الأُصُولُ ٱلنقِيَّة

«الجزء الأوّل»

تأليف
الشيخ مهدي المصلِّي

الطبعة الأُولى

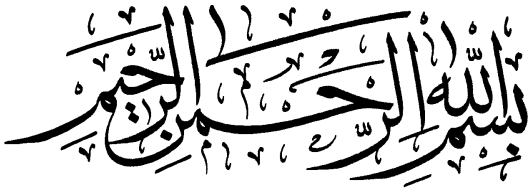
١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

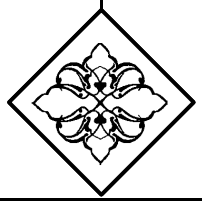
الأُصول النقيّة / ج١

○ المؤلّف: الشيخ مهدي المصلّي
○ الناشر: مؤسّسة السيّدة المعصومة عليها السلام
○ المطبعة: ثامن الحجج عليه السلام
○ الكميّة: ١٠٠٠ نسخة
○ رقم الإيداع الدولي: 978 - 964 - 984 - 221 - 9

الإخراج الفنّي والإشراف على الطبع: حيدر النجفي ✆ 9122516952 98 +
haidar_d2000@yahoo.com

« حقوق الطبع محفوظة للمؤلّف »


بسم الله الرحمن الرحيم



المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين من الآن إلىٰ قيام يوم الدين.

وبعد: فقد طلب منّي أن أشرع في درس موسّع في أصول الفقه يكون محوره المسألة الأصوليّة، بغضّ النظر عن كتاب معيّن حيث تبحث المسألة من جميع جوانبها، ويلاحظ فيها أقوال أعلام هذا الفن ودقائق أفكارهم فرأيت نفسي أمام بحر متلاطم عميق بقارب شراعي صغير، لا يمكنه أن يخوض تلك اللجج إلّا بتوفيق وسداد من الله سبحانه وتعالى.

فاستعنت بالله الكريم، وشرعت ابتداء من نصف ذي القعدة لعام ١٤١٥هـ في إلقاء هذه الدروس التي بين يدي القارئ، محاولاً فيها النظر إلى أقوال العلماء الأعلام وآرائهم ونظرياتهم وما أشكل به بعضهم على بعض، ذاكراً ما يسنح به الخاطر من تأمّلات في ما يستفاد من أقوالهم وما يقرب عندي أنه الرأي السليم عن الإشكال في المسألة، باذلاً مع ذلك جهدي في أن يكون الكتاب بلغة سهلة لا يجد فيه القارئ صعوبة في عبارة ولا تعقيداً في مطلب، وقد ابتدئ بشرح بعض آراء العلماء قبل التعليق عليها حين أرى أنها تحتاج إلى شرح، وقد اذكرها بعبارتها حين أرى أنها تفي بما أريده من البيان، ولتكون تحت نظر القارئ بنصها

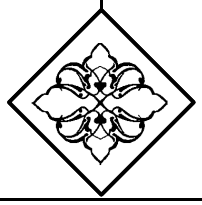
إذا أحب أن يرى نص العبارة التي نتأمّل فيها أو نستنير بها.

أرجو من الله سبحانه وتعالى أن يكون هذا الكتاب مفتاح التأليف في منطقتنا في هذا العلم وبهذا المستوى وأن يعيد النجف الصغرى إلى سابق عهدها لتملأ العالم بعلمها ومؤلفاتها على المستويات العاليّة وأن يكون هذا الكتاب (قطراً) تنهمر بعده مؤلفات أعلامها (غيثاً) يحيي العالم بفكر أهل البيت عليهم السلام.

ولا يسعني في ختام هذه المقدمة إلّا أن أقدم الشكر الجزيل لوالديّ الذين لم أرَ منهما خلال مدة دراستي إلّا التشجيع على مواصلة الدروس ولم يكلفاني خلال هذه المدة بما يشغلني عن درسي حتّى في أشد حالات احتياجهما إلي، وعائلتي التي تحمّلت معي عناء الترحال وعدم الاستقرار فجزاهم الله عني خير حزاء المحسنين.

كما أقدم الشكر الجزيل لكل من ساهم في الأخذ بيدي إلى ما استفدته من علوم أهل البيت عليهم السلام في دراستي في مقدمات أو سطوح أو خارج وخصوصاً الأستاذين العظيمين سماحة آية الله العظمى السيّد محمّد الروحاني وسماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الكوكبي التبريزي دام ظلهما الوارف على رؤوس الأنام وجزاهما عن الإسلام وأهله خير الجزاء بحق محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

مهدي المصلّي
٢٧ / ربيع الأول / ١٤١٧هـ
تاروت. القطيف



المربّي العَظيم

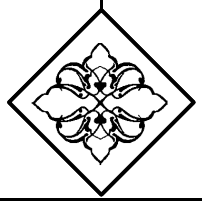
تقديم الكتاب لاستاذنا المعظّم
سماحة آية الله العظمىٰ الشهيد السعيد الشيخ علي الغروي قدس سره

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ نبيّنا وقائدنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، ووصيّه وباب علمه علي أمير المؤمنين وأولاده المعصومين الطاهرين أجمعين.

وبعد فقد سرحت النظر في جملة ممّا دوّنه قرّة عيني العزيز العلّامة الفاضل الزكي الحاج الشيخ مهدي المصلّي القطيفي دامت تأييداته من المسائل الأصوليّة، متعرّضاً فيه للأقوال التي وصلته من أساتذته وغيرهم ولجرحها وتعديلها ثم تعقيبها، بما أدّىٰ إليه نظره واجتهاده، فوجدته مستوعباً لمسائله مدقّقاً في أفكاره، لم تشغله دقّة البرهان عن حسن عرضه وبيانه، فحمدت علىٰ توفيقه وما حباه من قابليّته واستعداده للوصول الىٰ أعلىٰ مراتب الكمال والاجتهاد، المستكشفة من أتعابه في سرد الأقوال ونقدها وتمييز سليمها من سقيمها، فللّه تعالىٰ درّه وعليه سبحانه أجره، وإذ نحن نبارك له هذه الخطوات الجبّارة العلميّة نسأل الله العلي العظيم أن يديم توفيقاته ليستمر في نشاطاته حتىٰ يستفيد من أتعابه حتى يستفيد منه طلّاب العلم الفضلاء، إنّه سميع مجيب الدعاء.

النجف الأشرف
١٥ / ذي القعدة / ١٤١٧ هـ
علي الغروي



تعريف عِلم الأُصول

تعريف علم الأصول

التعريف الأوّل

تعريف المشهور:

وهو (العلم بالقواعد المُمهّدة التي تقع في طريق الأحكام الشرعيّة).

وأشكل على هذا التعريف:

أوّلاً:

بأنه لا يشمل الأصول العمليّة لأنّ نتيجتها لا يعلم أنّها حكم شرعي بل هي وظيفة عمليّة فقط.

وأجيب:

بأن هذا الإشكال وارد إذا كان المقصود من الاستنباط في التعريف إثبات الحكم الواقعي، فإنّ الأصول العمليّة تنتج وظيفة عمليّة ولا تنتج حكماً واقعيّاً.

أما إذا عمّمنا الاستنباط إلى ما كان فيه إثبات أمر واقعي أو غيره فإنّه يشمل الأصول العمليّة، ولا نحتاج إلى زيادة قيد أو ينتهي إليها في مقام العمل، كما فعله صاحب الكفاية ﷺ.

وثانياً:

إنّه يشمل القواعد الفقهيّة فإنّ القواعد الفقهيّة قواعد ممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

وأجيب عنه:

بأنّ القواعد الفقهيّة تطبّق على مصاديقها لا أنّها يستنبط منها حكم شرعي، وسيأتي مزيد بيان في ذلك من خلال الكلام في التعاريف الآتية إن شاء الله.

وثالثاً:

أنّ التعريف يدخل مجموعة من مسائل العلوم المختلفة، كالمسائل اللغويّة التي تدخل في استنباط الحكم الشرعي كظهور كلمة الصعيد وغيرها.

ورابعاً:

أنّه لا يفيد ما تفيد التعريفات، فإنّ القصد من التعريف إبداء ضابطة تحدّد الموضوع الذي تعرفه، وما في التعريف من اعتبار كون القاعدة ممهّدة للاستنباط معناه أنّها معروف كونها من المسائل الأصوليّة مسبقاً فلا فائدة إذن في التعريف، لأنّ فائدة التعريف هي معرفة كون القاعدة أصوليّة أم لا، وما هي ممهدة لاستنباط الأحكام فهي مفروضة الأصوليّة.

وخامساً:

خروج مسألة الظن الانسدادي على القول بأنّه بعد تماميّة مقدمات الانسداد يحكم العقل بجواز الأخذ بالظن، فإنّ المستنبط منها حكم عقلي وليس حكماً شرعياً.

وسادساً:

خروج الأصول العمليذة العقليّة، كالاشتغال والبراءة والتخيير العقلي،

فإنّها تنتج أحكاماً عقليّة لا شرعيّة.

وسابعاً:

ما ذكره الشيخ الغروي (دام ظله) من خروج القطع فإنّه لا يقع في طريق استنباط الأحكام، بل هو عين انكشاف الأحكام.

وثامناً:

ما ذكره أيضاً من أنّ التعبير بالعلم غير صحيح، لأن معنى ذلك أنّ لا يوجد العلم بدون العالم، وعليه فلو لم يوجد من يعلم الأصول، فإنّه لا يوجد علم الأصول، فتكون علميّة العلم متقومة بوجود المدرك له، وهو خلاف الوجدان.

التعريف الثاني

تعريف صاحب الكفاية قدس سره:

قال (هو صناعة تعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل).

وهذا التعريف:

محاولة لتجنّب الاشكالات الواردة على التعريف السابق وهو تعريف المشهور، وقد أضاف صاحب الكفاية للتعريف مجموعة من الإضافات.

الأولى:

تعريفه بصناعة بدل التعبير بالعلم لتوضيح أنّه علم آلي لا نظري بحت.

الثانية:

إضافة لفظة يمكن إلى قولهم تقع في طريق الاستنباط، لإدخال القواعد التي يمكن أن تقع وإن لم تقع، فأشار إلى أنّ الشرط في كون المسألة أصوليّة إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لا فعليّة وقوعها.

الثالثة:

اكتفاؤه بذكر الأحكام، وعدم الذكر الشرعيّة، لتدخل الأحكام العقليّة كمسألة الظن الانسدادي وغيرها.

الرابعة:

إضافة التي ينتهى إليها في مقام العمل، لإدخال الأصول العمليّة التي خرجت من تعريف الجمهور.

وبهذه الإضافات:

قد تخلّص به من بعض الاشكالات التي تردّ على التعريف المشهور، وبقي البعض الآخر على حاله، وهنا اشكالان للمحقق الاصفهاني ﵀.

الإشكال الأوّل:

إنّه على ما توصل إليه صاحب الكفاية ﵀ أو قرّره من وجوب موضوع لكلّ علم، لأنّ الغرض واحد والواحد لا يصدر إلّا من الواحد كما أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، نجد أنّ الصادر هنا أمران وهما:

معرفة القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام.

معرفة القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل.

ووجود غرضين يكشف عن وجود موضوعين، ووجود الموضوعين

يكشف عن وجود علمين، لكل علم موضوع، وعلى هذا التعريف يكـون عـلم الأصول علمين وليس علماً واحداً.

الإشكال الثاني:

أنّ الانتهاء في مقام العمل يحتمل فيه احتمالان.

الاحتمال الأوّل:

أن يكون هذا الانتهاء مقيّداً بكونه بعد اليأس من الظفر على دليل للحكم، ومع هذا التقييد لا تدخل الإمارات في التعريف لأنه لا يشترط فيها اليأس، وإنّما هو مشترط في الأصول العمليّة، فتخرج عن علم الأصول فلا يكـون التـعريف جامعاً.

الاحتمال الثاني:

أن لا يقيّد بكونه بعد اليأس من الظفر بدليل للحكم، فتدخل جميع القواعد الفقهيّة في التعريف، لأنّها ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل، وعـليه لا يكـون التعريف طارداً للأغيار.

وقد أجاب السيّد الروحاني (دام ظله) عن هذا الإشكال.

بأنّ الإمارات أمّا أن تدخل في صدر التعريف أو تدخل في ذيـله، وبـعد الالتزام بإضافة قيد بعد اليأس من الظّفر على دليل تخرج من ذيل التعريف ويبقى احتمال دخولها تحت صدر التعريف.

كما أنّ كلمة (الاستنباط) في صدر التعريف تحتمل احتمالين:

الاحتمال الأوّل:

أن يكون المقصود من (الاستنباط) هو إحـراز واسـتنباط نـفس الحكـم الشرعي.

وعلى هذا الاحتمال لا تدخل الإمارات في التعريف، لأنّ المجعول فيها إمّا المنجزيّة والمعذريّة أو الحكم المماثل وكلاهما لا يقع في طريق استنباط الأحكام، فالتنجيز والتعذير لا يولدان حكماً، والحكم المماثل حكم وليس طريقاً لحكم شرعي.

الاحتمال الثاني:

أن يكون المقصود من (الاستنباط) تحصيل الحجّة على الواقع، فيشمل الإمارات، لأنّها وإن لم تقع في إحراز الحكم الشرعي بنفسه، إلّا أنّها تقع في طريق تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

وعلى هذا الاحتمال تدل الإمارات في صدر التعريف وإن خرجت من ذيله.

وهذا الجواب:

يلزم منه إشكال آخر، فإنّ الالتزام بكون (الانتهاء) بعد اليأس من الظّفر بدليل، معناه أنّ الكلام في الشبهات الحكميّة لا الموضوعيّة، فيخرج جريان الأصول في الشبهات الموضوعيّة من التعريف.

ولكن هذا الإشكال:

غير سليم، فإن الشبّهة الموضوعيّة أيضاً لا يرجع فيها للأصل العملي إلّا بعد اليأس من دليل قطعي أو إمارة محقّقة للموضوع، فالتقييد بقوله (بعد اليأس من الظّفر بدليل) يشمل الشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

التعريف الثالث

ما ذكره المحقّق النائيني ﵀: من تعريفه علم الأصول بأنّه (العلم بالقواعد التي إذا انضّم إليها صغرياتها انتجت نتيجة فقهيّة، وهو الحكم الكلّي الشرعي الثابت لموضوعه)[1].

وهذا التعريف:

فيه محاولة للتخلص من إشكال دخول بعض القواعد الأدبيّة في التعريف. ولكن بإدخال قيد الكبرويّة تخرج تلك المسائل عن شمول التعريف ولكن يبقى.

أوّلاً:

غير شامل للقواعد الأصوليّة التي تحقّق ظهور أمر معين كالبحث في ظهور الأمور في الوجوب، أو الجملة الشرطيّة في المفهوم أو الجمع المحلّى باللام في العموم، فإنّ جميع هذه المسائل صغرى تختاج إلى كبرى حجيّة الظهور.

ثانياً:

لا يشمل القواعد التي تحقّق موضوعاً لكبرى مسألة أخرى كمسألة اجتماع الأمر والنهي فإنّ القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، معناه أن هذه المسألة صغرى لكبرى التعارض بين الأمر والنهي، والقول بالجواز صغرى لكبرى حجيّة الإطلاق فيعمل بإطلاق كلا الدليلين.

---

(١) أجود التقريرات: ص٣.

التعريف الرابع

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ:

وهو (العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكليّة الإلهيّة من دون حاجة إلى ضم كبرى أو صغرى أصوليّة أخرى إليها)[1].

وقد أدخل السيّد ﷺ بهذا التعريف الامارات والأصول العمليّة، بتعميمه الاستنباط إلى الإثبات الحقيقي، والتنجيزي والتعذيري.

وأمّا ما ذكره ﷺ:

بأنّه قد يشكّل بأنّ الاستنباط لا يشمل البراءة والاحتياط الشرعيّين لأنّ الحكم المستفاد في مواردهما من باب التطبيق لا من باب الاستنباط. فيخرجان عن التعريف، وأنّه ويجاب عن ذلك بجوابين.

الجواب الأوّل:

أنّ الاستنباط هو الأعم من الإثبات الحقيقي والإثبات التنجيزي والتعذيري. وهما يثبتان التعذير والتنجيز فيدخلان في الاستنباط.

الجواب الثاني:

قال ﷺ (لو تنزلنا عن ذلك ـ أي الجواب الأوّل ـ وفرضنا أن وقوعهما في

---

(١) (محاضرات في أصول الفقه).

طريق الحكم ليس من باب الاستنباط، وإنّما من باب التطبيق والانطباق كانطباق الطبيعي على مصاديقه وأفراده فلا نسلّم أنّهما خارجتان من مسائل هذا العلم، وذلك لأنّهما واجدتان لخصوصيّة بها امتازتا عن القواعد الفقهيّة، وهي كونهما مما ينتهي إليه المجتهد في مقام الإفتاء، وبعد اليأس من الظفر بالدليل الاجتهادي كإطلاق أو عموم، وهذا بخلاف تلك القواعد فإنها ليست واجدة لها، بل هي في الحقيقة أحكام كليّة إلهيّة استنبطت من أدلّتها لمتعلقاتها وموضوعاتها، وتنطبق على مواردها بلا أخذ خصوصيّة فيها أصلاً، كاليأس من الظفر بالدليل الاجتهادي ونحوه، فهما بتلك الخصوصيّة امتازتا عن القواعد الفقهيّة، ولأجلها دوّنتا في علم الأصول، وعدّتا من مسائله)[1].

وهذا الجواب:

غير تام ـ فإنّه بعد التسليم بعدم دخولهما في علم الأصول بتعميم الاستنباط لا يدخلان في تعريف السيّد ﷺ لعلم الأصول، فإنّ هذه الميزة التي ذكرها لا تنفعه هو لأنّه لم يذكر في تعريفه (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) كما فعله صاحب الكفاية ﷺ، وإنّما يكون جواباً بحسب تعريف صاحب الكفاية لا بحسب تعريفه، فإنّ تعريفه اعتمد على ركيزتين كما ذكر ذلك.

الأولى:

أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق، وقد فرض السيّد في هذا الفرع أنّه من باب الانطباق، فانتفت الركيزة الأولى.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ص ١٥.

الثانية:

أن يكون وقوعها فيه بنفسها وبالاستقلال، من دون حاجة إلى ضم مسألة أصوليّة أخرى صغرى أو كبرى، وبها تتميّز عن سائر العلوم[1].

ومع انتفاء إحدى الركيزتين تخرج المسألتان عن علم الأصول بحسب هذا التعريف ولا تدخلها الميّزة التي ذكرها السيّد في هذا التعريف، بل تدخلها في تعريف صاحب الكفاية الذي لم يرتضه السيّد الخوئي ﷺ وعدل عنه إلى هذا التعريف.

فبحسب مبانيه لابدّ أن يلتزم بالجواب الأوّل وهو تعميم الاستنباط، ويترك الجواب الثاني لصاحب الكفاية، ومن يرى رأيه ويعترف بتعريفه.

ويشكل على تعريف السيّد ﷺ:

أوّلاً:

أنّ كثيراً من القواعد الأصوليّة تحتاج إلى ضمّ قاعدة أصوليّة أخرى إليها كصيغة أفعل أو غيرها حينما تأتي في سند ظنّي فإنه لابدّ من ضمّ حجيّة السند، هذا إذا قلنا بأنّ المفروض أنّ لا تحتاج القاعدة الأصوليّة لأخرى أصوليّة ولو لمرّة واحدة.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المفروض أن لا تحتاج القاعدة الأصوليّة إلى أخرى في بعض الحالات لا في جميع الحالات، فإنّ بعض القواعد غير الأصوليّة قد لا تحتاج إلى كبرى أصوليّة في بعض الحالات كظهور كلمة الصعيد في التراب، إذا

---

(١) نفس المصدر السابق: ص١٧.

كانت بقية جوانب الاستدلال قطعيّة لا تحتاج إلى قاعدة أصوليّة.

وثانياً:

يخرج من التعريف مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب وكثير من الظهورات فإنّها تحتاج إلى حجيّة الظهور وهي قاعدة أصوليّة أخرى.

وأجيب عنه:

بأنّ حجيّة الظهور لا يضر الاحتياج إليها فهي ليست قاعدة أصوليّة لأنّها قطعيّة والذي يضرّ دخول القواعد الأصوليّة.

وهذا الجواب:

أوّلاً:

غير معقول إذ كيف ندخل ظهور صيغة الأمر في الوجوب في علم الأصول بإخراج حجيّة الظواهر من هذا العلم مع كونها الأهم والأكثر دخولاً في الاستنباط.

وثانياً:

أنّ نتيجة التعريف دخول حجيّة الظواهر، وخروج الصغريات لا العكس، لأنّ التعريف لم يشترط في المسألة الأصوليّة أن تكون نظريّة، وعليه تدخل القواعد القطعيّة، وبذلك تخرج الصغريات، لاحتياجها إلى كبرى أصوليّة أخرى وهي حجيّة الظواهر.

وثالثاً:

ما ذكره الشيخ الغروي (دام ظله) قال: (على أنّ دعوى أنّ القواعد الأصوليّة تقع في طريق استنباط الأحكام، لأنّها تثبت التنجيز أو التعذير،

فيصدّق عليها حينئذ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها خطأ لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الاستصحاب أو خبر الواحد لا يستنبط به المعذريّة والمنجزيّة، بل إنّما هما حكمان مترتبان على مثلهما، لا أنّ هناك استنباط للتعذّر والتنجز، لوضوح أنّه لا يصح أن يقال هذا ما أخبر الواحد عن وجوبه، وكلّما كان كذلك كان وجوبه منجزاً فهذا منجز، أو معذّراً فهذا معذّر، وذلك لعدم صحّة الكبرى فيها، إذ ليس كلّما أخبر عنه الخبر الواحد منجزاً، لاحتمال عدم مطابقته للواقع، ولا معذراً لاحتمال عدم مطابقته للواقع، والقول مردداً بأنّ ما قام الخبر على وجوبه أو اقتضاه الاستصحاب فهو إمّا منجز وإما معذّر لا يدفع المحذور لأنّه لا يسمى استنباطاً، فإنّه قبل تركيب القياس أيضاً كان يحتمل أن يكون منجزاً أو معذّراً والقياس ما أفاد شيئاً وكيف كان فإطلاق الاستنباط في مثله خطأ وهذا ظاهر.

ويرد عليه:

أن نختار القول بالترديد، ولا يرد عليه ما أورده (دام ظله) إذ أنّ الخبر قبل أن يرويه الواحد الثّقة، قد يكون منجزاً أو معذّراً وقد لا يكون منجزاً ولا معذّراً، وبعد القياس استنبطنا كونه إمّا منجزاً وإمّا معذّراً وهو أمر لم يكن موجوداً قبل القياس، وعليه نكون قد استنبطنا شيئاً فلا يردّ عليه الإشكال.

ورابعاً:

خروج مبحث المشتق والصحيح والأعم وبعض مباحث العام والخاص كمبحث وضع أداة العموم وقد التزم السيّد ﷺ بذلك واعتبر أنّ هذه بحوث لغويّة بحثت هنا لأنّها لم تبحث في كتب اللغة.

التعريف الخامس

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله):

بأنّه (القواعد التي يرتفع بها التحير الحاصل للمكلّف من احتمال الحكم الشرعي)[١].

والتعريف بهذه الصيغة مجرّد إصلاح لتعريف صاحب الكفاية ﷺ ليرتفع الإشكال اللازم على صاحب الكفاية من كون علم الأصول علمين وليس علماً واحداً.

ولكن يبقى على التعريف إشكالات.

الإشكال الأوّل:

أنّ رفع التحيّر المذكور في التعريف يحتمل فيه احتمالان.

الأوّل:

أن يكون المقصود رفع التحير مطلقاً ولو بالواسطة أو الوسائط المتعدّدة، ويلزم على ذلك دخول كثير من القواعد الفسلفيّة واللغويّة وغيرها.

الثاني:

أن يكون رفع التحير بلا واسطة. فتخرج مجموعة من المسائل كمسألة الصحيح والأعم فإنّه بحث لغوي تترتّب عليه مسألة جواز التمسك بالإطلاق.

---

(١) منتقى الأصول: ص١٩.

وكذلك مسألة المشتق فإنّها مسألة تنقّح ما وضع له المشتق هل هو خصوص المتلبّس أو الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس.

وكذلك تخرج مجموعة أخرى من المسائل التي تحقّق موضوع حجيّة الظواهر كظهور الأمر في الوجوب، وظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم، وظهور الجمع المحلّى باللام في العموم، وأمثالها لأنّ رفعها للتحيّر يتوقف على واسطة وهي حجيّة الظواهر.

وكذلك مسألة اجتماع الأمر والنهي فإنّها تنقّح موضوعاً لمسألة أصوليّة، وهي إمّا التعارض على القول بالامتناع، أو حجيّة الإطلاق على القول بالجواز.

وأجاب (دام ظله):

بعدم قبول الاحتمال الأوّل، وهو أن يكون المقصود رفع التحيّر مطلقاً ـ ولو بالواسطة ـ فلا يدخل في التعريف ما يسببه قبول هذا الاحتمال من مسائل العلوم المختلفة.

وأمّا الاحتمال الثاني:

فقد التزم به واضّطر إلى الإتيان بتعريف جديد يتلاقى بواسطته الالتزام بتلك الاشكالات ـ فقال ـ:

(المسألة الأصوليّة هي المسألة النظريّة التي يتوصل بها إلى رفع التحيّر بلا واسطة نظريّة سواء كان جريانها في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة)[1].

وبعد هذا التعريف:

نلاحظ أنّ بعض الاشكالات المطروحة تنحلّ ويبقى البعض الآخر مثل

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٣٦.

مسألة المشتقّ والصحيح والأعم، فيلتزم بكونهما خارجتان من علم الأصول، وإنّما طرحتا في الأصول لعدم إكمال بحثهما في كتب اللغة، ولذلك تذكر هاتان المسألتان في مقدّمات علم الأصول.

وهنا أمران:

الأمر الأوّل:

دخول المسائل التي تتوقف على حجيّة الظواهر، لأنّ حجيّة الظواهر مسألة تباني عليها العقلاء وهي من الوضوح بحيث يخرجها هذا الوضوح عن سلك النظريات إلى سلك البديهيات، وقد اشترط في التعريف عدم الواسطة النظريّة لا البديهيّة.

الأمر الثاني:

دخول مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ على القول بالجواز ـ فإنّه ينتج من القول بالجواز مطلقاً أن يكون العمل صحيحاً، فيرتفع بذلك التحير في مقام العمل ويكفي في أصوليّة المسألة دخولها في علم الأصول على أتحد الآراء لا على كل الآراء فيها.

وبقي على التعريف بعض الاشكالات:

الإشكال الأوّل:

تخرج حجيّة الظواهر من التعريف، لأنّها مسألة ليست نظريّة كما ذكرنا، وقد اشترط في التعريف كون المسألة الأصوليّة مسألة نظريّة ولا موجب للالتزام بخروجها مع كونها من أهم مباحث الأصول.

الإشكال الثاني:

دخول بعض موارد قاعدة نفي الضرر أو العسر والحرج، كما إذا جرت في حكم أصولي كجريانها في نفي الاحتياط عند انسداد باب العلم لاستلزامه العسر والحرج.

فإنّه حال تردّده وحيرته في وجوب الاحتياط تأتي هذه القاعدة لترفع حيرته وتنفي وجوب الاحتياط.

الإشكال الثالث:

دخول قاعدة الطهارة فإنّها أيضاً ترفع التردد والحيرة دون النّظر إلى الواقع المحتمل.

وقد اجاب (مُدّ ظله) عن هذا الإشكال بجوابين.

الجواب الأوّل:

جواب صاحب الكفاية ﷺ وهو أنّ المسألة الأصوليّة يعتبر فيها أن تكون سارية في جميع أبواب الفقه أو جلّها فلا يختصّ بإجرائها في باب دون باب، ولا كذلك أصالة الطهارة لاختصاصها بمشكوك الطهارة فلا تجري في أبواب المعاملات ولا أبواب الفقه الأخرى كما لا يخفى[1].

وهذا الجواب:

تسليم بالإشكال، فإنّ هذا القيد الجديد ليس موجوداً في التعريف، وعليه لابدّ من دخولها في التعريف، أو اعتبار هذا التعريف ناقصاً يحتاج إلى إكماله بهذا القيد.

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٣١.

الجواب الثاني:

أنّ يقال بأنّه يعتبر في المسألة الأصوليّة أن تكون نظريّة ومحوراً للنزاع، ومحلاً للكلام، وقاعدة الطهارة واضحة في ثبوتها فتخرج لأنها بديهيّة ويشترط أن تكون القاعدة نظريّة.

وهذا الجواب:

وأنّ أخرج قاعدة الطهارة من التعريف إلّا أنّه يخرج أيضاً مسألة من أهم مسائل الأصول وهي حجيّة الظواهر، وقد التزم السيّد (دام ظله) بذلك.

التعريف السادس

ما ذكره السيّد الصدر قدس سره:

حيث عرّفه بأنّه (العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي)[1].

وقد حاول السيّد قدس سره أن يخرج من جميع ما أشكل على التعريفات السابقة، وخصوصاً دخول كلمة الصعيد وأمثالها عن التعريف فبذكره العناصر المشتركة تخرج العناصر الخاصّة التي تصلح للدّخول في بعض الأحكام دون البعض الآخر مثل كلمة الصعيد.

وبنفس هذا القيد يدخل ظهور صيغة افعل في الواجبات فإنّه يمكن أنّ يدخل في أيّ باب من أبواب الفقه.

---

(١) الحلقة الثالثة: ص١١.

وأمّا بتعبيره (بجعل شرعي) فإنّه يدخل الأحكام اليقينيّة والإمارات والأصول.

وينبغي التنبيه:

على أنّ المقصود من العناصر المشتركة هي العناصر التي لها الصلاحيّة للدّخول في استنباط الأحكام الشرعيّة، لا التي دخلت فعلاً في استنباط الأحكام الشرعيّة في جميع أبواب الفقه المختلفة، كما صرّح بذلك ﷺ حيث قال: (ونقصد بالاشتراك صلاحيّة العنصر للدّخول في استنباط حكم أي مورد من الموارد التي يتصدّى لها الفقيه لاستنباط حكمها مثل ظهور صيغة أفعل في الوجوب)[1].

هذا ما ذكره في الحلقات:

أمّا تعريفه في مباحث الدليل اللفظي فقد قال: (علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة، التي يستعملها الفقيه كدليل على الحكم الشرعي الكلّي)[2].

فبالعناصر المشتركة، تخرج مثل كلمة الصعيد فإنّها ليست من العناصر المشتركة بل هي عنصر خاص يدخل في المسائل التي تتعلق بهذه المادة.

ويدخل ظهور صيغة أفعل في علم الأصول باعتبارها عنصراً مشتركاً يدخل في أبواب الفقه المختلفة.

وبقوله ـ في الاستدلال الفقهي خاصّة ـ تخرج القواعد المنطقيّة والفلسفيّة فإنّه عنصراً مشتركاً في الاستدلال المطلق وليس الاستدلال الفقهي خاصّة.

---

(١) الحلقة الثانية: ص٩.

(٢) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٣١.

وبقوله ـ التي يستخدمها الفقيه كدليل ـ تخرج القواعد الفقهيّة التي تكون منطبقة على مصاديقها لا أنّه يستنبط منها حكم شرعي.

وهذا التعريف:

محاولة جادّة من السيّد الشهيد ﷺ للتخلّص من جميع الاشكالات التي طرحت على تعريف المشهور والتعاريف الأخرى.

ولكن يبقى:

أوّلاً:

أنّ هذه العناصر التي تستعمل كدليل على الجعل الشرعي، أمّا أنّها تنتج الجعل الشرعي مباشرة أو أنّها تنتجه بواسطة أو وسائط.

فإنّ كان المقصود أنّها تنتج الجعل الشرعي ولو بالواسطة دخلت المسائل الرجاليّة التي تستعمل للوصول إلى الجعل الشرعي، بل تدخّل القواعد النحويّة والصرفيّة والبلاغيّة وكل ما يمكن أن يكون عنصراً مشتركاً في الاستدلال الفقهي، إلّا أن تعريفه الثاني يخرج منه علمي المنطق والفلسفة، الذين لا يختصّان بالاستدلال الفقهي، بل يعمان غيره.

وإن كان المقصود الاستدلال المباشر بحيث ينتج منها مباشرة الجعل الشرعي، خرجت صغريات حجيّة الظهور برمّتها ومسألة اجتماع الأمر والنهي وبقية المسائل التي تحتاج إلى قاعدة أخرى ليستنبط منها الجعل الشرعي.

وثانياً:

أن التعريفات بصيغته الثانية يخرج الأصول العمليّة التي تطبق على مواردها، ولا يستنبط منها حكم شرعي، كقاعدة الاشتغال والبراءة.

التعريف السابع

ما ذكره السيّد السيستاني (مد ظله):

بأنّ المسألة الأصوليّة هي (القانون المبحوث في حجيّته لمرحلة الاستنباط)[1].

فبقوله (القانون) تخرج المسائل الخاصّة التي لا تعد قانوناً كظهور لفظة الصعيد مثلاً.

وقوله (المبحوث في حجيّته) تخرج القواعد الفقهيّة التي يكون البحث في موارد تطبيقها لا في حجيّتها.

وقوله (لمرحلة الاستنباط) محاولة لإخراج القواعد الرجاليّة، فإنّها وإن كانت قانوناً مبحوثاً في حجيّته إلّا أنّه لما قبل مرحلة الاستنباط، لا لمرحلة الاستنباط.

وهذا التعريف:

أوّلاً:

يخرج الصغريات المذكورة في علم الأصول، فإنّ البحث في الأوامر عن ظهور الصيغة وليس عن حجيتها، وكذلك المفاهيم، والصحيح والأعم، وصغريات حجيّة العقل، وغيرها من البحوث.

---

(١) الرافد: ص١٣٨.

وثانياً:

في بحثه موارد للنظر:

المورد الأوّل:

في قوله (امتيازها عن المسألة اللغوية: أنّ المسألة اللغويّة محقّقة للموضوع، والمسألة الأصوليّة هي القانون الاستدلالي بعد تنقيح الموضوع)[1].

ونلاحظ هنا:

أنّه ليس في تعريفه اشتراط أن تكون المسألة الأصوليّة بعد تنقيح الموضوع أو قبل تنقيحه، وإذا كان خروجها متوقّف على هذا القيد فمعنى ذلك استمرار بقائها تحت التعريف لعدم وجود هذا القيد في التعريف.

والصحيح أنّ خروج المسّألة اللغوية بحسب تعريفه إمّا لكونها ليست قانوناً، فتخرج المسائل التي لا شمول لها بحيث لا تعدّ قانوناً وإمّا لعدم البحث في حجيّتها وإمّا لعدم دخلها في مقام الاستنباط. لا لمّا ذكره (مد ظله).

المورد الثاني:

في تفريقه بين لفظ الصعيد وظهور صيغة الأمر في الوجوب بحيث عدّ الأوّل بحثاً لغويّاً والثاني بحثاً أصوليّاً.

قال (أنّ البحث في صيغة الأمر وإن كان يبدو كونه بحثاً في صغرى أصالة الظهور إلّا أنّ لبّ الكلام ومرجعه للبحث عن الحجيّة بمعنى أنّ أصل دلالة الصيغة على الإلزام مسلمّة ولكن هل هذه الدلالة بدرجة الإشعار أم بدرجة

---

(١) الرافد: ص١٣٢.

تباني العقلاء على الإلزام والالتزام بدلالتها وهذا هو معنى الحجيّة، بخلاف البحث في لفظ الصعيد فإنّه بحث عن أصل الظهور والدلالة سواء ترتّب عليه حكم شرعي أم لا وهذا بحث لغوي)[1].

وهذا التفريق غير مفيد:

أوّلاً:

لأنّ كلمة الصعيد حين يبحث في التميم مثلاً فإنّه يبحث لبّاً في أنّ دلالتها على غير التراب هل بمقدار الإشعار أم بدرجة وبمقدار يتبانى العقلاء على فهمه والالتزام به، فيكون أيضاً بحثاً عن الحجيّة، وتدخل بذلك جميع الظهورات الداخلية في الاستدلال، وتدخل جميع البحوث اللغويّة في علم الأصول.

وثانياً:

لأنّه أخرجها بكونها ليست قانوناً فلا يحتاج إلى هذا التفريق البعيد ليخرجها، فقد فرّق بأنّ صيغة الأمر قانون ومسألة الصعيد ليست قانوناً، وهو تفريق مجد ومناسب لتعريفه بعكس هذا التفريق الذي هو بعيد عن تعريفه.

المورد الثالث:

في التفريق بين المسألة الرجاليّة والمسألة الأصوليّة، فقد قال: (بأنّ القاعدة الأصوليّة هي بنفسها القانون الموصل لنتيجة الاستنباط، بينما القاعدة اللغويّة والرجاليّة تساهم في تحقيق موضوع هذا القانون وصغراه لا أنّها القانون

---

(١) الرافد: ص١٣٨.

الاستدلالي)[١].

ويلاحظ عليه:

أن تعريفه الذي ذكره في أوّل البحث شامل لها فتكون بحسبه داخلة في علم الأصول، حيث أنّ القاعدة الرجاليّة، قانون مبحوث في حجيّته لمرحلة الاستنباط، ولم يدخل (صغرى أو كبرى) في التعريف فإذا كانت لا تخرج من علم الأصول إلّا بهذه القيود فهي إذن داخلة بلا إشكال، ولو فرضنا أن (قانون) كبرى فهي لا إشكال في كبرويّتها كما لا إشكال في كونها داخلة في الاستنباط، فتدخل في التعريف.

ولكن يمكن إخراجها:

كما ذكرنا حين ذكر التعريف، بأنّ مسائل علم الرجال قبل مرحلة الاستدلال النهائيّة لا أنّها لمرحلة الاستنباط، وقد ذكر في التعريف، (أنّها القانون المبحوث في حجيّته لمرحلة الاستنباط) ولكن يخرج معها جميع ما يحقق موضوع حجيّة الظهور، أو الإطلاق أو التعارض، كالمفاهيم ومسألة اجتماع الأمر والنهي.

المورد الرابع:

ما ذكره في إخراج قاعدة الطهارة، حيث قال: (وحينئذ لا تعدّ قاعدة الطهارة مسألة أصوليّة، لعدم كونها طريقاً كاشفاً عن الحكم الشرعي ولا حكماً ظاهريّاً مجعولاً للشاك في مرحلة الحيرة العمليّة)[٢].

---

(١) الرافد: ص١٣٩.

