

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقرير دروس البحث الخارج في علم الأصول لسماحة آية الله الشيخ محسن الأراكي دامته

المقرّر	شيخ قادر بريسم	المحاضرة	٣	تاريخ	١٤٠٥ / ٠٧ / ٠٧
العنوان ١	مقدمة حول موضوع العلم				
العنوان ٢	المبحث الأول: المراد بالعوارض وأنواع الحمل ❖ ١- الحمل الفلسفي (بمعنى الاتصاف) ❖ ٢- الحمل الأدبي (بمعنى الإسناد) ❖ ٣- الحمل المنطقي (بمعنى ثبوت شيء لشيء)				
العنوان ٣	المبحث الثاني: المراد بالذاتي في باب البرهان				
العنوان ٤	المبحث الثالث: النتيجة في تعريف موضوع العلم ودفع الإشكال				

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

ملخص الدرس

خلاصة البحث: موضوع العلم وعوارضه الذاتية
يسلّط هذا الدرس الضوء على تحليل القاعدة الفلسفية والأصولية: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» عبر تحرير مصطلحين ودفع إشكال محوري:
المراد بالعوارض نوع الحمل:
العوارض تعني الحمل المنطقي وهو الحكم بثبوت شيء لشيء في عالم التصديق وليس الحمل الفلسفي أو الأدبي فالبحث في موضوع العلم هو بحث عما نثبت له هذا الموضوع حكماً وتصديقاً.
المراد بالذاتية:
لا يقصد بها الذاتي في باب الكليات الخمس، بل يقصد بها الذاتي في باب البرهان وفقاً لاصطلاح ابن سينا وهو المحمول الذي تقتضيه ذات الموضوع ويثبت له بلا واسطة فإن وجدت الواسطة سمي العارض غريباً.

دفع إشكال العلوم الاعتبارية:

يرد إشكال بأن التعريف يختص بالعلوم الحقيقية ولا يصدق على العلوم الاعتبارية كالفقه والنحو، لأنّ محمولاتها تثبت بالجعل والاعتبار لا بالاقتضاء التكويني، والجواب أنّ هذه الذاتية محفوظة ومتحققة في عالم الاعتبار وإن لم تكن في عالم الواقع الخارجي.

مقدمة حول موضوع العلم

بحثنا في هذا اليوم ينعقد حول «موضوع العلم». فما هو المقصود بموضوع العلم، أي موضوع كلّ علم؟ لقد ذكر فلاسفتنا، وكذلك الأصوليون تبعاً للفلاسفة، أنّ موضوع العلم -أو موضوع كلّ علم- هو: «ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية». ومن أجل أن نفهم هذا التعريف بشكل جيّد، لابدّ لنا أن نوضّح أمرين: المقصود بـ «العوارض» أولاً، ثمّ المقصود بـ «الذاتية» ثانياً. فما المقصود بـ «العوارض» حينما يُقال: إنّ موضوع كلّ علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية؟ وثانياً: ما هو المقصود بـ «الذاتية»؟ طبعاً، نحن هنا نحاول أن نوضّح المقصود؛ أي نوضّح لبّ المقصود، من دون أن ندخل في النقاشات والنقد والإيرادات الكثيرة التي نجدّها في كتب علمائنا الأصوليين حول هذا التعريف. فقد بحثوا كثيراً حوله، ونقدوا، وأضافوا، وعلى كلّ حال فقد أشكلوا على هذا التعريف أو أيّدوه. فالمحقّق الأصفهاني بحث في ذلك، وكذلك المحقّق العراقي، وغيرهما كالمحقّق النائيني، ولهم في ذلك كلمات كثيرة وتفصيلية لا داعي لنا للدخول في تفاصيلها. وإنّما نحاول نحن أن نوضّح لبّ المعنى المقصود من «العوارض» أولاً، ولبّ المعنى المقصود من «الذاتية» ثانياً، ثمّ على هذا الأساس نوضّح المقصود من مجمل هذا التعريف، ليتبيّن لنا بناءً عليه: ما هو الشيء الذي ينبغي أن يُعدّ موضوعاً للعلم.

