كل يوم علوم جديدة و فى كل سنة علوم كثيرة.

و ما ذكرنا إلى هنا افتتاح محلّ للبحث و التدقيق الأصولى و نجتنب من بيان النقض و الإبرام فى المقام.

١. شيمى

٢. روانپزشكى