(٢) الرافد: ص١٤٣.

ويلاحظ عليه

أنّ الكلام في دخولها تحت ضابط علم الأصول أو عدم دخولها. والضابط الذي ذكره هو أن المسألة الأصوليّة (هي القانون المبحوث عن حجيّته لمرحلة الاستنباط).

وهذا التعريف: شامل للقاعدة مع كون مفادها حكماً ظاهرياً في حالة الشك كما ذكره (مد ظله) وشامل لها وهي مجعولة للشاك في مرحلة الحيرة العمليّة، لترفع حيرته بتنزيل المشكوك في طهارته منزلة الطاهر. حيث هي قانون مبحوث في حجيّته في مقام استنباط حكم المشكوك. وعلى ذلك فإن كانت لا تخرج إلا بهذا القيد فهي ليست خارجة أيضاً من علم الأصول.

وللإنصاف:

أنّ مع ورود هذه الاشكالات على ما ذكر في بحث السيّد (دام ظله) إلّا أنّ أصل التعريف يخرج جميع ما احتمل دخوله في الموارد المذكورة، فإنّ المسائل اللغويّة تخرج، إمّا لأنّها ليست قانوناً، وإمّا لأنّ البحث ليس في حجيتها، وإمّا لكونها متقدّمة بمراتب عن مرتبة استنباط الحكم، فتدخل في مقدمات الاستنباط، وأمّا المورد الثاني وهو الصعيد، فهو خارج لأنّه مورد خاص وليس قانوناً، وأمّا المورد الثالث فالمسّألة الرجاليّة خارجة لكونها ممّا يبحث فيها قبل مرحلة الاستنباط، فتكون من المقدّمات للاستنباط، وأمّا قاعدة الطهارة فإنّ البحث في موارد تطبيقها لا في استنباط الأحكام بها.

فنفس التعريف يخرج جميع الأمور المذكورة، والعدول عن مفردات التعريف لإخراج هذه الأمور إلى الطرق الأخرى الذي ذكرها السيّد (دام ظله) هو

مورد الإشكال، بالإضافة إلى إخراجه لمجموعة من بحوث علم الأصول كما ذكرنا.

التعريف الثامن

ما ذكره الشيخ الغروي (دام ظله) من أنّ علم الأصول هو (القواعد التي تثبت بها الأحكام أو الوظائف المقررة (أي التنجيز والتعذير)).

ويقصد من التي تثبت، أي التي تكون حجّة على الحكم أو الوظيفة، فيدخل فيه الخبر الواحد والشهرة وغيرهما ممّا يمكن وصفه بالحجيّة والدليليّة على نفس الحكم، أو على التعذير والتنجيز.

وتبقى الصغريات:

كمسألة العموم والخصوص المطلق والمقيّد والمفاهيم والصحيح والأعمّ وغيرها.

وأجاب عنها:

بأنّ إثبات الحكم ليس المقصود منه إثبات نفس الحكم فقط، بل ما يشمل إثبات سريان الحكم، كإثبات عموم الحكم، أو إثبات خصوص الحكم كما في مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيّد الذي يدل على نوع من أنواع العموم ويكون الفرق بينه وبين العموم أن العموم بدلالة اللفظ، والإطلاق بدلالة

مقدّمات الحكمة.

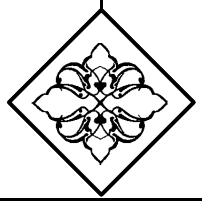
وكذلك مباحث المفهوم، التي وضعت للدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، وهو بحث عن سريان الحكم في مورد المفهوم أو عدم سريانه، وكذلك الصحيح والأعم لأنّه يبحث عن سريان الحكم إلى مطلق الأفراد حتى غير الصحيحة أو عدم سريانه، أو عدم سريانه بحيث يختصّ بالأفراد الصحيحة.

وهذا الجواب:

فيه تكلف لإدخال هذه البحوث في التعريف، فإنّ التعريف لم يذكر السريان بل ذكر المثبتات للأحكام دون المثبتات لسريان الأحكام، فتفسير مثبت الحكم بالأعم من المثبت لنفسه والمثبت لسريانه يحتاج إلى إضافة في نفس التعريف وقرينة تدلّ عليه ليكون تعريفاً مانعاً جامعاً لا يخرج من بحث من مباحث الأصول ولا يدخل فيه بحث من غيره فليكمل لابدّ أن يقول: (هو القواعد التي يثبت بها الأحكام أو سريانها أو الوظائف المقررة أي التنجيز والتعذير).

وهذا التعريف:

بصيغته الأخيرة بحسب الظاهر هو التعريف الجامع لجميع بحوث الأصول والمخرج لغيرها دون التزام بخروج الصغريات كما عند البعض أو حجيّة الظواهر كما عند البعض، أو غيرها من القواعد الأصوليّة المسلّمة.



مَوضُوع العِلم

موضوع علم الأصول

وقبل تحديد موضوع علم الأصول، لابدّ من البحث في أساسه، وهو أمـور ثلاثة.

الأوّل: موضوع كل علم.

الثاني: العوارض الذاتيّة والعوارض الغريبة.

الثالث: في ما يميّز كل علم عن غيره.

الأمر الأوّل

وهو الموضوع لكلّ علم قيل بوجوب وجود موضوع لكل علم واستدلّ له بدليلين.

الدليل الأوّل:

أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فلابدّ من موضوع لتتمايز به العلوم.

وهذا الدليل سيأتي عدم التسليم بكبراه وأنّ تمايز العلوم لا ينحصر بتمايز الموضوعات.

الدليل الثاني:

الاستدلال بقاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) وتقريره أنّ لكلّ علم غرضاً واحداً معيناً، أريد من العلم الوصول إليه، والغرض واحد وهو في علم الأصول (الاقتدار على الاستنباط) وفي علم النحو (صون اللسان عن الخطأ في المقال) وفي علم المنطق (صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج) وعليه فلابدّ أن يكون العلم الذي انتج هذا الغرض واحداً، وهو الموضوع الذي كل مسائل العلم تبحث عن عوارضه الذاتيّة.

والبحث عن هذا الدليل من عدّة جهات.

الجهة الأولى: في وحدة الغرض وكشفها عن وحدة الموضوع.

الجهة الثانية: في وحدة الموضوع للعلم.

الجهة الثالثة: لماذا اشتراط وحدّة الموضوع دون غيره.

الجهة الرابعة: في شمول القاعدة للمورد.

الجهة الخامسة: في ما استدلّ به على القاعدة.

الجهة السادسة: هل أنه لابدّ لكلّ علم موضوع أم لا.

الجهة الأولى:

في وحدة الغرض وكشفها عن وحدة المسائل، فإنّ هنا مجموعة احتمالات تتعلق بوحدة الغرض.

الاحتمال الأوّل:

أن تكون وحدته وحدة شخصيّة، ومعنى ذلك أن يترتب أيضاً على واحد شخصي، وهو مجموع المسائل بما هو مجموع، بحيث يكون المؤثر هو مجموع المسائل لا أنّ كل مسألة لها أثر، بل كل مسألة جزء علّة ولا تتم العلّة ويحصل

والغرض إلا بتمام المسائل.

ومثلها مثل الغرض المترتّب على المركب الاعتباري كالصلاة، فإنّه يترتّب على المركب بكامله بحيث لو أخلّ بأي جزء من المركّب لم يترتب عليه أثره، فالأثر واحد مترتب على واحد وهو المركّب بتمام أجزائه.

وهذا الاحتمال:

أوّلاً:

معناه أنّ لم يعرف إحدى قواعد هذا العلم لم يحصل على شيء من الغرض، وهو خلاف الوجدان، فإنّ من لم يعرف قاعدة أو أكثر، يحصل على مقدار لا بأس به من الملكة، وإن لم يحصل على الملكة تامّة كاملة، بالغة درجة العصمة، فإنّ تلك الدرجة لا يحصل عليها حتى من يعرف تمام قواعد العلم، فإنّ كلّ علم يبقى في تطور فما هو صحيح عند قوم يتبيّن أنّه خطأ محض بعد مرور السنين وتتابع التحقيقات.

وثانياً:

أنّ هذا الغرض لا يدلّ على وحدة بين مسائل العلم فحتّى لو كان الغرض يترتّب على المركب من شيئين متباينين لا علاقة لأحدهما بالآخر، ولكن توقف الغرض على وجودهما فى محل واحد فوجدا فيه، فإنّه يترتّب الغرض الواحد على الوجود الواحد، وهو الوجود المركّب منهما، دون أن يكون هناك وحدة بينهما، كما إذا كان غرض معيّن يتوقّف على وجود حجر وحديد في مكان واحد ووجدا فإنّ الأثر يترتب عليهما دون أن يدلّ ذلك على وحدة سنخيّة بين الحجر والحديد.

وعلى ذلك، فالوحدة السنخيّة للغرض، لا تشكف إلا عن وحدة للمترتب عليه الغرض، وهو المجموع بما هو مجموع، ولا تشكف عن وحدة بين أجزاء المركّب كما هو واضح.

الاحتمال الثاني:

أن تكون وحدة الغرض وحدة نوعيّة تحتها أفراد متعددة، قد نشأ كلّ فرد من أفراد الغرض من فرد من أفراد المسائل التي يجمعها أيضاً نوع واحد.

ففي علم الأصول مثلاً تنشأ ملكة خاصّة من كل مسألة من مسائل علم الأصول، فكل مسألة شخصيّة تنتج غرضاً شخصيّاً مترتباً على شخصها فيكون كل واحد مترتباً من واحد.

وهذا الاحتمال:

يدلّ على وحدة نوعيّة أيضاً بين المسائل، لأنّ الفرض أن المسائل علل، والأغراض معلولات، وبعد فرض أن الأغراض وهي المعلولات تجمعها ماهيّة واحدة، وتقسمها الأعراض المميزة لكلّ فرد، فإنّ ذلك يكشف عن أنّ عللها أيضاً تجمعها ماهيّة واحدة، فإنّ السنخيّة بين العلّة والمعلول تقتضي ذلك.

وعليه فالوحدة النوعيّة للغرض، تكشف عن وحدة نوعيّة بين المسائل، وعليه فلو حصل غرض نوعي واحد لكان كاشفاً عن موضوع جامع بين المسائل جمعاً نوعيّاً، فإنّ الوحدة في الغرض تسانخ الوحدة في المسائل التي نتج عنها هذا الغرض، فإن كانت شخصيّة كشفت عن وحدة شخصيّة وإن كانت نوعيّة كشفت عن وحدة نوعيّة وهكذا.

ولكن التحقيق:

أنّ الغرض أثر واقعي، والأثر الواقعي لابدّ له من مؤثّر واقعي، والنوع لا يمكن أن يكون هو المؤثّر للغرض، لأنّ النوع من المعقولات الذهنيّة التي لا وجود لها في الخارج، فلا تكون مثاراً للآثار كما هو معلوم، فإذا كان ولابدّ من تطبيق القاعدة، فلابدّ أن يكون الواحد المؤثّر واحداً شخصيّاً، وليس واحداً نوعيّاً، وكذلك بالنسبة للواحد العنواني، الذي هو مجرّد جنس بعيد، أو عرض عام، فهو أيضاً أمر ذهني لا خارجي، لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، والمؤثّر في وجود الغرض لابدّ أن يكون شيئاً موجوداً، والموجود هو الواحد الشخصي لا غيره، وعليه فلا مؤثّر في وجود الغرض إلا الواحد الشخصي.

الاحتمال الثالث:

أن يكون الجامع جامعاً عنوانيّاً، بأن يكون هناك عنوان يجمع بين الأغراض المتفرقة التي تنشأ من العلم، ولو كان عنواناً منتزعاً من تلك المتفرقات في الشخص والنّوع والجنس.

وهذا الاحتمال:

ظهر الكلام فيه ممّا سبق، حيث ذكرنا أنّ الوحدة العنوانيّة غير قابلة للتأثير، لأنّها أمر ذهني والغرض أمر واقعي فلا يمكن أن يصدر الغرض منها.

الجهة الثانية:

في وحدة موضوع العلم، وقد تصوّر الوحدة في الموضوع كما صوّرت الوحدة في الغرض، وقد ذكرنا أنّه مهما تصوّرنا الوحدة في الغرض، فإنّ المفروض أنّ الوحدة في الموضوع على نحوها، سواء كانت وحدة شخصيّة أو نوعيّة أو عنوانيّة انتزاعيّة، وذكرنا أيضاً أنّه لا يمكن أن يكون علّة للغرض، إلّا

الواحد الشخصي لأنّه هو الموجود في الخارج، والذي يمكن أن يوجد الغرض ـ الذي هو أمر واقعي كما مرّ ـ وأمّا الوحدة النوعيّة والعنوانيّة فقد ذكرنا أنّهما وجودان ذهنيّان، لا يمكن أن يصدر منهما وجود واقعي.

الوحدة الشخصيّة:

ليس هناك أي دليل على أنّ موضوع أي علم واحد شخصي، للزوم ما هو خلاف الوجدان، فإنّ الواحد الشخصي المتصوّر كما مرّ إنّما هو مجموع المسائل بما هو مجموع، ولو كان هو الموضوع لكان من يجهل مسألة من مسائل أي علم لا يحصل له شيء من الغرض وهو أمرٌ لا شك في بطلانه.

الوحدة النوعيّة والعنوانيّة:

وقد اتّضح أمرها ممّا سبق، لكونها أثر ذهني فحتى لو كشفت وحدة الغرض النوعيّة، أو العنوانيّة، عن وحدة من هذا النوع، إلّا أنّه لابدّ من الالتزام بعدم صدور الغرض منها، لأنّ الغرض أمر واقعي له وجود في الخارج، ولا يمكن أن يصدر منه أمر ذهني لا واقع له في الخارج، فلابدّ من الالتزام بأنّ الغرض النوعي يتكون من أغراض شخصيّة متكثرة بأمر ذاتيّ أو عرضي، كل غرض ينتج من مسألة من مسائل العلم، فيكون الواحد قد صدر من الواحد.

والنتيجة:

أنّ الواحد الشخصي ليس هو الموجود في العلوم، إلّا بتصوير لا يمكن الالتزام بنتائجه، والواحد النوعي أو العنواني لا يفيد كشفه عن واحد مثله شيئاً، لأنه أمر ذهني لا ينتج أمراً واقعيّاً.

الجهة الثالثة:

لماذا اشتراط وحدة الموضوع دون المحمول أو النسبة أو غير ذلك من الأمور.

فإنّ من المعلوم الذي لا شكّ فيه، أنّ المؤثّر للغرض ليس هو الموضوع لوحده، لتكون وحدته كافية في صدق أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، بل من عرف موضوع علم النحو مثلاً، وهو (الكلمة) فإنّه لم يعرف شيئاً من النحو، فضلاً عن كونه يعصم لسانه من الخطأ في الكلام، وهكذا بقيّة موضوعات العلوم.

إذن فالّذي يعصم اللسان من الخطأ هو معرفة المسائل بكاملها بمحمولها وموضوعها ونسبها وتطبيقاتها، وكل ذلك هو المؤثّر في الغرض الواحد، على فرض كون غرض العلم كله واحداً، فإذا كان ولابدّ من وحدة فلابدّ أن تكون الوحدة في جميع هذه الأمور، ومع تعدد شيء منها، لا يكون هناك شيء واحد ناتج عنها، لأنّ المتعدد لا يمكن أن ينتج واحداً.

وفي المقام:

لابدّ من تعدد ولو في النسب فقط، فإنّ النسب على الرأي المشهور في المعنى الحرفي، من أنّ الوضع عام والموضوع له خاص في الحروف، لا يمكن أن تحصل بينها وحدة، بل لو غفلت عن نفس النسبة والتفّت إليها مرة أخرى لكانت نسبة أخرى غير تلك النسبة السابقة، فمعه لا يمكن وجود وحدة بين المسائل، ولا يكون هناك غرض واحد يقتضي قاعدة الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، أو العكس.

والنتيجة:

أنّ الموضوع لوحده لا ينتج الغرض بل لا فائدة منه وهو الّذي تحتمل فيه

الوحدة، والمسائل لا وحدة بينها، وهي التي يفترض أن ينج منها الغرض الواحد كما لا يخفى.

ولعلّ اهتمامهم بوحدة الموضوع دون المحمول والنسبة، إنّما كان لأنّ المحمول متوقّف وجوده على الموضوع، والنسبة متوقّفة عليهما، فالمدار الأساس للقضيّة هو الموضوع دون غيره، وإلّا فإنّ الغرض كما ذكرنا لا ينتج من الموضوع لوحده، حتى يكفي أن نبحث في وحدة الموضوع فتنتج وحدة الغرض، بل حتى لو اتّحد الموضوع واختلف غيره ما دام المنتج للغرض مجموعة أمور فلا يكفي اتّحاد بعضها في اتّحاد الناشىء منها، كيف، والفلاسفة قد اعتبروا أن الكثرة في السبب ولو كانت بتكثّؤ الجهات فإنّها تكفي في كثرة المسبب، كما قالوا بأنّ العقل لمّا كانت له جهتان، جهة ذاته وجهة إمكانه، أوجد عقلاً وفلكاً، فكيف بالتكثر الحقيقي للمحمولات والنسب.

إضافة:

وعلى فرض الرأي الذي تبنّاه صاحب الكفاية أو غيره في المعنى الحرفي، والذي يمكن على ضوئه جعل وحدة أيضاً بين المعاني الحرفيّة، فإنّ هناك أمور أخرى قد يرى من خلالها عدم وحدة المسائل المطروحة في بعض العلوم في الخارج.

ففي علم الأصول:

١ ـ يبحث عن المعنى الحرفي، والهيّئات، وهي معان غير مستقلة، ويبحث عن مادّة الأمر والعموم والخصوص، وهي معانٍ مستقلّة، ولا شك أنّ ليس هناك جامع بين المعنى المستقل والمعنى غير المستقل.

٢ ـ يبحث عن الحجيّة، وكذلك عن الصحّة والفساد، وهي أمور اعتباريّة، والأمور الاعتباريّة لا جامع بينها، وعلى فرض الجامع، فإنّها تؤثّر أثراً اعتباريّاً، وليس حقيقيّاً.

٣ ـ يبحث في مباحث الألفاظ عن الإمكان والامتناع في بعض الموارد، وهي أمور انتزاعيّة ذهنيّة لا وجود لها في الخارج، بل الوجود لمنشأ انتزاعها، فلا يمكن أن يكون يلها أثر واقعي حقيقي خارجي كما هو المفترض.

٤ ـ هناك أيضاً بحوث تتعلق بأمور حقيقيّة كالكتاب وخبر الواحد، وغيرهما، فما الجامع بينها وبين الأمور الأعتباريّة.

وفي علم الفقه:

١ ـ هناك الأحكام التكليفيّة، كالوجوب والحرمة، وهناك الأحكام الوضعيّة، كالزوجيّة والرقيّة وغيرها، والأمور وكلها أمور اعتباريّة، والأمور الاعتباريّة لا جامع بينها، ولو فرض بينها جامع فإنّه لا يؤثر أثر حقيقياً كما تقدم.

٢ ـ وفيه الأمور الوجوديّة، كالركوع والسجود، والأمور العدميّة كتروك الإحرام وغيرها، ولا إشكال أنّه لا جامع بين الوجود والعدم.

٣ ـ قد يكون من مقولة الوضع كالركوع والسجود وقد يكون من مقولة الكيف المسموع كالقراءة في الصلاة، ولا جامع بين الأعراض.

وقد أجاب السيّد الصدر قدس سره:

أوّلاً:

بأنّ الأحكام الشرعيّة، وأن كانت قضايا اعتباريّة، بلحاظ المعتبر والمنشأ

إلّا أنّها حقيقيّة بلحاظ نفس الاعتبار ومبادئ الحكم، لكونها من مقولة الكيف النفساني، وهي بهذا الاعتبار تتكوّن مورداً لحكم العقل بحق الطاعة والعبوديّة، الذي هو الغرض الملحوظ في علم الفقه.

ويلاحظ عليه:

أنّ ما هو من علم الفقه والذي يجب أن يتّحد مع بقيّة مسائله في موضوع واحد، هو المعتبر والمنشأ وهو الحكم، وأمّا نفس الاعتبار، فالمناسب أن يكون في علم الأصول، ومبادئ الاعتبار لا تدخل في علم الفقه بل هي من علم الكلام أو غيره، فكون هذه الأمور حقيقيّة لا تفيد فيما نريد، لأنّ ما يتحد مع بقيّة المسائل ليس من نفس العلم وما هو من نفس العلم لا يتحد مع بقيّة المسائل.

وثانياً:

بأنّ تباين المسائل الفقهيّة في الموضوع إنّما هو في مرحلة التدوين لا في مرحلة الواقع، فإنّه قد قسّم الأغراض إلى قسمين.

١ ـ أغراض تدوينيّة: وهي التي تطلّب من وراء تدوين العلم، أو تعليمه للآخرين، وهنا قد تختلف المسائل، ولا يكون هناك جامع بين الموضوع المدوّنة، أو المحمولات في أكثر العلوم.

٢ ـ أغراض ذاتيّة: تترتب على كل علم في نفس الأمر والواقع مع قطع النظر عن مرحلة التديون والتعليم، وهذا النوع من الأغراض يكون بمثابة المعلول للعلم، ويكون ترتبه على مسائل العلم من سنخ ترتب المعلوم على العلة، وعلى هذا الأساس، كان لكلّ علم غرض واحد ولو بالنوع يترتّب عليه.

وهذا الكلام:

أيضاً لا يفيد هو المراد، فإنّ الغرض الشخصي يكون ناتجاً عن موضوع شخصي، كمجموع المسائل بما هو مجموع، وهو أمر غير مفيد، لما تقدم من الإشكال عليه، بأنّ لازمه أنّ من لم يعرف مسألة من المجموع لم يحصل على شيء من الغرض، وقد ذكرنا أنّه خلاف الوجدان، وإن كان نوعيّاً فإن النوع أمر ذهني، فلا يمكن أن ينتج أثر واقعياً.

الجهة الرابعة:

في انطباق القاعدة على المورد: ومن خلال ما سبق يظهر أنّ الاستدلال يتم لو كان الغرض واحداً حقيقيّاً فلابدّ من صدوره من واحد بناء على تسليم القاعدة، ولكنّ الغرض هنا ناشئ من مسائل عدة، فكلّما تعلم الإنسان مسألة حصل له منها غرض فإذا تعلّم أنّ الفاعل مرفوع حصل له غرض آخر، وهو القدرة على ترك الغلط في الحال، وهكذا، فكل مسألة لها غرض، وقد تجمع هذه الأغراض الكثيرة تحت عنوان ذاتي أو عرضي، ولا يكون هذا الجامع هو الناتج من تعلم العلم، لأنّ الجامع مجرّد مفهوم ذهني ربطنا به بين الأفراد، فالناتج الحقيقي هو الأفراد لا الجامع، والواحد هو الجامع لا الأفراد، فما هو واحد لم ينتج من مسائل العلم، وما نتج من مسائل العلم ليس بواحد.

الجهة الخامسة:

فيمّا استدلّ به على القاعدة: والعمدة في الدليل هو لزوم المسانخة بين العلة والمعلوم، وإلّا نتج كل شيء.

وهذا الدليل:

نظر إلى الظواهر دون النظر إلى الجواهر، فرأى مثلاً أنّ الماء والنار

متباينان، لا يمكن صدور أحدهما من الآخر، مع أنّك لو حللت الماء لظهر منه الأكسجين والهيدروجين، أحدهما مشتعل والآخر يساعد على الاشتغال، فما هو في الظاهر على أعلى درجات التباين قد يكون في واقعه على أعلى درجات الوحدة، ولا شك أنّ كلّ الكون كما ثبت علمياً يتكون من عناصر والعناصر تتكون من ذرات، والذرات تتكون من أجزاء هي السوالب والموجبات والتي تسمى (إلكترونات ونيترونات) وهذا جار من أصغر ذرّة إلى أكبر مجرّة فإنّها كلّها تسير على نظام واحد، وتتكوّن من مكوّنات واحدة وتشير إلى إله واحد.

وعلى ذلك:

فلا مانع من أن نلتزم بما ألزمنا به الدليل لو ألتزمنا بالقاعدة، فيمكن أن يصدر كل شيء من كل شيء ما دامت المكوّنات واحدة، فالمطلوب تبديل محل السوالب والموجبات ومداراتها وأعدادها لتتحوّل الذرّة إلى ذرّة أخرى، وتبديل أنواع الذرات التي يتكوّن منها عنصر ليتحوّل إلى عنصر آخر، والتبديل في العناصر ليتحوّل الشيء إلى شيء آخر، وعليه فيمكن تحويل الماء إلى هواء والهواء إلى نار، والتراب إلى ذهب، بل المادّة إلى طاقة، والطاقة إلى مادّة، وغير ذلك من التحوّلات التي معناها أنه يمكن أن يتحول كل شيء إلى كل شيء، من هذه الأمور الممكنة الظاهريّة.

فالدليل على هذه الكيفيّة:

غير صحيح، لأنّ نظره إلى عدم إمكان أن ينتج كل شيء من كل شيء من هذه الأمور الممكنة الظاهريّة، وهو وإن كان في تلك الأزمان مخالفاً للوجدان، إلّا أنّه في هذا الزمان أصبح من أظهر ما يظهر للعيان، غاية ما هناك أنّه لابدّ من

معرفة ما وضعه الله من قوانين في هذا العالم، وكيفيّة استخدام تلك القوانين لخدمة الإنسان، كتحويل الحرارة إلى حركة، والحركة إلى حرارة، والكهرباء إلى حركة، والحركة إلى كهرباء، والنفط إلى حركة وكهرباء وحرارة وثياب وأواني ودواء وغير ذلك من الأمور المتباينة، ممّا ينتج من معرفة القوانين التي أودعها الله في هذا العالم، وبمعرفتها يقتدّر على التحويل.

ومن أظهر مظاهر عدم أخذ القاعدة على ظاهرها، هذه الأرض الواحدة، التي تسقى بماء واحد، فتنتج آلاف الأصناف والأنواع، فتخرج الآلاف المختلفة بالنوع من الواحد بالنوع وهو التراب.

وعلى ذلك:

فبحسب هذا الدليل، تكون القاعدة مختصة بالواحد من جميع الجهات، الذي ليس له كثرة ولو لم تكن بلحاظ ذاته.

ففي التكوينيات لابدّ أن نلاحظ الأشياء الخارجيّة ووحدة عنوانها، لأنّها مختلفة بالنوع أو الصنف أو الفرد، وإن اتّحدت بالعنوان فلها تكثر من جهات أخرى، وما دام لها تكثر فإذن يصدر منها الكثير.

ولكنا نلاحظ تركيبها من عناصر والعناصر من جهة تركبها من ذرّات فيها جهة كثرة، وبما أنّ الذرّات مركبة من سوالب وموجبات فيها جهة كثرة أيضاً فلابدّ من ملاحظة السوالب والموجبات، فإن تركبت من أشياء أصغر، فلابدّ من ملاحظتها مع تعددها، لأنّ السالب لن يكون واحداً أيضاً لو تركب من أشياء أخرى، وكذلك الموجب، فلا ينتج واحداً لأنه كثير.

والنتيجة:

أنّ القاعدة لا نرى مورداً لتطبيقها لأن كلّ ما في الكون من الممكنات فهو كثير أمّا بالواقع أو باللحاظ، فلا يبقى واحد بلا جهة كثرة ولو خارجة عن ذاته، فلا يبقى مجال لتطبيقها.

الجهة السادسة:

هل أنّه لابدّ لكلّ علم موضوع أم لا:

وقد يبحث هنا في إمكان وجود موضوع يبحث فيه فضلاً عن وقوعه كما مرّ خلال كلامنا عن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد بأنّ بعض العلوم فيها موضوعات متناقضة وهل هناك جامع حقيقي بين النقيضين وهناك المقولات العرضيّة المختلفة وهي متباينة وهناك الأمور الاعتباريّة وهي أيضاً متباينة ومع عدم الإمكان لا مجال للبحث عن الوقوع.

نعم وقد يكون هناك جامع انتزاعي لقولنا (ما تسبّب مراعاته العصمة من الخطأ في الكلام) أو غير ذلك من التبعيرات التي ذكرنا أنها يمكن أن يجمعها جامع ذهني واحد يعتبر معدوماتها موجودات، فيطلق عليها تعبيراً واحداً، ولكن الجامع موجود في الذهن لا في الخارج، كما مرّ التنبيه على ذلك، والموجودات الذهنيّة للأمور الخارجة ليست هي مثار الآثار.

والبحث عن موضوع لكل علم، بحث عن جامع حقيقي كما يظهر من استدلالهم بقاعدة الواحد لا يصدر إلّا من واحد، وليس جامعاً انتزاعيّاً.

أمّا الجامع العنواني:

فالظاهر أنّه يمكن جعل جامع عنواني تقريبي لكل علم، تتّضح به معالمه يتقرّب من الأذهان معرفته.

ومع هذا الإمكان فلا نلتزم بلأبديّة وجوده أو لأبـديّة الكشـف عـنه لأنّ معرفة الغرض تغني عن معرفة الجامع بين ما يسبب الغرض.

والتحقيق في المقام:

أنّ المفروض في البحث في هذه العلوم، هو البحث في الواقعيات لا فـي الخيالات، الرادّة إنتاج نتائج مطابقة للواقع، غير مخالفة له وهذا يختلف من علم إلى علم، فالعلم المبني على الدقة العقليّة كعلم الفلسفة قد يعتبر إطلاق (الأبيض) على (السطح الأبيض) أمراً غير حقيقي، لأنّ الأبيض الحقيقي هو نفس البياض وليس الجسم، أو يكون إطلاق الأبيض على الجسم مجازاً عـنده لأنّ البـياض صفة للسطح وليس لنفس الجسم فبحسب الدقّة المتوخاة فـي العـلم، لابـدّ أن ندقّق في العوارض الداخلة والتي نعتبرها من الذّات أو خارجة عن الذّات.

وفي مقامنا:

والّذي يهم الأصوليون هو موضوع الأصول والفقه، وما يـتعلّق بـها مـن العلوم، ولابدّ من إدخال جميع العوارض المذكورة عند الفلاسفة، سواء كـانت ذاتيّة أو غريبة ما عدا الواسطة في العروض، والتي تكون مع ذيّـها مـوجودتين بوجودين تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخـر، ولذلك تـراهـم يحتالون بكل الطرق لإدخال جميع تلك العوارض، لأنّ علم الأصول والفقه ليسا مبنيين على الدقة التي بنيت عليها الفلسفة والمنطق، ولذلك لابـدّ مـن إدخـال جميع تلك العوارض، سواء قلنا بأنّها ذاتيّة أو قلنا بأنّها غريبة، فإنّنا إذا قلنا بأنّها غريبة فلابدّ أيضاً من القول بأنّ بعض العوارض الغريبة لموضوع العلم هي مـن موارد البحث عندهم أيضاً.

وعليه:

فلا معنى للالتزام بالذاتيّة بالمعنى الذي قاله الفلاسفة، أو الذاتيّة الحقيقيّة التي لا تسامح فيها لأنّه سيخرج من كل علم أكثره التعبير بالذاتيّة بهذا المعنى المسامحي الذي يدخل جميع هذه الأمور والذي يكون اصطلاحاً من اصطلاحات الأصوليين، لا معنى من معاني الفلاسفة.

وبذلك يتّضح:

أنّ ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ إنّ قصد فيه بالواسطة في العروض، الواسطة عند الفلاسفة فإنّه يخرج كثيراً من الأمور كما سيأتي، وإن قصد منها الحمل المجازي بحسب المتعارف فإنّه هو المقدار الذي لابدّ للأصولي إن يلتزم به ويكون منه عدولاً عن اصطلاح أهل المعقول إلى اصطلاح جديد للأصوليين اضطرتهم إليه طبيعة بحوثهم التي لا يمكن بناؤها على الدقة الفلسفيّة.

وما لم يصرّح به المحقّق صاحب الكفاية فقد صرّح به المحقّق النائيني ﷺ فقد فسّر العرض الذاتي بما فسّره أهل المعقول، بأنّ العرض الذاتي هو ما تقتضيه نفس الذات كالزوجيّة للأربعة ثم قال بأنّ هذا لا يمكن الالتزام به، ولذلك لابدّ من التوسعة، فرجع إلى ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ.

وأمّا المحقّق العراقي ﷺ فلم يظهر بين أيدينا المصادر إلّا أنّه ردّد الأمر بين الاتّصاف الحقيقي أي الذاتيّة بالمعنى الفلسفي الذي ذكرناه والذاتيّة بالمعنى الأصولي والموسّع فيه وإدخال ثلاثة عوارض غريبة عند الفلاسفة على أنّها ذاتيّة بل خمسة بإضافة قسمين من أقسام الواسطة في العروض أيضاً وينقل السيّد الصدر ﷺ أنّه اختار المعنى الفلسفي بإضافة الواسطة التعليليّة، أو التي

نسمّيها الواسطة في الثبوت، لألا تخرج المسائل العلوم، فيدور الأمر مدار اتّصاف نفس الذات وعدم اتّصافها، فما اتّصفت به الذات واقعاً وإن كان بواسطة فهو ذاتي، وما لم تتّصف به فهو ليس بذاتي.

ولا إشكال:

في أنّ ما ذكره تخلص وفرار من المعنى الفلسفي الذاتي، ودخوله في الاصطلاح الأصولي، والبحث عن جامع يصلح للأصولي لا للفيلسوف.

وأمّا المحقّق الأصفهاني ﷺ: فقد وضع يده على موقع المرض وبيّن الحق جليّاً بدقته المتناهية وسبره لغور الفلسفة والأصول، فكانت هذه العويصة عنده كشرب الماء الزلال، فقد بين رأي الفيلسوف، وما يريده الأصولي، وأوضح الفرق بينهما، وبين جهة تفكيريهما، وما يحتاج كل منهما، وذكر أنّ الالتزام بعدم الواسطة في العروض بالمعنى الفلسفي هو من باب لزوم ما لا يلزم فأجاد فيها وأفاد.

وقد مرّ نص كلامه زيد في علو مقامه.

وأما السيّد الخوئي ﷺ فقد صرّح أيضاً بلزوم الخروج عمّا التزم به الفلاسفة، ولو بالقول بأنّ بعض العوارض الغريبة داخلة في العلم، وعليه أمّا أن نوسّع معنى الذاتي أو ندخل بعضاً من الغريب وهو من أصرح الكلام في هذا المقام.

وأمّا السيّد الصدر ﷺ فقد طلع علينا بجامع جديد زعم أنّه مراد الفلاسفة أو الأصوليين، وهو بحسب الظاهر لم يرد أن يصرح كما صرّح غيره بلأبديّة الالتزام بدخول بعض المسائل، ويلزم دخول بعض الأعراض الغريبة، فجاء بجامع

يجمع الأعراض الذاتيّة والغريبة بحسب النظر الفلسفي، وأدعى أنّها كلها عوارض ذاتيّة، وأنّ المقصود من الذاتيّة فقط كون الشيء ناشئاً من الذات، سواء عرض على الذات، أو كان عارضاً بحسب الدقّة العقليّة على غير الذات، ولكن هذا العروض منشأه هو الذّات، ثم عمّم النشوء من الذات إلى مطلق الاستتباع، وتراه هو يدخل في هذا الموضوع، يدور حول أمر واضح، وهو أنّ هذه العوارض الستّة لابدّ أن تدخل، وإذا لم يدخلها أهل الفسلفة فهو سيدخلها ولو بإضافة القيود وتقديم التنازلات.

الأمر الثاني

العوارض الذاتيّة

وهنا جهات للبحث:

الجهة الأولى: في معنى العرض والذّات.

الجهة الثانية: معنى الذاتي.

الجهة الثالثة: معنى الأولي والفرق بينه وبين الذاتي.

الجهة الرابعة: سبب اشتراط الذاتيّة.

الجهة الخامسة: المطروح في بحث العوارض ومناقشته.

الجهة السادسة: مناط الذاتيّة.

الجهة الأولى:

معنى العرض وقد استعمل العرض في معنيين.

١ ـ العرض في مقابل الجوهر فيكون معنى الذات هو الجوهر.

٢ ـ العرض ما يلحق الشيء، سواء كان من الأمور المتأصّلة الواقعيّة فيكون مقابله الجوهر، أو الأمور الاعتباريّة ولعلّهم هنا يريدون من العرض هذا المعنى الثاني وليس الأوّل.

الجهة الثانية:

في معنى الذاتي، وقد استعمل الذاتي في معان كثيرة، كان في بعضها وصفاً للمحمول، وفي بعضها الآخر وصفاً للحمل، نذكر ما وصل إلينا منها.

المعنى الأوّل:

الذاتي في باب الكليّات، ويقابله العرضي، كالناطق والضاحك، بالنسبة إلى الإنسان فالأوّل ذاتي له، أي أنّه نفس الذات أو جزأها، والعرضي ما كان خارجاً عن الذّات عارضاً عليها.

المعنى الثاني:

الذاتي في باب الحمل والعروض، الذي يقابله الغريب، وتذكر له درجات.

١ ـ ما كان موضوعه مأخوذاً في حده، ومثاله ما إذا قلنا (الأنف أفطس) فلو أردنا تعريف العرض هنا، لقلنا بأنّه صفة من صفات الأنف مثلاً، فيدخل الأنف في تعريف هذه الصفة.

٢ ـ ما كان معروض الموضوع مأخوذاً في حدّ العارض، ومثاله ما إذا قلنا (الفاعل مرفوع) فلو أردنا تحديد المرفوع لقلنا بأنّه كلمة كذا صفتها فندخل

الكلمة في التعريف كما تدخل في تعريف الفاعل فقد دخلت الكلمة وهي معروض الموضوع وهو الفاعل في تعريف المحمول وهو (مرفوع).

٣ ـ ما كان جنس المعروض له مأخوذاً في حد العارض ومثاله (الفعل الماضي مبني) وأردنا تعريف المبني فإنّنا لا نأخذ الفعل في تعريف المبني، بل نأخذ الكلمة، وهي جنس الفعل، فأخذنا جنس المعروض في تعريف العارض.

٤ ـ ما كان معروض جنس المعروض هو المأخوذ في حد العارض، ومثاله (المفعول المطلق منصوب) فلو أردنا تعريف المنصوب فإنّنا لن نأخذ المفعول المطلق الذي هو المعروض في تعريفه ولا جنسه الذي هو المفعول أيضاً بل سنأخذ الكلمة التي هي معروضة للمفعول وهو الجنس فنقول (المنصوب هو كلمة كذا صفتها).