المبحث الأول: المراد بالعوارض وأنواع الحمل

أمّا العوارض: فما هو المقصود بها في هذا التعريف؟

من أجل أن نفهم المقصود من العوارض هنا، لا بد أن نعرف أن «العارض» يُقصد به: ما يُحمل على الشيء. أو قل بعبارة أخرى: إن «العروض» يُقصد به الحمل؛ أي أن يُحمل شيء على شيء آخر.

ففي قضية من القضايا، يستطيع ذهن الإنسان أن يركب بين المفاهيم التصورية ويخلق منها قضايا؛ كأن يقول مثلاً: «السماء صافية». هذه قضية من القضايا خلقها ذهن الإنسان وجمع فيها بين «السماء» وبين معنى «الصفاء» مثلاً، فحمل صفة «صافية» على السماء. هذا الفعل يُسمى حملاً. ومثله قولنا: «ابن سينا فيلسوف» مثلاً، أو «زكريا الرازي طبيب»، فهذه كلها أنواع من الحمل.

وحينما نقول: إن موضوع كل علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فإننا نقصد بكلمة «العوارض» -والتي هي جمع عارض، والعارض اسم فاعل مشتق من العروض- الحمل؛ فنقصده بالعروض هنا الحمل.

ولكن الحمل ينقسم على أقسام، ولدينا أنواع منه. فأي نوع أو أي قسم من أقسام الحمل هو المراد هنا بقولنا: «عوارض»؟ أو قل: ما هو المقصود بالعروض الموجود في كلمة العوارض؟ أي نوع من أنواع الحمل يُقصد هنا؟

الحمل ينقسم إلى أقسام ثلاثة. وهذا التعبير من عندنا طبعاً؛ إذ نقول: إن الحمل إما أن يكون حملاً فلسفياً، أو حملاً أدبياً، أو حملاً منطقياً. يعني أن لدينا ثلاثة أنواع من الحمل:

❖ الأول: الحمل الفلسفي، ويعني الحمل الذي يقصده الفلاسفة حينما يقولون: حمل الشيء على الشيء.

❖ الثاني: حمل يقصده الأدباء واللغويون حينما يُقال: حمل الشيء على الشيء.

❖ الثالث: حمل يقصده المناطقة حينما يقولون: حمل الشيء على الشيء.

أو قل بعبارة أخرى: متى يتحقق الحمل؟ إنما يتحقق الحمل حينما يكون عندنا موضوع ومحمول. وهذان المصطلحان (الموضوع والمحمول) لهما في المصطلح الفلسفي معنى، وفي المصطلح الأدبي معنى ثانٍ، وفي المصطلح المنطقي معنى ثالث.

١- الحمل الفلسفي (بمعنى الاتصاف)

ففي المعنى الفلسفي، حينما يُقال «موضوع ومحمول»، وحينما يُقال «حمل الشيء على الشيء» ليكون المحمول محمولاً على الموضوع، فإنه يُقصد بالحمل هنا: الاتصاف؛ أي اتّصاف الشيء بصفةٍ ما في واقع الأمر.

حينما يُقال مثلاً: «الجوهر موجودٌ لا في موضوع، أمّا العَرَضُ فهو الموجود في موضوع»، فهذا حَمْلٌ. فقد حملنا مقولة «الموجود لا في موضوع» على الجوهر، وقلنا: إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، يعني لا في محلّ. فإنّ الأشياء الموجودة خارجاً تنقسم على قسمين: أشياء إذا وُجدت، وُجدت في أشياء أخرى، ولا توجد قائمة بذاتها؛ كالبياض، والسود، والألوان كلّها، أو الحرارة والبرودة. فالحرارة لا توجد لوحدها، وإنّما لا بدّ من شيء يكون حارّاً كالماء الحارّ مثلاً أو الجوّ الحارّ، فالحرارة متحقّقة في «موضوع»، وهذا ما يُسمّى بـ «العَرَض» في المصطلح الفلسفي. ولكن الحجر موجودٌ لا في موضوع، ولذلك يُعتبر الحجر جوهرًا، والإنسان جوهرًا، والحيوان جوهرًا. فهذا نوع من الحمل، كأن نقول مثلاً: «الجوهر هو موجودٌ لا في موضوع، والعَرَضُ هو موجودٌ في موضوع».