والنتيجة:

أنّ الذاتي في هذا الباب (ما يكون موضوعه أو أحد مقوّماته داخلاً في حده) فيدخل في التعبير بأحد مقوماته أي مقومات الموضوع، جنس الموضوع فإنّه جزء من الموضوع، وكذلك معروض الموضوع، فإنّه يدخل في حد الموضوع، فهو مقوّم للجنس، والجنس مقوّم للموضوع، فيكون مقوّماً للموضوع.

المعنى الثالث:

الذّاتي في باب الحمل أيضاً، وهو الذّاتي بمعنى (المنتزع عن مقام الذات) مثل (البياض أبيض) فإن أبيض ليس معناه أن هناك بياضاً أضيف إلى البياض ليصير أبيض، بل المقصود الأعم ممّا أضيف إليه بياض كقولنا (الجسم أبيض) أو

ملم يكن البياض زائداً عن ذاته (كالبياض أبيض) ويسمى المنتزع عن مقام الذّات (ذاتي) وما أضيفت إليه الصفة (المحمول بالضميمة) لأنّ الحمل فيه ليس من صميم ذاته بل بإضافة شيء إليه.

المعنى الرابع:

الذاتي في باب الحمل، وهنا قد وصف الحمل نفسه بأنّه ذاتي لا المحمول كما في المعاني السابقة، فيقال (الحمل الذاتي) ويسمى (الأولي) لأنّه محمول لا بتوسط غيره، وهو الحمل الذي يكون فيه المحكوم عليه هو مفهوم الموضوع كقولنا (الإنسان حيوان ناطق) ويقابله (الحمل الشايع الصناعي) وهو ما كان المحكوم عليه فيه هو مصاديق الموضوع، وليس نفس مفهوم الموضوع، كقولنا (الإنسان ضاحك) فإنّه لا شك أن المقوم ليس ضاحكاً وإنّما الضاحك هو مصداق الإنسان.

المعنى الخامس:

الذّاتي في باب العلل، وهو ما كان أحدهما علّة حقيقيّة للآخر، ومثاله (اشتعلت النار فاحترق الحطب) فإنّ الاحتراق مستند إلى اشتعال النار، ويقابله الاتّفاقي، وهو ما لا يكون أحدهما علّة لحدوث الآخر بل حدثت مقارنة اتّفاقيّة بينهما، كما إذا قلنا (فتحت الباب فأبرقت السماء) فإن إبراق السماء لم يكن معلولاً لفتح الباب، بل حدث ذلك اتّفاقاً.

المعنى السادس:

الذّاتي في باب البرهان، والمقصود منه ما يعمّ المعنى الأوّل والمعنى الثاني، ويمكن جمعها بعبارة واحدة، بأنّ الذّاتي هو (المحمول الذي يؤخذ في

حدّ الموضوع أو يؤخذ الموضوع أو أحد مقوّماته في حدّه) فما يؤخذ في حدّ الموضوع يشمل ذاتي المعنى الأوّل وهو ما يقابل العرضي وهو الجنس والفصل فإنّهما يؤخذان في حدّ النوع، وباقي التعريف يشمل المعنى الثاني بدرجاته الأربع.

الجهة الثالثة:

معنى الأولي والفرق بينه وبين الذاتي، وقد مرّ معنى الذّاتي، وأمّا الأولي (فهو المحمول لا بتوسط غيره) أي بلا واسطة في العروض في حمله على موضوعه، كما إذا قلنا (السطح أبيض) فإنّ حمل الأبيض على السطح لا بتوسط شيء آخر أي بلا واسطة في العروض، وأمّا إذا قلنا (الجسم أبيض) فإنّ حمل الأبيض على الجسم بواسطة في العروض وهي السطح، فالأوّل حمل أولي والثاني ليس بأوّلي وإنّ كان كلاهما ذاتياً على بعض المعاني السابقة.

الجهة الرابعة:

سبب اشتراط الذاتيّة: وهو أن كلّ علم يشتمل على قضايا، والقضايا لها محمولات وموضوعات، وهي تستخدم للاستدلال بها على قضايا أخرى، هي النتائج التي تستفاد من خلال تركيب الأقيسة وغيرها، وبما أنّ الاستنتاجات في هذه الموارد يفترض أن تكون نتائج برهانيّة، وليس من باب المغالطة أو الجدل أو غير ذلك، فلابدّ أن تتحقق فيها شرائط البرهان، ويذكرون من ضمن تلك الشروط، أن تكون المقدمات مناسبة للنتائج، لأن المفروض أنّ النتائج معلولة للمقدّمات، وناتجة منها، فلا يمكن أن تكون غريبة عنها، ولذلك اشترط أن تكون ذاتيّة لها، ليصحّ أن تنتج عنها.

وبما أنّ النتائج تابعة للمقدمات، فلابدّ أن تكون المقدمات أيضاً محمولها ذاتي لموضوعها، وإلّا فلو كان غريباً، فإنّ النتائج لن تكون ذاتيّة، لأنّ المقدّمات ليست ذاتيّة، والنتيجة تتبع أخس المقدمات، فإذا كان محمول إحدى المقدّمات غريباً عن موضوعها فإنّه يصح سلبه عنه، فلا تعلم صحّة النتائج، ولا تصلح تلك المقدّمات لإنتاج القضية اليقينيّة المرادة. وسيأتي مزيد بيان في ذلك.

الجهة الخامسة:

المطروح في بحث العوارض ومناقشته:

وقد قسّموا الوسائط إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل:

الواسطة في الثبوت: وهي ما تكون علّة لوجود شيء آخر، كالنّار بالإضافة للحرارة، فإنّ النار واسطة في ثبوت الحرارة للماء مثلاً والحرارة واسطة لحصول التمدد للحديدة.

القسم الثاني:

الواسطة في الإثبات: وهي ما تكون علّة للعلم بشيء آخر كالحدّ الأوسط في القياس الذي هو علّة للعلم بالنتيجة، وكالدّخان الذي يوجب العلم بوجود النار مثلاً، أو لجرس الباب الذي يوجب العلم بوجود من يدق الجرس.

القسم الثالث:

الواسطة في العروض: ما تكون علّة لنسبة العرض إلى شيء آخر على نحو المجاز لا الحقيقيّة وقد قسّموا هذه الواسطة إلى ثلاثة أقسام تأتي بعد أقسام

العوارض إنشاء الله.

كما قسّموا العوارض إلى سبعة أقسام.

القسم الأوّل:

ما يعرض على ذات الشيء دون توسّط شيء آخر، كإدراك الكليّات العارض للعقل، وهو ما يسمى بذاتي باب الكليات الخمس (إيساغوجي).

وهذا القسم:

قد اتفقوا على أنّه من العوارض الذاتيّة، لعروضه على الذات مباشرة وبلا واسطة، فيدخل في العوارض الذاتيّة، حتى لو اشترطنا كون العارض أوّلياً، أو فسرنا الواسطة في العروض بالتفسير الفلسفي.

القسم الثاني:

ما يعرض على الذات بواسطة أمر خارج عن الذات، مساو لها، لأنّه من مقتضياتها، حيث يكون مجرد العلم بثبوت الذات كاف في الحمل، كالضّحك العارض للإنسان بواسطة كونه متعجّباً، فإن مجرد العلم بثبوت الإنسان كاف في صحّة حمل الضحك عليه، لأنّ التعجب ثابت بثبوت الإنسان، وهذا ما يسمى بذاتي باب البرهان.

وهذا القسم:

أيضاً من العوارض الذاتيّة حتى لو كان المناط هو العروض الحقيقي على الذّات، لأنّه هنا عارض على نفس الذات، فالواسطة في هذا القسم ليست واسطة في العروض، لا بالمعنى الفلسفي ولا بالمعنى الأصولي، بل هي واسطة في الثبوت، فالعرض ثابت هنا لنفس الذات.

القسم الثالث:

ما يعرض على الذّات بواسطة أمر خارج عن الذات، ولكنه علّة في ثبوت المحمول للموضوع، كقولنا (الماء حار) فالحرارة هنا ثبتت للماء بواسطة النار، ولكن النار واسطة في ثبوت الحرارة واقعاً للماء.

وهذا القسم:

أيضاً عارض ذاتي، على القول بأنّ العرض الذاتي، هو ما لا يكون بواسطة في العروض بحسب التفّسير الفسلفي، حيث ثبتت الحرارة هنا لذات الماء مباشرة، والنار كانت واسطة في ثبوت الحرارة لا في عروضها وأمّا على تفّسير الأصوليّين فالأمر أوضح من أن يخفى.

القسم الرابع:

ما يعرض على الذات بواسطة جزئها الأخص، ولكن بحيث تكون الواسطة هي معروض العرض أوّلاً وبالذات ثم ينسب إلى الذات ثانياً وبالعرض، كما إذا قلنا (الحيوان ناطق)، فإنّ عروض الناطقيّة أوّلاً على الإنسان ثم تنسب إلى الحيوان بواسطته.

وهذا القسم:

تكون الواسطة فيه واسطة في العروض بحسب النظرة الفلسفيّة، لأنّ العراض لم يعرض على الحيوان، بل عرض في الحقيقة على الإنسان، وبواسطة عروضه على الإنسان نسب إلى الحيوان، فنسبته إلى الحيوان كانت ثانياً وبالعرض (ومجازاً فلسفيّاً) إن صحّ هذا التعبير.

وعلى ذلك فلو اشترطنا في الواسطة أن لا تكون واسطة في العروض

بالمعنى الفلسفي لها أي اشترطنا أن يكون العارض ذاتيّاً أوليّاً، فإنّ هذا القسم يخرج من الأعراض الذاتيّة ويدخل في الأعراض الغريبة.

أمّا لو تعدّينا ذلك، ودخلنا في اصطلاح الأصوليين للواسطة في العروض، فإنّه يدخل في الذاتي عندهم، لأنّ الحمل هنا حمل حقيقي عند العرف، وليس حملاً مجازيّاً.

القسم الخامس:

ما يعرض على الذات بواسطة جزئها الأعم، بحيث يكون العروض على الواسطة أوّلاً وبالذات، ثم على الذات ثانياً وبالعرض، مثل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس، كعروض التحرك بالإرادة على الإنسان بواسطة كونه حيواناً.

وهذا القسم:

يظهر حاله من الكلام على القسم السابق، فهو غريب عند الفلاسفة، ذاتي عند الأصوليين.

القسم السادس:

ما يعرض على الذات بواسطة مباينة للذات بذاتها وماهيتها، وفي عالم التحليل، لا في عالم الوجود، وذلك كعوارض الجنس بواسطة الفصل، كقولنا بعض الحيوان مدرك للكليّات، باعتبار أن ثبوت الإدراك للحيوان بواسطة كونه ناطقاً.

وهذا القسم:

كسابقيه أيضاً في كونه من الأعراض الغريبة عند الفلاسفة، والذاتيّة عند الأصوليين.

القسم السابع:

ما يكون عارضاً بواسطة مباينة للذّات ماهيّة ووجـوداً، وهـذه الواسـطة على ثلاثة أقسام.

الأوّل: أن تكون الواسطة موجودة مع ذيها بوجودين مختلفين، والإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر، كالحركة بالنسبة إلى الجالس في السفينة.

الثاني: أن تكون الواسطة موجودة مع ذيها بوجودين، ألّا أنّ الأشرة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، كبياضيّة الجسـم، فـإنّها تـعرض عـلى ذات الأبيض وثانياً وبالعرض تعرض على الجسـم، فـالجسم والبـياض مـوجودان بوجودين، إلّا أنّ الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

الثالث: أن تكون الوساطة مع ذيها موجودتين بوجود واحد، كـالوجود العارض على الماهيّة، فيقال الماهيّة موجودة، فإنّ وجودها بالوجود لا بشيء آخر.

وهذه الأقسام:

الأوّل منها غريب عند الفلاسفة والأصوليين، فـإن قـولنا (الجـالس فـي السفينة متحرك) لا يكون إلا بالعنايّة والمجاز حيث سنعتبر حركة السفينة حركة له.

وأمّا القسمان الآخران، فهما غريبان عند الفلاسفة، ولكنّهما ذاتيان عـند الأصوليين، لأنّ قولنا (الجسم أبيض) وقولنا (الماهيّة موجودة) لا يراهما العرف من الكلام الذي يحتاج إلى عناية وقرينة، بل يراهما استعمالين حقيقيّين.

الجهة السادسة:

مناط الذاتيّة.

١. عند صاحب الكفاية:

قال: (ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة أي بلا واسطة في العوارض) وهذا الكلام من صاحب الكفاية يحتمل معنيين.

المعنى الأوّل:

أن يكون العروض معناه الحمل الحقيقي، دون الحمل المجازي فتدخل جمع الأقسام إلّا القسم السابع، الذي يكون مثل الميزاب جار لأنّ الحمل هنا ليس حملاً حقيقيّاً، فلا يكون من العوارض الذاتيّة.

المعنى الثاني:

أن يكون العروض معناه الاتّصاف والإسناد الحقيقي، بغضّ النظر عن الحمل وعدمه، وعلى هذا تكون الأقسام الثلاثة الأولى من العوارض الذاتيّة، لأنّ المعروض الحقيقي للوصف هو الذات وليس الواسطة، لأنّ الواسطة واسطة في الثبوت لا في العروض وأمّا الأقسام الثلاثة الأخيرة، فكلّها أعراض غريبة، لأنّ الوصف لم تتّصف به الذّات بل اتّصفت به الواسطة.

وكلام صاحب الكفاية:

يحتمل المعنيين في حدّ ذاته، وإن فسّره صاحب العناية ﷺ بتفسير آخر قال: (وأمّا المصنف فجميع هذه الأعراض عنده ذاتيّة سوى العارض مع الواسطة في العروض)[1] وقد فسّر الواسطة في العروض بقوله: (وثالثة تكون مع الواسطة في العروض بأن لا يكون العارض عارضاً للشيء حقيقة بل لغيره وإنّما ينسب

(١) عناية الأصول: ج١ ص٥.

إليه تجوّزاً)[١] وقد جعلها قسماً لبقيّة الأقسام، فتكون هي السابعة حسب ترتيب القوم.

وفسّره المحقّق الأصفهاني:

بما هو مشهور عند أهالي فن المعقول، وجعله أعم من الذاتي بمعنى المنتزع عن مقام الذات قال: (تعريف الموضوع بذلك وتفسير العرض الذاتي بما فسّره به (دام ظله) هو المعروف المنقول عن أهالي فن المعقول، فإنّه المناسب لمحمولات قضايا العلم دون العرض الذاتي المنتزع عن مقام الذّات، فإنّ التخصيص به بلا موجّب)[٢].

وأمّا المحقّق العراقي:

فإنّه ردّد أصل الموضوع على ما نقله عنه السيّد الصدر ﷺ بين المعنيين، فقال: (بأنّ ذاتيّة العرض وغرابته إن كانت بلحاظ صحّة الحمل والإسناد الحقيقيّين، فالأقسام كلّها باستثناء الأخير تكون من العرض الذاتي، لصحة الحمل فيها جميعاً، وإن كانت بلحاظ الاتّصاف والعروض الحقيقي للشيء فالأقسام الثلاثة الأولى تكون من الذاتي بلا إشكال) وقد اختار هو المعنى الثاني[٣].

---

(١) عناية الأصول: ج١ ص٤.

(٢) نهاية الدراية: ج١ ص٢.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج١ ص٤٠.

كما فسّره السيّد الحكيم ﷺ بأنّ العروض بمعنى الحمل، وليس بمعنى الانصاف[١].

ولكن الظاهر:

أنّ المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في هذا المورد في مقام التحليل الفلسفي لموضوع العلم وقد دخل في قضية فلسفيّة والتفسير الذي فسر به السيّد الحكيم وصاحب العناية ﷺ كلام المحقّق صاحب الكفاية، مناسب للبلاغيين، وليس من تعبيرات الفلاسفة، فإنّ الفيلسوف يبحث عن الاتّصاف الحقيقي للموضوع بما هو، بغضّ النظر عن كون التعبير مجازيّاً أو حقيقيّاً، فإنّ الفلاسفة شأنّهم النظر إلى المعاني لا إلى الألفاظ والذي يشابه كلامهم هو ما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ لا ما فسّره به السيّد الحكيم والسيّد الفيروزآبادي ﷺ إلّا أن يكون قد استعمل هنا مصطلحاً خاصّاً به، وهو على كلّ حال خلاف ظاهر كلامه.

وعلى هذا التفسير:

تخرج الأقسام الثلاثة ألّا خيره من الأعراض الذاتيّة وتعتبر من الأعراض الغريبة وتدخل الثلاثة الأولى ويشكل الأمر في الرابع.

وعلى تفسير السيّد الحكيم:

تدخل الأعراض الستة، وتبقى فقط الواسطة الخارجيّة التي لا تحمل على الذّات، كحمل الجريان على الميزاب.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٦.

٢ ـ الذاتي عند المحقّق النائيني قدس سره:

وقد قال بأنّ المذكور في العرض الذاتي هو ما كان يتقضيه نفس الذات ولكن لا يمكن الالتزام بذلك ولذلك فسّر العرض الذاتي بتفسير أوسع، وهو ما كان عارضاً بلا واسطة في العروض.

وقد فسّر الواسطة في العروض بقوله (والمراد من الواسطة في العروض هو ما كان العروض أوّلاً وبالذّات يعرض نفس الواسطة ويحمل عليها، وثانياً وبالعرض يعرض لذي الواسطة ويحمل عليه كحركة الجالس في السفينة فإنّ الحركة أوّلاً وبالذات تعرض السفينة وتستند إليها وثانياً وبالعرض تعرض الجالس وتستند إليه وتحمل عليه من قبل الوصف بحال المتعلق)[1].

وقد ذكر أنّ معنى العرض الذاتي هو ما تقتضيه نفس الذات كالزوجيّة للأربعة، وهذا لا يمكن القول به، لخروج مجموعه من البحوث عن العلوم، بل تخرج أكثر من مسائل العلوم عن علومها، فقال: (فيلزم بناء على ما قيل في تفسير العرض الذاتي أن يكون البحث في غالب العلوم بحث عن العوارض الغريبة لموضوع العلم فلابدّ من توسيعه العرض الّذاتي حتى يكون البحث في مسائل العلوم بحث عن العوارض الذاتيّة لموضوعاتها).

ثم قال: (فالضابط الكلي للعرض الذاتي، هو أن لا يتوسط بينه وبين الموضوع أمر يكون هو معروض العرض أوّلاً وبالذات كما هو الشان في الوسائط العروضيّة)[2].

---

(١) فرائد الأصول: ج١ ص٢٠.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص٢١.

والظاهر أنّ المعنى الذي اتّخذه المحقّق النائيني ﷺ هو نفس ما فسّر به عبارة المحقّق صاحب الكفاية ﷺ فيلزمه ما يلزمه.

٣. الذّاتي عند المحقّق العراقي ﷺ:

ويظهر من كلامه في منهاج الأصول، أنّ المقصود بالذاتي هو ما لا يكون بواسطة في العروض، وقد فسّرها بما لا يكون معه الحمل حقيقيّاً بل حملاً مجازيّاً، فقد قال: (فظهر ممّا ذكرنا أنّ المراد من الواسطة في العروض، أن يكون نسبة العرض إلى موضوعه بالعرض والمجاز بنحو يصحّ سلبه، والمراد من الواسطة في الثبوت، ما يكون سبباً لعروض العرض على موضوعه، وتكون العوارض العارضة على الموضوع بتلك الواسطة عرضاً ذاتياً سواء احتاج في عروض الواسطة على ذيّها إلى شيء أم لا)[١].

ولكنّ هذه العبارة، ليس فيها تصريح بأنّ المراد من العروض الحمل الخارجي، أو الاتّصاف الواقعي، ويظهر ممّا نقله عنه السيّد الصدر ﷺ أنه ردّد الأمر بين هذين النوعين من الحمل ثم رجّح العروض بمعنى الاتصاف الواقعي بدعوى أنّ المستظهر من كلمات الحكماء ذلك[٢].

٤. الذّاتي عند المحقّق الأصفهاني:

فإنّ المحقّق الأصفهاني قد فرق بين موضوع الحكمة، وموضوع الأصول وغيره من العلوم.

---

(١) منهاج الأصول: ج١ ص٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج١ ص٤٠.

موضوع الحكمة:

فموضوع الحكمة قال لا إشكال في اشتراط أن لا يكون عرضاً غريباً بل لابدّ من أن يكون عرضاً ذاتياً.

وذلك لأنّ موضوع الحكمة هو الوجود، فمهما تعدّدت أقسام الوجود فإنّه أمر وحداني ليس له أقسام، وليس له تقدم ولا تأخّر في الخارج، وتوقّف بعض تقسيماته على البعض الآخر خارجاً، ليس معناه أنّ هناك تعدد، ولذلك يقسم إلى الوجوب والممكن، ويقسم الممكن إلى الجوهر والمقولات العرضيّة، والجوهر إلى عقل ونفس وجسم، والعرض تقسم كل مقولة منه إلى أقسام، وهكذا.

ولكن كل هذه التقسيمات، وإنّ تأخر بعضها عن بعض رتبة، إلّا أنّها في الوجود، موجودة بوجود واحد لا تعدّد فيه، فلم يتحد الإمكان مع الوجود، والجوهريّة مع الإمكان مثلاً، والجسميّة مع الجوهريّة، بل الإمكان والجوهريّة والجسميّة هي نفس وجود الجوهر والجسم أو الممكن، فإنه وجود واحد يختلف بحسب زوايا النظر إليه وعليه فجميع هذه الأمور أعراض ذاتيّة للوجود، لا سبق لبعضها على البعض في وجوده.

وأمّا سبق اتّصافه بوصف يتقدم وصفه بوصف آخر، على وصفه بهذا الوصف، فلا يضر كما مثلنا هنا بالإمكان فإنّه يسبق وصفه بالجوهريّة، وإن كان وجودهما بوجود واحد، ولسبقه بالرتبة لا بالوجود.

والذي يضر في هذام المقام، هو سبقه بما يتوقف وجود الوصف الآخر عليه، كالضاحك بالنسبة للحيوان، فإنّه لا يمكن اتصاف الحيوان بما هو حيوان

به، وإنّما لابدّ من أن يتخصص الإنسان بوصف الإنسانيّة حتّى يتصف بالضاحكيّة، فالضاحكيّة في وجودها متوقفة على وصف معين، فيكون عروضها غريباً.

قال: (إنّ ميزان العرض الذاتي أن لا يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيرورة الموضوع نوعاً متهيئ الاستعداد لقبوله، لا أن يتوقف لحوقه على سبق اتصافه بوصف مطلقاً، ولو كان سبقاً ذاتيّاً رتبيّاً)[1].

موضوع سائر العلوم:

وقد قال بأنّ سائر العلوم لا موجب للالتزام فيها بموضوع لكل علم، لأنّ المنشئ للعلم له غرض معين ولذلك يجمع من المسائل ما تفيده في غرضه، سواء كانت أغراضاً ذاتيّة بحسب ما يقوله أهل المعقول، أو أعراضاً غريبة لموضوع معين أو ليس هناك موضوع حقيقي.

وما يجعل جامعاً ما هو إلّا جامع تقريبي لتسهيل العلم لطالبه ويلحقون به العوارض التي قد تكون ذاتيّة وقد تكون غريبة بالنظر الدقيق فالعوارض بالنسبة إلى الموضوع هنا مأخوذة على نحو المسامحة، وليست على نحو الدقة العقليّة، ولذلك يكفي أن يصح الحمل على هذا الموضوع حملاً حقيقياً عند العرف، وأن كان عند أهل المعقول حملاً وإسناداً إلى غير ما هو له.

قال: (هذا والتحقيق أن الالتزام بعدم الواسطة في العروض من رأس، من باب لزوم ما لا يلزم، والسر فيه أنّ حقيقة كل علم، عبارة عن مجموعة قضايا

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٢.

متفرقة، يجمعها الاشتراك في ترتب غرض خاص، ونفس تلك القضايا مسائل العلم، ومن الواضح أنّ محمولات هذه المسائل أعراض ذاتيّة لموضوعاتها، وبهذا يتم أمر العلم، ولا يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائماً في نفس العلم، فلا ملزم بما ذكر من كون محمولات القضايا أعراضاً ذاتيّة للموضوع الجامع أحياناً، ولذا قالوا أنّ موضوع المسألة تارة يكون عين موضوع العلم، وأخرى نوعاً منه، إلّا أنّه في مثله يكون المبحوث عنه عرضاً ذاتيّاً له كسائر المسائل، لكنّهم لمّا أرادوا أن يكون الطالب للعلم على بصيرة من أمره من أوّل أمره، انتزعوا جامعاً قريباً من موضوعات مسائله، كالكلمة والكلام في النحو مثلاً، ليكون مميزاً له عن غيره من العلوم، وإلّا فما يترتب عليه غرض مخترع العلم ومدونه نفس مجموع القضايا المشتركة في ترتب الغرض المهم، فاللازم أن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقيّاً بلا مجاز، لا أن تكون الأعراض أعراضاً ذاتيّة بالمعنى المصطلح، بل بحيث اللّاحق لاحقاً لغيره وإن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض، وبعبارة أخرى يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه لا بحال متعلقه بالنظر العرفي المسامحي فأفهم واغتنم)[1] انتهى ما أردنا نقله من كلامه زيد في مقامه.

٥. الذاتي عند السيّد الخوئي:

أمّا السيّد الخوئي ﷺ فلم يلتزم أيضاً بلزوم الموضوع لكل علم، وعلى فرض لزوم الموضوع لم يلتزم بلأبديّة أن يكون البحث عن العوارض الذاتيّة

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٤.

قال ﷺ: (ثمّ لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا لزوم الموضوع للعلم، فلا دليل على اعتبار أن يكون البحث فيها عن العوارض الذاتيّة لموضوعه بالمعنى الذي فسّرها المشهور به، والوجه في ذلك ما بيّناه من أنّ حقيقة العلم عبارة عن عدة المسائل والقواعد المختلفة (موضوعاً ومحمولاً)، التي جمعها الاشتراك في غرض واحد، وعليه فيبحث في كلّ علم عمّا له دخل في غرضه سواء كانت من العوارض الذاتيّة في الاصطلاح أم كان من الغريبة، ضرورة أنّه لا ملزم بأن يكون البحث عن العوارض الذاتيّة فقط، بعد فرض دخل العوارض الغريبة أيضاً في المهم)[1].

ثمّ قال (وعليه فنقول، لابدّ من الالتزام بأحد أمرين، إمّا أن نلتزم بأنّ عوارض النوع ذاتيّة للجنس، وإمّا أن نلتزم بأنّ المبحوث عنه في العلوم أعمّ من العوارض الذاتيّة والغريبة، وهو كل ما له دخل في الغرض، ذاتياً أو غريباً، ومع التنزل عن الثاني فلا مناص من الالتزام بالأوّل، وعلى ذلك، فملاك الفرق بينهما هو أنّ ما له دخل في الغرض فليس بغريب وما لا دخل له غريب)[2].

ثمّ قال: (ثمّ أن مرادنا من العرض مطلق ما يلحق الشيء، سواء أكان من الأمور الاعتباريّة، أو من الأمور المتأصّلة الواقعيّة)[3].

الذاتي عند السيّد الصدر:

هو ما كان العرض فيه ناشئاً من المعروض، سواء كان حالاً في المعروض،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص٢٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص٢٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص٢٧.

أو لم يكن حالاً فيه قال ﷺ: (إنّ العرض الذاتي هو ما يكون بينه وبين موضوعه المنشإيّة الحقيقيّة سواء كانت بينهما نسبة المحليّة أيضاً أم لا، ثم أنّا لا نريد بالمنشإيّة خصوص العليّة الفعليّة بل مطلق الاستتباع والاستلزام الحقيقي، بحيث يكون فرض وجود الموضوع مساوقاً مع وجود العرض، وإن لم يكن علة فاعليّة له فإذا اتّفق أن كان المحل ـ العلّة الماديّة ـ مثلاً لشيء مستتبعاً لوجود العرض أيضاً لكون علّته الفاعليّة مفروضة على كل حال، صحّ أن تعتبر ذلك العرض ذاتياً لذلك المحل، ومندرجاً في مسائل العلم الذي يبحث عن عوارضه)[1].

الاشكالات المطروحة في المقام:

وسيتبين من خلال عرضنا الاشكالات المطروحة في المقام أنّها تردّ على تفسير الفلاسفة للعرض الذاتي أمّا بعد التعديل من قبل الأصوليين بأي صيغة كانت من الصيغ التي نقلناها عن الأعلام، بحيث تشمل جميع العوارض الستّة بل وقسمين من أقسام الواسطة في العروض كما مرّ فإنّ جميع تلك الاشكالات تكون واضحة والفساد وغير صالحة للإيراد.

الإشكال الأوّل:

خروج مثل (أنّ خبر الواحد حجّة) و(ظواهر الكتاب حجّة) و(الشهرة حجّة) وغيرها من علم الأصول، ومثل (الفاعل مرفوع) و(المفعول به منصوب) وغيرها من علم النحو، وذلك لأنّ الحجيّة ليست من العوارض التي يقتضيها خبر

(١) بحوث في علم الأصول: ج١ ص٤٦.

الواحد، أو الظواهر، أو الشهرة، بحسب الذات، بل هي أمر خارجي يجعله الشارع لهذه الأمور وكذلك رفع الفاعل ونصب المفعول به وأمثالهما ليست شيئاً تقتضيه ذات الفاعل أو المفعول به، بل لأنّ العرب التزموا برفع هذا، ونصب ذاك، ولو التزموا بعكس ذلك لانعكس الأمر، وعليه كل هذه من العوارض الغريبة، وليست من العوارض الذاتيّة.

وهذا الإشكال:

وارد فيما لو فسّرنا الذاتي بمعنى الأولي ـ وهو ما لا يكون خارجاً عن الذات ـ أو فيما إذا اشترطنا في الذاتي أن يكون ممّا تقتضيه الذات، ولا يكون خارجاً عن الذات عارضاً عليها.

أمّا مع تعميم العرض الذاتي، إلى ما يشمل العارض على نفس الذات، بواسطة أو بلا واسطة، بحيث يرى العرف أنّه عارض على الذات، لا أن يرى الفلاسفة ذلك، فإنّه يشمل المورد بلا إشكال، فإنّ الموارد المذكورة تعرض محمولاتها على موضوعاتها مباشرة، وفي مثل المقام يكون الجعل الشرع للحجيّة، أو كون لسان العرب بهذه الكيفيّة، واسطة في ثبوت الحجيّة لهذه الأمور، ولثبوت النصب أو الرفع للمفعول أو الفاعل.

الإشكال الثاني:

خروج مجموعة من مسائل العلوم، لأنّ العارض يعرض على موضوع المسألة أوّلاً، وبواسطته يعرض على موضوع العلم، الّذي هو جنس لموضوع المسألة، وبما أن عوارض النوع ليست ذاتيّة للجنس، فتخرج هذه المسائل، وبذلك تخرج مباحث الألفاظ والاستلزامات العقليّة، وهذا الإشكال يبتني على

ثلاث أمور:

١ ـ لا بديّة وجود موضوع لكل علم.

٢ ـ أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الذاتيّة لموضوعاتها.

٣ ـ أن لا تكون عوارض النوع ذاتيّة للجنس وبالعكس.

وهذا الإشكال:

تتضح الإجابة عليه من الأساس الذي يعتمد عليه، فإن لا بديّة وجود موضوع لكلّ علم، قد قلنا بعدم الالتزام به، وأن يكون البحث في العوارض الذاتيّة بالمعنى الفلسفي قلنا بعدم إمكان الالتزام به إلّا بالتكليف والتمحل والتأويل، ولا نحتاج إلى ذلك كلّه، وعوارض النوع سواء كانت ذاتيّة للجنس أو لم تكن، فإنّنا أدخلناها في العوارض التي تبحث في العلوم، وخصوصاً علم الفقه والأصول، وكذلك العكس، فلا إشكال من هذه الناحية أيضاً.

وأمّا قول السيّد الخوئي:

(ولو تنزّلنا عن هذا أيضاً وسلمنا أنّ البحث في العلوم عن العوارض الذاتيّة لموضوعاتها، إلّا أنّه لا دليل على أنّ عوارض الأنواع ليست ذاتيّة للأجناس وبالعكس، بل الصحيح أنّه ما يلحق الشيء بتوسط نوعه أو جنسه ذاتي له لا غريب، بداهة أنّ المراد منه ليس ما يعرض الشيء أوّلاً وبالذات ومن دون واسطة، فإنّ لازمه خروج كثير من محمولات العلوم الّتي لها دخل في الأغراض المترتبة عليها ... الخ)[1].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٦.

فإنّه لا بأس به:

لو كان المراد بالواسطة في العروض هي الواسطة في الحمل مجازاً، والذي فسّر بها كلام صاحب الكفاية وأمّا الواسطة في العروض بالمعنى الفلسفي، فإنّها تشمل عوارض الجنس للنوع بالعكس، فتكون من الأعراض الغريبة لا من الأعراض الذاتيّة.

فهي ذاتيّة عند الأصوليين وليس عند الفلاسفة.

الإشكال الثالث:

ما ذكره الشيخ الغروي (دام ظله) (فإن استشكل في كون محمولات علم الفقه والأصول عارضة على موضوعاتها، فضلاً عن الكلام في أنّها ذاتيّة أو غريبة، قال (دام ظله): (إلّا أنّه مورد المناقشة في نفسه وذلك لاختصاصه بما هو من قبيل الأعراض، وهذا لا ينطبق على مثل علمي الفقه والأصول، لأنّ المحمولات في مثل علمي الفقه والأصول، ليست من قبيل الأعراض أصلاً، فما ظنّك بأن تكون أعراضاً ذاتيّة لموضوع العلم، والوجه في ذلك أنّ العرض يحتاج في وجوده وتحققه إلى معروض لا محالة، والأحكام من الوجوب وغيرها لا تعرض على وجود الصلاة في الخارج، بداهة أنّها بوجودها في الخارج، يتحقّق الامتثال فيسقط وجوبها، لا أنّها بعد وجودها يحكم عليها بالوجوب، ومن هنا يقال أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

كما أنّها بوجودها الذهني التصوري ليست متعلقة للأحكام، لأنّ المطلوب

هو الصلاة الخارجيّة دون الذهنيّة، وإلّا تحقق امتثال الأحكام بالتصورات والوجودات الذهنيّة، وليس الأمر كذلك.

وتوهّم أنّ المعروض هو الوجود الذهني عند الآمر دون المكلّف المأمور بها.

يندفع بأنّ إيجاد مثل ذلك خارج عن قدرة المأمور بهذا.

كما أنّ متعلّقات الأحكام، ليست هي الماهيّة بما هي هي في مقابل الخارج، لأنّها من حيث هي لا مطلوبة ولا مورد أمر شرعي، لأن الشارع إنّما يريد الصلاة في الخارج، ولا شغل له بالماهيّات وتقرّراتها في وعائها، إذن ينخصر وجوب الصلاة في أن يكون بمعنى مطلوبيّة إيجاد الماهيّة في الخارج، من دون أن يعرض شيء على الصلاة مثلاً، فلا تكون معروضة للوجوب بحسب الاصطلاح).

ويجاب:

أوّلاً: بأنّ القائل بأنّ الأمر يتعلّق بالصلاة بوجودها الذهني لا يقول بأنّه يتعلّق بالوجود الذهني بما هو في الذهن حتى يشكّل عليه بأنّه على ذلك يمكن الإتيان بالصلاة بتصوّرها في الذهن دون الخارج، لأنّه يلتزم بأنّ الطلب المتعلّق بالصلاة في الذهن له مصحح، وهو انطباق هذا العنوان على الخارج، بحيث لو لم يكن الطلب الذهني مفضياً للوجود الخارجي فإنّه لا يكون مطلوباً.

ومنه يظهر أنّ متعلقات الأحكام، كما ذكر ليست هي الماهيات بغضّ النظر عن الخارج، بل الخارج ملاحظ كمصحح لتعلّق الأمر بالماهيّة، وهو بحث سيأتي الكلام فيه.

وعليه فلا مانع من أن يتعلّق الأمر بالوجود الذهني للصلاة، المصحّح بانطباقه على الخارج، ويبحث عن هذا العروض هل هو عروض ذاتي أو غريب.

وثانياً: بأنا ذكرنا أنّ المقصود من العروض هو الحمل العرفي حقيقة لا مجازاً، وفي المقام لا إشكال في أنّ العرف يقول الصلاة واجبة، فيحمّلها حملاً عرفيّاً حقيقيّاً لا مجازيّاً وهو يكفي في العروض المشترط في المقام.

والنتيجة:

أنّ هذه نماذج من الاشكالات التي تطرح في المقام، وقد تبيّن أنّ كل الاشكالات لا تردّ بعد تعميم البحث، وإدخال العوارض الستة، وقسمين من الواسطة في العروض.

الأمر الثالث:

ما به تتمايز العلوم.

والمطروح في المقام ثلاثة أمور للتمييز وهي الموضوع المحمول والغرض فنبحث عن الثلاثة.

التميز بالموضوع:

إذا التزمنا بوجود موضوع لكلّ علم، فإنّه لابدّ أن تتمايز الموضوعات وبها تتمايز العلوم، فيكون الموضوع من أسباب التمييز في كل العلوم ولكن ذلك لا يدلّ على أنّه المميّز الوحيد بين العلوم، بل يمكن أن يكون لها أكثر من مميّز، بحيث تتميّز أيضاً بالغرض بالإضافة إلى التميّز بالموضوع وقد أشكل على أصل القول بالتمييز بالموضوع بعدة إشكالات.

الإشكال الأوّل:

أنّ علم النحو والصرف والمعاني والبيان موضوعها واحد فقط وهو الكلمة فالمفروض أن تكون علماً واحداً، وليست علوماً متعدّدة، والواقع خلاف ذلك.

واجيب عنه:

بأنّ الموضوعات أيضاً تتمايز بالحيثيّات، فعلم النحو موضوعه الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وعلم الصرف موضوعه العلم من حيث الصحّة والاعتدال، والمعاني والبيان الكلمة من حيث الفصاحة والبلاغة.

الإشكال الثاني:

ما أشكل به صاحب الكفاية ﷺ حيث قال: (وقد انقدح بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات، ولا المحمولات، وإلّا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا تكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد).

وأجيب عنه:

أوّلاً:

بانّ هذا يلزم، لو كان موضوع العلم هو موضوعات المسائل على كثرتها، فتكون كل مسألة علماً، أمّا على القول بأنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات المسائل، أو الكلّي المنطبق على موضوعات المسائل، فإنّ الكلي واحد في كل علم، فلا يتعدّد في العلم الواحد.