أو حينما نقول: «الإنسان حيوان ناطق»، فكلمة «حيوان ناطق» قد حُمِلت على الإنسان، وهي وصِفٌ له. وهذا المحمول هنا هو محمول بمعنى الاتّصاف، يعني أنّ الإنسان متّصف بكونه حيواناً ناطقاً. هذا الحَمْلُ بمعنى الاتّصاف يثبت سواءً علّم به أم لم يُعلم. فلو لم نعلم بأنّ الإنسان حيوان ناطق فهو في حقيقته حيوان ناطق، ولا علاقة لذلك بعلمنا نحن. فهذا الاتّصاف هو اتّصافٌ واقعي وفي الخارج، وليس اتّصافاً في عالم ذهننا نحن، ولا اتّصافاً في علمنا أو في معرفتنا، وإنّما هو اتّصاف في واقع الأمر. وبما أنّ الفلسفة يخصّصها تحليل الواقع الخارجي، فيُقال لهذا النوع من الحمل -الذي هو بمعنى الاتّصاف- إنّه عروض، أو قل: هو حمل فلسفي.

حسناً، هذا هو النوع الأوّل من الحمل، وهو الحمل بمعنى الاتّصاف. وليس المقصود بالعروض هنا في هذا التعريف هذا النوع من الحمل. فحينما نقول: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، لا يُقصد به أنّه يبحث فيه عن أوصافه الواقعية التي يتّصف بها في واقع الأمر. فهذا هو المعنى الأوّل من العروض أو من العارض.

٢- الحمل الأدبي (بمعنى الإسناد)

أما المعنى الثاني للعروض فهو ما نعبر نحن عنه بالحمل الأدبي. أو قل: إنّ المعنى الثاني من الحمل هو ما نعبر عنه بالحمل الأدبي، يعني الحمل الذي يعتبره الأدباء حملاً، وهو الحمل بمعنى «الإسناد»؛ أي إسناد شيء إلى شيء.

فنقول مثلاً: «ضرب زيد»، فيقال إنّ الضرب هنا أُسند إلى زيد، فيمكن أن يُقال إذن إنّ الضرب حُمِلَ على زيد لأنه أُسند إليه. أو نقول مثلاً: «زيد ضرب»، وهنا أيضاً نقول إنّ الفعل «ضرب» أُسند إلى زيد وحُمِلَ عليه. فالحمل هنا جاء بمعنى الإسناد.

وإذا وصفنا زيدا بأنه «عالم»، وقلنا: «زيد عالم»، فإتينا نقول إنّ الوصف «عالم» هنا أُسند إلى زيد، فهو إذن مُسند ومُسند إليه. فالحمل بمعنى الإسناد هو الحمل الأدبي، أو الحمل الذي يُقصد لدى الأدباء أو في فن الأدب. وهذا هو المعنى الثاني من الحمل. ونحن أيضاً لا نقصد بالعروض هنا الحمل بهذا المعنى، أي لا نقصد بالعروض الحمل الأدبي.

٣- الحمل المنطقي (بمعنى ثبوت شيء لشيء)

وعندنا نوع ثالث من الحمل نُسَمِّيه: الحمل المنطقي، وهو الحمل بمعنى ثبوت شيء لشيء. فالمناطق حينما أرادوا أن يحلّلوا الألفاظ، أرادوا أن يبحثوا عن قوانين الفكر وقوانين الاستدلال، وهذا هو الذي يُبحث عنه في المنطق؛ حيث إنّ المنطق هو العلم الذي يُبحث فيه عن معايير الصحة والخطأ في التفكير. لقد أراد المناطق أن يبحثوا عن معايير صحة الفكر، أو صحة الاستدلال، أو خطأ الاستدلال. ولذلك تراهم يبحثون في شقين: «المعرّف» و«الحجّة». فالمعرّف هو قوانين التعريف وتحديد المفاهيم، وأمّا الحجّة فهي قوانين الاستدلال لإثبات الشيء للمفهوم. فإذا أردنا أن نثبت شيئاً لشيء، لا بدّ أولاً أن نفهم الشيء الذي نريد أن نحمل عليه شيئاً آخر. ولو أردنا أن نستدلّ لإثبات شيء لشيء، فلا بدّ أولاً أن نعرف هذا الشيء حتّى نعرف كيف نستدلّ لإثبات شيء عليه. وهذا هو ما نعبر عنه بالقسم الأوّل للمنطق، وهو قسم «المعرّف»؛ يعني أنّه يعلّمنا كيف نعرّف الأشياء، وكيف نتصوّرها تصوّراً صحيحاً أولاً، ثمّ كيف نصدّق بالأشياء تصديقاً صحيحاً ثانياً.