وثانياً:

أنّ هذا اللازم لا يترتب مطلقاً على هذه الكيفيّة، بل لابدّ من ملاحظة كيفيّة التبويب، فلو لاحظنا علم النحو مثلاً فيمكن ترتبه على أنحاء.

١ ـ أن نجعل المسائل مشتركة في الموضوع، مختلفة في المحمول، حيث يكون من قبيل (باب الفاعل) و(باب المفعول)، وفي مثله يلزم ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ، من كون كلّ باب علماً، ولا يلزم أن تكون كلّ مسألة علماً على حدة، لأنّ المفروض هنا أنّ موضوع جميع المسائل في الباب واحداً، وعلى فرض أنّ التمايز بالمحمولات، فإنّه يلزم هنا أن تكون كلّ مسألة من باب مع بقية المسائل التي تتّحد معها في الموضوع من الأبواب الأخرى علماً مستقلاً، فتكون المسألة التي لا تتحد معها مسألة أخرى في المحمولات علماً متسقلاً، لا كل مسألة كما فرض صاحب الكفاية ﷺ.

٢ ـ أنْ يكون ثبوت العلم بحسب الاشتراك في المحمول، والاختلاف في الموضوع، كما إذا قلنا (باب المرفوع) و(باب المنصوب) فيلزم عكس السابق، حيث إن جعلنا تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، تكون كل مسألة هنا مع ما يتّحد معها موضوعاً من الأبواب الأخرى علماً على حدة، وإن جعلنا التمايز بالمحمولات، كان كل باب علماً على حدة، فلم تكن كلّ مسألة علماً على كل التقادير، ولم يكن كل باب علماً على كل التقادير.

وثالثاً:

أن الغرض ما هو إلّا كاشف عن وحدة الموضوع ومترتب عليه، فالغرض الواحد في رأي صاحب الكفاية ﷺ كاشف عن الموضوع الواحد، الذي به اتّحد

العلم، فوحدة العلم من وحدة الموضوع، وليس من وحدة الغرض، وعلية فتميز العلمين بسبب تميّز الموضوعين الذين نتج عنهما العلميين.

الإشكال الثالث:

ما أشرنا إليه أوّل الكلام، من أنّ القول بالتمايز بالموضوعات، فرع للقول بثبوت موضوع لكل علم، وبعد القول بعدم لزوم موضوع لكل علم، فلا يكـون التمايز بالموضوعات في كل العلوم، لأنّ منها ما لا موضوع له حسب الفرض.

التميز بالمحمول:

والكلام فيه بملاحظة إشكال صاحب الكفاية ﷺ في جعل الموضوع هـو المائز بين العلوم، ويجاب عنه بما أجيب عن إشكاله السابق أوّلاً وثانياً، وكذلك الإشكال الثالث، حيث من غير المعلوم، بل المعلوم في بعض العلوم، عدم وجود محمول جامع بين محمولات مسائل العلم.

التميز بالغرض:

وقد اختاره صاحب الكفاية ﷺ على فرض أنّه هو الممكن بعد عدم إمكان التمييز بالموضوع والمحمول في نظره، بسبب ورود الإشكال على ذلك، وقد مرّ أنّه لا مانع من التمييز بهما وعلى ذلك فيمكن التمييز بأحد الثلاثة، واختيار ذلك يرجع إلى نفس المنشئ للعلم فإنّه قد يكون عنده غـرض مـعين، فـيجمع مـن المسائل ما يحتاجه في غرضه، كالفقيه الذي يريد أن يجمع ما يفيده في استنباط الأحكام من المسائل، وتـارة يـريد أن يـعرف أنـحاء وأطـوار شـيء مـعيّن،

كالفيلسوف الذي يريد أن يتعرّف على كل شيء عن الوجود، فيكون جامع مسائلة هو الموضوع، وتارة يريد أن يعرف أموراً ينطبق عليها عنوان معيّن ويحمل عليها كما لو فرضنا أنّ هناك من يريد أن يبحث عمّا يضر الإنسان مثلاً وهكذا.

وآخر المطاف:

أنّ العلم أمر اعتباري يعتبره المنشي له، فيميّزه بحسب ما يراه ولا يفرض عليه شيء معين ليميزه.

موضوع علم الأصول:

وقد اختلفوا في تحديد موضوع علم الأصول، وإنّما نحتاج إلى البحث عن تحديد الموضوع بالدّقة، لو فرض أن تميّز العلم، وتميز مسائله يتوقف على معرفة الموضوع، أمّا على القول الصحيح من عدم توقف التمييز على معرفة الموضوع، بل يكفي أن يعرف الغرض، أو المحمول، فلا يكون هناك اضطرار لمعرفته، بل يكون ذلك من كماليات البحوث لا من أساسياتها.

وقد طرح في تعريفه عدة آراء:

الرّأي الأوّل:

وهو أنّ موضوع علم الأصول، هو (الأدلّة الأربعة بما هي أدلة).

وأشكل على هذا الرأي:

أوّلاً:

خروج جميع مباحث الحجج والأمارات، كحجيّة الكتاب، وحجيّة خبر الواحد، والإجماع، والعقل، لأنّ البحث هنا عن دليليتها، وهو بحث عن ثبوت الموضوع، وليس بحثاً عن عوارضه.

وثانياً:

خروج مباحث الاستلزامات العقليّة، فإنّ البحث فيها بحث عن وجود ملازمة بين حكم وحكم، ولا شأن لها بالأدلّة بما هي أدلّة.

وثالثاً:

خروج الأصول العمليّة، باعتبار أنّ البحث عن حجيّتها ودليليتها، فلا يكون البحث عنها بما هي أدلّة، وعلى فرض البحث عنها بما هي أدلّة، فالبحث عن حجيّتها ودليليتها بحث عن المبادئ، لا عن العوارض.

ورابعاً:

خروج مباحث التعادل والترجيح، على القول بأنّ البحث عنها هو في واقعة بحث عن الحجّة من الدليلين، فهو بحث عن الحجيّة والدليليّة، وليس بحثاً عن عوارض الدليل، بعد فرض كونه دليلاً.

الرأي الثاني:

ما اختاره صاحب الفصول، وهو أنّ الدليل هو (ذوات الأدلة الأربعة بما هي هي).

وهو محاولة للفرار من الإشكالات الواردة على تعريف الأوّل، حيث أنّ إضافة بما هي أدلة إلى الموضوع، أخرج أكثر علم الأصول، فحاول صاحب الفصول ﷺ إدخالها بحذف هذا القيد، وقد أدخل به مجموعة ممّا خرج من التعريف السابق، إلّا أنّه مورد إشكال أيضاً.

أوّلاً:

خروج مسألة حجيّة الخبر الواحد، فإنّه على القول بأنّ مدار العلم هو الموضوع، فإنّه لابدّ أن يكون البحث فيه عن العوارض الذاتيّة للموضوع، والسنة أحد الأربعة التي يدور مدارها الموضوع، ولكن السنة يحتمل فيها معنيان.

المعنى الأوّل:

أن يكون المقصود من السنة نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وليس الخبر الذي يحكي عن السنة (كخبر زرارة مثلاً).

وعلى هذا المعنى:

يخرج هذا البحث من علم الأصول، لأنّ البحث عن الحجيّة ليس بحثاً عن حجيّة قول المعصوم، بل هو بحث عن حجيّة الروايات التي تحكي خبر المعصوم، فهو بحث عن حجيّة الحاكي عن السنة، فهو عارض على الحاكي عن السنة، فلم يعرض على الموضوع وهو السنة.

المعنى الثاني:

أن يكون المقصود من السنة هو الحاكي عن قول المعصوم، وليس نفس قوله.

وعلى هذا المعنى:

تدخل حجيّة خبر الواحد في علم الأصول، ولكن تخرج مباحث الألفاظ، فإنّ بحث الأوامر مثلاً يبحث عن الأمر، سواء كان في الروايات، أو في غير الروايات، فهي ليست بحوثاً في عوارض الخبر، بل الأعم من الأخبار وغيرها.

وثانياً:

خروج مسائل الاستلزامات العقليّة، بأنها كلّها ليست بحثاً عن عوارض العقل، الّذي هو الدليل، بل ما بحث عن استلزام حكم لحكم، أو بحث عن إمكان الأمر بشيئين، أو استحالة ذلك، وكله خارج عن البحث عن عوارض نفس العقل.

وثالثاً:

خروج بقيّة مسائل الحجج والأمارات كالشهرة وقول اللغوي، والإجماع المنقول و، والأصول العمليّة العقليّة والشرعيّة، فإنّ البحث عنها، لا عن الأدلّة الأربعة.

محاولة الشيخ الأنصاري:

وقد حاول الشيخ الأنصاري ﷺ، أن يرجع البحث عن حجيّة الخبر، إلى أنّ الموضوع هو نفس السنة وليس الحاكي عنها، إلى البحث عن أحوال السنّة، بتقريب أنّ البحث عن حجيّة خبر الواحد راجع إلى أنّ السنّة، وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت، فيكون البحث هنا بحث عن عوارض السنة بما هي هي لأنّه بحث عن أحوالها.

وأشكل عليه:

بأنّ تعبيره بأنّها هل تثبت، يحتمل الثبوت في المقام احتمالين.

الاحتمال الأوّل:

أن يكون المراد هو الثبوت التكويني الواقعي، بحيث أنّه إذا ثبت خبر الواحد تثبت السنة واقعاً.

وهذا غير معقول:

أوّلاً: بأن ثبوت خبر الواحد ليس سبباً من أسباب ثبوت السنة، ولا علّة من علل ثبوتها كما هو واضح وجداناً، فإن روايات الكافي مثلاً ليست علّة لقول الإمام عليه السلام.

وثانياً: أنّ البحث حينئذ، بحث عن وجود السنّة وثبوتها، فهو بحث عن ثبوت الموضوع ووجوده، وليس بحثاً عن عوارضه.

الاحتمال الثاني:

أن يكون المراد بالثبوت التعبدي أي وجوب العمل على طبق هذا الخبر.

وهذا الاحتمال:

معقول، ولكن هذا الثبوت ليس ممّا يعرض على نفس السنة، التي هي قول المعصوم أو فعله او تقريره، بل يعرض على الخبر الحاكي لها، فلا يفيد على فرض أنّ المقصود من النسة نفس قول المعصوم.

وقد أجاب عنه المحقّق النائيني قدس سره:

بأنّ المراد من الثبوت وعدمه ليس الثبوت الواقعي، بل أن مؤدى الخبر

هل هو السنة أم لا، قال: (هذا ولكن يمكن توجيه ما أفاده الشيخ ﷺ بما لا يرد عليه ذلك، ببيان أنّ المراد من ثبوت السنّة ولا ثبوتها، ليس هو الثبوت الواقعي ولا ثبوته، ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجيّة الخبر، يرجع إلى البحث عن أن مؤدى الخبر هو من السنّة أو لا، وإن شئت قلت أن البحث إنّما هو عن انطباق السنّة على مؤدى الخبر وعدم الانطباق، وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنّة ولا وجودها بل يكون البحث عن عوارض السنة، بداهة أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه، يكون من العوارض اللاحقة له، كالبحث عن وجود الموضوع في زمان أو مكان ولا وجوده)[1].

وأشكل عليه المحقّق العراقي ﷺ:

بأنّ انطباق السنّة على مؤدى الخبر وعدم انطباقها، ليس له معنى آخر، غير وجود السنّة في هذا الخبر وعدم وجودها، فهو بحث عن وجود الماهيّة في هذا الفرد وعدم وجودها، فيرجع الإشكال كما هو، قال: (انطباق الماهيّة على الفرد ليس إلّا ملازماً لوجوده في ضمنه، ومثل هذا البحث، وإن كان من عوارض الماهيّة تصوّراً، لكن هو عين البحث عن وجودها في ضمن هذا الفرد وهويّته، ولو كان هذا المقدار يكفي في البحث عن العوارض يلزم دخول البحث في وجود الماهيّة وانطباقه على الخارج في المباحث كلّها وهو كما ترى)[2].

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص١٥٧.

(٢) حاشية فوائد الأصول: ج١ ص١٥٧.

والجواب والإشكال:

لا حاجة إليهما، لأنّنا قلنا بأنّ المقصود من العرض الذاتي، ما هو اصطلاح الأصوليين، ويشمل كل ما يصحّ حمله عرفاً حملاً حقيقياً، وليس مجازاً ولا إشكال أنّ حمل الدليليّة على السنة أو الكتاب، حينما يقال السنة دليل شرعي أو السنّة حجّة هو حمل حقيقي، وهو يكفي في اصطلاح الأصوليّين في اعتبار هذا العارض عارضاً ذاتيّاً.

وأمّا إذا أشترطنا أن لا يكون هنا واسطة في العروض بالمعنى الذي عند الفلاسفة للواسطة في العروض، فجواب المحقّق العراقي في محله، حيث أنّ البحث عن انطباق السنّة الواقعيّة على هذه الرواية غير معلوم، وعليه لا نعلم أنّ السنة وجدت بهذا الفرد أو لم توجد، فهو بحث عن وجودها لا عن عوارضها.

وأجاب المحقّق الأصفهاني قدس سره:

بأنّ المحتمل في وساطة الخبر، أمّا واسطة في إثبات السنة أو واسطة في ثبوتها، وكلاهما لا ينافي كون البحث عن عوارضها.

أمّا كونه واسطة في الإثبات والانكشاف، فلا شكّ أن الانكشاف أمر لا ينافي الثبوت قبله، فالسنّة موجودة والبحث عن انكشافها بشيء معيّن وعدم انكشافها ليس بحثاً عن وجودها، فالبحث عن أنّ النّجم الفلاني هل يرى بالمنظار الفلاني أو لا يرى، ليس بحثاً عن وجود النّجم، بل عن انكشافه.

وأمّا كونه واسطة في الثبوت، حيث يكون الخبر علة لثبوت السنّة، فيكون

البحث أيضاً بحثاً عن عوارضها، فإنّ البحث يكون هكذا: هل السنة معلولة لخبر الواحد أو ليست معلولة، فلا ينافي البحث فيما هو علّتها أن تكون علّتها موجودة، فإنّ الموجودات يمكن أن يبحث عن ما هي علّتها، والبحث عن علّتها ليس بحثاً عن وجودها، غاية ما هناك لا يمكن أن يكون الخبر علّة لوجود السنة، فإنّ الخبر لا ينتج السنّة، ولكن هذا إشكال آخر غير الإشكال بأنّ البحث ليس بحثاً عن العوارض.

قال ﷺ: (إلّا أنّه يمكن دفع الإيراد المزبور، بدعوى أنّ المراد وساطة الخبر ثبوتاً أو إثباتاً، ضرورة أنّ الغرض ليس الحكم بثبوت السنّة خارجاً، بل ثبوته بالخبر، ووساطة الخبر إثباتاً أو ثبوتاً لا ينافي الفراغ عن ثبوت السنة.

أمّا وساطة الخبر إثباتاً، فمعنى ذلك، انكشاف السنة بالخبر، كما تنكشف بالمحفوف بالقرينة وبالتواتر، وأين التصديق بانكشاف شيء بشيء، من التصديق بثبوت الشيء، وما هو اللّازم في الهليّة المركّبة هو الثاني دون الأوّل، بداهة أنّ انكشاف شيء بشيء لا ينافي الفراغ عن ثبوته، وانكشاف السنّة المفروغ عن ثبوتها من لواحقها وعوارضها بعد ثبوتها.

وأمّا وساطة الخبر ثبوتاً، فمرجعها إلى معلوليّة السنّة للخبر، ومن البين أنّ الكلام في معلوليّة شيء لشيء، وكونه ذا مبدأ، لا ينافي الفراغ عن أصل تحقّقه وثبوته، ألّا ترى أن الموضوع في علم الحكمة هو الوجود أو الموجود، مع أنّ البحث عن كونه ذا مبدأ، من أهم مسائله وأعظم مقاصده، فالبحث عن معلوليّة السنة لشيء، يكون ذلك الشيء واسطة في ثبوتها واقعاً، بحث عن ثبوت شيء لها، لا عن ثبوتها، فاتّضح أن إرادة الثبوت الواقعي، على أي تقدير، لا تنافي

كون البحث عنه من المسائل).

وهذه المحاولة:

إن كان قصده من انكشاف السنة بالخبر الواحد، أنّ البحث في الأفراد والمصاديق، وأنّ كل خبر هل يكشف عن ما يحمله مؤداه من أفراد السنة أو لا يكشف، فإنّه لا إشكال في كون البحث فيه، بحثاً عن ثبوت هذا الفرد من السنّة في الخارج، لأنّنا لا نتمكن من القول بأنّ هذا المؤدى موجود في السنّة واقعاً، والكلام في أن هذا الخبر يكشف عن وجود سنّة أو لا يكشف بعد العلم بثبوته الواقعي، بل نحن لا نعلم بوجود هذا المؤدى، ونسأل إن كان هذا الخبر يكشف عنه أو لا يكشف، فإن كشف علمنا أنّ هناك سنّة وإن لم يكشف لم نعلم بوجود سنّة، فيعود البحث في واقعه إلى البحث عن وجود السنّة وعدم وجودها.

وإن كان قصده البحث عن المسألة الكليّة، وهي أنّ طبيعي السنة، هل ينكشف بطبيعي الخبر الواحد أو لا ينكشف، أي هل الخبر الواحد صالح للكشف عن السنّة أو ليس بصالح، فإنّ البحث حينئذ عن عوارض السنة.

وعلى ذلك، فقد تكون هذه المحاولة صالحة على الاحتمال الثاني لا الأوّل.

وأجاب الشيخ الغروي (دام ظله):

بأنّ البحث إنّما هو عن وصول السنّة بخبر الواحد، وعدم وصولها، لأنّ الأثر يترتب على السنّة الواصلة وليس مطلق السنّة، فالبحث عن الخبر الواحد هو بحث عن وصول السنّة به، وعدم وصولها، وليس بحثاً عن أصل وجودها.

قال (دام ظله): (والصحيح في الجواب أن يقال، أنّ المراد بثبوت السنّة بالخبر الحاكي، إنّما هو ثبوته الشرعي في حالة عدم العلم بها، وكونها واصلة للمكلّف بالخبر تعبداً، لأنّ الأثر المترتب على السنة الواقعيّة، إنما هو في ظرف وصولها للمكلّف، وإلّا فالسنّة المجهولة الواقعيّة، لا يترتّب عليها أي أثر، من وجوب العمل على طبقها، وحرمة مخالفتها، وغير ذلك من لوازمها وملزوماتها، فنتكلم في أنّ السنة الواقعيّة هل تكون واصلة للمكلّف بالخبر الحاكي تعبّداص، ليكون حالها حال ما إذا علمنا بثبوتها واقعاً، أو أنّ الخبر الحاكي لا يجعل السنّة الواقعيّة واصلة تعبّداً.

ومن الظاهر أنّ هذا المعنى عارض على السنّة الواقعيّة، دون الخبر الحاكي، لأنّا نتكلم في أنّ السنّة، هل تكون واصلة بالخبر الحاكي أم لا، لا أنا نتكلم عن أنّ الخبر منجز أو كاشف أو طريق، ليكون البحث عن ثبوت أصل السنّة).

وهذه المحاولة:

كسابقتها، وهي محاولة المحقّق الأصفهاني ﷺ، فإن كان البحث جزئيّاً، عن أنّ مؤدى خبر زرارة مثلاً، هل يوصل السنّة التي تفيد مؤداه تعبّداً، أو لا يوصلها، فالكلام فيه هنا عين الكلام هناك، فإنّا لا ندري عن وجود سنّة بهذا المؤدى، ليكون البحث عن وصولها أو عدم وصولها، وإنّما نعلم بوجودها التعبدي إذا وصلت تعبّداً بهذا الخبر، وإمّا إذا لم تصل تعبدا، فلا علم لنا بوجودها لا واقعاً ولا تعبّداً. فلا تكون هذه المحاولة واصلة لما أرادت.

وإمّا إذا كان الكلام عن وصول كلّي السنة تعبداً بالخبر الواحد، فإنّه بهذا الاحتمال قد تكون صالحة للدفاع عن الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ دون الاحتمال الأوّل.

الرأي الثالث:

ما ذكره صاحب الكفاية، من أنّ موضوع علم الأصول (هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة).

وهذا التعريف:

جامع لمسائل علم الأصول، فإنّه (الكلي المنطبق على موضوعات المسائل)، جامع لموضوعات المسائل حسب الغرض، ولكن لا يفيد ما يفيده الموضوع، فإنّ فائدة الموضوع على القول بأنّ المائز بين العلوم هو الموضوع، إنّه بمعرفة الموضوع يمكن معرفة المسائل الداخلة في هذا العلم، والخارجة منه فمعرفة المسائل تكون بمعرفة الموضوع، وبهذا التعريف أيضاً، تكون معرفة الموضوع تتوقّف على معرفة المسائل حتّى يعرف الجامع بينهما، فيلزم الدور.

وأمّا على القول بأنّ المائز هو الغرض لا الموضوع، فلا فائدة من البحث عن الموضوع من الأساس، لأنّه سيبحث عن كل مسألة تفيد في غرضه، ولا شأن له إن كانت هذه المسائل يجمعها موضوع واحد أو لا يجمعها.

فتعريف المحقّق صاحب الكفاية ﷺ لموضوع علم الأصول كتعريفه الآتي للوضع كلاهما تعريفان مبهمان، ولعلّهما من التعريف بالأخفى.

الرأي الرابع:

ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ: وهو (كل ما كان عوارضه واقعة في طريق

استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهي إليه العمل)[١].

وبتعبير آخر له ﷺ (بأنّه هو الكلي المتحد مع موضوعات مسائله التي يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الاستنباط)[٢].

وبتعبير ثالث له ﷺ (ما كانت عواضه داخلة في طريق الاستنباط)[٣].

وهذا التعريف:

قد أجرى تعديلاً لا بأس به على تعريف صاحب الكفاية ﷺ حيث أزال الغموض والإبهام، وجعل الموضوع أمراً مستفاداً منه، حيث يمكن بواسطته معرفة المسائل الداخلة في علم الأصول والخارجة منه، ويمكن أن يتميز به علم الأصول عن غيره، ولكن.

يشكل عليه:

أوّلاً:

باختلاف تعبيراته في تعريف الموضوع اختلافاً يخلّ بالمعنى، ففي التعريف الأوّل والثالث منها، (ما كانت عوارضه واقعة في طريق الاستنباط) أو (ما كانت عوارضه داخلة في طريق الاستنباط) ومدلول كليهما واحد وهو كون القيد مجرّد الدّخول في طريق الاستنباط دون اشتراط الكبرويّة أو غيرها، ومع عدم اشتراط الكبرويّة تدخل في الأصول جميع الصغريات التي تدخل في الاستنباط، كالكلمات اللغويّة والمسائل النحويّة والصرفيّة والرجاليّة وكل ما له

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

دخل في الاستنباط من الكبريات والصغريات.

وفي تعريفه الثاني، أدخل التعبير بالكبرويّة، فقال يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الاستنباط) ولعله هو الصحيح بحسب رأيه، حيث أنّه أدخل هذا القيد في تعريف علم الأصول.

وثانياً:

يردّ عليه ما ورد عليه في تعريف لعلم الأصول من خروج صغريات مباحث الألفاظ، كظهور صيغة الأمر والجملة الشرطيّة وغيرها، كما لا يشمل مسألة اجتماع الأمر والنهي، باعتبارها تحقق صغرى التعارض أو صغرى حجيّة الإطلاق.

الرأي الخامس:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ وهو (أن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة يكون البحث في مسائل علم الأصول عن دليليتها، وجواز استناد الفقيه إليها في مقام الاستنباط)[1].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً:

أنّ الأدلّة المشتركة هنا لا يخلو البحث عنها من أن تكون بما هي هي أو بما هي أدلة، ويرد عليه ما أورد على الرأيين الأوّل والثاني من الاشكالات.

وثانياً:

يناقش أيضاً بما ذكرناه سابقاً، من أنّ المقصود من الأدلة المشتركة، هي

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج١ ص٤٩.

التي تدخل في الاستدلال الفقهي، وتنتج نتيجة فقهيّة ولو بواسطة أو بوسائط، فتدخل القواعد العربيّة والنحويّة والرجاليّة وغيرها، ومع إضافة الاستدلال الفقهي خاصّة، يخرج بعض العلوم المذكورة، ولكن تخرج أيضاً الصغريات، كمبحث الأوامر، والمفاهيم، وغيرها، ممّا يصلح للاستدلال الفقهي وغيره.

وإن كان المراد ما ينتج نتيجة فقهيّة مباشرة، خرجت صغريات جحيّة الظهور، ومسألة اجتماع الأمر والنهي وبقية المسائل التي تحتاج لقاعدة أخرى حتى تنتج جعلاً شرعياً.

الرأي السادس:

ما ذكره الشيخ الغروي (دام ظله) (من أنّ موضوع علم الأصول، هو مثبتات الأحكام، قال: (وإن موضوع علم الأصول هو كل ما يثبت حكماً كليّاً فرعيّاً، سواء أكان وضعيّاً أو تكليفيّاً، ظاهريّاً أم واقعيّاً، لأنّنا نبحث في علم الأصول عن كل شيء يثبت الحكم الكلي الشرعي لا محالة، وإنّما عبّرنا بالمثبت لا بالدليل، لأن ظاهر الدليل، هو الإمارة، والطريق إلى الواقع، فلا يشمل مثل الاستصحاب، وغيره من الأصول التي لا نظر لها إلى الواقع كما أنّا لم نعبّر بالحجّة على الأحكام، بل عبّرنا بالمثبتات، لأنّ مثل القطع بالحكم، لا يطلق عليه الحجّة، لأنّه بمعنى الحد المتوسط المتكرّر في القياس، والقطع لا يقع حدّاً وسطاً متكرّراً، إذ لا يقال هذا ما قطعنا بخمريته ـ مثلاً ـ وكل ما قطعنا بخمريته فهو حرام، فهذا حرام، لأنّ الحرام هو نفس الخمر الواقعي، لا ما قطعنا بخمريته) هذا ما أردنا نقله من كلامه زيد في علو مقامه.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً:

إنّ الفرار من التعبير بالدليليّة إلى التعبير بالاثبات، وذلك لأجل التخلّص من خروج الأصول الأصول العمليّة باعتبار كونها ليست أدلة فتخرج من علم الأصول لا يجدي هنا، فليس الاثبات سوى تعبير آخر للدليليّة ولذلك لابدّ من تعميم الاثبات إلى اثبات الحكم أو تنجز الحكم لتدخل الأصول العمليّة في التعريف.

ثانياً:

أنّه ناقص، يحتاج إلى إكمال بما ذكره (دام ظله) في تعريف علم الأصول، من تفسير المثبت للحكم، بالأعم من المثبت لنفس الحكم، والمثبت لسريان الحكم، لتدخل الصغريات.

وثالثاً:

إنّه إن كان المقصود ما يثبت الحكم مباشرة، وبلا واسطة، تخرج الصغريات التي تثبت الحكم الشرعي بواسطة، وإن كان ما يثبت ولو بواسطة، دخلت في علم الأصول المسائل التي تدخل في إثبات الحكم، كالعلوم العربيّة والرجاليّة وغيرها.

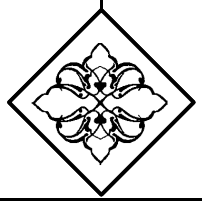
ولكن هذا الإشكال:

وإن ورد على غيره، إلّا أنّه لا يرد عليه، بعد إكمال تعريفه بما أضافه إليه، حيث بإمكانه أن يختار الإثبات بلا واسطة، فتخرج الصغريات، ولكنه قد أدخلها بتفسيره (المثبت) بالأعم من المثبت لنفس الحكم أو لسريانه، أو بإضافة

(أو لسريانه) للموضوع، أو التعريف.

والنتيجة:

أنّه على مسلك القائلين بوجوب وجود موضوع لكل علم، لم نعثر على موضوع سالم عن الاشكال من خلال سيرنا لآراء الأعلام، هذا إذا أردنا جامعاً حقيقيّاً على فرض إمكانه، وإذا أردنا أي عنوان محتصر يمكن أن تجتمع تحته بحوث الأصول دون أن نلتزم بخروج بعض الأبحاث لمجرد أنّ الجامع الذي توصّلنا إليه لا يشملها فإن تعريف الشيخ الغروي (دام ظله) واف بالغرض المراد مع ملاحظة ما ذكرنا هناك من الملاحظات.



حقيقة الوَضع

الوضع

ويبحث فيه من عدة جهات:

الجهة الأولى: في حقيقة الوضع.

الجهة الثانية: في تحديد الواضع.

الجهة الثالثة: في أقسام الوضع.

الجهة الرابعة: في أن الدّلالة تابعة للإرادة.

الجهة الخامسة: في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

الجهة الأولى:

حقيقة الوضع وقد ذكرت مجموعة من التعاريف لبيان حقيقته وبيان كـنه العلاقة بين اللفظ والمعنى.

التعريف الأوّل

(أنّه أمر واقعي تكويني ذاتي يربط بين اللفظ والمعنى) فتكون دلالة اللفظ على المعنى على هذا الرأي ذاتيّة.

وأشكل على هذا الرأي بعدة إشكالات:

الإشكال الأوّل:

أنّ الذاتيّة المذكورة يحتمل فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل:

أن تكون هذه الدلالة على نحو العلة التامة بحيث ينتقل الذهن إلى معنى اللفظ بمجرد سماعه، سواء رأى هذا اللفظ وسمع به وبمعناه قبل ذلك أم لم يسمع به.

وهذا الاحتمال:

واضح البطلان فإن الوجدان شاهد أنّا نسمع ألفاظاً من كثير من اللغات فلا نتعرّف معناها ولا ينتقل ذهننا إلى معانيها ولو تمّت هذه العلقة الذاتيّة بهذا الشكل لعلم كل إنسان جميع لغات العالم.

الاحتمال الثاني:

أن تكون العلاقة بين الألفاظ والمعاني على نحو الاقتضاء وليس العليّة التامة، بحيث أن كلّ لفظ له اقتضاء الدلالة على معنى معيّن أو معان معيّنة فإذا تمت دل على ذلك المعنى.

وهذا الاحتمال:

وإن كان لا مانع منه ثبوتاً ولكن ليس هناك أي شاهد أو دليل يشهد على وجود هذه العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، بل الشواهد على عدم وجود هذه المناسبة كثيرة، فلتلاحظ الألفاظ التي تستعمل في الضدّين، فهل اللفظ فيه

مناسبة ذاتيّة لضدين كلفظ (جون) المستخدم في الأبيض والأسود، ومثله في اللغة كثير ألفت فيه الكتب.

الإشكال الثاني:

أنّ المناسبة الذاتيّة لابدّ أن تكون أحد أمرين:

الأمر الأوّل:

أن تكون إحدى المقولات العشر، ممّا له وجود في الخارج، وهي ليست كذلك، فلا هي جوهر ولا هي إحدى الأعراض التسعة، أما عدم كونها جوهراً فواضح، وأمّا كونها ليست بعرض، فلأنّ العرض لا يوجد إلّا في موجود آخر، والوضع علاقته بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، وليس بين اللفظ والمعنى الموجودين، فالعلاقة موجودة قبل وجود اللفظ والمعنى لأنّهما لا يوجدان إلّا عند الاستعمال، والفرض أن العلاقة موجودة قبل الاستعمال.

الأمر الثاني:

أنّ يكون ممّا ليس له تحيز في الخارج، ولا ما بإزاء كالملازمات العقليّة وهذا يحتمل على نحوين:

النحو الأوّل:

أن تكون مما هو متقرر في نفسه لا دخل للجاعل في جعله، ولا دخل للمعتبر في وجوده، فهي متقررة في نفسها سواء تدخل جاعل أم لم يتدخل اعتبر أم لم يعتبر، كالزوجيّة للأربعة.

ولا يمكن أن يكون وضع الألفاظ في هذا النوع لأننا نرى بالوجدان تدخّل الواضع بوضع اللفظ لمعنى ثم إلغاء ذلك المعنى ووضعه لمعنى آخر، وهكذا.

النحو الثاني:

أن يكون تقرّرها الواقعي بسبب الجعل حيث أنّه بعد الجعل تحدث مناسبة ذاتيّة بين اللفظ والمعنى.

وهذا النحو:

أيضاً قد لا يشكل عليه من ناحية الثبوت ولكن يحتاج إلى شواهد تثبت صحته، والنتيجة أنّ لا دليل عليه.

وأيضاً يصعب التسليم بمكان السببيّة الذاتيّة بين شيئين لا سببيّة بينهما بمجرّد الاعتبار والوضع.

الإشكال الثالث:

أنّ وجود الملازمة وثبوتها أمّا للجاهل بالوضع والعالم به على حد سواء، ويشكل عليه بما مرّ من وجوب معرفة كل أحد كل لغة.

وإمّا أن تكون فقط للعالم بالوضع دون الجاهل، وهذا يخرج البحث عن حقيقة الوضع، لأنّ العالم لم يضع الملازمة بين اللفظ والمعنى بل استفاد منها فقط، وهي ثابتة قبل معرفته، ولا يمكن أن تحصل بمجرد المعرفة، وإلّا لزم الدور، حيث لا تعرف إلّا إذا كانت موجودة ولا توجد إلّا إذا عرفت.

التعريف الثاني

تعريف صاحب الكفاية قدس سره:

قال: (هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من

تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى)[١].

وهذا التعريف:

لم يزد الوضع إلا إبهاماً، فإنّ هذا النحو من الاختصاص، هو الذي نريد أن نعرف حقيقته، وهل هو موجود حقيقي أم اعتباري أو انتزاعي أو غير ذلك. ولعلّ عدم اهتمام صاحب الكفاية ببيان نوع هذا الاختصاص سببه عدم اهتمامه بالتعاريف حيث يراها مجرّد تعاريف لفظيّة، لا تكشف عن المعنى الواقعي، ولكن ذلك لا يعفيه عن طرح أقرب التعاريف إلى الواقع.

التعريف الثالث

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره:

بأنّه كما يستفاد من مجموع كلامه (معنى بين التشريع والتكوين والهام الله بعض الأفراد الإحاساس بالخصوصيات التي تربط اللفظ بالمعنى فيضعون الألفاظ للمعاني)[٢].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً:

أنّه يفرض وجود مناسبة خفيّة بين اللفظ والمعنى، يلهم الله الإنسان الوصول إليها، ووجود هذه المناسبة الخفيّة بين كل لفظ وكل معنى سابق على

---

(١) الكفاية: ص٩ طبعة مؤسّسة أهل البيت.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص١٢.

الاستعمال لا دليل عليه، إلّا ما قد يستدلّ به من أن اختيار هذا اللفظ دون غيره ترجيح بلا مرجّح وهو محال.

ويجاب:

بأنّ المرجّح يكفي فيه أدنى ترجيح، ولو كان المرجّح هنا هو سبق اللـفظ إلى ذهن الواضع حين ذكر اللفظ لكان كافياً في الترجيح ورفع الاستحالة.

وثانياً:

أنّ اللفظ قد يستعمل في معنى ثم ينقل إلى خلافه أو يستعمل في معنيين متضادّين، فهل هناك مناسبة بين المعنى وبين المعنيين المتضادين.

وثالثاً:

بأنّ الأعلام الشخصيّة موضوعة بلا إشكال، ونحن نعلم أنّ واضـعها هـو الإنسان وليس الله.

وقد يجاب:

بأنّ الله هو الّذي ألهم الواضع الاسم المناسب لهذا المولود أو لتلك البلد أو لغير ذلك، فلا يصلح هذا الإشكال للردّ على هذه النظريّة.

التعريف الرابع

ما ذكره المحقّق الاصفهاني قدس سره:

وهو كون الوضع هو (جعل اللفظ على المعنى) قال: (لا شبهة في اتّـحاد

حيثيّة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيّة دلالته على سائر الدوال، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري بمعنى كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ الخارجي ليس باعتبار معتبر بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه فشأن الواضع اعتبار لفظ خاص على معنى خاص)[1].

وحاصل ما ذكره:

أنّ الدوال غير اللفظيّة ما هي إلّا علامات توضع على أماكن معيّنة أو أشياء معيّنة لتدلّ على معنى جديد فالعلّامة التي تدلّ على رأس فرسخ، توضيح عليه لتدلّ على أنّه رأس فرسخ، وهذا الوضع وضع حقيقي، وهناك ما يشبهه وهو وضع الألفاظ، فاللفظ أيضاً يشبه تلك العلامة والمعنى يشبه الشيء الموضوع عليه العلامة، فالوضع في الألفاظ كالوضع في غيرها إلّا فى يكون وضع الألفاظ اعتباري ووضع غيرها حقيقي.

وأشكل عليه السيّد الخوئي قدس سره بإشكالين

الإشكال الأوّل:

أنّ هذا المعنى من المعاني الدقيقة الّتي لا يفهمها عامة الواضعين، فلا يمكن أن تعتبر تفسيراً للوضع فإنّ الوضع يصدر حتّى من الأطفال وغيرهم.

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٥٤ عن نهاية الدراية: ج١ ص١٤.

وهذا الإشكال:

غير وارد لأنّ حقيقة الوضع على هذا المعنى يفهمه الكل، فإنّه يشبه وضع اللفظ على المعنى، كوضع الحجر على الأرض، أو وضع العلم في مكانه بما له من البساطة والوضوح.

غاية الأمر ـ أنّ هذا العمل السهل والواضح يحتاج إلى تحليل، وتحليله بمصطلحات فلسفيّة أو غيرها، لا يغير ما هو عليه في الواقع من البساطة، فإنّ التفكير مثلاً فطري مع أنّنا نحلل كثيراً من إشكاله بأعقد النظريات الفلسفيّة، وليس معنى ذلك أنّ ليس هناك مفكّر إلّا الفيلسوف، بل أنّ الفيلسوف أضاف إلى التفكير معرفته بتحليل وكيفيّة جريان تفكيره، في حين أنّ غيره يفكر بعفويّة.

ومثل هذا الإشكال مثل قولنا ـ كيف يرفع أطفال العرب الفاعل وينصبون المفعول مع عدم دراستهم للنحو وعدم معرفتهم الفاعل من المفعول وهو كما ترى.

الإشكال الثاني:

أنّ هناك خلافاً بين الوضع للألفاظ وبين الوضع في سائر الدوال، غير ما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ وهو أنّ الوضع في سائر الدوال كالعلم يتقوّم بثلاثة أطراف.

الموضوع وهو العلم.

الموضوع عليه وهو المكان.

الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس فرسخ.

وأمّا الوضع فيحتاج إلى طرفين.

الموضوع وهو اللفظ.

الموضوع له وهو دلالته على معناه.

فليس هناك طرف ثالث هو الموضوع عليه، ثم قال: (واطلاقه ـ أي الموضوع عليه ـ على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلّ من أنّه لن يعهد في الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة مع أنّ لازم ما أفاده ﷺ هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه)[1].

وهذا الإشكال غير وارد:

أوّلاً:

لأنّ القضيّة قضيّة تشبيه وجعل واعتبار فيكون اللفظ كالعلم والمعنى كالمكان ودلالة اللفظ على المعنى الخاص كدلالة العلم على المكان وهو رأس الفرسخ، فيكون موضوعاً على ذات المعنى ودالاً على المعنى الخاص، فالموضوع عليه ذات المعنى والمدلول عليه المعنى الخاص.

وثانياً:

أنّ وضع اللفظ على المعنى لا ينافي التسمية بأنّه موضوع له لأنّ القول بأنّه موضوع عليه بلحاظ تحليل الاعتبار لا يتنافى وكونه موضوعاً له بلحاظ العلّة، فإنّه وضع عليه ليدل على معناه، فتسميته موضوع له معناه موضوع لأجل الدلالة عليه. ولا منافاة بين وضعها له ووضعها عليه فإنّها وضعت عليه وله في نفس الوقت.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٥١.

وأشكل عليه السيّد الروحاني ﷾ **بإشكالين:**

الإشكال الأوّل:

أنّ هناك فرق بين وضع اللفظ على المعنى. وبين غيره فإنّ وضع اللفظ على المعنى يكون الموضوع عليه هو نفس المنكشف. فإن المنكشف من وضع اللفظ هو المعنى.

وأمّا الموضوع له في سائر الدوال فهو ذات الشيء والمنكشف شيء آخر ـ ففي المثال ـ الموضوع هو العلم، والموضوع عليه هو المكان، والمنكشف هو كون المكان رأس فرسخ[1].

وهذا الإشكال:

غير وارد ـ لأن واضع العلم على رأس الفرسخ لم يضعه على المكان وبعد وضعه ينكشف له أن هذا رأس فرسخ. بل الواضع وضعه على المنكشف وهو المكان الذي هو رأس الفرسخ، وإنّما الذي يحصل له العلم بواسطة (العلم) إنّما هو الشخص المار من الطريق وليس الواضع.

وكذلك اللفظ فإن الواضع وضع اللفظ على المعنى المنكشف له، ولم يضعه عليه إلّا بعد أن عرفه، وأمّا المستعمل فهو الذي لا يدري أن المعنى الفلاني موضوع له اللفظ الفلاني إلّا إذا علم أنه موضوع عليه وضعاً اعتبارياً.

الإشكال الثاني:

قال: (بأنّ الوضع التكويني الواقعي لا يقتضي دلالة الموضوع له بنفسه

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٥٦.

وإلّا للزم أن يكون كل علم دالاً على رأس فرسخ، وهو بديهي المنع، وإنّما يتوقف أيضاً على سبق بناء وقرار على جعل العلم رأس فرسخ فتحصل الدلالة بسبق هذا القرار والبناء)[1].

وهذا الإشكال:

أيضاً لا يرد على المحقّق الأصفهاني ﷺ فإنّه ليس الموضوع للدلالة (العلم) بأيّ شكل ووضع ليلزم أن يكون كل علم دالاً على رأس الفرسخ، وإنّما الموضوع للدلالة على رأس الفرسخ هو العلم الموضوع بهيئة وكيفيّة معيّنة، وأمّا غيره فلا يدل على رأس الفرسخ. ومجرّد سبق نيّة الواضع وبناءه لا يكفي في الدلالة، فلو أنّ الواضع وضعه بغير الهيئة الدالّة على الوضع الخاص لم يعلم أنّه دال على الفرسخ.

وكذلك اللفظ فإن وضعه كوضع العلّامة لابدّ أن تكون بكيفيّة معيّنة يعلم منها إرادة الدلالة على المعنى وأمّا مجرّد نيّة الواضع وعدم وصول دليل على تلك النيّة لا يكفي للدلالة. فإذن يمكن أن يلتزم بأنّ كل علم بتلك الكيفيّة دال على رأس فرسخ، وكل لفظ بتلك الكيفيّة دال على المعنى.

فما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ:

لا نرى عليه إشكالاً إلّا الجمع بين مجرّد الوضع والدلالة على المعنى، ومجرد الوضع لا يكفي في الدلالة، وقد أشرنا إلى أنّ الوضع بكيفيّة خاصة يكفي للدلالة، وكل شيء بحسبه، فالكيفيّة الخاصة في عالم الألفاظ هي أن يقترن

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٥٧.

وضع اللفظ على المعنى بما يشير إلى تخصيصه به واقترانه معه ليحصل التخصيص والاقتران أو التخصص بعد الوضع، فهي من توابع الوضع وليس نفسه، وهذا القول تمسك بالمعنى اللغوي للوضع وليس بياناً للمعنى الاصطلاحي، بل تطبيق المعنى اللغوي على مورده عند الأصوليين.

التعريف الخامس

ما يفهم من كلمات المحقّق العراقي ﷺ بأنّ الوضع هو (العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى والتي تحصل بالاعتبار ويكون لها واقع في عالم الاعتبار).

قال في تقريراته: (ثمّ أن هذا الرابط والعلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى الناشئة من الجعل هي واقعيّة لها تقرّر في عالم الاعتبار، ولذا يتعلق بها العلم تارة والجهل أخرى فهي كالملازمة الذاتيّة بين الزوجيّة والأربعة، فإنّها ذاتيّة ولو لم تكن هناك أربعة وليست من الأمور الانتزاعيّة التي لا تقرّر لها في عالم الاعتبار ولا في عالم الأعيان بل لمنشئها تقرّر كنفس الزوجيّة المنتزعة من الأربعة، وبالجملة عالم الاعتبار كعالم الأعيان، فكما أنّ عالم الأعيان له تقرّر وواقع كذلك عالم الاعتبار، فإنّ تقرّره ووجوده في وعاء الاعتبار، فهو متأصل في عالمه كما أن التقرر في عالم الأعيان له تأصل في عالمه، غايته أنّ تأصله إنّما يكون بتعلّق الإرادة التكوينيّة الإلهيّة، وتأصل الأوّل إنّما يكون بالاعتبار فهو يوجد بنفس اعتبار من بيده الاعتبار)[1].

(١) منهاج الأصول: ج١ ص٢٤.

ويستفاد منه:

أنّ الوضع هو العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى، ويفهم هذا المعنى من اختياره تعريف صاحب الكفاية وإضافة هذا الكلام عليه.

أنّ منشأ هذه العلقة هو الاعتبار، فالوضع مسبب عن الاعتبار وليس هو الاعتبار.

أنّ هذه العلقة التي منشأها الاعتبار لها تقرّر في عالم الاعتبار، ولا تقرّر لها في عالم الواقع، وإن سماها واقعيّة في بعض تعبيراته، فإنّه يقصد أن لها واقعاً في عالم الاعتبار بقرينة مقابلته مع ما لا واقع له أصلاً كالأمور الانتزاعيّة، وما له واقع خارجي كالأمور العينيّة، فلا يقصد من الواقعيّة إلّا الواقعيّة في عالم الاعتبار لا مطلقاً.

ومما ذكرنا يتبين:

أنّ ما نسب إليه من القول بالمناسبة الواقعيّة أو شبهها بعيد عما ذكره ﷺ.

أنّ ما نسبه إليه بعض الأعاظم من القول بأنّ الوضع عنده يبدأ بالاعتبار وينتهي بالواقع أيضاً خلاف ما ذكره هنا فهو يبدأ بالاعتبار وينتهي بالتأصّل في عالم الاعتبار وليس في الواقع كما ذكر في كلامهم.

ويشكل على هذا التعريف:

بأنّ هذا التعريف ليس تعريفاً لنفس الوضع، بل تعريف لأثر الوضع، فإن العلقة الحاصلة إنّما تحصل بعد الوضع لا أنّها هي الوضع إلّا أن نلغي لفظ الوضع ونقول أنّه مجرد اصطلاح علاقة له بالواقع.

التعريف السادس

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ:

من أنّ الوضع هو (التعهّد والالتزام النفساني) قال في المحاضرات (قد تبيّن أن حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص)[1].

وحاصل هذا الرأي:

أنّ كل متكلم من أي لغة من اللغات متعهد بأن يبرز المعاني الخاصة وإذا عرف الآخرون تعهداته فإنّهم يتعاملون معه على أساسها، ففهم المعاني من الألفاظ والعلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى ناشئة من تعهد المتكلم.

وعلى هذه النظرية لابدّ من الالتزام بأمور:

أنّ المتكلم لا يحق له استعمال الألفاظ في أيّ أمر آخر غير إفهام المعنى الذي تعهد به.

أن الدلالة الناتجة عن هذا التعهّد دلالة تصديقيّة، وليست دلالة تصوريّة فقط، لأنّ مجرد سماع اللفظ على هذه النظريّة، معناه أن المتكلم يريد إيصال هذا المعنى، وأما على باقي النظريات فاللفظ ينقلك إلى المعنى، وأمّا أن المتكلم

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٥٢.

يريده أو لا يريده فإنّ تلك النظريات لا تتكفّل بإثباته.

أنّ كل مستعمل واضع لأن الوضع هو التعهّد وهو متعهد، غاية الأمر أنه قد يكون هو مبتكر اللفظ للمعنى، وهو أوّل متعهد باستعمال هذا اللفظ في هذا المعنى، وتارة يكون تعهده على طبق تعهد من سبقه، فإن مسلك التعهّد لا يلزم الإنسان أن يتعهد بتعهدات خاصّة به لم يسبقه إليها غيره وإلا لكانت اللغات بعدد البشر.

أنّه بحسب هذه النظريّة لا يكون هناك مجاز بحسب الكلمة أو استعمال للكلمة في غير معناها بل لابدّ لمتبني هذه النظريّة من تبني رأي السكاكي في المجاز، وهو أنّ المجاز ليس في الكلمة بل هو تصرف عقلي فإذا قلنا "زيد أسد" فإنّ أسد لم تستعمل في الرجل الشجاع وإنّما استعملت في معناها الحقيقي وهو الحيوان المفترس الذي يدعي المتكلم زيداً من أفراده.

لا بديّة تبني هذه النظريّة ناشئ من أنّ تعهده بأنّ لا يستعمل اللفظ إلّا إذا أراد تفهيم المعنى الفلاني، ينافي استعمال هذا اللفظ في تفهيم معنى آخر وإن كان له علاقة به.

أنّ الوضع بحسب هذه النظريّة تعييني لا تعيني، فلا مجال إلى تقسيم الوضع إلى هذين القسمين.

محتملات النظريّة:

وهنا نتعرّض للمحتملات المطروحة في نظريّة التعهّد الأعم من رأي السيّد الخوئي ﷺ غيره من الأعلام.

أنّ المتعهد به يحتمل أن يكون أحد أمور.

أن يكون المتعهد به هو ذكر اللفظ عند تصوّر المعنى، بمعنى أنّه بمجرّد أن يتصوّر المعنى يكون ملزماً ما بذكر اللفظ.

أن يكون المتعهّد به هو ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى لا عند مجرّد تصوّره.

أن يكون المتعهّد به هو تفهيم المعنى باللفظ عند إرادة تفهيم ذلك المعنى، أي أنّه إذا أراد التفهيم يتعهّد أن لا يفهم إلّا باللفظ.

أن يكون المتعهّد به هو تصوّر المعنى عند ذكر اللفظ.

أن يكون المتعهّد به هو قصد تفهيم المعنى عند ذكر اللفظ.

أن يكون المتعهّد به هو قصد تفهيم المعنى عند تفهيمه باللفظ.

مناقشة الاحتمالات:

الاحتمال الأوّل:

وهو كون المتعهّد به هو ذكر اللفظ عند تصور المعنى غير صحيح، لأنّه لا يمكن القول بوجوب ذكر اللفظ كلما ذكرت معنى معيّناً، حتى لو كان الإنسان ليس في مقام إيصال مقاصده إلى الآخرين، بل في مقام تصوّر بعض المعاني لوحده، بحيث يكون تعهّده على أن لا يتصور أي معنى لوحده دون ذكر لفظه.

الاحتمال الثاني:

وهو كون المتعهد به ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، وقد أشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله) بإشكالين.

الإشكال الأوّل:

أنّ اللفظ سيكون بإزاء إرادة التفهيم وليس بإزاء المعنى نفسه، فيفهم من لفظ كتاب (إرادة تفهيم معنى كتاب) وليس فقط معنى (كتاب) وهو خلاف المتسالم عليه من وضع الألفاظ للمعاني، لا لإرادة تفهيمها.

وهذا الإشكال:

هو مجرد كون هذا التحليل مخالفاً للإجماع، والمخالفة للإجماع في تحليل أمر لا تضر، فإنّ رأي العلماء المتأخّرين في تفسير الأمر والنهي وكثير من الأمور وتحليلها مخالف لإجماع الأمة السابقة وهو مما لا يرى أحد به باس.

الإشكال الثاني:

أنّ اللفظ لا يوضع للموجودات الخارجيّة لأنّ المطلوب من اللفظ هو نقل المعنى إلى الذهن بواسطته، والموجودات الخارجي لا ينتقل إلى الذهن بل مفهومه هو الذي ينتقل، وبما أنّ إرادة التفهيم أمر خارجي فلا يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً له.

الاحتمال الثالث:

وهو كون المتعهد به هو تفهيم اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى وقد أشكل عليه بإشكالين.

الإشكال الأوّل:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) من أنّ التعهّد هنا ليس له معنى معقول، لأنّ جميع الاحتمالات فيه لا تخلو من خدش، فإنّ المتعهّد به هنا له عدّة احتمالات.

أن يتعهد بذكر اللفظ عند تصور المعنى، وقد مرّ الإشكال عليه، بعدم إلزام الإنسان بذكر اللفظ بمجرّد تصور معنى حتى في حال عدم إرادة التفهيم.

أن يرجع المتعهد به إلى مفهميّة اللفظ، وهي غير اختياريّة، فإنّه ليس باختيار الإنسان أن يجعل اللفظ مفهماً لشخص ما.

أن يرجع إلى نفس التفهيم ـ المطلق ـ أيضاً فيكون المعنى أن إنّه يتعهد بالتفهيم عند إرادة التفهيم، وهذا لا معنى له، فإنّه عند إرادة التفهيم لا معنى لإرادة التفهيم.

أن يتعهد بالتفهيم باللفظ الخاص عند إرادة التهفيم، وقد أشكل عليه (دام ظله) بأنّ هذا التعهّد لا معنى له أيضاً. لأنّ المفهم تارة يكون متعدداً وتارة يكون منحصراً، فإذا تعدّد المفهم بأن كان هناك لفظان يدلان على معنى شيء أو لفظ وإشارة، كان لهذا التعهّد معنى وإذا لم يكن هناك مفهم آخر بل انحصر المفهم في اللفظ الخاص لم يكن للتعهد معنى، فإنّه ليس بمقبول أن يتعهد بعدم شرب ماء آخر غير الماء الذي أمامه إذا لم يوجد عنده ولن يوجد إلّا هذا الماء)[1]، هذا حاصل كلامه زيد في علو مقامه.

وهذا الإشكال:

وهو الإشكال على الاحتمال الأخير قد ركّز فيه السيّد على عدم المعنى للحصر ما دام لا يوجد في اللغة العربيّة إلّا لفظ واحد ولكن يمكن حل هذا الإشكال بجهتين.

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٦٣.

الجهة الأولى:

أن هناك لغات أخرى فهو حينما يتعهّد بأن يستعمل اللفظ الخاص في اللغة العربيّة، فإنّه يتعهد أن يستعمله دون غيره من الألفاظ الموجودة في اللغات الأخرى.

الجهة الثانية:

أنّ هناك ألفاظ أخرى في اللغة العربيّة وعلى مسلك التعهّد ليس مجبراً على استخدام اللفظ الذي وضعه العرب لهذا المعنى بل هو قادر على تعهد أي لفظ آخر ولكنّه يتعهد بعدم استخدام لفظ آخر غير هذا اللفظ.

وبأي من الجهتين أخذنا يكون هذا الاحتمال معقولاً لا يرد عليه الإشكال.

الإشكال الثاني:

استلزام الدور بتصويرين.

التصوير الأوّل:

أنّ التعهّد بالتفهيم يتوقف على مقدوريّة التفهيم أمّا إذا لم يكن التفهيم مقدوراً، فإنّ التعهّد يكون مستحيلاً، والتعهّد به تعهد بالمستحيل.

ومن هنا يتّضح أنّ التعهّد يتوقّف على القدرة التفهيم.

أنّ القدرة على التفهيم تتوقّف على التعهّد لأنّ الفهم والتفهيم يتوقف على العلاقة بين اللفظ والمعنى وهذه العلاقة لا تحصل حسب الفرض إلّا بالتعهد.

وعلى ذلك فالقدرة على التفهيم تتوقف على التعهّد.

ويتّضح الدور فإن التعهّد متوقف على القدرة على التفهيم والتفهيم متوقف على القدرة على التعهّد.

وتفصي عن الدور:

بأنّ الدور يلزم على فرض كون القدرة على التفهيم شرط حين إنشاء التعهّد، بحيث لا يمكن التعهّد إلّا بوجودها.

ولكنّا نقول أنّ ذلك ليس شرطاً بل القدرة على التفهيم شرط حين الحاجة إليها، والحاجة إليها تكون حين التفهيم لا حين التعهّد، فينحل الدور بتوقف القدرة على التفهيم على التعهّد وعدم توقف التعهّد على القدرة على التفهيم. لعدم الاحتياج إليها حين التعهّد.

وبعبارة أخرى:

أنّ ملاك اشتراط القدرة على التفهيم في التعهّد هو صون التعهّد عن اللغويّة، فلا معنى لأن يتعهد تفهيماً لا يقدر عليه. وهذا الصون يكفي في حصوله أن يكون قادراً على التفهيم في وقت التفهيم وليس في وقت التعهّد.

التصوير الثاني:

أنّ التعهّد يتضمن إرادة إفهام المعنى للسامع باللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، فإنّ التعهّد لا يطالب لنفسه بل للإفهام، وإرادة الإفهام بهذا المعنى تتوقف على كون اللفظ موضوعاً للمعنى حتى يراد إفهامه به، وفي نفس الوقت نلاحظ أنّ الوضع متوقف على التعهّد الذي هو إرادة إفهام المعنى المعين كلّما جيء باللفظ.

فيتوقّف التعهّد على الوضع والوضع على التعهّد.

وقد حاول البعض التفصي:

باختلاف الإرادتين، فالإرادة التي تتوقف على الوضع هي الإرادة

الشخصيّة في مرحلة الاستعمال، وهي إرادة غيريّة أي أنّها لأجل الإفهام لا لنفسها، وإمّا الإرادة التي يتوقف عليها الوضع، فهي إرادة كليّة بالإتيان باللفظ كلما أردت ذلك المعنى.

ورده السيّد الصدر قدس سره:

بأنّ الإرادتين في الحقيقة إرادة واحدة، غاية الأمر تارة تلحظ قبل تحقق شرطها بالفعل فترى إرادة كليّة بنحو القضيّة الحقيقيّة، وأخرى ترى بعد فعليّة الشرط فترى إرادة شخصيّة، وعليه يبقى الدور على حاله.

وتفصى عنه قدس سره **بجواب آخر:**

وهو أنّ التعهّد ليس هو الإرادة وقصد التفهيم، بل هو أمر آخر، فهو التزام وليس إرادة، فالوضع يتوقف على هذا الالتزام، ولكن هذا الالتزام يتوقف على الوضع[1].

الإشكال الثالث:

أنّ هذه الصياغة عكس المطلوب، فإنّ المطلوب هو أن يستلزم ذكر اللفظ فهم إرادة المعنى الفلاني وهذه الصياغة تجعل إرادة تفهيم المعنى الفلاني تستلزم الإتيان باللفظ.

الاحتمال الرابع:

وهو أن يكون المتعهد به هو تصور المعنى عند ذكر اللفظ، وقد أشكل عليه.

---

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٨٠.

أوّلاً:

أنّ تصور المعنى كلّما ذكر اللفظ ليس أمراً اختياريّاً وإنّما هو تابع للعلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى، فإذا كانت هناك علاقة بين اللفظ والمعنى حصل التصوّر، تعهد أو لم يتعهد، وإن لم تكن هناك علاقة لم يحصل تصوّر، تعهد أو لم يتعهد، فلا معنى للتعهد مع حصول العلقة لأنّ التصور سيحصل قهراً، ولا معنى له مع عدم وجود العلقة لأنّه لن يحصل التصوّر قهراً.

وثانياً:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) من أن تصور المعنى غالباً لا يكون اختياريّاً لا حدوثاً ولا بقاء.

أما تصوّر المعنى بقاءً:

فواضح عدم اختياريّة التصوّر فإنّ الصورة وإن أحضرتها في ذهنك إلّا أن تذهب وتأتي صور أخرى حين تشاء دون استئذان من المتصوّر فلا يمكن التعهّد بإبقاء الصورة الموجودة في الذهن عند ذكر اللفظ، فإنّه أمر غير اختياري. وعلى ذلك لو كان متصوّراً للمعنى وذكر أحدهم اللفظ، فإنّه لا يمكنه الوفاء بتعهده بتصور المعنى، لا بإحداث التصوّر لأنّه حادث، ولا بإبقائه فإنّه غير اختياري، فيحتاج إلى أن يقيّد التعهّد بما إذا لم تكن الصورة موجودة من السابق.

وأمّا تصور المعنى حدوثاً:

فإنّه بنفسه غير اختياري، وإنّما الاختياري هو الإتيان بمعدات التصوّر،

فإن كان للمعنى معدّات بمجرد ذكرها أو حصولها يتصوّر ذلك المعنى، بحيث يكون لها علقة وارتباط شديدين بالمعنى كان التعهّد في محله وإلّا فلا معنى للتعهد.

وثالثاً:

ما ذكره أيضاً من أنّ المتكلم إذا كان ملتفتاً إلى التعهّد فإنّ تصوّره للمعنى سيحصل قبل تصوّره للفظ، وإذا كان غير ملتفت لن يتصوّر المعنى سواء ذكر اللفظ أو لم يذكره، فتعهده لا معنى له[1].

وهذا الكلام:

يجري في المتعهد بصفته متكلّماً، فلا يمكن التعهّد على الحالتين، أما لو لاحظنا المتعهد بصفته سامعاً للفظ من الغير، فإنّه مع التفاته إلى التعهّد فإنّه يتصور المعنى بمجرد ذكر اللفظ فلا يجري عليه هذا الإشكال، ولن يكون التعهّد لغواً.

الاحتمال الخامس:

وهو أن يكون المتعهد به هو قصد تفهيم المعنى عند ذكر اللفظ، وقد أشكل على هذا الاحتمال بعدّة إشكالات.

الإشكال الأوّل:

أنّ دلالة اللفظ ستكون إرادة التفهيم وليس نفس معنى الكلمة، فلا تكون العلاقة علاقة بين اللفظ والمعنى بل بين اللفظ وقصد تفهيم المعنى، وهو مما لا قائل به، وقد مرّ الكلام في مثل هذا الإشكال ومرّ الجواب عليه.

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٦٥.

الإشكال الثاني:

أنّ العلاقة لابدّ أن تكون بين المفاهيم، وليس بين الأمور الخارجيّة، وقصد التفهيم من الأمور الخارجيّة، فلا يمكن أن يكون أن يكون أحد أفراد العلقة المراد لها الانتقال الذهني، من ذهن إلى ذهن وقد مرّ مثل هذا الإشكال أيضاً.

الإشكال الثالث:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) من أنّ المراد من التعهّد شيء، وما يحصل هنا شيء آخر.

فإنّ المراد من التعهّد هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى سواء كان هذا المعنى ثابتاً أو مستحيلاً، فإنّ المطلوب هو مجرّد الانتقال دون ثبوت المعنى[1].

وهذا الإشكال:

غير وارد، لأنّ المطلوب هو الانتقال إلى المعنى الغير المشترط ثبوته في الخارج، فهو على نحو (اللا بشرط) فيصح مع الثبوت ومع غيره، فلو فرضنا أنّ العلقة هنا حصلت مع الثبوت فإنّها لا تنافي الانتقال الغير مشروط في الوضع.

الإشكال الرابع:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ من لزوم التعهّد بعدم استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

وهذا الإشكال:

لا يردّ على القائل بهذه النظريّة، لأنّه يمنع المجاز في الكلمة، ولكن هناك

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٦٥.

طريق آخر للاستعمالات المجازيّة لا ينافي هذه النظريّة، وهو ما ذكرناه في أوّل البحث من طريقة السكاكي في المجاز، فإنّها تتناسب مع النظريّة، وبحسبها لا يستعمل اللفظ في غير ما وضع له فلا يكون هناك مخالفة للتعهد.

الاحتمال الخامس:

وهو كون المتعهد هو قصد تفهيم المعنى حين تفهيمه باللفظ، وهو غير سليم لأن حاصل التعهّد فيه القصد فقط دون غيره، أما تفهيم المعنى فمفروض، فهو يتعهد بقصد التفهيم حين التفهيم وهو خلاف المراد من الوضع، فإنّ المراد منه تفهيم المعنى وليس القصد فقط كما يظهر من هذا الاحتمال.

وعلى ذلك:

فأقوى ما يحتمل أن يريد السيّد الخوئي ﷺ من التعهّد هما الاحتمالان الثالث والخامس وهما لم يخلوا من الإشكال.

إشكالات أخرى على النظريّة:

الإشكال الأوّل:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ من أنّ هذه النظريّة تتضمّن استدلالاً وانتقالاً منطقياً عقلائياً باعتبار الالتزام العقلائي بالتعهد بالانتقال من أحد طرفي الملازمة إلى الطرف الآخر مع أنّ الوضع فطري لا يحتمل هذا الاستدلال[1].

وهذا الإشكال:

قد مرّ الإشكال على مثله في تعرّضنا لإشكال السيّد الخوئي على المحقّق

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٨٠.

الأصفهاني (قدس الله سرهما) فقد ذكرنا أن ذلك مجرّد تحليل، فإنّ المتعهد يتعهد بحسب بساطة التعهّد والالتزام، ولكن الأصولي هو الذي يحلّل هذا التعهّد بحسب عقلته الأصوليّة أو الفلسفيّة بتحليل دقيق قد لا يفهمه الخواص فضلاً عن العوام، وإلّا فحتى الطفل يتعهد ويلتزم باستعمال اللفظ في المعنى المعين وإن كان لا يدري أنّه متعهد وملتزم، كما أنّ العربي ينطق بالعربيّة الفصحى ويرفع الفاعل وينصب المفعول دون أن يدري أنّه رفع فاعلاً أو نصب مفعولاً وأنّه يعرف ذلك النحوي لا السليقي كما هو أظهر من أن يخفى.

الإشكال الثاني:

ما ذكره السيّد السيستاني (دام ظله) من تقسيم صياغة التعهّد إلى عقدين، عقد إيجابي وعقد سلبي، وقد أشكل على كل منهما.

أوّلاً: العقد الإيجابي وله صيغتان:

كلما ذكرت اللفظ فأنا أريد تفهيم المعنى.

كلما أردت تفهيم المعنى ذكرت اللفظ.

وقد أشكل عليه:

بأنّهما لا يفيدان المراد من التعهّد، وهو تفهيم المعنى باللفظ، فإنّه ليس دائماً كلّما ذكر اللفظ يريد تفهيم المعنى، لأنّه قد يذكر اللفظ ولا يريد تفهيم المعنى، لأنّه قد يذكر اللفظ من باب التمرين على النطق أو بداعي التلقين النفسي أو الدعاء أو التغني.

ولا كلّما أراد تفهيم المعنى ذكر اللفظ لأنّه قد يريد تفهيم المعنى بغير اللفظ كالإشارة وغيرها.

وهذا الإشكال:

أمّا شقّه الأوّل:

وهو أنّه ليس دائماً كلّما ذكر اللفظ فإنّه يريد تفهيم المعنى، فإنّه وإن كان يظهر منه اللطف إلّا أنّه قد ابتعد عن روح التعهّد، فإنّ الكلام عن مقام التخاطب لا مقام حديث الإنسان مع نفسه، ففي مقام التخاطب يمكن للإنسان أن يتعهد بأنّه كلّما ذكر اللفظ فهو يريد إفهام المخاطب المعنى الفلاني، وما ذكره السيّد (دام ظله) في مقام الاعتراض كلّه يتحدث عن مقام كلام الإنسان مع نفسه كالتغني والتمرين على النطق والتلقين النفسي وغيرها وعليه لا يرد هذا الإشكال.

وأمّا الشقّ الثاني:

فإنّه يحل ما يحل به الترادف في هذه النظريّة، بأن يتعهد تعهداً مشروطاً بعدم الإشارة، بأن تكون صيغة التعهّد هكذا (كلّما أردت المعنى الكذائي استعملت اللفظ الكذائي إذا لم استعمل الإشارة) وكذلك يتعهد باستعمال الإشارة إذا لم يستعمل اللفظ، فيكون استعمال كل منهما مشروط بترك الآخر.

ثانياً: العقد السلبي وله صيغتان:

أن لا أذكر اللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنى.

أن لا أقصد تفهيم المعنى إلّا وذكرت اللفظ.

وقد أشكل على الصيغة الأولى: بأنّها مخالفة لواقع الاستعمال حيث أنّ اللفظ يذكر في غير مقام تفهيم المعنى كالتمرين على النطق والتلقين النفسي وغير ذلك.

وهذا الإشكال:

قد مرّ الجواب على مثله قبل قليل.

ولم يتطرّق للصيغة الثانية، ولعلّ الإشكال عليها هو الإشكال على الصيغة الثانية من العقد الإيجابي بحيث أنّه قد يخالف تعهده فيقصد تفهيم المعنى، ومع ذلك لا يتلفظ بل يأتي بالإشارة، والجواب هنا هو الجواب هناك فلا نحتاج إلى الإعادة.

الإشكال الثالث:

ما ذكره السيّد الكوكبي ﷺ من أنّ التعهّد خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان يشهد بأننا مستعملون لألفاظ لا يدلّنا في وضعها وما تبانينا على وضعها بل وجدناها جاهزة فاستعملناها، بل حتى في تسمية الولد لا نجد أنّنا تعهدنا بشيء.

وهذا الإشكال:

لا يسلّم به صاحب النظريّة فإنّه يرى بالوجدان أن الناس يتعهدون ويتبانون بحسب نظره.

التعريف السابع

ما ذكره السيّد البجنوردي ﷺ قال: (الوضع عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار)[1].

---

(١) منتهى الأصول: ج١ ص١٥.

وحاصل هذا الرأي:

أنّ مثل اللفظ والمعنى مثل مورد الحكومة في روايات أهل البيت عليهم السلام فإنّ قولهم (الطواف بالبيت صلاة) هو جعل الهوهويّة والاعتبار بين الطواف والصلاة، وعليه تترتّب آثار الصلاة على الطواف للهوهويّة المعتبرة بينهما.

أنّ الهوهويّة المقصودة هنا ليست هوهويّة تكوينيّة، لأن الهوهويّة التكوينيّة لا يمكن أن تحصل بمجرد الاعتبار، فاعتبار الجاهل عالماً لا يصيّره عالماً واقعاً مهما كان شأن المعتبر.

دليله على صحّة رأيه:

ذكر السيّد دليلين على صحّة رأيه وهما.

الدليل الأوّل:

أنّ إلقاء اللفظ إلقاء للمعنى ومع الاثنينيّة التكوينيّة أو الاعتباريّة بين اللفظ والمعنى لا يكون إلقاء اللفظ إلقاء للمعنى، فإنّ إلقاء الشيء ليس إلقاء لغيره.

وهذا الدليل:

إنّما يكون حجة على من يرى أن (إلقاء اللفظ إلقاء للمعنى) ولكن الأصح (استلزام إلقاء اللفظ للانتقال إلى المعنى) غاية ما هناك أنّه لسرعة انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى لا يحس بالاثنينيّة ولا يحس بحركة العقل، لا أنّه ليس هناك اثنينيّة كما يقال.

وعليه فلا نسلّم بما بني عليه من أنّ إلقاء اللفظ إلقاء للمعنى فضلاً عما يترتب عليه من آثار.

الدليل الثاني:

أنّه تقرّر عندهم أنّ لكل شيء أربعة وجودات، وعدوا منها الوجود اللفظي، فلو لم يكن ذلك الاتحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء وجوداً لشيء آخر أجنبي عنه.

وهذا الدليل:

أيضاً لا نسلّم بكبراه على ما ذكرناه في سابقه بل نعتبر الوجود اللفظي والكتبي مجرد تعبير مجازي عن العلاقة بين اللفظ والمعنى وهو حجة على من يسلّم بتلك الكبرى.

واعتقد:

أنّ كلا الدليلين مصادرة على المطلوب، واستدلال على الهوهويّة عنده بالقول بالهوهويّة عند غيره، أو الاستدلال بالإجماع في التحليلات الفلسفيّة أو غيرها وهو غير حجة.

الإشكالات الأخرى على النظريّة:

هذا ما ذكره السيّد البجنوردي في هذه النظريّة وما لوحظ عليه والنظريّة مطروقة ومحط أنظار العلماء قبل وبعد السيّد البجنوردي ﷺ ونلاحظ إشكالات السيّد الخوئي ومن بعده على هذه النظريّة.

الإشكال الأوّل:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ من أنّ هذا التفسير تفسير بمعنى دقيق بعيد عن الأذهان، خصوصاً أنّ الوضع يصدر من الأطفال والقاصرين، فلا يمكن أن يكون هو حقيقة الوضع.

وهذا الإشكال:

أوّلاً:

أنّ دقته لا تتعدى دقة التعهّد الذي تبناه السيّد ﷺ.

وثانياً:

أنّ الاعتبار والتنزيل شيء يتعامل به الأطفال في ألعابهم فينزلون أي شيء منزلة الإنسان ويخاطبونه كما لو كان إنساناً، وينزلون ورقة منزلة الأوراق النقديّة فيشترون بها ما ينزلونه منزلة الحاجيات المنزليّة وهكذا غاية الأمر لا يدرون أن هذا يسمى تنزيلاً.

الإشكال الثاني:

ما ذكره السيّد الخوئي أيضاً قال ﷺ: (أن الغرض الداعي إلى الوضع هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لكي يدل عليه ويفهم منه معناه، فالوضع مقدمة للاستعمال والدلالة، ومن الواضح أنّ الدلالة اللفظيّة إنّما تكون بين شيئين أحدهما دال والآخر مدلول، فاعتبار الوحدة بينهما بأن يكون وجود اللفظ وجود للمعنى لغو وعبث).[1]

وهذا الإشكال:

غير وارد أيضاً فإنّ التنزيل لابدّ أن يكون بين اثنين في الحقيقة، فقبل التنزيل كان اللفظ والمعنى شيئان حقيقة واعتباراً، وأمّا بعد التنزيل فإنّهما يبقيان شيئين حقيقة، وشيء واحد اعتباراً فإنّ التنزيل لا يغير الواقع، ولكن المنزل يقوم مقام المنزل عليه في آثاره فلفظ كتاب قبل تنزيله لا يحكم عليه ولا به تلك

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٤٨.

الأحكام التي للكتاب الواقعي، وبعد التنزيل يحكم به، ويتّضح من هذا البيان أنّ الاعتبار والتنزيل ليس بلغو كما تفضل به السيّد ﷾.

الإشكال الثالث:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) وقد قدم له بمقدمة وقسّم التنزيل إلى قسمين.

القسم الأوّل:

أن يؤخذ شيء فيعتبر شيئاً آخر، وهنا يعتبر أنّ اللفظ هو المعنى، فإذا اعتبر المعتبر زيدا الجاهل عالماً فإنّه يرتب عليه جميعه أحكام العالم المجعولة من قبل المعتبر.

القسم الثاني:

أن يراد بالتنزيل كون شيء بديلاً لشيء آخر في ترتب آثاره مع بقاء كل منهما على صفته وعدم اعتبار أحدهما هو الآخر، بل يلاحظ أنّه غيره ولكنه منزل منزلته حيث يطلب المنزل نقل ترتيب الآثار الفلانيّة من الأصل إلى المنزل.

وأشكل على كلا القسمين:

أمّا القسم الأوّل:

فأشكل عليه بأنّ اعتبار شيء نفس شيء آخر يستلزم صحّة وصف الفرع المعتبر أصلاً بكل صفة يمكن أن يوصف بها الأصل، فإذا نزّلنا الجاهل منزلة العالم يصح أن تطلق عليه كل صفات العالم ومنها وصفه بأنّه عالم، وأن يكون ذلك في استعمال حقيقي لا تجوز فيه من حيث استعمال الكلمة في غير معناها بل التجوّز في أصل الإدّعاء فقط.

وفي المقام لابدّ أن يصح إطلاق المعنى على اللفظ وحمل المعنى على اللفظ حملاً ذاتياً أوّلياً. أو حملاً شايعاً صناعياً، وهذا الحمل بديهي البطلان بصورتيه[١].

هذا حاصل كلامه زيد في علو مقامه.

وأمّا القسم الثاني:

فقد أشكل عليه بأنّ نقل الواضع الآثار من الأصل إلى المنزل منزلته إنما يكون مقدوراً في الآثار المجعولة لا في الآثار التكوينيّة فإنّهما لا تنتقل بمجرّد التنزيل.

وفي المقام ليس هناك أثر مجعول يترتب على الأصل في مقام التخاطب لننقله إلى المنزل منزلته، إلا الانتقال إلى المعنى حين وجود الأصل، بحيث أن وجوده يوجد صورة ذهنيّة له. ولكن هذا الأثر أثر تكويني للمعنى وليس مجعولاً من قبل الواضع حتى يتمكّن الواضع من نقله إلى اللفظ.[٢]

وكلا إشكاليه غير سليم.

أمّا إشكاله على القسم الأوّل:

فغير سليم لأنّه بعد تسليم وفرض أن الواضع اعتبر اللفظ هو المعنى، فلا مانع عنده أن يطلق المعنى على اللفظ على نحو الحقيقيّة الإدّعائيّة، مثل اعتبار الجاهل عالماً، وعدم الأنس بهذا الاستعمال أو عدم الإحساس بصحته بعد

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

(٢) منتقى الأصول: ج١ ص٦٠.