أما الحُجّة، فهي تعني مباحث التصديق بالواقع، أي التصديق الصحيح. وماذا يعني التصديق؟ إنّه يعني حمل شيء على شيء، ولكن بمعنى «الحُكْم»؛ كأن نحكم بأنّ «زيداً عادلاً». فهذا حُكْم، وهنا قد وُجد حُكْم.

وهنا لا يُراد بالحمل الإسناد؛ لأنّه سواء أُسند أو لم يُسند، فإنّ العروض عندنا كمناطق أو كأصوليين موجود. وإذا أردنا بالحمل: حَمَلَ شيء على شيء، فليس بالضرورة أن نحمل الشيء على الشيء في عالم المعرفة والتفكير فحسب، وإنّما قد يُحمل الشيء على الشيء بإثبات شيء لشيء في عالم التصديق طبعاً. ومعنى إثبات الشيء للشيء: يعني أن نصدّق بأنّ هذا هو هذا؛ كقولنا «زيدٌ عادلاً»، فنحن نثبت العدل لزيد، وهذا حَمْلٌ أيضاً.

فالحمل هنا يأتي بمعنى ثبوت شيء، أو قل: الحُكْم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحُكْم بثبوت شيء لشيء ليس اتّصافاً تكوينياً وليس إسناداً أدبياً، بل هو حُكْم. فعندنا إذن: حَمْلٌ بمعنى الاتّصاف، وعندنا حَمْلٌ بمعنى الإسناد، وعندنا حَمْلٌ بمعنى الحكم بثبوت شيء لشيء.

والحمل بهذا المعنى الثالث هو المقصود عندما نقول «عارض» أو «عروض» في تعريفنا لموضوع العلم: «موضوع كلّ علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية»؛ ويعني ما يُبحث فيه عن الأشياء التي نثبتها لموضوع العلم، ولكن بشرط أن يكون هذا الإثبات هو إثبات المعنى الحُكْمِي بثبوت هذا الشيء على موضوع العلم.

فحينما نحكم بثبوت شيء ما، أو بثبوت حُكْم ما على موضوع علم ما، فهذا هو الحمل الذي نبحث عنه هنا في تعريفنا لموضوع العلم، وهذا هو العروض الذي نقصده. فأنت مثلاً تحمل وتقول: «الإنسان متحيّز»؛ يعني يشغل حيّزاً. فهذا إثباتٌ للتحيّز للإنسان. أو تقول مثلاً: «الملك غير متحيّز»، أي لا يشغل مكاناً مثلاً. فهذا إثبات شيء لشيء، وهذا يُسمّى عروضاً. أو تقول مثلاً: «الإنسان حيوان»، أو «حيوان ناطق». وهذا أيضاً إثبات شيء لشيء: «الإنسان حيوان»، أو «الإنسان متفكر»، فهو حَمْلٌ شيء على شيء.

المبحث الثاني: المراد بالذاتي في باب البرهان

وهنا نأتي لنعرف معنى «الذاتي» حينئذٍ، بعد أن عرفنا معنى العارض أو معنى العروض؛ حيث عرفنا أنّ معنى العروض يعني الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا هو معنى العروض الذي نبهته هنا حينما نقول: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية». فبذلك نكون قد عرفنا معنى عوارضه؛ يعني الشيء الذي نحكم عليه بأنه ثابت لشيء، فالحكم بثبوت شيء لشيء هو معنى العروض في هذه القضية.

ولكن، فما معنى الذاتي؟

يقال للذاتي في كتاب «الإيساغوجي» مثلاً -أي في مبحث تعاريف الأشياء أو الكليات الخمس، وأنتم تعرفون أنّ المنطق يبحث عن الكليات الخمس، وأنّ الأشياء حينما يُبحث عن أوصافها، فإنّ هذه الأوصاف إمّا أن تكون ذاتية بمعنى أنّها جنس للشيء، أو ذاتية بمعنى أنّها نوع، أو ذاتية بمعنى أنّها فصل - إنّ الجنس والنوع والفصل هي صفات ذاتية لكلّ شيء تُحمل عليه هذه الصفات.