الفرض والتسليم لا قيمة له، فإنّ المسلم باجتماع النقيضين لابدّ أن يقبل بجميع ما يترتب على اجتماعهما فضلاً عن هذا المقام، وإلّا فإنّ الذهن لا يأنس بل يستنكف من تسمية الجاهل عالماً، ولكنّا إذا اعتبرنا عالماً فلا مانع من هذا الإطلاق.

وفي مقامنا لا يقال (اللفظ معنى) ولكن إذا فرضناه معنى صح هذا الإطلاق بلا تجوز إلا في الإدّعاء فقط.

وأمّا إشكاله على القسم الثاني:

فغير صحيح أيضاً، لأنّ الأثر المطلوب في المنزل ليس نفس الأثر التكويني الذي يحصل عند وجود الأصل، فإنّه لا إشكال أنّ المنزل غير الأصل، وأن الآثار التكوينيّة تختلف بينهما، وإنّما لمطلوب أن أرتب آثاراً تشبه تلك التي الآثار التكوينيّة التي أرتبها على الأصل، مثلاً: إذا نزل لفظ القلم منزلة القلم فعلى السامع للفظ القلم أن يحضر حين يذكر القلم صورة للقلم الواقعي لأنّ المفروض أنّ هذا اللفظ منزّل منزلة القلم فلو لاحظت فيه صورة اللفظ لكنت قد لاحظت فيه صورته الواقعيّة والمفروض ملاحظة صورته التنزيليّة.

وعليه فكون الانتقال من المعنى الخارجي إلى المعنى الذهني تكوينياً، لا يمنع أن يجعل اللفظ طريقاً للوصول إلى المعنى الذهني عن طريق التنزيل بحيث يترتّب عليه أمر جعلي مطلوب من المستعمل، وهو أن ينتقل إلى المعنى الذهني المأخوذ من المعنى الخارجي كلما ذكر اللفظ، وهو أثر جعلي للتنزيل وليس أثراً تكوينياً.

ولتوضيح الفكرة:

نلاحظ بأنّنا حينما ننزل تمثال أسد منزلة الأسد فإنّنا لا نتمكن من نقل ردود الفعل الحاصلة من الأسد الحقيقي إلى تمثاله، لأنّ التمثال تمثال للأسد وليس أسداً حقيقة، ولكن المطلوب منا بهذا التنزيل أن نأتي بردود فعل مصطنعة وقد تصبح تلقائيّة بعد مدة من الزمن تشابه ردود الفعل الحاصلة من رؤية الأسد الحقيقي.

وفي المقام:

نجعل اللفظ بمنزلة المعنى فنأتي بردود فعل عند ذكر اللفظ كتلك التي تلاحظها مع وجود المعنى، فنقول مثلاً حينما يذكر لفظ الأسد بأنّه مفترس ومخيف وغير ذلك من الصفات، فنتكلم حينما نتكلم وكأنّنا نتكلم عن أسد حقيقي وليس عن لفظ أسد.

والنتيجة:

أنّ عدم إمكان نقل الآثار التكوينيّة لا يبطل النظريّة، لأنّنا نحتاج إلى آثار جعليّة تشبه الآثار التكوينيّة لتكون بديلاً عن الآثار التكوينيّة وليس إلى نفس الآثار التكوينيّة.

الإشكال الرابع:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ من أن السببيّة والاستتباع بين اللفظ والمعنى لا يعقل أن تكون متولّدة من مجرّد الاعتبار والجعل، وإلّا لأمكن جعل كل شيء سبباً لأي شيء بمجرد الاعتبار.[1]

---

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٧٧.

ويلاحظ عليه:

بأنّ الاعتبار لا يولد سببيّة مباشرة، ولكنه يكون بداية لحصول العلقة التي تولد السببيّة، فهو سبب غير مباشر، وليس كل اعتبار يولد هذه السببيّة حتى يلزم أن يكون كل شيء سبباً لأي شيء.

الإشكال الخامس:

ما ذكره السيّد الصدر أيضاً من أنّ تنزيل اللفظ منزلة الوجود الخارجي للمعنى، أو اعتبار وجوداً للمعنى لا يجعل منه بالاعتبار سوى مصداق (عنائي) للمعنى، ومن الواضح أنّ تصور المصداق الحقيقي ليس سبباً بذاته للانتقال إلى تصوّر الطبيعي فكيف بالمصداق العنائي الاعتباري.[1]

التعريف الثامن

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) حيث قال: (الذي يتحصل بأيدينا أن الوضع عبارة عن جعل الربط والملازمة والعلقة بين اللفظ والمعنى).

ويترتب عليه:

أنّ هذا الاعتبار ينشأ من مصداق حقيقي للملازمة بين اللفظ والمعنى).

أن الاختصاص والارتباط الحقيقي والواقعي من آثار ونتائج الوضع لا من

---

(١) المصدر السابق ونفس الصحة.

نفس الوضع.[١]

وهذا التعريف:

إذا لاحظنا بدون شروحات السيّد وتعليقاته فإنه يتوافق مع تعريفنا الآتي للوضع، إذ أنّه فسر الوضع بجعل العلقة الوضعيّة، ولم يذكر كيف تجعل تلك العلقة، فتكون نظريّة المثير اللفظي ذاكرة لوجود تلك العلقة ومفسرة لكيفيّة الجعل التي يشير إليه تعريف السيّد (دام ظله).

ولكن ولكن لما شرح السيّد هذا التعريف في بعض كلماته بأنّه اعتبار ينتهي بالواقع فإنّنا نخالفه في ذلك، ولا نقبل كون الوضع هو أن نعتبر اللفظ هو المعنى. لأن الواقع حسبما نراه غير ذلك.

التعريف التاسع

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ قال: (فالواضع بحسب الحقيقة يمارس عمليّة الإقران بين اللفظ والمعنى بشكل أكيد بالغ)[٢].

وهذا التعريف:

لعلّه هو التعريف السابق للوضع بزيادة عبارة (بشكل أكيد بالغ) ولعلنا لا نحتاج لهذا القيد فإنّه ليس قيداً احترازياً بل قيد توضيحي لا يناسب وضعه في

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٦٨.

(٢)

التعاريف المبنيّة على الاختصار فإنّ مجرد وجود الاقتران والربط بين اللفظ والمعنى سواء نشأ من إقران بليغ أو بسيط هو الوضع.

فقد يحصل الوضع كما في هذه الأزمنة بمجرد قول المجمع اللغوي بأنّنا وضعنا هذا اللفظ لهذا المعنى أو يكتب في قاموس المجمع الرسمي أو غير ذلك وقد يسافر الأب ولم ينطق اسم ولده غير مرة واحدة في إجابة لسؤال ماذا سميتم ابنكم فيقول (محمّداً) مثلاً ويسافر وهنا يقال أنه حصل وضع.

وقد أضاف السيّد ﷾ للتعريف تحليله لكيفيّة حصول الاقتران بين اللفظ والمعنى بالاستفادة من نظريّة الاقتران الشرطي في علم النفس وسيأتي مزيد بيان عنها في تعريفنا للوضع وهو التعريف الحادي عشر للوضع إنشاء الله.

التعريف العاشر:

ما تفضل به السيّد السيستاني (دام ظله) قال: (أنّ حقيقة الوضع في نظرنا هي الهوهويّة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، الحاصلة من مقدّمات ثلاث ١ـالجعل ٢ـالاستعمال مع القرينة ٣ـالتلازم)[1].

ومن مطاوي كلامه يستفاد:

أوّلاً:

أنّ الهوهويّة المقصودة هنا ليست هوهويّة اعتباريّة، حتى على القول بأنّ

(١) الرافد: ص١٦٦.

بعض المقدمات الأولى للوضع اعتباريّة، بل المقصود هو الهـوهويّة الحـقيقيّة، ويستفاد ذلك من عدة مواضع من كلامه.

قوله (فالاعتبار في بدئه أدبي غير متأصل وبـوصوله لمـرحـلة الإشـارة والتفهيم يتحوّل الاعتبار إلى حقيقة متأصّلة تكوينيّة بين اللفظ والمعنى)[1].

من اعتباره لصورة اللفظ وصورة المعنى مـاهيّتان لوجـود واحـد، قـال (فيكون وجود اللفظ وجـوداً لمـاهيّته التكـوينيّة الكـيفيّة، وحـضوراً لمـاهيته المعنويّة وهي صورة المعنى، وهذا مـا يـعبّر عـنه الفـلاسفة بـالوجود اللـفظي للمعنى)[2].

ومن تعبيره بالاندماج في أكثر من مـورد وتشـبيهه العـمليّة بـالمرآتـيّة وبحصول الفناء للفظ في المعنى.

ثانياً:

أنّ هذه النظريّة لا تنفي مجموعة من النظريات المفترض أنّها مخالفة لهـا كالتعهد والقرن المؤكد وجعل المـلازمة أو التـخصيص، وإنّـما تـعتبر أن هـذه النظريات تمثّل بعض مراحل الوضع السابقة على حصول الوضع الحقيقي وهـو الاندماج والهوهويّة.

قال (أما مرحلة الجعل والانتخاب فهي عمليّة اعتباريّة كما سـبق بـيانه، وتعني جعل اللفظ بإزاء المعنى، وهذا الاعتبار الأدبي يمكن صياغته بعدّة صور وألوان، منها التخصيص، ومنها جعل الملازمة، ومنها جـعل الهـوهويّة، ومـنها

---

(١) الرافد: ص١٦٤.

(٢) الرافد: ص١٤٧.

التعهّد، ومنها القرن المؤكد، فهذه المسالك كلها مقبولة عندنا على مستوى المرحلة الأولى، لأنّها صياغات متعددة لاعتبار أدبي واحد)[1].

ثالثاً:

أنّ منشأ علاقة الهوهويّة هو أكثر الحمل، كما أنّ منشأ قانون السببيّة هو قانون (تداعي المعاني) أو (الاقتران الشرطي).

قال: (أن الفارق الجوهري بين كثرة التقارن الحسي بين أمرين، وبين كثرة الحمل، أن الأوّل لا يذيب الاثنينيّة بين الطرفين، ولا يزيل الفواصل الغيريّة عنهما، وإن أوجب تلازمهما وسببيّة أحدهما لحضور الآخر، أمّا كثرة الحمل فإنّها تمحو الفواصل والاثنينيّة بين الموضوع والمحمول، وتلبّس أحدهما لباس الآخر، بحيث تتحقّق علاقة الهوهويّة والاتّحاد بينهما).

وحاصل النظريّة:

أنّ هناك مرتبة بعد اقتران اللفظ بالمعنى، تحصل من كثرة الحمل هي مرتبة ومرحلة انّدماج اللفظ بالمعنى وتحولهما إلى شيء واحد، وقد استدلّ (دام ظله) بالوجدان، على أنّ هذا هو واقع عمليّة الوضع، وأكّد استدلاله ودعمه بعدّة شواهد، رأى بأنها تؤكّد وتؤيّد كون الوضع هو الهوهويّة بين تصور اللفظ وتصوّر المعنى، وقبل ذكر الشواهد ذكر أموراً ثلاثة لتصوير الهوهويّة.

الأمر الأوّل:

ما طرحه الفلاسفة من تعدد الماهيّة للوجود الواحد، ولا يمكن أن يكون

---

(١) الرافد: ص١٦٧.

للوجود ماهيتان في عرض واحد، ولكن يمكن أن يكون للوجود الواحد ماهيّتان طوليتان تتفرع إحداهما على الأخرى.

وفي محل الكلام يحصل للفظ بسبب كثرة الاستعمال ماهيتان طوليتان

الأولى ـ ماهيّته الذاتيّة وهي كونها من مقولة الكيف المسموع.

والثانية ـ ماهيّته العرضيّة وهي صورة المعنى المندرجة تحت اللفظ.

فيكون وجود اللفظ وجوداً لماهيّته التكوينيّة الكيفيّة وحضوراً لماهيته المعنويّة وهي صورة المعنى[1].

وهذا التصوير:

أوّلاً:

أدلّ على التعدّد من دلالته على الهوهويّة والاتّحاد، فإنّه بناءاً على أصالة الوجود وبساطته. فإنّ الموجودات تشترك كلّها في وجود واحد بسيط، وما به الاختلاف عين ما به الاتّفاق فيعرف الاختلاف بين الموجودات بحدود الوجود وهي الماهيّات، فتعدد الأشياء بتعدد ماهياتها، لا بعدد وجوداتها، لأنّ الفرض أنّ الوجود واحد لا تعدد فيه، والفرض أنّ هنا ماهيتين كما يرى السيّد (دام ظله) فلابدّ أن يكون هنا أيضاً شيئين وليس شيئاً واحداً.

ويختلف الكلام بناءاً على قول الفلاسفة أنّ للشيء أربعة وجودات، فإنّ هذا الكلام مبني على أصالة الماهيّة، فتكون الماهيّة الواحدة، وهي هنا المعنى، لها وجودان، وجود المعنى ووجود اللفظ، لهما واقع واحد وهو الماهيّة وهذا

(١) الرافد: ص١٤٧.

التصوير يدلّ على الهوهويّة والاتّحاد، ولكنّه مبني على أصالة الماهيّة التي لا يقبلها المحقّقون المتأخّرون حتى السيّد (دام ظله) كما يظهر في بعض كلماته وفي هذا البحث عبر بتعدد الماهيّة للوجود الواحد وهذا التعبير لا يكون إلّا وفق أصالة الوجود.

وثانياً:

أنّ نظريّة تعدّد الوجودات للماهيّة الواحدة تصوّر وجوداً خارجياً واحداً ووجوداً لفظيّاً واحداً ووجوداً كتبيّاً واحداً لكل ماهيّة.

وما تفضّل به السيّد (دام ظله) هو وجودان ذهنيّان فرض أنّهما لشيء واحد، فإنّه بحسب نظريّتهم يكون للمعنى وجود واحد وهو صورة المعنى المنتقشة في الذهن ووجود لفظي وهو نفس اللفظ وليس صورة اللفظ، أمّا صورة اللفظ فهي ليست وجوداً ثانياً للمعنى، وإنّما هي صورة ذهنيّة لنفس اللفظ فتكون صورة ذهنيّة لنفس اللفظ لا للمعنى، وإنّما هي صورة ذهنيّة لنفس اللفظ فتكون صورة ذهنيّة لنفس اللفظ لا المعنى، فلا تشبه ما ذكره الفلاسفة، فإنّهم ذكروا وجودات لموجود واحد، وهنا وجودان لموجودين، وجود ثان للفظ ووجود ثان للمعنى.

وحتى على أصالة الوجود، فإنّ احتمال تماميّة التصوير إنّما تكون لو كان هناك ماهيّتان لوجود واحد، وأمّا على ما هو الموجود هنا فلا يحتمل تماميّة التصوير، لأن الموجود هنا ماهيّتان لشيئين، صورة المعنى ماهيّة ثانية للمعنى، وصورة اللفظ ماهيّة ثانية للفظ.

وعلى ذلك فلا يحصل تصوير للهوهويّة بين صورة اللفظ وصورة المعنى على جميع التقديرات، بل لا تشبهها في شيء لو أردنا الدقّة في البحث.

الأمر الثاني:

قال: (ما ورد في السن الأصوليين من حصول الفناء بين اللفظ والمعنى، فاللفظ قد فني في المعنى لدرجة أن اللفظ صار ما به ينظر والمعنى ما فيه ينظر، فإذا ذكر اللفظ ينتقل الذهن للمعنى عبر اللفظ مع عدم التفاته إطلاقاً إلى اللفظ وخصوصياته الصوتيّة والبنائيّة والإعرابيّة).

ثم قال: (إذن فلو كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة النسبيّة لم تستلزم هذه العلاقة حصول الفناء والغفلة عن اللفظ، بينما الفناء والغفلة حاصلة فهذا دليل على كون العلاقة هي الهوهويّة والعينيّة لا السببيّة والتلازم)[1].

وهذا التصوير

أوّلاً:

معتمد على نظريّة فناء اللفظ في المعنى وهي ممّا لا نقبله فإنّ اللفظ لا يفنى في المعنى والدليل على ذلك أنّ المتكلم وهو يطرح المعنى الذي يريده من خلال كلامه نلاحظ أنه يعتني بألفاظه، فيدقق في علامات إعرابها وجزالتها وحسن تركيبها واشتمالها على مجموعة من المحسنات البديعيّة وغيرها ممّا يحتاج إلى الانتباه إلى اللفظ لا إلى المعنى فقط كما تصوّره نظريّة الفناء.

وثانياً:

أنّ نظريّة الفناء على فرض القول بها لا تستدعي اتحاداً بين الفاني والمفني فيه، ولا تستدعي الاندماج بينهما كما تصوّره النظريّة، بل تستدعي الاثنينيّة بينهما، فالفاني كاشف والمفني فيه منكشف أو طريق وغاية والكاشف لا يتّحد

---

(١) الرافد: ص١٤٨.

مع المنكشف والطريق غير الغاية، وإنّما يقوم الكاشف بالكشف عن المنكشف والطريق يوصل للغاية وهي غير الاندماج والهوهويّة اللتان يدعيهما السيّد (دام ظله) بين اللفظ والمعنى.

الأمر الثالث:

قال: (ما طرحه الأصوليون أيضاً من تحقق المرآتيّة بين اللفظ والمعنى) ثم قال: (ومعنى المرآتيّة وجود صورة واحدة طبيعتها المرآتيّة للمعنى الواقعي لا وجود صورتين متلازمتين كما هو معنى القول بالسببيّة)[1].

وهذا الأمر:

يلاحظ عليه أنّ المرآتيّة أيضاً تدلّ على التعدّد لا على الاندماج والهوهويّة، فإن الموجود ليس صورة واحدة وهي صورة المعنى، فإنّ صورة اللفظ أيضاً موجودة وهي نفس المرآة، صحيح أنّ النظر موجّه إلى ما تكشفه المرآة أكثر من غيره ولكن هذا لا ينفي وجودها وامتيازها عن المنكشف بها، وهو مقتضى الاثنينيّة.

وعلى ذلك فالقول بالمرآتيّة أيضاً لا يصلح لأن يجعل طريقاً أو موضّحاً للاتّحاد والهوهويّة بين اللفظ والمعنى.

ومن هنا:

نرى أن تصوير الهوهويّة لم يتحقّق بما ذكره السيّد (دام ظله) من المحققات فلم تثبت النظريّة في مقام التصور فضلاً عن مقام التصديق ومع ذلك سننظر في ما ذكره من الشواهد على كون الهوهويّة هي النظريّة الصحيحة وهي التحليل الصحيح للوضع في الخارج.

---

(١) الرافد: ص١٤٨.

الشواهد التي ذكرها السيّد لإسناد النظريّة:

الشاهد الأوّل:

أنّ الملاحظ كون اللغة عند الإنسان أعمق وأرسخ من قانون تداعي المعاني التي تتعامل معه الحيوانات، وكون بيان الإنسان أعمق وأرسخ لابدّ أن يكون برسوخ العلاقة بين اللفظ والمعنى بحيث تعد مرحلة أرقى من مرحلة التلازم والسببيّة الموجودة حتى في لغة الحيوانات وبقيّة الملازمات وهي مرحلة الهوهويّة والاتحاد[1].

ويلاحظ عليه:

أنّ الوضع في اللغة بقانون الاستجابة الشرطيّة والاقتران الشرطي، وليس بقانون تداعي المعاني، وهذا القانون وإن اشترك فيه الإنسان والحيوان إلّا أنّ المميز للإنسان ليس وصوله للاتحاد والهوهويّة بين اللفظ والمعنى، بل لأن الإنسان قادر على تنويع وتشكيل الرموز التي يقرنها بالمعنى، ليضع لغة متكاملة، بعكس الحيوان الذي بحسب قدراته يكون محدوداً في رموز معيّنة تكون مثيرة للصورة الحقيقيّة، ولا يمكنه التوسع أكثر من ذلك.

ومع وجود هذا الفرق المميّز بين اللغة عند الإنسان واللغة عند الحيوان لا تصل النوبة إلى القول بالهوهويّة بين أمرين.

الشاهد الثاني:

أنّ الإنسان خلال حركته الذهنيّة الاستنتاجيّة، يتعامل بالألفاظ حتى قال بن سينا والمحقّق الطوسي: (بأنّ الانتقالات الذهنيّة تكون بألفاظ ذهنيّة) والسر

---

(١) الرافد: ص١٥٣.

في ذلك أنّ الحركة لما كانت تصديقيّة تستتبع إذعاناً أو رفضاً وتشكيكاً من النفس، فلابدّ من صياغتها على شكل تعرض على النفس لتحدد موقفها تجاهها.

ولو لم تكن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة الهوهويّة والاتّحاد لاستغنى الذهن عن الألفاظ بمجرد حصول الصور الذهنية[1].

ويلاحظ عليه:

بأنّ الاستدلال تارة يحتاج إلى تصور المعاني، فتكون الألفاظ مجرّد طريق للوصول إلى المعنى، فإذا وصل إلى المعنى عن غير طريق اللفظ فلا يحتاج إلى اللفظ، ولكن قد يقفز اللفظ إلى ذهنه حين تصور المعنى لأنّ كلا منهما مقترن بالآخر فكما أن حضور اللفظ ينقل الذهن إلى المعنى فكذلك حضور المعنى ينقل الذهن إلى اللفظ، وانتقال الذهن إلى اللفظ هنا ليس لحاجة التفكير إلى اللفظ وإنّما بسبب الاقتران بين اللفظ والمعنى أو لتداعي المعاني.

وتارة يتوقّف الاستدلال على رموز معينة فلابدّ من استخدام تلك الرموز وإن كنت قادراً على استخدام المرموز إليه، فلو احتجت في مقام الاستدلال إلى فرض (٧+٥-٢ = س) وفرض (١٠-٧+١٣ = ص)، فإنّك بعد جعل هذه الرموز للمعاني الأوليّة، لو احتجت إلى حل معادلة رياضيّة جبريّة تدخل فيها هذه المعاني، لكان لابدّ لك من استخدام الرموز لا المعاني الأوليّة لأنّ التعامل مع هذه الرموز في الجبر أسهل من التعامل مع المعنى الأصلي بل في بعض الأحيان لابدّ من تحويل الأصل إلى رمز لأنّ استدلالاً معيّناً لا يتعامل إلّا مع الرموز ولا يمكنه التعامل مع الأصل.

---

(١) الرافد: ص١٥٣.

وهكذا نلاحظ أنّنا خلال الاستدلال المنطقي نعتمد على نفس الألفاظ وكونها كليّة أو جزئيّة، سالبة أو موجبة، وموقع الحد الأوسط وغير ذلك من الأمور التي تتعلق باللفظ والصياغة، فلو غيّرنا الصياغة قد تختلف النتيجة أو لا تعلم صحّتها مع أنّ المعنى واحد، ولذلك جعلوا باباً للمنحرفات من القضايا لإرجاعها إلى الصياغة الأسهل في التعامل معها، وإن كانت القضيّة المنحرفة تدلّ على نفس المعنى وقد تكون بصياغة أفضل من الصياغة المنطقيّة.

وفي هذا المقام: وهو مقام الاستدلال المنطقي الذي يعتمد على الألفاظ التي تعتبر رموزاً للمعاني، لابدّ من التعامل مع الرموز لأنّ الاستدلال مبني عليها وليس لأنها متّحدة مع المعاني.

والحاصل أنّنا قد نتعامل مع الرموز لأنّ التعامل معها أسهل من التعامل مع المعاني في بعض الأحيان، وهذا لا يكون دائماً فلا يكون شاهداً للهوهويّة، إذ تقتضي الهوهويّة أن نستعمل الرموز دائماً لأنّها هي المعاني، وهو ما لا يحصل بل تارة نلحظ الرموز إذا كان لحاظها أسهل وتارة نلحظ المعاني إذا كان لحاظها أسهل.

الشاهد الثالث:

قال (دام ظله): (لقد ذكر علماء النفس أن طريقة التفكير ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة المستخدمة عند التفكير، فإنّ اللغات العالميّة لا تختلف اختلافاً لفظيّاً فقط، بل أنّ كل لغة تتضمن بي ثناياها طريقة معيّنة للتفكير والتحليل) ثم قال: (فلو كان ارتباطاً اللفظ بالمعنى ارتباط السبب بالمسبب لم نجد تلازماً بين طبيعة اللغة وطريقة التفكير، إذ شأن اللفظ حينئذ اخطار المعنى فقط كإخطاره من أي

لغة أخرى) ثم استنتج أنّ (تأثر أسلوب التفكير باللغة المستخدمة كاشف عن علاقة الاندماج والهوهويّة بين اللفظ والمعنى وانعكاس المعنى في اللفظ نفسه)[١].

ويلاحظ عليه:

أنّه لو كان ما يقولونه صحيحاً على عمومه لما كان هناك منطق ولا فلسفة تشمل التفكير بغضّ النظر عن لغات العالم. مع أنّنا نلاحظ بالوجدان أنّ القاعدة المنطقيّة أو الفلسفيّة قاعدة تفكيريّة صحيحة صالحة للتطبيق على كل لغات العالم، ولعلّ المختلف ليس هو طريقة التفكير بل النتائج الحاصلة من التفكير، حيث أنّ الألفاظ تحمل معان ثانويّة ملازمة للمعنى الأصلي قد يقفز إليها الذهن، وتلك اللوازم تختلف من لغة إلى أخرى، أو أن مدلول اللفظ في لغة ليس له نفس العموم الذي تحمله لغة أخرى، أو غير ذلك مما يجعل النتيجة تختلف بسبب اختلاف المقدّمات الناشئ من اختلاف مداليل الألفاظ وعدم كونها مرادفة للغات الأخرى تمام الترادف.

وهذا الاختلاف للنتائج التفكيريّة لا علاقة له بكون اللفظ سبباً للوصول إلى المعنى أو هو المعنى، وإنّما له علاقة بنفس المعنى، وهل هو الأعم أو الأخص، وهل هو مرادف تمام الترادف لمعنى اللفظ في اللغة الأخرى أو ليس كذلك.

والنتيجة أنّ هذا القول من علماء النفس لا يصلح شاهداً على الهوهويّة التي ذكرها السيّد (دام ظله).

---

(١) الرافد: ص١٥٥.

الشاهد الرابع:

الاستعمال غير التفهيمي للألفاظ، كاستخدام الألفاظ للدعاء أو التلقين النفسي أو الترويح عن النفسي.

فالدّعاء لا يستعمل للتفهيم لأنّ الله يعلم ما يريد الإنسان فلا داعي للتفهيم، وإنّما المقصود إظعار العبوديّة أمام الله، فلابدّ أن يكون حضور المعاني في نفس حضور الألفاظ حتى تستخدم في مقام الدعاء.

والتلقين النفسي في حال علاج الجبن مثلاً بقوله: (أنا شجاع) أو غيرها من الكلمات التي تزيل الأمراض النفسيّة عن طريق وصف الإنسان نفسه بأضدادها، فتأثيرها لابدّ أن يكون بسبب إدراك المتكلم باندماج صورة اللفظ في صورة المعنى، فلذلك يكتفي بإحضار الألفاظ عن إحضار المعاني.

وكذلك الترويح عن النفس وتأليمها وتوبيخها أو تفريحها من خلال التلفظ بألفاظ الألم أو الفرح كاشف عن شعور وجدان المتكلم بهوهويّة صور الألفاظ وصور المعاني[1].

ويلاحظ عليه:

أنّ الأمور الثلاثة التي ذكرها في هذا البند وهي من الاستعمال غير التفهيمي لا تصلح للاستشهاد.

أمّا الدعاء:

فإنّ الإنسان يدعو لكونه مأموراً بأن يدعو لتلبى طلباته، فإنّ كثيراً من

---

(١) الرافد: ص١٥٦.

المطالب تتوقّف في تحقيقها على الدعاء كسبب جعله الله لتحقيقها في قبال الأسباب العاديّة.

وإلّا فإنّ الله يعلم ما في نفس الإنسان ويعلم ما يحتاجه، بل ويعلم أنّه مبطن للعبوديّة أو غير مبطن لها، فإظهار العبوديّة بالنسبة لله كطلب ما يحتاجه الإنسان بالدعاء فإنّ الله يعلمه، فإظهار العبوديّة لا يزيد الله علماً لعلمه بالباطن، فمقتضى ما تفضل به السيّد (دام ظله) أن لا يدعو الإنسان بأي كيفيّة سواء كان اللفظ سبباً للمعنى أو كان هو المعنى، لأنّه كما لا حاجة لإفهام الله بأني فقير محتاج كذلك لا حاجة للدعاء من أجل إظهار الخضوع والذلّة له لأنّه يعلم بخضوع الإنسان وذلّته أمامه أو عدم خضوعه.

وعليه فالتفسير الصحيح أنّنا ندعو مع علمنا بأنّ الله يعلم كل حاجاتنا لأنّ الله أمرنا بالدعاء وجعله عبادة وجعل كثيراً من ألطافه متوقّفة على الدعاء فقال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[1].

فجعل الاستجابة متوقفة على الدعاء، وإن كان يعلم بالحاجة فهو يدعو لأنّه مأمور بالدعاء لا لإظهار الخضوع الذي يستلزم الهوهويّة أو لا يستلزم.

وأما التلقين النفسي:

فإنّ أصحاب هذه النظريّة، يرون أنّ للإنسان عقلاً باطناً أو (اللاشعور) وهذا العقل الباطن أو اللاشعور يستقبل المثيرات الشعوريّة ويحوّلها إلى واقع

(١) سورة غافر: آية ٦٠.

يتعامل معه في عالمه الخاص، ويرسل الأوامر لتطبيقها على روح الإنسان أو جسده، فيلاحظ أنّ الأمر الذي أصدره وهو يشعر بإصداره يغير بعض ما لا يمكن تغييره في حالة وقوعه في عالم الشعور، لأنّ التغيير قد يحتاج إلى وقت طويل للعلاج والحالة الشعوريّة لأمر واحد لا تستغرق إلّا فترة وجيزة، ولذلك يلقي الأمر للاشعور ليقوم بمهمّته بإرسال هذا الأمر إلى الأجهزة المعنيّة بإصلاح هذا الخلل.

وفي مقامنا:

المتلفّظ لا يطلق الأمر بدون إرادة تفهيم بحسب نظر أصحاب المدرسة السلوكيّة الذين هم أصحاب هذه النظريّة، وإنّما الشعور يخاطب العقل الباطن أو اللاوعي، ويفهمه بما يجب أن يكون عليه الجسم من الصحة والعافيّة، أو ما يجب عليه أن يفعله لإصلاح الخلل، فنلاحظ هنا أنّ هناك عقلاً يخاطب عقلاً في نظرهم، ومجرّد المخاطبة لا تدلّ على أنّ مخاطبته كانت على جعل اللفظ هو المعنى، أو أنّه سبب لإحضار المعنى كما هو واضح.

وأمّا الترويح عن النفس أو تأليمها:

فأمّا أن نفسّرها بمخاطبته للعقل الباطن يعلمه بأنّه يجب أن تكون النفس على الحالة الفلانيّة، فيرجع الكلام إلى ما ذكرنا سابقاً.

وأمّا أن نقول بأنّ تلك الألفاظ، ومن باب تداعي المعاني أو الاقتران الشرطي، تفتح له باب التذكر لمعان سارة تجعل النفس مبتهجة، أو لمعان مؤلمة تجعل النفس متألمة.

فليس هناك لأبديّة لكون اللفظ هو المعنى، حتى يحصل الابـتهاج والفرج بذكر الألفاظ المفرّحة، أو الألم بذكر الألفاظ المؤلمة.

الشاهد الخامس:

سراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ، قال (دام ظله) (ممّا لا ريب فيه وجدانا الشعور بكـراهـيّة بـعض الألفـاظ كـلفظ هـتلر ويـزيد لقـبح مـعانيها، واستحسان بعض الألفاظ الأخرى كالحسن وعلي ومحمّد لحسن معانيها، فلولا علاقة الاندماج بين اللفظ والمعنى واتّحاد صورتيهما، لما سرى الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ)[1].

ويلاحظ عليه:

أنّ الإنسان إذا أحبّ كل ما يذكره به، وإذا كره شيئاً كره كل ما يذكره بـه، وإن كانت العلاقة بينهما بعيدة، ونـرى ذلك واضـحاً فـي الأدب العـربي يـقول الشاعر:

أمر على الديار ديـار ليـلى ... أقبل ذا الجـدار وذا الجـدارا

وما حبّ الديار شغفن قـلبي ... ولكن حب من سكن الديارا

فهو يعلم بعدم الهوهويّة بين ليلى وجدران الديـار، ولكـن حسـن ليـلى انعكس على جدران الديار لعلاقة بعيدة بينهما قربها حـبه للـيلى، وهـذا فـعله بجدران الديار التي لا تخص ليلى وإنّما تشمل جميع الساكنين هـناك، فكـيف بالاسم الذي هو أقرب الأشياء إلى المسمّى، وأهم مميزات المسمّى عن غـيره، فلابدّ أن ينتقل الحب بلا هوهويّة، فإنّ المحب لو التفت إلى أنّ محبوبه هو اللفظ

---

(١) الرافد: ص١٥٧.

لما أحبّه، لخلوّه من ميزات محبوبه، وإنّما يحصل اللفظ على الحب لانتسابه إلى المحبوب وكونه شيئاً من مختصّاته ومميزاته.

الشاهد السادس:

تقسيم الدلالة إلى مطابقيّة والتزاميّة قال (دام ظله): (وحينئذ نقول لو كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الملزوم باللّازم لم يكن هناك فرق بين الدلالة المطابقة والدلالة الالتزاميّة في الخطور الذهني أصلاً، حيث أنّ دلالة اللفظ على معناه المطابقي بالملازمة لتلازمهما ذهناً في الخطور، وكذلك دلالة لفظ الشمس على الشعاع مثلاً بالملازمة، لتلازمهما ذهناً نتيجة تلازم المعنى المطابقي والالتزامي في الإحساس[1].

وأجيب:

بأنّ الفرق بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي، هو كون المعنى المطابقي هو الذي جعل اللفظ المعيّن مثيراً اصطناعيّاً إليه حيث يقفز المعنى المطابقي إلى الذهن بمجرّد تصوّر اللفظ، أمّا المعنى الالتزامي فإنّ الذهن ينتقل إليه بعد تصور المعنى المطابقي، فتصوّر المعنى الالتزامي يكون بواسطة المعنى المطابقي.

وقد أشكل السيّد (دام ظله) على هذا الجواب بإشكالين:

الإشكال الأوّل:

أنّنا بالوجدان لا نرى حضور ثلاث صور ذهنيّة في الدلالة الالتزاميّة صورة للفظ، وصورة للمعنى المطابقي، وصورة للمعنى الالتزامي، بل لا نرى

---

(١) الرافد: ص١٥٨.

غير صورتي المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي[١].

وهذا الإشكال:

غير وارد لأنّ سرعة الذهن في الانتقال من اللفظ إلى المعنى الأوّل ومنه إلى المعنى الثاني لا تحس، بل قد ينتقل الذهن عدّة تنقلات بين اللفظ ومجموعة من المعاني، أو بين مجموعة من المعاني بلا لفظ دون الإحساس بتنقله، بل يرى وكأنّ الموجود صورة واحدة، فترى أنّ المنطقيين يرون أنّ العقل يواجه المشكل ثم يتحرّك حركاته الثلاث الذاهبة والدائرة والراجعة دون أن يرى الوجدان غير صورة واحدة فقط منتجة للجواب. وعليه فإنّ عدم الإحساس لا يكفي للحكم بعدم وجود ثلاث صور فإنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

الإشكال الثاني:

قال (دام ظله): (أنّ الفلاسفة فرّقوا بين اللزوم البين بالمعنى الأخص، والبين بالمعنى الاعم، وغير البين، بأنّ الأوّل ما كان تصور الملزوم كافياً في تصوره دون الثاني، وبنوا الدلالة الالتزاميّة على البين بالمعنى الأخص، فلا يحتاج حينئذ بناء على هذا التحديد في الانتقال للمدلول الالتزامي إلى تصور اللفظ أبداً بل تصوّر الملزوم وهو المعنى كاف في تصور اللازم.

فلو كانت علاقة اللفظ بالمعنى المطابقي علاقة السببيّة لكان تصوّر المعنى المطابقي بعد ذلك كافياً في تصور اللازم بلا حاجة لتصوّر اللفظ مرة أخرى ليدل على المعنى الالتزامي بالواسطة، وتتحول الدلالة الالتزاميّة حينئذ من كونها

---

(١) الرافد: ص١٩٥.

لفظيّة إلى كونها عقليّة)[1].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً:

أنّ تفريق الفلاسفة إنّما كان بملاحظة العلاقة بين المعاني لا بين اللفظ والمعنى، فنظرهم في المقام إلى الملزوم واللازم، فيكون الفرق في سرعة الانتقال وعدمها من الملزوم إلى اللازم.

وثانياً:

بأنّ أصل جميع الدلالات العقل، فإنّ الدلالة انتقال عقلي من الدّال إلى الدلول، وأمّا اسامي الدّلالات فإنّه بلحاظ الدّال لا الدّلالة، فالدّلالة اللفظيّة سمّيت كذلك لا أنّ الدال لفظ، والوضعيّة لا أنّ الدّال موضوع، والطبعيّة لأنّ الدّال أمر طبعي، وبقيت العقليّة على تسميتها الحقيقيّة، لعدم دخل شيء إضافي على دلالة العقل.

وفي موردنا سمّيت الدلالة لفظيّة، وإن كان الدال غير لفظ حيث أنّ الدال هنا على الدّلالة الالتزاميّة هو المعنى المطابقي وليس نفس اللفظ مباشرة، إلّا أنّها سمّيت لفظيّة، لمّا كانت سرعة الذهن في الانتقال لا تسمح بالالتفات إلى المعنى المطابقي حين المرور عليه، حتّى كأنّ العقل ينتقل من اللفظ إلى المدلول الإلتزامي مباشرة دون المرور على المدلول المطابقي.

وعليه فتسميتها بالدّلالة اللفظيّة عند المناطقة أو الفلاسفة هي تسمية يكفي فيها هذه العلاقة بين الدلالة وبين اللفظ.

---

(١) الرافد: ص١٥٩ ـ ١٦٠.

والنتيجة:

إنّ هذه النظريّة وأن أتعب السيّد (دام ظله) نفسه الزكيّة في تدعيمها وتشييد أركانها بتكثير الطرق لتصويرها والشواهد على صحّتها إلّا أنّها لم تثبت عندنا لا في مقام التصوير ولا في مقام الاستدلال عليها بل خلافها هو الثابت وهي مرحلة الاقتران التي جعلها السيّد ثالثة المراتب وحاول نقض كونها هي حقيقة الوضع.