فنقول: «الإنسان حيوان»، ونقول إنّ وصف «حيوان» ذاتي للإنسان، لماذا؟ لأنّه جنس للإنسان. ونقول: «الإنسان ناطق»، ونقول إنّ هذا أيضاً ذاتي، لماذا؟ لأنّ النطق فصل. ونقول: «الإنسان بشر»، فنقول إنّ هذا أيضاً ذاتي، ولكن كلمة «بشر» هي عين الإنسان، فهي نوعه. أو نقول: «زيد إنسان»، فإنسان هو ذاتي لزيد، لماذا؟ لأنّه نوعه.

وقد لا يكون هذا الشيء ذاتياً، بل يكون عرضياً. فنقول مثلاً: «الإنسان ماشٍ»، فالماشي هنا أمرٌ عرضي. ونقول: «الإنسان ضاحك»، وهذا العرضي إمّا أن يكون عرضاً خاصاً أو عرضاً عاماً، كما قرأتم في المنطق. والعرض العام يعني أنّه ليس خاصاً بالإنسان، كما إذا قلنا: «الإنسان ماشٍ»؛ فالماشي كما هو صفة للإنسان، كذلك هو صفة لغير الإنسان من الحيوانات الأخرى. أمّا إذا قلنا: «الإنسان ضاحك»، فالضحك خاص بالإنسان، وهذا ما يُسمّى بالعرض الخاص.

فعندنا إذن العرض العام والعرض الخاص. وهكذا يصبح عندنا خمس كليات، وتُسمّى بـ «الكليات الخمس»، ويُبحث عنها في علم المنطق في باب خاصٍ بها، أي في باب الكليات الخمس، وهو باب البحث عن الجنس والنوع والفصل والعرض العام والعرض الخاص.

وهنا، حينما نقول «ذاتي»، فإننا لا نقصد بالذاتي ما يُذكر في باب الكليات الخمس -وهي الأمور الثلاثة: الجنس، أو النوع، أو الفصل- لا نقصد هذا، وإنما نقصد به الذاتي في «باب البرهان»؛ لأنَّ المنطق يُبحث فيه عن الذاتي في بابين: في باب الكليات الخمس -والتي يُعبر عنها أحياناً بالإيساغوجي، وهي كلمة يونانية يُراد بها الكليات الخمس- والذاتي هنا لا يُراد به الذاتي في كتاب الإيساغوجي، وإنما يُراد به الذاتي في كتاب البرهان، وفي بحث البرهان وباب البرهان.

فما هو المقصود بالذاتي في باب البرهان؟

المقصود بالذاتي في باب البرهان، بكلمة موجزة، هو: ذلك الوصف الذي يُحمل على الشيء وتقتضيه ذات الشيء، ولا يُحمل عليه لجهة خارجة عن ذاته، ولا يُحمل عليه بواسطة، بل يُحمل عليه بغير واسطة.

يعني كأن نقول على سبيل الفرض: «الإنسان ضاحك». فالضحك ليس ذاتياً للإنسان بحسب باب الإيساغوجي؛ لأنه عارض وليس بذاتي. لكنّه يُعد ذاتياً بحسب باب البرهان؛ لأنَّ الضحك حينما يعرض على الإنسان وحينما يتّصف الإنسان بالضحك، فإنّما يتّصف بالضحك لأنه إنسان، ولا يتّصف بالضحك لأنه جسم مثلاً، ولا يتّصف بالضحك لأنه نبات ينمو مثلاً. كلاً، بل الإنسان يضحك لأنه إنسان. فهذا الضحك ذاتي، ولكن بحسب باب البرهان.

فهنا حينما نقول «العوارض الذاتية»، فإننا نعني العوارض الذاتية بحسب باب البرهان؛ يعني العوارض التي تعرض على الشيء لأنه هو بذاته يقتضيها، لا أنه يقتضيها بواسطة شيء آخر.

فمثلاً لو قلنا: «الإنسان ماشٍ»، فصفة «ماشٍ» ليست ذاتية بحسب باب البرهان. ولكن «الإنسان ضاحك» هي صفة ذاتية بحسب باب البرهان. لماذا؟ لأنَّ الإنسان إنّما يوصف بالماشي لأنه حيوان، فعروض وصف الماشي على الإنسان يتم بواسطة كونه حيواناً؛ لأنَّ الحيوانات الأخرى أيضاً تمشي. فالحيوان يمشي ويتميّز بصفة المشي عن الجماد وعن النبات.

فإذا وصفنا الإنسان بأنه ماشٍ، فإنَّ هذا الوصف يُحمل عليه حملاً بواسطة، يعني يُقال: الإنسان ماشٍ لأنه حيوان. ولكن إذا قلنا: «الإنسان ضاحك»، فإننا نقول: الإنسان ضاحك لأنه إنسان، ولا نقول الإنسان ضاحك لأنه حيوان أو لأنه حجر.

ونقول مثلاً: «الإنسان متحيّز» أي يشغل حيّزاً. فنقول إنّ «متحيّز» ليس وصفاً ذاتياً للإنسان. لماذا؟ لأنّ التحيّز إنّما يعرض على الإنسان لأنّ الإنسان جسم. فلكون الإنسان جسماً فهو متحيّز، والتحيّز صفة تعرض على الإنسان بواسطة، أي بواسطة كونه جسماً. فالإنسان بما هو إنسان لا يقتضي وصف التحيّز، ولكن الإنسان بما هو جسم يقتضي وصف التحيّز.

والجسمية -وكما قرأتم في المنطق- مأخوذة في تعريف الإنسان وفي ذات الإنسان؛ لأنّ الإنسان حيوان ناطق، والحيوان كيف يُعرّف؟ يُعرّف بأنّه جسمٌ حيٌّ ذو إحساس. فالجسم إذن مأخوذ في تعريف الإنسان، فهو واسطة قبل الإنسان، وتُسمّى واسطة قبلية. يعني حينما نقول: الإنسان متحيّز، فنقول إنّ التحيّز وصفٌ عارضٌ للإنسان بواسطة، وهي واسطة قبلية، وما هي؟ هي الجسمية.

وقد تكون الواسطة بعدية؛ فمثلاً لو قلنا: «بعض الحيوان مفكّر»، أو «بعض الحيوان ناطق». فهذا البعض من الحيوان الذي نصفه بأنّه ناطق، لماذا هو ناطق؟ لأنّه إنسان، والإنسان متأخّر عن الحيوان؛ لأنّ الحيوان مأخوذ في تعريف الإنسان، فالإنسانية أو وصف الإنسان متأخّر عن الحيوان.

فإذا قلنا: «بعض الحيوان متفكّر» أو «بعض الحيوان ناطق»، فإنّ الناطق يكون عارضاً على بعض الحيوان بواسطة، وهذه الواسطة متأخّرة؛ يعني بواسطة كونه إنساناً، والحيوان هو المأخوذ في تعريف الإنسان.

وهذا هو مقصود ابن سينا حينما يُعرّف الذاتي في باب البرهان؛ إذ هكذا يعرّفه. فانظروا إلى تعريف ابن سينا حيث يقول: إنّ الذاتي هو ما يعرض للشيء من دون أن يحتاج إلى أن يعرض لشيء قبله أو بعده. وهذا هو المراد بكلمتي «قبله» و«بعده». فقبله: يعني أنّ ذلك الوصف عارض عليه بواسطة مأخوذة في تعريف الإنسان، فهي إذن قبله. أو بعده: لأنّ هذه الواسطة (وهي الإنسان) مأخوذة في تعريفها.

وهذا أيضاً هو المقصود بالتعريف الآخر الذي يذكره ابن سينا في مكان آخر، حيث يقول إنّ الذاتي هو: «ما يؤخذ موضوعه في حدّه، أو يؤخذ هو في حدّ موضوعه».

فقلوه: «ما يؤخذ موضوعه في حدّه»، هذا هو المقصود بالواسطة المتأخّرة؛ لأنّ هذا الموضوع أُخذ في حدّ هذا الوصف الذي عرض على الشيء بواسطة. وقلوه: «أو يؤخذ هو في حدّ موضوعه»، فهذه هي الواسطة القبلية.