التعريف الحادي عشر

ما ذكره الشيخ الغروي (دام ظله)، من أنّ الوضع هو (الإبداع بلفظ في التعبير عن معنى لأجل إحضاره في ذهن المخاطب).

وقد أوضح ذلك بقوله (إنّ هذا مما يسوق الإنسان إليه طبعه وجبلته، عند حاجته إلى تفهيم معنى اللفظ للمخاطب المقابل له، بحيث لو لم يكن له طرف مقابل يريد أن يظهر له معنى لحاجة ما، لم يتحرّك بحسب الطبيعة إلى هذا الإبداء والإبداع، بالإتيان بلفظ خاص حسبما يراه مناسباً للمعنى، ومن هنا لو جعلنا طفلاً في مكان لوحده، فإنّه لا يكون قادراً حينما يكبر على التلفّظ بالألفاظ، إذ لا محرّك له إلى تحريك لسانه، وإخراج الصوت من مخارج الحروف، ولا اضّطر له إلى أدء مقاصده بذلك، إلى أن يعاشر الناس، ويتّبعهم في التلفظ أو يخترع هو ألفاظاً ليؤدّي بها حاجته في مقام تفهيم مقابله).

وكيف كان فإنّ الإنسان حينما يرى نفسه مضطراً إلى الإبداع بلفظ

لإحضاره في ذهن المخاطب إذا كان له طرف مخاطب كما عرفت، فتحيّره واندهاشه يرتفعان، بالالتجاء إلى إخراج صوت معتمد على المخارج، مناسب لما يريده، ومع عدم وجود المخاطب، أو اعتقاده أنّ التصويت غير مفيد في الوصلة إلى هذا الغرض تركه لا محالة ثم أنّ من أبدع بلفظة مناسبة، لمعنى يريد إحضاره في ذهن السامع إذا صدر منه ذلك في عدة من المعاني، ورآه آخرون فتبعوه في ذلك، وهكذا المتابعون للمتابعين، وجروا على ذلك في مكالماتهم، أو إنّهم أيضاً أبدعوا مثل هذا الإبداع، في عدّة أخرى من المعاني فيما بينهم، تشكّلت من ذلك لغة خاصة لا محالة).

وهذا التعريف:

يدخل ما هو خارج من الوضع قطعاً، فإنّ الإنسان قد يبدع أي صوت في بعض الأحيان، لأجل أن يحضر معنى معيّناً في ذهن السامع، ولكن يستعمله مرّة واحدة، وليس متكرراً، بحيث إذا أراد أن يحضر نفس الصورة، فإنه يبدع لفظاً آخر، وهكذا، فإنّ مثل هذا داخل في التعريف، ويكون وضعاً بحسبه، بل كلّما أبدع لفظاً مرة، فقد وضع لفظاً، وهكذا.

والحاصل:

أنّ هذا التعريف، لم يلاحظ وجود العلاقة بين اللفظ والمعنى في الوضع، أو أنّ إنشاء العلاقة، من مهمة الواضع، بل جعل الواضع فقط يبدع اللفظ، سواء استعمله الناس ونشأت علقة بين اللفظ والمعنى أو لم يستعملوه فلم تنشأ علقة، وهو خلاف ما يفهم من معنى الوضع وجداناً واصطلاحاً.

التعريف المختار

وهو ما توصلنا إليه من خلال رحلتنا مع الأعلام في معرفة حقيقة الوضع وملاحظة الاشكالات التي لابدّ من التخلص منها على تعاريفهم، فوصلنا إلى أنّ حقيقة الوضع هي (إيجاد مثير لفظي لصورة المعنى في الذهن).

شرح التعريف:

تعبيرنا (بإيجاد) لنوضح به أننا نرى أن الوضع هو نفس العمليّة التي يقوم بها الواضع، أي أن المقصود المعنى المصدري وليس المعنى اسم المصدري.

قولنا (مثير لفظي) لأنّ المثير الطبيعي لا علاقة له بالوضع، فإنّ المثير الطبيعي لصورة المعنى هو نفس المعنى الخارجي وهو أمر تكويني لا تمسّه يد الواضع.

قولنا (لصورة المعنى) إشارة إلى أنّ الوضع إنّما يكون لنقل المعاني من ذهن إلى ذهن والذي نستطيع نقله هو صورة المعنى وليس نفس المعنى، ولذلك نحن في عمليّة الوضع نثير صورة المعنى في ذهن السامع للفظ.

وقولنا (في الذهن) متعلّق بإيجاد وهو لبيان ظرف وجود تلك الصورة.

وهذا التعريف:

يعتمد على نظريّة الاقتران الشرطي التي ذكرها علماء النفس[1].

---

(١) أصول علم النفس للدكتور أحمد عزّت راجع: ص٢٢٢.

وقد أشار إليها السيّد الصدر ﷺ وكذلك السيّد السيستاني (دام ظله) خلال كلامهما في تعريف الوضع وهنا نزيدها توضيحاً ونقارن بين ما توصّلنا إليه وما ذكره الأعلام في تعاريفهم وما الذي ينسجم مع تعريفنا وما الذي لا ينسجم.

ملخص النظريّة:

أنّ المثير الطبيعي إذا اقترن به حين حصوله شيء آخر له علاقة به أو ليس له علاقة به، فإنّ الإنسان أ والحيوان يتعامل مع المقترن بالمثير، وكأنّه هو المثير فيحصل بواسطة المقترن بالمثير تلك الآثار التكوينيّة التي تحصل عادة بنفس المثير الطبيعي.

فإذا كان الطفل يسمع أوّلاً صوت سيارة أبيه عند الباب، ثم يدخل الأب فيبتهج برؤيته، فإنّه مع تكرار العمليّة عدداً من المرات سيبتهج الابن، وتظهر عليه علامات الفرح بلقاء أبيه بمجرّد سماع صوت السيارة، وسيتحوّل صوت السيارة إلى مثير جديد لمثل تلك البهجة التي تحصل عند لقاء الأب، بل قد يصل الأمر إلى ابتهاجه بسماع صوت كل سيارة يشبه صوتها صوت سيارة والده عن طريق قانون تعميم المثيرات.

وفي مقامنا:

فإنّ المثير الطبيعي لإيجاد صورة (باب) في الذهن هو رؤية الباب في الحارج فتنتقش صورته في الذهن ولكن لو اقترنت رؤية الباب عدّة مرات بنطق لفظ (باب) فإنّه سيتكوّن عندنا مثير آخر لإيجاد صورة الباب في الذهن والمثير الجديد هو لفظ (باب) فإنّ الذهن سيجعل هذا اللفظ بديلاً لرؤية نفس الباب في إثارة الصورة.

ومهمة الواضع:

هي أن يقرن بين المثير الطبيعي ولفظ من الألفاظ ليكون ذلك وضعاً للفظ على ذلك المعنى المثير، والذي سيحلّ اللفظ محلّه في الإثارة بعد ذلك.

وعلى ضوء هذه النظريّة:

نلاحظ بقيّة النظريات المفسرة للوضع بحسب ترتيبنا لها خلاف البحث.

الأولى نظريّة المناسبة الذاتيّة، ونلاحظ هنا أنّ لا مناسبة ذاتيّة بين المثير الجديد والمثير الحقيقي، بل يكون بديلاً له في الإثارة، ولو لم يكن هناك أي ارتباط واقعي بينهما كالجرس والطعام. فإن دقّ الجرس قبل تقديم الطعام لحيوان يجعل ذلك الحيوان يسيل لعابه بمجرّد سماع الجرس، ولا شك أنّ لا مناسبة بين الجرس والطعام.

أمّا نظريّة الإختصاص التي ذكرها صاحب الكفاية ﷺ، فإنّها تمثّل بحسب نظريتنا مرحلة ما بعد الوضع، وليس مرحلة الوضع لأنا ذكرنا أنّ الوضع عندنا بالمعنى المصدري، والاختصاص مرحلة بعد التخصيص كما هو واضح.

وأمّا نظريّة الإلهام التي تفضل بها المحقّق النائيني ﷺ فإذا أردنا تفسيرها على ضوء هذه النظريّة فإنّنا نقول أنّ الله هو الذي جعل قانون الاستجابة الشرطيّة وأودعه في الإنسان، ولكن يبيقى أنّ القانون لوحده لا يختار الألفاظ التي تقترن بكل معنى لتكون مثيراً بديلاً للمثير الأصلي.

وأمّا نظريّة المحقّق الأصفهاني ﷺ بأنّه وضع اللفظ على المعنى، فكأنّه أشار للمرحلة الأولى في إنشاء البديل، فإنّه بوضع اللفظ على المعنى يكون قد قرن بين المثير الأصلي وما يعد ليكون بديلاً عنه، وعليه فإنّ هذه النظريّة فيها

اتّفاق إجمالي مع النظريّة التي تبنيناها.

وأمّا نظريّة الاعتبار المتحوّل إلى واقع في عالمه، والتي تفضل بها المحقّق العراقي ﷺ فإنّها لا تتفق معنا، لأنّ الواضع لم يعتبر اللفظ هو المعنى كما رآه هو في نظريته وإنّما الواقع بحسب هذه النظريّة، أنّه أحضر اللفظ مع المعنى مرّة أو تكراراً مع اعتقاده بأنّه غير المعنى، وكذلك المستمع للفظ أيضاً لم يعتبر أنّ اللفظ هو المعنى، وإنّما لاقتران هذا اللفظ بالمثير الطبيعي عدّة مرّات فإنّ السامع حينما يرى المقترن، يحصل له استذكار سريع لإثارة قرينه.

وأمّا نظريّة التعهّد فهي بعيدة عن نظريّة (المثير اللفظي)، فإنّ الواضع لو قرن أمام المستعمل بين اللفظ والمعنى عدّة مرات لحصل وضع، وصار المستعمل يفهم المعنى بمجرّد إطلاق اللفظ، حتى لو عدل المتكلم عن تعهده أو نسيه، فإنّ اللفظ يقرن بالمعنى رضي المتعهد أو سخط، إلّا إذا الغي ذلك الاقتران، وحصل اقتران جديد، كما يسمى في علم النفس بقانون التمييز، حيث يمكن تدعيم اقتران جديد، واستئصال اقتران سابق، بقانوني التدعيم والاستئصال.[1]

وعليه لا حاجة لتعهّد الاقتران بين اللفظ والمعنى بل نحن محتاجون إلى نفس عمليّة القرن لنضع الألفاظ لمعانيها.

وأمّا الهوهويّة الاعتباريّة التي تفضّل بها السيّد البجنوردي ﷺ فيمكن اعتبارها تحليلاً مشوشاً لعمليّة الوضع، فإنّها ظنّت أنّ الواضع يعتبر المثير اللفظي هو المثير الطبيعي، فينقل هذا الاعتبار للمستعملين، وهذا غير ما هو الواقع كما نراه، فإنّ الواضع يقرن بين شيئين يعتقد باثنينيتهما، والمستعمل يعلم بأنّ هذا

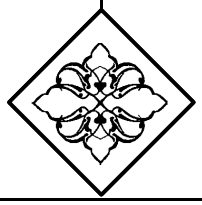
(١) يراجع أصول علم النفس: ص٢٢٨.

المثير غير واقعي، ولكن للاقتران بينهما، تحضر عنده صورة المثير الواقعي.

وأمّا تعريف السيّد الروحاني (دام ظله) فقد ذكر جعل الربط والعلقة بين اللفظ والمعنى، وهو واقع ما يحصل بحسب نظريّة (المثير اللفظي)، إلّا أنّه لم يذكر في تعريفه كيفيّة تكون هذه العلقة فتعريفه يتفق على نحو الإجمال مع هذه النظريّة، مع ملاحظة ما ذكره في التعريف فقط، وأمّا ما ملاحظة مجموع كلماته فإن الاتفاق يتحول إلى اختلاف، خصوصاً مع تصريحه بأنّ الوضع أمر اعتباري يتحوّل بعد ذلك إلى أمر تكويني، فإنّه لا يتناسب مع هذه النظريّة فإنّنا لا نرى أنّ هناك اعتبار.

وأمّا تعريف السيّد الصدر فإنه يتفق مع هذه النظريّة وإنّما نخالفه في الصياغة الفنيّة وفي زيادة (القرن الأكيد البليغ) وقد ذكرنا أنّ حصول القرن يكفي ولا نحتاج إلى أكثر من ذلك.

وأمّا السيّد السيستاني (دام ظله) فقد تجاوز بنظريته المرحلة الثالثة وتعدّاها إلى ما قد تخطى به تعريف الوضع إلى شيء آخر غيره وليته اقتصر على المرحلة الثالثة كما فعل السيّد الصدر قدس سره.



مَن هو الواضِع

الجهة الثانية

في تحديد الواضع

وقد طرحت فيه عدة آراء:

الرأي الأوّل:

ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ قال: (اختلف العلماء في أنّ دلالة الألفاظ هل هي ذاتيّة محضة، أم جعليّة صرفة أو بهما معاً.

والحق هو الثالث فإنّنا نقطع بحسب التواريخ التي بأيدينا، أنّه ليس هناك شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ المتكثّرة في لغة واحدة لمعانيها التي تدلّ عليها، فضلاً عن سائر اللغات، كما نرى وجداناً عدم الدلالة الذاتيّة بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه المختص به.

بل الله تعالى هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً، لاعتبار مناسبة بينهما مجهولة عندنا، وجعله تبارك وتعالى هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعيّة المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل وإنزال كتب وجعل الأمور التكوينيّة التي جبل الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء ونحو ذلك، فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر ولا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبي أو وصي نبي،

بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده على اختلافهم كل طائفة بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص).

ثم قال: (وممّا يؤكّد المطلب أنّا لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أي لغة لما قدروا عليه، فما ظنّك بشخص واحد، مضافاً إلى كثرة المعاني التي يتعذّر تصوّرها من شخص أو أشخاص متعدّدة، ومنه ظهر أنّ حقيقة الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي ـ فالتعبير عنه بالتعهد والالتزام مما لا محصل له)[1].

هذا كلامه بتمامه زيد في علو مقامه.

وقد لخّص أستاذنا السيّد الكوكبي (دام ظله) دليل المحقّق النائيني على إلهيّة الوضع في ثلاث نقاط استلها من مجموع كلمات المحقّق النائيني ﷺ.

أنّه قطعنا لم ينعقد مجلس لتوضع فيه الألفاظ للمعاني وإلا لنقله لنا التاريخ.

صعب أن يتصدّى نفر أو أكثر لوضع الألفاظ للمعاني لأنّ الألفاظ والمعاني غير متناهية.

لو وضع شخص أو أشخاص هذه الألفاظ لا يمكنهم إبلاغ العالم بهذه الألفاظ، وقبل وضع هذه الألفاظ كيف كان البشر يتحدّثون ويوضحون مطالبهم.

واستنتج المحقّق النائيني ﷺ من هذه المقدمات الثلاث أنّ الواضع هو الله حيث الهم البشر المناسبة الذاتيّة بين اللفظ والمعنى.

---

(١) أجود التقريرات: ص١١ ـ ١٢.

وأجاب (دام ظله):

بجواب فيه من القوة واللطف ما لا يخفى حيث قال:

«إذا كان الواضع هو الله فإن الخياط هو الله حيث قال: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ**﴾[١].

وهو النّجار حيث قال: ﴿**فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا**﴾[٢].

بل هو الهادي والمضل قال ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٣].

ويتّضح أنّ الإلهام من الله ولكن الوضع من البشر، ولذلك ينسب الإلهام إلى الله والوضع إلى البشر»[٤].

ونضيف هنا:

أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي وضع قانون الاستجابة الشرطيّة وركّبه في عقل الإنسان ليستفيد منه في كثير من أمور حياته، ويسهل عليه الحصول على كثير من المعلومات.

ولكنّ وضع القانون لا يبرّر اعتبار واضعه هو الفاعل لكل ما يتعلّق بهذا القانون من أحداث، فإنّ الله هو الواضع لقانون الجاذبيّة ولكن ليس معنى ذلك أن ننسب له على وجه الحقيقة إلقاء شخص لشخص آخر من شاهق، فنقول أنّ الله هو ألقاء لأنه وضع هذا القانون.

---

(١) سورة الأنبياء: آية ٨٠.

(٢) سورة المؤمنون: آية ٣٧.

(٣) سورة الشمس: آية ٨.

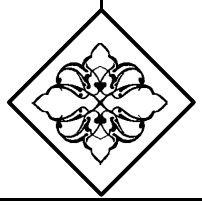
(٤) من مجلس بحثه (دام ظله).

وفي موردنا:

فإنّه لا ينكر أنّ لله دخلاً ما في إيجاد اللغة، سواء كان ذلك بإيجاد قانون الاستجابة الشرطيّة كأمر قريب، أو بإيجاد الإنسان وإعطائه العقل والتفكير، أو غير ذلك من الأمور، ولكنّ البحث هنا عن الذي يرى العرف أنّه هو الواضع، وليس الذي له دخل من قريب أو بعيد في الوضع.

الرأي الثاني:

وهو الرأي الصحيح في المسألة ـ أنّ الواضع هو نوع البشر وليس شخصاً خاصاً، فإنّ أي لغة من اللغات قد يبدأ نشوؤها بكلمة أو كلمتين أو غير ذلك بحسب الحاجة البدائية، ثم تبدأ في التوسع من خلال أفرادها فكلّما التصق رمز بمعنى معين تكوّنت كلمة جديدة تضاف إلى اللغة ولا تزال اللغة تنمو وتكبر إلى أن تحمل وتختزن كل ما يحتاج إليه الناس أو احتاجوا إليه في يوم من الأيام، ونلاحظ ذلك وجداناً في عصورنا، حيث نرى أن كل مخترع جديد يولد فيولد معه اسم جديد يرافقه ويدخل معه في اللغة، فتدخل في اللغة كلمة جديدة تضاف إلى قاموسها، وهكذا تكبر اللغات وتتوسع حتى تتكوّن اللغة الشاملة الكاملة القادرة على استيعاب كل ما يحتاج إليه، ولابدّ من مرو أجيال وأجيال حتى يحصل ذلك، وليس في يوم واحد أو من واضع واحد فقط، وحتّى لو فرضنا أنّ الشخص الواحد قادر على وضع لغة من اللغات، فإنّ الواقع الذي يحدث أمامنا ليس كذلك.



أقسام الوَضع

الجهة الثالثة

في أقسام الوضع

تقديم:

بعد أن عرفنا أنّ الوضع هو إيجاد مثير لفظي لصورة المعنى في الذهن، فلابدّ للواضع أن يتصوّر المعنى ليضع المثير اللفظي بإزائه، ولابدّ من يتصوّر المثير اللفظي بإزاء المعنى، وبعد تصوّر المعنى وتصوّر اللفظ يحتمل أن يضع اللفظ لجميع المعنى المتصوّر أو لأوسع منه أو لأضيق منه أو غير ذلك، ولذلك قسّموا الوضع إلى أقسام.

القسم الأوّل:

أن يكون المعنى الذي تصوّره عاماً وقد وضع اللفظ لذلك العام المتصوّر، ويسمّى (الوضع عام والموضوع له عام) كما اذا تصوّر الإنسان ثم وضع اللفظ لما تصوره.

القسم الثاني:

أن يكون المعنى الذي تصوّره خاصاً وقد وضع اللفظ له، كوضع الأعلام الشخصى (ويسمّى الوضع خاص والموضوع له خاص).

القسم الثالث:

أن يكون المعنى الذي تصوره عامّاً، ولكنه لم يضع اللفظ العام وإنّما وضع للفظ لأفراده ومصاديقه، ويكون هنا المتصوّر معنى عام، والموضوع اللفظ معنى خاص، ويسمى (الوضع عام والموضوع له خاص).

القسم الرابع:

أن يكون المعنى المتصوّر خاصاً ولكن لا يوضع اللفظ له بل للعام ويسمّى (بالوضع الخاص والموضوع له عام).

معقوليّة هذه الأقسام:

أمّا القسم الأوّل والثاني:

فلا إشكال في إمكانهما ووقوعهما، فالأوّل كأسماء الأجناس، والثاني كالأعلام الشخصيّة.

وأمّا القسم الثالث:

وهو (الوضع العام والموضوع له خاص)، فقد اختلف في إمكانه ووقوعه.

تصويرات عدم الإمكان:

التصوير الأوّل:

أنّه يلزم منه أن تقوم العلاقة بين اللفظ والخارج، وذلك غير جائز، لأنّ العلاقة الوضعيّة لابدّ أن تكون أطرافها مفاهيم حتى يمكن نقلها من شخص لآخر.

وتوضيحه:

أنّ العلاقة بين المفهوم الكلي المتصوّر، والمفهوم الجـزئي المـوضوع له اللفظ، هي إحدى العلاقات التالية.

أنّ الواضع تصوّر المفهوم الكلي ووضع اللفظ له، وها خلاف الفرض، لأنّ هذا من الوضع العام والموضوع له عام.

أنّه تصوّر المفهوم الجزئي ووضع اللفظ له، وهذا أيضاً خلاف الفرض، فإنّ الفرض أنّه تصوّر المفهوم الكلي لا الجزئي.

أنّه تصوّر المفهوم الكلي ووضع اللفظ للمفاهيم الجزئيّة لأنّ العام فإنّ فيها وحاك عنها، وهو أيضاً غير ممكن، لأنّ الكلّي يكون فانياً في أفـراده الواقـعيّة وليس في مفاهيم أفراده، فإن الفناء هو جعل (الرمز) بديلاً عن الواقع وليس بديلاً عن شيء آخر.

أن يتصوّر العام ولكنه يضع اللفظ لنفس أفراده، وهذا أيضاً غير مـمكن، لاستلزامه وضع الألفاظ لذات المعاني مباشرة، فتكون علاقة الوضع بين اللفظ والخارج، وهو غير صحيح لأنّ علاقة الوضع لابدّ أن تكون بين المفاهيم، لأنّها هي التي تنتقل من ذهن إلى ذهن وليس بين المصاديق.

وأجيب عنه:

بأنّ العام المتصور ليس منتزعاً من الخارج مباشرة ليردّ إشكال العلاقة بين اللفظ والخارج.

وإنّما العام منتزع من مفاهيم الأفراد، وليس من نفس الأفراد، فـما بـإزاء بإزاء هذا العام المتصوّر هو أمور ذهنيّة، وليست أموراً خارجيّة، ويكون الوضع

لتلك المفاهيم من خلال النظر في العام باعتبار فنائه فيها، ولا يشكل بأنّ الكلّي يفنى في أفراده الواقعيّة لا في المفاهيم، لأن الفرض أنّ هذه المفاهيم هي أفراده الواقعيّة.

التصوير الثاني:

أنّ الجامع لا يكون جامعاً للأفراد إلّا بنزع خصوصيّاتها، فكيف يكون هذا الجامع المنزوع الخصوصيّات دالاً على الأفراد بخصوصياتها، ومن أين يدلّ على الخصوصيّات وقد نزعت منه، كالحيوان المنزوع منه خصوصية الناطقيّة فإنّه لا يدلّ على الإنسان بخصوصه.

أجيب عنه:

بالتفريق بين نوعين من الجامع.

النوع الأوّل:

الجامع بالذات، وهو الجامع الذي يكون جزءاً تحليليّاً من الأفراد التي يجمع بينها، كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس، فإنّ الإنسان بحسب التحليل يتكون من الحيوانيّة والناطقيّة، والفرس بحسب التحليل يتركب من الحيوانيّة والصاهليّة، فبتجريدهما من خصوصيّة الناطقيّة والصاهليّة يبقى القسم الآخر وهو الحيوانيّة.

ومثل هذا الجامع لا يدلّ على جزئه بخصوصه لأنّه مجرد عن الخصوصيّات.

النوع الثاني:

الجامع بالعرض، كالجامع العرضي الانتزاعي، مثل الممكن بالنسبة إلى

الإنسان والفرس، فإن هذا الجامع ينطبق على الإنسان بخصوصه، وعلى الفرس بخصوصه، وكالجزئي بالنسبة إلى زيد بخصوصه وعمر بخصوصه.

والجامع هنا:

من النوع الثاني حيث أنّ هذا الجامع جامع انتزاعي، وليس جامعاً ذاتياً فيدلّ على كل بخصوصه.

التصوير الثالث:

أنّه لابدّ من لحاظ المعنى الذي يوضع له اللفظ، فحينما لحظ العام، أمّا أنّه لحظ معه الخاص أيضاً، وإذا لحظ فقد تصوّر الخاص ووضع اللفظ له، فيكون من الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وأمّا أنّه لم يلحظ فيمتنع أصل الوضع لانتفاء شرط من شروطه، وهو تصور الموضوع له، وهنا الفرض أنّه لم يتصور.

وأجيب عنه:

بأنّه لا يشترط في صحّة الوضع تصوّر الموضوع له اللفظ تصوّراً تفصيليّاً، بل يكفي التصوّر الإجمالي، وهنا مع تصور العام يكون قد تصوّر الخاص إجمالاً.

وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله):

قال: (لكنّ الحق أنّه لا يدفع الإشكال هنا، لأنّ الموضوع الخاص ليس هو الفرد بوجوده الخارجي، ولا بوجوده الذهني، لأنّ المقصود من الوضع هو التفهيم وانتقال المعنى الموضوع له عند ذكر اللفظ، وخطورة في ذهن السامع ووجوده فيه، والوجود الخارجي يمتنع أن يكون معروضاً للحاظ والوجود

الذهني بمعنى أنّه يوجد هنا في الذهن لقيام البرهان على أنّ المقابل لا يقبل المقابل، ومثله الوجود الذهني يمتنع أن يعرض عليه اللحاظ وأن يوجد في الذهن ثانياً لقيام البرهان على أنّ المماثل لا يقبل المماثل، وعليه فما يفرض وضع اللفظ له لابدّ أن يكون هو المفاهيم الجزئيّة، بلا وصف وجودها في الخارج أو في الذهن، فإنّها تقبل الوجود وعروض اللحاظ عليها.

ولا يخفى أنّ العام لو سلّم كونه وجهاً إجماليّاً لأفراده، فهو وجه لها بوجودها الذهني أو الخارجي، وبعبارة أخرى هو وجه لمصاديقه الخارجيّة أو الذهنيّة، لأنّه يتّحد معها نحو اتّحاد، ولذا يصح حمله عليها بملاك الاتحاد في الوجود، وليس هو وجهاً لأفراده في مرحلة مفهوميتها ومعراة عن وجودها، لأنّ المفاهيم في مرحلة مفهوميتها متباينة، ولذلك لا يصح حمل مفهوم الكلي على المفهوم الجزئي لا بالحمل الأولى لتغيرهما ذاتا، وملاك الحمل الأولي الاتّحاد في المفهوم، ولا بالحمل الشايع لكون الملاك فيه الاتّحاد في الوجود، والمفروض كون المفهوم ملحوظاً معرّى عن الوجود وأنّ الحمل بين المفهومين وإذ تبيّن عدم ثبوت الاتحاد بين مفهوم العام ومفهوم الفرد وتحقّق المباينة بينهما امتنع أن يكون تصوّر العام تصوّراً لأفراده بوجه كي يصح الوضع للأفراد بتوسيط تصوّر العام إذ المباين لا يصلح لأن يكون وجهاً للمباين كي يكون تصوّره تصوّراً له بوجه)[1].

وأجاب عنه (دام ظله):

قال: (والجواب أن يقال: أنّ تحقق الوضع لا يتوقف على لحاظ الموضوع

---

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٧٤.

له حتى إجمالاً، بل يمكن الوضع لمعنى مع عدم لحاظه بالمرّة أصلاً، وذلك بواسطة الإشارة إليه بأدوات الإشارة، كأسماء الإشارة والموصولات وبعض الضمائر.

وعليه فلو ثبت عدم إمكان لحاظ الأفراد وتصوّرها وعدم كفاية تصوّر العام في لحاظها وتصوّرها ولو إجمالاً، لمباينته لما يراد الوضع له وهو المفاهيم الجزئيّة، أمكن الوضع لها بلا لحاظها أصلاً بل بتوسيط الإشارة إليها، ولا تمتنع الإشارة إلى غير الملحوظ والمتصوّر أصلاً فيما لو لم يمكن تصوّره ولحاظه كالأفراد لعدم تناهيها عرفاً، فيقال لفظ الإنسان موضوع لما هو من أفراد الحيوان الناطق، فقد أشير إلى الأفراد بالموصول أعني ما، ووضع اللفظ بواسطة الإشارة ومعونتها بلا لحاظها أصلاً)[1].

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

ونلاحظ هنا أمرين:

توصّل بهما السيّد الأستاذ (دام ظله) إلى الإمكان.

الأوّل:

أنّ الوجود الخارجي والوجود الذهني متقابلان لا يمكن اتحادهما، وعليه لا يمكن أن يلحظ الوجود الخارجي لأنّ الملحوظ لابدّ أن يكون وجوداً ذهنيّاً، والوجود الخارجي ليس كذلك.

وهذا الكلام تام لا غبار عليه.

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٧٥.

الثاني:

أنّه لا يمكن عروض اللحاظ على الوجود الذهني أيضاً لأنّ الوجود الذهني ملحوظ، فعروض اللحاظ عليه إيجاد له مرة أخرى، وهذا من اجتماع المثلين الممتنع كامتناع اجتماع الضدّين.

وهنا موضع الخلل في الاستدلال:

فقد اعتبر السيّد (دام ظله) أنّ لحاظ الوجود الذهني يلزم منه اجتماع المثلين، ولذلك انتهى إلى عدم إمكان لحاظه.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ لحاظ المعنى الموجود في الذهن ليس معناه إيجاد صورة شيء موجودة صورته، أو غير ذلك ممّا يصوّر اجتماع المثلين، بل واقع لحاظ المفهوم الذهني هو نقل الصورة من هامش التفكير إلى بؤرة التفكير، ليستعملها في الحكم لها أو عليها، أو غير ذلك من استعمالات اللفظ، فهذا اللحاظ في واقعه ليس إيجاداً لموجود، بل نقلاً لموجود واحد من منطقة إلى أخرى، فلا يلزم إشكال اجتماع المثلين، لعدم وجود فردين، وعلى فرض وجودهما فإنّهما مختلفا المكان، فإنّ أحدهما في هامش الشعور والآخر في بؤرة الشعور، وعليه لا مانع من لحاظ الوجود الذهني، ومع عدم المانع منه ينتفي أصل الإشكال، فلا نحتاج للجواب الذي ذكره السيّد (دام ظله) بعد ذلك.

واعتقد أنّ الإشارة الذهنيّة التي ذكر أنّه لابدّ منها، هي نفسها التصور الذي نفاه بحسب الدليل، واحتاج إليه في الواقع، فبدل اسمه من (تصوّر بوجه) إلى (إشارة ذهنيّة) وكلاهما صورة مشوّشة عمّا يراد وضع اللفظ له والصورة المشوّشة هي التصوّر بوجه.

والنتيجة:

أنّ القسم الثالث ممكّن ولا تبطله هذه التصويرات، وسيأتي الكلام عن وقوعه.

والرأي الصحيح:

وهو بناءاً على ما اخترناه من تعريف الوضع بأنّه (إيجاد مثير لفظي لصورة المعنى في الذهن).

فإنّه بحسب هذا الرأي تكون هناك عمليتان في الوضع العام والموضوع له خاص، فإنّ الذي يحصل أوّلاً هو اقتران بين المعنى الخاص واللفظ الخاص، كمن في (سرت من مكّة المكرمة) وكذلك في مثال آخر وثالث ورابع وهكذا، بحيث يقترن هذا اللفظ بكل مثال على حدة ثم بعد ذلك وعن طريق قانون تعميم المثيرات[1].

يحصل وضع تعيني للمعنى العام كي يستعمل في أفراده ومصاديقه.

والنتيجة:

أنّ ما يظهر أنّه وضع واحد بحسب النظرة البدويّة، هو في واقعه وضعان، الأوّل من قسم الوضع الخاص والموضوع له خاص، والثاني من قسم الوضع العام والموضوع له عام.

أمّا القسم الرابع:

وهو الوضع الخاص والموضوع له عام، فإنّه قد قيل بامتناعه، وصوّر ذلك بعدّة تصويرات.

---

(١) يراجع في هذا القانون كتب علم النفس مثل أصول علم النفس: ص٢٧٧.

التصوير الأوّل:

ما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ من أنّه لمّا كان تصوّر العام بنفسه ممكناً، لم يحتج الوضع إلّا إلى ملاحظته، بخلاف الوضع للأفراد غير المتناهيّة، فإنّ لحاظ غير المتناهي غير معقول، فلابدّ من لحاظها بجامع يجمع شتاتها، ويشمل متفرقاتها، وهو الكلي المنطبق عليها، فإنّ لحاظها بالوجه لحاظها بوجه[1].

وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله):

بأنّ مجرّد إمكان تصوّر العام لا يوجب تصوّره، لأنّ الفرض أن التصوّر الإجمالي كاف، فإذا كان كافياً فلا مانع منه، وهنا يتصوّر العام فيكون تصوّره تصوّراً للخاص بوجه ويضع اللفظ له.

قال (دام ظله): (ولا يخفى أنّ للإشكال في ما أفاده ﷺ مجالاً ـ بيان ذلك ـ أنّه التزم بكفاية اللحاظ الإجمالي للأفراد بلحاظ العام في الوضع لها، بحيث يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فالالتزام بكفاية اللحاظ الإجمالي للعام في ضمن الخاص في الوضع له، بحيث يكون الوضع خاصاً والموضوع له عامّاً متعيّن ولا محيص عنه، لأنّ مبنى الأوّل على كفاية التصوّر الإجمالي للموضوع له في الوضع، وعدم تعين التصوّر التفصيلي، وهو يقتضي كفايته في النحو الثاني، وإمكان لحاظ العام تفصيلاً لا يقتضي تعيّن لحاظه بعد فرض كفاية التصوّر الإجمالي.

والحاصل لا وضوح للفرق بين الرأيين بعد اتّحادهما ملاكاً.

---

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٨٢ نقلاً عن نهاية الدراية الطبعة الأولى: ج ١ ص ١٥.

وما ذكره (دام ظله) تام:

بالنسبة إلى عبارة المحقّق الأصفهاني ﷺ حيث ذكرت أنّ عدم جواز الاعتماد على اللحاظ الإجمالي ناشئة من إمكان اللحاظ التفصيلي، وهذا خلاف المسلم من كفاية اللحاظ الإجمالي اختياراً وليس اضطراراً.

ولكنه لا يتم:

لو قلنا بأنّ اللحاظ الإجمالي هنا غير ممكن لأنّه بمجرد إرادته أن يتصوّر العام بوجه من خلال الخاص فلابدّ أن يجرّد الخاص من خصوصياته، وبمجرّد تجريده فقد تصوّر العام بنفسه لا بوجهه، فيكون من العام والموضوع له عام.

التصوير الثاني:

ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ حيث قال: (وأمّا الصورة الرابعة فلا يعقل جريانها بالنسبة إلى الحكم، بأن يؤخذ الخاص موضوعاً للحكم على ما يعمه، كذلك لا تجري بالنسبة إلى الوضع فلا يعقل أن يجعل الخاص بما هو خاص مرآة للعام لكونه أخفى معرفة، نعم يوجب تصوّره تصوّر العام بكنهه فيوضع اللفظ له)[1].

وحاصله:

أنّ الخاص بما أنّه أخفى من العام ويحتاج لتصوّره إلى خصوصيات بعد تصوّر العلم، فإنّ تصوّره لابدّ أن يكون بعد المرور بتصوّر العام بنفسه كمقدمة موجبة لتصوّر الخاص، ويكون الوضع للعام لأنّه قد تصور العام بنفسه من خلال تصوّره للخاص، ويقاس على ذلك كل ما يظن أنه من الوضع الخاص والموضوع

---

(١) منهاج الأصول: ج١ ص٢٨.

له العام.

وهذا التصوير:

غير تام حيث أنّ تصور الخاص لا يوجب تصوّر العام، والدليل على ذلك بحثنا في كثير من الموارد عن العام الذي يدخل تحته هذا الفرد وغيره، ولو كان الخاص موجباً لتصوّر العام بكنهه لما احتجنا إلى البحث عن العام بعد تصوّر الخاص.

التصوير الثالث:

ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ أيضاً من أنّ الخاص بما هو خاص لا يصلح أن يكون وجهاً للعام بحيث يكون تصوّره تصوّراً للعام ولو بنحو الإجمال، وذلك لأنّ الخصوصيّة المقوّمة للخاص تناقض العموم وتنافيه، إذ العموم لا يتحصل في معنى إلا بإلغاء الخصوصيّة، ومعه كيف يكون الشيء مرآة ووجهاً لنقيضه[1].

وقد أشكل عليه:

أوّلاً:

بأنّ المانع إذا كان هو المناقضة، وأنّ النقيض لا يكون وجهاً لنقيضه فلابدّ من منع الثالث والرابع معاً، لأنّ الثالث أيضاً فيه أحد النقيضين يدلّ على الآخر فإنّ العام فيه يدلّ على الخاص وهو خلاف ما سلم به المحقّق ﷺ فإنّه في الثالث وافق على دلالة النقيض على نقيضه.

ثانياً:

أنّ المناقضة تحصل لو كان العام (بشرط لا) عن الخصوصيّات والخاص

---

(١) نقلاً عن منتقى الأصول: ج ١ ص ٨٢.

(بشرط شيء)، فيتناقضان، ولكن الواقع غير ذلك، فإنّ الواقع أنّ العام مأخوذ (لا بشرط) مع الخصوصيات فيصحّ مع أي شرط وأي خصوصيّة، ويجتمع معها ولا يناقضها.

ثالثاً:

أنّه لو فرضنا أنّ المناقضة تحصل على القول بأنّ العام هو بإلغاء الخصوصيّات فلابدّ من التفصيل، حيث أنّ العمومات منها ما تكون منتزعة عنها الخصوصيّات، ومنها ما يكون عاماً مع بقاء أفراد بخصوصيّاتها، مثل عنوان فرد وغيره.

التصوير الرابع:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) قال: (وأمّا القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له عام، فالحق امتناعه وعدم إمكانه وذلك لما عرفت في الوضع العام والموضوع له خاص، من أنّ إمكانه كان بواسطة الاستعانة بالإشارة الذهنيّة إلى المفاهيم الجزئيّة، ولا طريق لإمكانه غير هذا الطريق.