والحاصل أنّنا ننتمي إلى أنّ المقصود بالعارض الذاتي هنا هو ما يثبت لشيء، أو قل: إذا أثبتنا شيئاً لشيء (وإذا ثبت شيء لشيء، فهذا هو معنى العروض)، فإنّ هذا الشيء الذي يثبت للشيء الآخر إمّا أن يثبت بواسطة، أو يثبت بلا واسطة. فإذا ثبت بواسطة كان عارضاً غير ذاتي، ونسمّيه بـ «العارض الغريب»، ونسمّي هذا العروض بـ «العروض الغريب».

أمّا إذا أثبتنا شيئاً لشيء، وإذا أثبتنا وصفاً لشيء وكان هذا الشيء هو الذي يقتضي هذا الوصف، ويقتضي هذا الحمل، ويقتضي هذا العروض من دون واسطة، كان هذا الشيء الذي نثبت به للشيء الأوّل عارضاً ذاتياً. لماذا؟ لأنّه يعرض على الشيء لا بواسطة، وإمّا باقتضاء من ذات الموضوع.

المبحث الثالث: النتيجة في تعريف موضوع العلم ودفع الإشكال

نأتي الآن إلى التعريف فنقول: موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن العوارض التي تلحق هذا الموضوع بنفسه لا بواسطة شيء آخر. وإذا عرض الوصف للشيء بواسطة شيء آخر، فهذا من قضية علم آخر تكون الواسطة فيه هي الموضوع حينئذٍ.

فموضوع كلّ علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، يعني ما يُبحث فيه عن العوارض أو الأشياء التي تثبت للشيء بما هو هو، وتثبت للشيء من غير حاجة إلى واسطة؛ أو حسب تعبير ابن سينا: من غير حاجة إلى شيء يكون قبله أو يكون بعده. فيكون قبله يعني أنّ هذه الواسطة مأخوذة في حدّه وتعريفه. أو واسطة بعده يعني أنّ هذا الموضوع مأخوذ في حدّ تلك الواسطة.

وكما قلنا: «الإنسان متحيّز»، فالتحيّز عارض على الإنسان بواسطة كونه جسماً. أو «ماشي» عارض على الإنسان بواسطة كونه حيواناً، فهو عارض على الإنسان بواسطة قبل الإنسان. أمّا إذا قلنا: «بعض الحيوان ناطق»، فإنّ الوصف «ناطق» محمول على بعض الحيوان بواسطة متأخّرة، يعني بواسطة كونه إنساناً، والحيوان هو المأخوذ في تعريف الإنسان.

هذا هو حاصل المراد من هذا التعريف. ونحن نرى أنّ هذا التعريف صحيح، ونرى أنّ الذين أشكلوا على هذا التعريف لعلّهم لم يدققوا في المقصود منه.

ومن جملة الإيرادات التي أُوردت على هذا التعريف ما أورده بعض أساتذتنا وبعض محققينا، وهو: أنّ هذا التعريف وإن صحّ، ولكنّه لا يصحّ في العلوم الاعتبارية، وإنّما يصحّ في العلوم الحقيقية.

فالعلوم الحقيقية هي العلوم التي تبحث عن حقائق الأشياء، من دون أن تكون قضاياها قضايا حاصلة بالاعتبار، يعني بالوضع.

أمّا العلوم الاعتبارية، كعلم الفقه فهو علم اعتباري. لماذا؟ لأنّه حينما نقول مثلاً: «شرب الخمر حرام»، فإنّ هذه الحرمة قد ثبتت لشرب الخمر باعتبار الشارع وبوضع الشارع وجعله، وإلاّ فشرب الخمر في حدّ ذاته ليس له حرمة أو حليّة.

أمّا إذا قلنا مثلاً: «شرب الخمر يزيل العقل»، فإنّ جملة «يزيل العقل» هي وصف ثابت لشرب الخمر بما هو هو، يعني من دون حاجة إلى اعتبار، فهو يزيل العقل تكويناً. وفي علم الفقه نحن لا نبحث هل أنّ شرب الخمر يزيل العقل أم لا يزيل، وإنّما نبحث أنّه حرام أو ليس بحرام. نعم، قد نبحث أنّ السبب الذي جعل الشارع يشترع حرمة الخمر هو كونه مزيلاً للعقل، ولكن هذا خارج عن البحث الفقهي بما هو بحث فقهي، وإن كان قد يُستعان به في بحث الفقه.

فالفقه إذن من العلوم الاعتبارية، وأصول الفقه أيضاً من العلوم الاعتبارية. فحينما نقول مثلاً: «خبر الواحد حجة»، فإنّ كون الخبر حجة هو أمر يحصل بالاعتبار، أي باعتبار الشارع؛ فالشارع هو الذي جعل خبر الواحد حجة.

أمّا إذا قلنا: «ظهور الكلام حجة»، فإنّنا نقول: هذه الحجّة جعلها الشارع حجة، أو قل: جعلها العقلاء حجة بيناء العقلاء. فهو إذن أمر اعتباري يحصل بالمجعل.

فهذه العلوم (يعني الأصول والفقه) هي من العلوم الاعتبارية. وكذلك حتّى النحو والصرف؛ كقولنا: «الفاعل مرفوع»، فلقد كان يمكن أن يكون الفاعل منصوباً، لكن أهل اللغة اعتبروا أنّ النصب هي حالة المفعول، وأنّ الرفع هي الحالة التي يجب أن يكون عليها الفاعل. فهذا إذن علم اعتباري.

فهذا التعريف القائل بأن «موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارض الذاتية» لا يأتي في العلوم الاعتبارية؛ إذ لا توجد عوارض ذاتية هنا. يعني لا يمكن أن يُقال مثلاً إن الكلمة التي تُستعمل كفاعل، أو قل: إن الفاعل هو بذاته يقتضي أن يكون مرفوعاً. فقد يكون الفاعل منصوباً كما هو الحال عليه عند بعض المتكلمين العرب، حيث ينصبون الفاعل ويرفعون المفعول! أو كما يقال: باء تجرّ وباء لا تجرّ، وباء قد تجرّ وقد لا تجرّ! فهذا ليس من الأمور الذاتية للمجرور أو للكلمة التي يعرض عليها الجرّ؛ ليس من الأمور الذاتية أن تجرّ الباء أو لا تجرّ. فهذه أوصاف اعتبارية، وبالتالي لا يصدق هذا التعريف على العلوم الاعتبارية.

وهذا إشكال، وحسب ما بيناه فهو إشكال قوي ووجيه، هكذا يرى. لكننا نرى مع ذلك أن هذا الإشكال غير وارد. ولماذا هو غير وارد؟

لأنّ المعبر حينما يعتبر مثلاً الرفع للفاعل، فإنّه يقول: الفاعل عندي أنا وفي اعتباري بما هو فاعل لا بدّ أن يكون مرفوعاً. فصحيح أنّه في الواقع ليس الفاعل مرفوعاً (أو قد لا يكون مرفوعاً)، لكن في عالم اعتبار المعبر يُجعل الفاعل بما هو فاعل حكمه الرفع، فيكون الرفع إذن ذاتياً للفاعل في عالم الاعتبار. فهذه الذاتية هي ذاتية في عالم الاعتبار، وليست ذاتية في عالم الواقع. ولذلك نقول حتّى في علم الفقه: «شرب الخمر حرام». فهذا في عالم اعتبار الشارع؛ فما هو شرب الخمر؟ شرب الخمر حكمه الحرمة، فالحرمة ثبتت لشرب الخمر بما هي شرب خمر، لا بواسطة. ولذلك نرى أنّ هذا التعريف يصدق حتّى في العلوم الاعتبارية؛ لأنّ العلوم الاعتبارية قد يثبت المحمول للموضوع فيها بواسطة، أو يثبت بلا واسطة، وذلك في عالم اعتبار نفس المعبر الذي شرّع هذه الاعتبارات لهذا الموضوع.

هذا هو خلاصة بحثنا في موضوع العلم.

وأنا أقترح على الإخوة الذين يتقنون الفارسية أن يراجعوا الكتاب المكتوب بالفارسية طبعاً، وهو «أصول فقه نوين». وطبعاً النسخة العربية منه أيضاً في طور الإعداد (ولا أدري إلى متى يُعدّ، لكن كان المفروض أن يُعدّ في هذه الأيام). على كلّ حال، إلى أن يأتي الكتاب، أدعوكم لمراجعته؛ لأنّ هذه الأبحاث مهمّة جداً، وهي تقينا كثيراً من الأخطاء وكثيراً من الاختلاطات التي قد تحصل في أبحاثنا في أثناء بحث الأصول. وصلى الله على محمد وآله الطاهرين