وهذا الطريق لا يتأتى في هذا القسم، وذلك لأنّه لو تصوّرنا مفهوماً جزئياً كمفهوم (زيد) وأوردنا الوضع لكليه المنطبق عليه بلا تصوّره، فلابدّ لنا من الإشارة إليه وقد عرفت ضرورة ربط الإشارة بالمعنى المتصوّر، وكل مفهوم نفرضه رابطاً للإشارة بالمفهوم الجزئي المتصوّر يكون كليّاً، وذلك كمفهوم (كلي) أو (منطبق) فنقول، ما هو كلي زيد، أو ما هو منطبق على زيد، ومن الواضح كون هذه المفاهيم كليّة، وعليه فلا يكون الوضع الخاص والوضوع له العام لأنّ المتصوّر حال الوضع كان معنى عاماً، والموضوع له أيضاً كان عاماً)[1].

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٨٠.

وهذا التصوير:

صحيح على مبنى السيّد الذي ذكره سابقاً من عدم كون تصوّر العام تصوّراً للخاص أو العكس، لأنّه سيكون وجهاً له بوجوده الذهني، ويلزم منه اجتماع المثلين، أو وجوده الخارجي ويلزم منه اجتماع الضدين، ولن يتصوّر المفهوم الجزئي بلا وصف وجوده في الخارج أو الذهن الذي يفيد في هذا المقام.

وفي نظرنا:

أنّ المبنى نفسه غير صحيح كما ذكرنا سابقاً حيث أوضحنا أنّ اللحاظ الذهني لا يوجب اجتماع المثلين، وعليه ينهدم دليل عدم إمكان كون تصوّر العام تصوّراً للخاص من أساسه، ولا يحتاج للإشارة الذهنيّة التي ذكرها السيّد (دام ظله) وعليه لا يمكننا القول ببطلان القسم الرابع بهذا التصوير لاختلافنا معه في البناء.

التصوير الخامس:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ حيث قال: (ومن مجموع ما تقدّم يتّضح حال القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فإنّ المعنى الخاص لا يصلح للمرآتيّة والحكايّة عن المعنى العام، لعدم كونه منتزعاً عنه، فلا يعقل أن يضع الواضع معنى خاصاً ليضع اللفظ بإزاء المعنى الأعم منه، إلّا يجعل تصوّره قنطرة للانتقال منه إلى تصوّر المعنى العام، فيكون من الوضع العام والموضوع له العام، أو انتزاع عنوان إجمالي مضاف إلى المعنى الخاص يكون مرآة للمعنى العام ومنتزعاً عنه كعنوان (المفهوم الذي يكون جامعاً بين عمر وزيد مثلاً) فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص بحسب الحقيقة.

ودعوى: اشتمال المفهوم الخاص على العام ضمنا، فيمكن أن يوضع اللفظ بإزائه من خلاله.

يدفعها: أنّ تصور العام ضمن الخاص تصوّر ضمني وبشرط الخصوصيّة، فالوضع بإزائه كذلك يعني الوضع بإزاء العام الضمني الذي هو الخاص لا محالة.

القائلون بالجواز:

وهناك من قال هذا القسم الرابع، وقد صوّر القول بالجواز بتصويرين.

التصوير الأوّل:

ما نقل عن المحقّق الرشتي وهو ما حاصله، أنّ الخاص إذا وضع له لفظ فإنّ وضعه يكون على أتحد نحوين.

النحو الأوّل:

أن يوضع اللفظ له بنفسه ولأنّه الموجود المعين، كوضع أكثر الألفاظ فإنّ وضع الماء لذلك السائل المعين بغض النظر عن خواصه وآثاره.

النحو الثاني:

أن يوضع اللفظ بإزاء المعنى باعتبار وجود خصوصيّة معينة فيه، فيسري الوضع إلى كل ما فيه تلك الخصوصيّة.

والقسم الرابع من النحو الثاني ومثل له بوضع أسماء الأدوية حيث يوضع اللفظ لدواء مخصوص ثم يستعمل في كل ما يؤدي نفس تأثيره، وكذلك مثل الأحكام المنصوصة العلّة حيث يحرم فرد ثم ينتقل الحكم شرعاً إلى كل مسكر.

والجواب عنه:

أمّا مثال الأدوية فإنّه كما ذكرنا من باب قانون (تعميم المثيرات) ومعنى ذلك أنّ هناك وضعان، الوضع الأوّل للخاص حيث قرن الواضع بين اللفظ والمعنى الخاص، ثم حصل وضع تعيني للعام لا شأن للواضع الأوّل به.

وأمّا مثال الحكم الشرعي، فإنّ القضيّة لا ترتبط بالوضع، وإنّما ترتبط بالاستعمال، فإنّ الشارع قد يعمم لفظاً خاصاً، وقد يخصّص لفظاً عاماً عن طريق الاستعمالات المجازيّة وجعل الجمل يحكم بعضها على بعض، فإنّ العمدة في كلمات الشارع الظهور وليس الوضع، ولذلك لو كان اللفظ دالاً على الخمر بخصوصه والظهور دال على الأعم لقلنا أنّ مراد الشارع هو الأعم، وإن كان الوضع على خلافه، كقوله تعالى: (**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**) فإنّ معنى (أف) الذي وضعت له هو المعنى المعروف الخاص، ولكن من سياق الكلام وظهوره في كون (أف) مجرّد مثال لقاعدة، وأنّ المحرم هو العام قلنا به، وليس معنى فهمنا له أنّه هو الذي وضع له اللفظ أو أنّ الواضع تصوّره ليضع للأعم.

وعلى كل حال، فهنا استعمل اللفظ وحفّ بالقرائن التي تجعل الذهن ينتقل إلى العام، فلو وضع للعام بعد ذلك فلأنّه تصوّر العام عن طريق تصوّر الخاص فيكون من باب الوضع العام والموضوع له عام.

التصوير الثاني:

ما نقل عن المحقّق الشيخ عبد الكريم الحائري ﷺ ما حاصله أنّنا قد نرى شبحاً ولا نعلم أي معلومات عنه من من جنس أو نوع سوى أنه شبح، فيمكن تصوّر هذا الموجود الخاص الذي هو الشبح ونضع اللفظ للعنوان الذي ينطبق عليه.

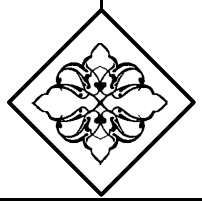
وهذا التصوير:

لا يثبت المطلوب لأنّ الواضع للأجل أن يوجد مثيراً لفظيّاً جديداً، لابدّ من أن يقرن بين هذا المثير وبين عنوان ما ينطبق على هذا الشبح، وهو من الوضع العام والموضوع له عام، وأن جعل الخاص وهو الشبح طريقاً للوصول إلى تصوّر العام.

والنتيجة:

أنّ كل ما سبق كان في مرحلة إمكان هذه الأقسام وعدم إمكانها، وقد نتج من بحوثنا أنّ الممكن فلسفيّاً ثلاثة أقسام، ولكن الممكن بحسب ما ألتزمنا به من معنى للوضع اثنان فقط، وهما الوضع العام والموضوع له عام والوضع الخاص والموضوع له خاص.

وأمّا في مرحلة الوقوع، فلا إشكال في وقوع الوضع الخاص والموضوع له خاص والوضع العام والموضوع له عام، وأمّا القسمين الآخرين فيرجعان إلى وضعين وضع من القسم الأوّل ووضع من القسم الثاني، وسيأتي مزيد بيان في البحث الآتي وهو بحث المعنى الحرفي وتوابعه حيث أدعي أنّه من القسم الثالث.



المعنى الحَرفيّ

المعنى الحرفي

وقد طرح في المعنى عدّة آراء ترجع في مجملها إلى ثلاثة مذاهب.

١) أنّه لا فرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي.

٢) أنّ الحروف كعلامات الإعراب لم توضع لمعنى.

٣) أنّ الحروف تختلف بالذات في معناها عن الأسماء.

وهذه الآراء بالتفاصيل:

الرأي الأوّل

ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من أنّ الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي لا فرق بينهما في مقام الوضع، بل الفرق بينهما في مقام الاستعمال، حيث أشترط الواضع استعمال لفظ (الابتداء) في موارد المعنى الاستقلالي، و(من) في موارد المعنى الآلي.

فيكون وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له عام، فإن قولنا (سر

من البصرة إلى الكوفة)، تصلح فيه (من) لأن تستعمل ابتداء من أي مكان من البصرة، وليس من مكان خاص فيها.

ومن كلامه يستفاد أمران:

الأوّل:

أنّه لا فرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في مقام الوضع، بل الفرق بينهما في مرحلة متأخرة عن الوضع وهي مرحلة الاستعمال.

الثاني:

أنّ لحاظ الآليّة الاستقلاليّة لا يمكن أن يكون قيداً في الموضوع له أو المستعمل فيه، بل هي صالحة لأن تكون قيدا في نفس الوضع.

وقد أرسل المحقّق صاحب الكفاية ..... الأوّل إرسال المسلّمات.

وقد ذكر على الأمر الثاني ثلاثة أدلة.

الدليل الأوّل:

أنّه يلزم منه خلاف الوجدان، وذلك أنّه لابدّ من لحاظ المعنى حين الاستعمال، والفرض أنّ اللحاظ الآلي أو الاستقلالي جزء المعنى، فلابدّ إذن من حصول لحاظين، اللحاظ الذي هو جزء المعنى ..... الذي يقوّم الاستعمال، ونحن لا نرى بحسب وجداننا غير لحاظ واحد.

تصوير السيّد الخوئي:

وصوّر السيّد الخوئي ﷺ هذا الدليل بكيفيّة أخرى، حيث قال: (الوجه الأوّل ما توضيحه، أنّ لحاظ المعنى في مقام الاستعمال مما لابدّ منه وعليه فلا

يخلو الحال من أن يكون هذا اللحاظ عين اللحاظ المأخوذ في المعنى الموضوع له، أو يكون غيره، فعلى الأوّل يلزم تقدم الشيء على نفسه، والثاني خلاف الوجدان والضرورة، إذ ليس في مقام الاستعمال إلّا لحاظ واحد، على أنّ الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلّق لحاظ آخر به، فإنّ القابل لطرو الوجود الذهني إنّما هو نفس المعنى وذاته، والموجود لا يقبل وجوداً آخر)[1].

وهذا التصوير:

لا تأباه عبارة صاحب الكفاية حيث قال: (إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في استعمال الألفاظ وهو كما ترى).

فإنّ العبارة ذكرت وجود اللحاظين ولم تذكر ما الذي يلزم منه غير التعبير بـ(كما ترى) وهو كما ترى يحتمل ما ذكرناه من أنّ اللازم هو نفس وجود اللحاظين ويشير بكما ترى إلى خلاف الوجدان، ويحتمل أنّ اللّازم تقدم الشيء على نفسه إذا كان اللحاظ الجديد هو نفس اللحاظ السابق الذي لوحظ حين الوضع، وإن كان الظاهر من عبارته هو المعنى الأوّل.

تصوير السيّد الروحاني:

وصوّر السيّد الروحاني (دام ظله) هذا الإشكال بلزوم تحصيل الحاصل ولحاظ الملحوظ حيث قال (أحدهما: أنّ الاستعمال يستدعي تصوّر المستعمل

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٦٢.

فيه، فلو كان اللحاظ الآلي مقوّماً للمعنى لزم تعلق اللحاظ بالملحوظ وهو باطل، ضرورة أنّ الموجود لا يقبل الوجود ثانياً)[1].

وملخص القول:

أنّ صاحب الكفاية أشار إلى بطلان وجود اللحاظ الثاني وفسرت إشارته بثلاثة تفسيرات.

لزوم خلاف الوجدان، على فرض أنّ إمكان اللحاظين، فإنّنا لا نرى إلّا لحاظاً واحداً.

لزوم تقدم الشيء على نفسه على فرض أن اللحاظ الثاني نفس اللحاظ السابق حين وضع المعنى، أو خلاف الوجدان.

لزوم تحصيل الحاصل، حيث أنّه يريد تحصيل اللحاظ حين الاستعمال، والحال أنّه ملحوظ من حيث الوضع، فيكون مريداً للحاظ الملحوظ.

ويا لها من (كما ترى) حيث جعلت الأعلام كما ترى.

وهذا الدليل:

غير سليم بتصويراته الثلاثة:

أمّا الأوّل:

فإنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، واللحاظ عادة لا يلحظ وإلّا لزم أن تلحظ اللحاظ الثاني والثالث وهكذا إلى ما لا نهاية، وكم في ذهن الإنسان من معلومات مذكورة ومنسيّة يشعر بها أو لا يشعر فعدم شعوره بها وعدم التفاته

---

(١) منتقى الأصول: ص٨٨.

إليها إذا أراد الالفتات، لا يدلّ على عدم وجودها في ذهنه.

وأمّا الثاني:

فأنّا نختار الثاني، وهو أنّه غيره فيلزم خلاف الوجدان، وقد أجبنا عنه.

وأمّا الثالث:

وهو لزوم تحصيل الحاصل، فأيضاً لا يلزم، وذلك لأنّ الذي يراد حين الاستعمال هو نقل ذلك اللحاظ من اللاشعور إلى الشعور، أو من عالم الإغفال إلى عالم الالتفات، ولا يراد إيجاد الموجود مرة أخرى، وفرق بين نقل الموجود إلى موقع آخر، وبين إيجاد الموجود.

والنتيجة:

أنّه مهما أراد صاحب الكفاية ﵀ بكما ترى فدليله غير صحيح.

الدليل الثاني:

أنّه كما أنّ للحروف لحاظ آلي، كذلك للأسماء لحاظ استقلالي، واللحاظ لابدّ منه في وضع الأسماء ووضع الحروف، فإذا اعتبرنا أنّ اللحاظ الاستقلالي في الأسماء غير مأخوذ في الوضع، فالمفروض أن يكون اللحاظ الآلي كذلك.

الدليل الثالث:

أنّ اللحاظ لو كان من المعنى لما صدق على الخارجيّات فإنّ المعنى الذي جزء منه ذهني لا يمكن أن يوجد في الخارج.

وبهذه الأدلة الثلاثة نفى كون اللحاظ جزءاً من المعنى، وجعل اللحاظ مربوطاً بالاستعمال، ولكن نحتاج إلى بحث ما هو واقع رأي صاحب الكفاية في المعنى الحرفي.

تصوير رأي صاحب الكفاية:

التصوير الأوّل:

تصوير المحقّق النائيني ﷺ: قال (فأعلم أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة، الأوّل: أنّه لا فرق بين المفهوم الحرفي والاسمي في عالم المفهوميّة، وأنّ الاستقلاليّة وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في حد ذاته لا يتّصف بالاستقلال ولا بعدمه وإنّما نشأ من اشتراط الواضع)[1].

وقال أيضاً: (وغاية ما أفيد في تقريبه ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من إرجاع القيد يعني الاشتراط إلى ناحية الاستعمال، بأن يكون ذات الموضوع له فيهما واحد والاختلاف في كيفيّة الوضع، فإنّ الاسم وضع لأن يستعمل آلة ومرآة فالاستقلال وعدمه خارجان عن الموضوع له مأخوذان في مقام الاستعمال)[2].

ويفهم من مجموع كلاميه:

أنّ كيفيّة الوضع في الاسم، تختلف عن كيفيّة الوضع في الحرف، حيث قارن عمليّة الوضع في كل منهما شرط خارج عن المعنى، وهو في الاسم أن يستعمل في موارد الاستقلال، وفي الحرف أن يستعمل في موارد الآليّة وأما نفس المعنى وذاته فلا فرق بينهما في الاسم والحرف.

وهذا التصوير:

على فرض صحته وأنّه رأي صاحب الكفاية يرد عليه إشكالان.

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٤.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص١٥.

الأوّل:

أنّ الفرض عدم تقييد الموضوع له بحسب ما صرح به صاحب الكفاية ﷺ، وعليه يكون الواضع خلال عمليّة الوضع قد قرن العمليّة بشرط خارج عن المعنى، فالمعنى فيهما واحد، والشرط خارج عنه مطلوب من المستعمل، وهذا التصوير لا يخلص صاحب الكفاية من الإشكال الذي يحاول التخلص منه وهو يطرح معنى الحرف، حيث يظهر من كلامه أنّه أراد معنى لا يجعل كلا من المعنى الحرفي والاسمي يتعاقبان على محل واحد بحيث يستعمل كل منهما موقع الآخر، وبهذا التفسير لا مانع من استعمال كل منهما موقع الآخر ما دام الشرط خارجاً عن المعنى.

الثاني:

أنّ الاشتراط يجب تنفيذه إذا كان المشترط مولى تجب طاعته، وأمّا الواضع فترك العمل بشرطه يوجب العصيان.

وأمّا الذي يوجب الغلط فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا مجوّز، وهنا استعمال اللفظ فيما وضع له فكيف لا يصح.

التصوير الثاني:

تصوير السيّد البجنوردي ﷺ حيث قال: (أنّه لا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي ـ لترادفهما ـ[1] كل المرادفة في أصل المعنى وجوهره لا في ناحية الموضوع له ولا في ناحية المستعمل فيه، بل كلمة من ولفظ الابتداء، كلاهما موضوعان لمعنى واحد ومفهوم فارد، وهي الماهيّة المهملة، التي في حد نفسها

(١) هذه الكلمة ليست في المتن وإنّما يقتضيها كلامه ﷺ.

لا مستقلة ولا غير مستقلة، بمعنى أنّه لم يجعل لحاظ كون المعنى آلة وحالة للغير جزءاً للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف، كما أنّه لم يجعل لحاظ الاستقلاليّة جزءاً لهما في الأسماء)[1].

وقد اختصر ﷺ الطريق فقال بالوضع للماهيّة المهملة، وأمّا الآليّة والاستقلاليّة فيفهم من بعض كلماته، أنّ صاحب الكفاية جعلها غاية الوضع وليست جزءاً من المعنى، قال حاكيّاً كلام صاحب الكفاية (ثمّ أنّه قال بأنّ عدم جواز استعمال كل من الحروف والأسماء مكان الآخر، مع ترادف كلمة من ولفظ الابتداء مثلاً، إنّما هو لأجل أنّ الواضع وضع الحروف لتكون آلة لملاحظة مدخولها، وهذا هو السر في عدم جواز استعمال كل في مكان الآخر مع ترادفهما)[2].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً:

أنّه لا يحل الإشكال الذي تصدى لحلّه صاحب الكفاية ﷺ.

فإنّ مجرّد كون الآليّة والاستقلاليّة غاية للوضع لا يمنع من جواز استعمال كل منهما مكان الآخر بعد أن كان من استعمال اللفظ فيما وضع له وإن كان لغاية أخرى.

وثانياً:

قوله أنّ الألفاظ وضعت للماهيّة المهملة، غير سليم، لأنّ الماهيّة المهملة

---

(١) منتهى الأصول: ج ١ ص ١٨.

(٢) منتهى الأصول: ج ١ ص ١٩.

هي الماهيّة التي قصر النظر على ذاتها وذاتيتها دون ملاحظة أي شيء خارج عنها، ومع النظر إليها من زاوية الآليّة أو الاستقلاليّة لم يقتصر على الذاتيات، بل نظر إلى أمر خارج عن الذات، فلم ينظر الماهيّة المهملة.

فلابدّ أن يكون مقصوده ﷺ من الماهيّة المهملة، الماهيّة باللا بشرط المقسمي ليصح كلامه رفع مقامه.

التصوير الثالث:

تصوير السيّد الخوئي ﷺ حيث قال: (وبتعبير واضح، أن القيد تارة من الجهات الرابعة إلى اللفظ وأخرى من الجهات الراجعة إلى المعنى، وثالثاً من الجهات الراجعة إلى الوضع نفسه).

ثم قال: (وأمّا على الثالث فتختلف العلقة الوضعيّة باختلافه، كلحاظ الآليّة والاستقلاليّة فإنّها إذا قيّدت بالآليّة تختلف عمّا إذا قيّدت بالاستقلاليّة، وحينئذ فلما كانت العلقة مختصة في الحروف بما إذا قصد المعنى آلة وفي الأسماء بما إذا قصد المعنى استقلالاً، فمن الواضح أنّها تكون في الحروف والأدوات غير ما هي في الأسماء، فتختص في كل واحدة منها بحالة تضاد الحالة الأخرى، ومن هنا قال ﷺ في مبحث المشتق، أنّ استعمال لفظ (الابتداء) في موضع كلمة (من) ليس استعمالاً في غير الموضوع له بل هو استعمال فيه ولكنه من دون علقة وضعيّة)[1].

وبحسب هذا التصوير:

أشكل السيّد الروحاني (دام ظله) على صاحب الكفاية، بأنّ العلقة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٣.

الوضعيّة تتوقف على مرحلة الاستعمال، إذ اللحاظين الآلي والاستقلالي في مرحلة الاستعمال، وليس في مرحلة الوضع فيلزم أن تتوقف العلقة الوضعيّة على الاستعمال، والاستعمال على العلقة الوضعيّة.

وهذا الإشكال غير وارد:

لأنّ العلقة الوضعيّة بحسب النظريات القائلة بأنّ الوضع اعتبار، تتوقف على تصوّر العلقة الوضعيّة، والاستعمال يتوقف على واقع العلقة الوضعيّة.

وأمّا القائلون بأن الوضع هو إيجاد الاقتران، أو إيجاد المثير اللفظي، أو غيره فتتوقف عندهم العلقة على بعض الاستعمالات السابقة عليها ثم تحصل العلقة وتتوقّف الاستعمالات الباقية عليها فلا إشكال.

تصوير السيّد الروحاني (دام ظله):

وقد ذكر ثلاثة احتمالات نلخصها هنا:

الاحتمال الأوّل:

ونسبه إلى بعض كلمات المحقّق النائيني ﷺ بأن يرجع التقييد باللحاظ الآلي والاستقلالي إلى اشتراط الواضع ذلك في الاستعمال.

وقد ذكرنا الكلام فيه عند الكلام في تصوير المحقّق النائيني ﷺ.

الاحتمال الثاني:

أن يرجع القيد إلى العلقة الوضعيّة، بحيث تكون علقة وضعيّة بين اللفظ والمعنى الحرفي في حال الاستعمال في الآليّة، وأمّا الاستعمال بدون لحاظ الآليّة فهو استعمال في نفس المعنى ولكن بلا علقة وضعيّة.

وقد مرّ الكلام فيه أيضاً حين الكلام في تصوير السيّد الخوئي ﷺ.

الاحتمال الثالث:

أن يرجع ربط اللحاظين بالموضوع ولكن لا بنحو التقييد، بل يجعل اللحاظ الآلي والاستقلالي خارج عن الموضوع، ولكنه لازم له لا ينفك عنه، مثل حمل (نوع) على الإنسان، فإن الموضوع والمحمول عليه إنّما هو الماهيّة بنفسها بلا دخل للحاظ فيه ـ أي في الحمل ـ مع أنّ اللحاظ لا ينفك عنه، إذ حمل النوع على الإنسان أو غيره موطنه الذهن[1].

وفي موردنا:

يكون الموضوع له اللفظ في الحرف، هو ذات المعنى ولكن في حال تعلق اللحاظ الآلي به، والموضوع له الاسم هو ذات المعنى ولكن في حال تعلق اللحاظ الاستقلالي به.

وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله):

بالفرق بين اللحاظ في الموردين فإنّ اللحاظ المأخوذ في حمل (نوع) على الإنسان هو واقع اللحاظ وليس مفهوم اللحاظ، فلا يتصوّر فيه الإطلاق ولا التقييد.

وأمّا اللحاظ الموجود هنا، أي في جعل اللفظ على المعنى، فإنه مفهوم اللحاظ وليس واقعه، وعليه فلابدّ أن يتصوّر الواضع مفهوم الموضوع له ومفهوم اللحاظ، فيكون هناك مفهومان، فإمّا أن يقيّد مفهوم الموضوع به بمفهوم

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٨٠.

اللحاظ، أو لا يقيده بالنسبة إليه بل يجعله مطلقاً، وإمّا أن يهمل.

أم تقييده بمفهوم اللحاظ: فهو ما كرّر صاحب الكفاية نفيه حيث حاول إبعاد اللحاظ الآلي والاستقلالي عن الموضوع له، وأقام الأدلة على ذلك.

وأمّا تركه بلا تقييد، فمعناه أنّ الموضوع له في الاسم والحرف كلاهما غير مقيّد باللحاظ فلا مانع أن يحل كل منهما محل الآخر، وهو ما حاول المحقّق صاحب الكفاية رده والتخلص منه في كلامه[1].

وأقرب التفاسير:

هو ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ من تقييد العلقة الوضعيّة باللحاظ الآلي أو الاستقلالي، لا أنّ اللحاظ جزء من المعنى.

ويمكن أن نمثل له:

بقبيلة وضعت لفظ (أسد) للحيوان المفترس، وقبيلة وأخرى سمته ليثاً، بحيث تكون العلقة في كل منهما بين الحيوان المفترس وبين اللفظ المعين، ولا علاقة لها باللفظ الآخر، فإنّ الذاهب من إحدى القبيلتين للأخرى لو استعمل لفظ قبيلته عند القبيلة الأخرى لا يقال أنّه استعمل اللفظ في غير ما وضع له، لأنّ الفرض أنّه موضوع له ولكن بلا علقة وضعيّة حال كونه في القبيلة الأخرى وكذا العكس.

ومن المثال نلاحظ:

أوّلاً: أنّ كل قبيلة وضعت لفظها وقرنت بينه وبين ذات الحيوان المفترس، وليس الحيوان المفترس بشرط كونه في قبيلتها، فالوضع لذات المعنى وليس

---

(١)

للمعنى المشروط بكونه في القبيلة الفلانيّة.

ثانياً:

أنّ استعمال لفظ إحدى القبيلتين في الأخرى هو استعمال للفظ فيما وضع له، ولكن بلا علقة وضعيّة في هذه الحال، إذ لم يقترن عندهم هذا اللفظ بهذا المعنى.

وفي موردنا:

مفهوم الابتداء واحد، ولكن حين الوضع والقرن بين المعنى واللفظ قسم أفراد المعنى ومصاديقه إلى قسمي، جعل لكل منها مفهوماً يشملها، قسم يقع في موارد اللحاظ الآلي، وقسم يقع في موارد اللحاظ الاستقلالي، وقرن بين لفظ الحرف والصنف الذي يقع في موارد اللحاظ الآلي، وقرن بين لفظ الاسم والصنف الذي يقع في موارد اللحاظ الاستقلالي.

كما أنّ تلك الحيوانات في المثال قسمت إلى قسمين كل قبيلة فيها قسم منهما، يطلق على أحد القسمين (ليث) وعلى القسم الآخر (أسد) واستعمال كل منهما في مورد الآخر يكون استعمال بلا علقة وضعيّة.

وبحسب تعريفنا للوضع:

بأنّه مثير لفظي، فإنّ (أسد) في القبيلة الأولى و(ليث) في القبيلة الثانية مثيران لصورة واحدة هي (المعنى) وهو الحيوان المفترس، فهما موضوعان لذات المعنى، فاستعمال اللفظ الآخر في كل قبيلة لا يثير عندهم تلك الصورة، فإن القرن بين لفظ ومعنى في حال مخصوص يجعل هذا اللفظ مثيراً في تلك الحال لا في غيرها.

وهنا لما قرن بين (من) وموارد الآليّة من مفهوم الابتداء صار لفظ (من) مثيراً لصورة الابتداء في موارد الآليّة، فلو أتيت بلفظ (من) في موارد الاستقلاليّة كنت كمن أتى بلفظ قبيلة ليستعمله في قبيلة أخرى وكذا العكس.

وقد أشكل على هذه النظريّة بعدة إشكالات.

الإشكال الأوّل:

ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ حيث قال: (وأمّا حديث اشتراط الواضع فممّا لا محصل له، فإنّ الاشتراط المذكور، هل هو اشتراط في ضمن الوضع أو في خارجه، وما الدليل عليه؛ أو على لزوم اتباعه في اشتراطه ما لم يرجع إلى الجهات الراجعة إلى الموضوع أو الموضوع له، ثم على تقدير لزوم الاتباع، فليكن كأحد الأحكام الشرعيّة التي توجب مخالفته استحقاق العقاب، فلم لا يصح الاستعمال في غير الموضوع له مجازاً، فليكن استعمال الاسم في موضع الحرف كذلك[1].

وحاصل كلامه:

ما الدليل على هذا الاشتراط.

على فرض التسليم بالاشتراط، ما الدليل على وجوب اتّباع الواضع.

على فرض وجوب لزوم اتباع الواضع فإنّ مخالفته توجب العصيان وليس الخطأ في الكلام.

مع اشتراط الواضع هنا الاستعمال في كيفيّة معيّنة لماذا يكون الاستعمال غلطاً عند مخالفتها ولو بالقرينة، فلا أقل يكون استعمال كل منهما، مكان الآخر

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٥.

مع القرينة صحيحاً، مع أنّا لا نراه صحيحاً بالوجدان، فلو كانت العلاقة بهذه القوة بين المعنيين، لكان أولى بالصحة من استعمال أسد في الرجل الشجاع.

وأهم ما في كلامه النقطتين الثالثة والرابعة

أمّا النقطة الثالثة:

فقد ذكرنا أنّ الأصح في تفسير كلام صاحب الكفاية هو تقييد العلقة الوضعيّة في الحرف بحالة خاصّة وفي الاسم بحالة أخرى، ولذلك فالقضيّة ليست لزوم اتباع الواضع أو عدم لزوم اتّباعه، بل تتعلّق بوجود العلقة وعدم وجودها، وهذا له دخل واضح في خطأ الكلام.

وأمّا النقطة الرابعة:

فإنّه وإن كان المعنى الموضوع له واحداً ولكن لا علقة وضعيّة مشتركة بينهما، فإنّ الحرف مع وجود اللحاظ الاستقلالي لا يوجد علقة وضعيّة بينه وبين المعنى، لأنّ علاقته معه في حال خاص وليس في كل حال، فمثله مثل المهمل في غير تلك الحال، وإن كان في نفس المعنى، فإنّه لا يجوز استعماله لا حقيقة ولا مجازاً، لعدم وجود معنى له في تلك الحال ليقارن بالمعنى الآخر وينظر في العلاقة بينهما، وعليه فالاستعمال هنا ليس بصحيح لا حقيقة ولا مجازاً.

الإشكال الثاني:

ما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ قال: (إنّ الاسم والحرف لو كانا متحدي المعنى وكان الفرق بمجرّد اللحاظ الاستقلالي والآلي، لكان طبيعي المعنى الوحداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن على

طورين، مع أنّ الحرفي كأنحاء النسب والروابط لا توجد في الخارج إلّا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه، ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي)[١].

وأشكل عليه:

بأنّ وجود المعنى في الذهن على طورين آلي واستقلالي، لا يلزم منه أن يكون للمعنى في الخارج أيضاً طوران، فإنّه لا دليل على هذه الملازمة، بل هذه الملازمة خلاف الوجدان، فإنّ العرض يوجد في الذهن بطور خاص ـ وهو الاستقلال ـ ويوجد في الخارج بطور آخر ـ وهو كونه في موضوع ـ فلا يلزم التطابق بين الذهن والخارج بل كل له أحكام.

الإشكال الثالث:

أنّه يلزم من عدم التفريق بين المعنى الاسمي والحرفي إلّا باللحاظ صيرورة مجموعة من الأسماء حروفاً، لوجود ملاك الحرفيّة وهو كون لحاظها آلياً، مثل التبين فبقوله تعالى: (**وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ**)[٢].

فإنّ التبين أخذ آلة للوصول إلى طلوع الفجر فهل هو معنى حرفي[٣].

وهذا الإشكال:

غير وارد، لأنّ معنى الآليّة في الحرف أن يكون معنى الحرف ومفهومه مندك في غيره، وهنا مفهوم التبين مستقل، ولكن مصداق التبين أخذ آلة لشيء

---

(١) مباحث الدليل الفظي: ج ١ ص ٢٣٤ نقلاً عن نهاية الدراية: ج ١ ص ٤٣.

(٢) سورة البقرة: آية ١٨٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٦٧.

آخر، وما دام مفهومه مستقلاً فهو معنى اسمي وليس بمعنى حرفي، وقد صرّح صاحب الكفاية ﷺ بأنّ آليّة الحرف في مفهومه لا في مصداقه حيث قال: (حاله كحال العرض، فكما لا يكون ـ أي العرض ـ في الخارج إلّا في الموضوع كذلك هو ـ أي المعنى الحرفي ـ لا يكون في الذهن إلّا في مفهوم آخر)[1].

فكما لم يكن العرض حرفيّاً مع عدم استقلاله في الخارج ما دام مستقلاً في الذهن فكذلك مثل هذه الأمثلة.

الإشكال الرابع:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ من أنّ المعنى الحرفي قد يكون مقصوداً استقلالاً، كما أنّه لو كان مجيء زيد معلوماً، ولكن كيفيّة مجيئه غير معلومة، فإنّه يقال جاء زيد مع عمرو، فهنا المنظور بالاستقلال هو هذه الخصوصيّة التي تدلّ عليها (مع) وهي خصوصيّة حرفيّة.[2]

وقد أجاب عنه السيّد الصدر ﷺ:

أوّلاً:

أنّه مخالف لمبنى السيّد الخوئي ﷺ ومبنى مشهور المتأخرين من أنّ معاني الحروف غير استقلاليّة بذاتها في مرحلة تقرّرها الماهوي، فلا يعقل وجودها لا ذهناً ولا خارجاً إلا بما هي عليه من الفناء والآليّة.

وثانياً:

أنّه يمكن تفسير هذه الموارد بأحد أمرين.

---

(١) الكفاية: ج١ ص١١ طبع مؤسسة أهل البيت.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٢٣٦.

أن ينتزع المستعمل مفهوماً اسميّاً مشيراً إلى واقع المعنى الحرفي الخاص ويجعله هو المستفهم عنه وهو الذي يدل عليه الجواب.

أن يتعلق اللحاظ الاستقلالي بحصة خاصة من مجيء زيد فيكون الجواب عن تلك الحصة.[١]

الإشكال الخامس:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ من أنّ كون الحروف آلة يحتمل فيه معنيان.

المعنى الأوّل:

أنّ معنى ذلك كونها تلحظ حالة لمعاني الأسماء ومندكة فيها، وهذا ناجم عن الفرق بين المعنيين ذاتاً وليس مجرد حالة طارئة.

المعنى الثاني:

أن يكون معنى كونها آلة، هو أن تكون مرآة لملاحظة المصاديق، وهذا ليس فيه ميزة للحرف على الاسم، فإنّ كل معنى من المعاني حرفيّاً أو اسميّاً، لابدّ أن يكون مرآة لمصاديقه الخارجيّة، فالكلي مرآة للحيثيّة المشتركة والجزئي مرآة للخصوصيات[٢].

وهذا الإشكال:

مجرّد بيان اختلاف في المبنى بيد السيّد الصدر ﷺ والمحقّق صاحب الكفاية ﷺ لأنّه ليس هناك إشكال في اختيار المعنى الأوّل كما مرّ، وعليه يكون الإشكال عليه بأنّ رأينا في المعنى الحرفي يختلف عن رأيك يا صاحب الكفاية.

---

(١) مباحث الدليل الفظي: ج١ ص٢٣٦.

(٢) مباحث الدليل الفظي: ج١ ص٢٣٧.

وإلى هنا:

وصلنا إلى آخر الكلام في رأي صاحب الكفاية، وأنّنا وإن لم تحصل لنا القناعة التامة به إلّا أنّنا لم نجد إشكالاً ناهضاً من الاشكالات التي طرحت عليه.

الرأي الثاني

وهو القول بأنّ الحروف لا معنى لها بل هي كعلامات الإعراب، ليست موضوعة لمعنى، بل تدلّ على خصوصيّة كخصوصيّة الفاعليّة أو خصوصيّة المفعوليّة.

وقد أشكل عليه:

أوّلاً:

بالوجدان فإنّ الوجدان شاهد على أنّ قولنا سرت من البصرة إلى الكوفة، فيه معنى لا يحويه قولنا سرت البصرة الكوفة، فالحروف إذن لها معنى يشهد به الوجدان.

وثانياً:

بمنع عدم المعنى في المقيس عليه وهو علامات الإعراب، فإن اعتراف صاحب هذا الرأي بوجود خصوصيّة معناه وجود وضع، لأنّ الوضع لا يشترط فيه أن يكون لمعنى تام مستقل، بل يكفي أن يكون لمثل هذه الخصوصيات، فإنّ هذه الخصوصيات معان لا تفهم إلّا بالمجيء بعلامات الإعراب، ودلالة علامات

الإعراب على هذه المعاني والخصوصيات ليست عقليّة ولا طبيعيّة، فلابدّ أن تكون وضعيّة.

وثالثاً:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ من أن قولهم (إنّ الحروف لا معنى لها يحتمل عدّة احتمالات.

الاحتمال الأوّل:

أن يكون معناه أنّ الحروف فارغة من الدلالة، ولا أثر لها في تكوين مدلول الكلام.

وهذا الاحتمال واضح البطلان:

لأنّ اللغة والعرف والوجدان شهود على معناه وتأثيره في الكلام.

أنّ عدم معناه بهذا المعنى يسلتزم أن يكون حذف الحرف ووجوده لا معنى بينهما وهو بديهي البطلان.

الاحتمال الثاني:

أن يراد بـ(عدم معنى الحرف) عدم معنى ومدلول مساوق للمعنى الاسمي، فمثل (الصلاة في المسجد) تدلّ على أنّ المراد من الصلاة فعل مخصوص بخصوصيّة الوقوع في المسجد، ولذلك يشبه بالحركات الإعرابيّة.

وهذا الاحتمال:

نفترض صحته ونتساءل ما الذي فعله الحرف في لفظ الصلاة حتى صارت تدلّ على هذا المعنى الخاص بعد أن كانت موضوعة للطبيعة ونحتمل هنا احتمالان.

أن يكون الحرف قد شخّص بأنّ المراد الاستعمالي من كلمة الصلاة هـذا المعنى الخاص.

ويرد عليه:

أنّ لازم ذلك أنّ الصلاة قد استعملت في الحصة الخاصة، وهي موضوعة للطبيعة المطلقة، فيكون استعمالها هنا استعمالاً مجازيّاً، وهو خلاف الوجدان.

أن يكون الحرف قد شخّص المراد الجدي من كلمة الصلاة بحيث يكـون المراد الجدي هو هذه الحصّة الخاصّة.

ويرد عليه:

أنّه يلزم نظر الحرف إلى المراد الجدي، مع أنّـنا نـرى أنّ الحـرف يكـون المدلول التصوّري للجملة، وليس المراد الجدّي.

الاحتمال الثالث:

أن يكون المراد من (عدم معنى للحرف) أنّه لا معنى له مستقل كالاسم، بل هو دال ضمني، والدّال المستقل هو المجموع المركّب من الحرف والاسم، وقد ارتضى السيّد الصدر ﷺ هذا الاحتمال وقواه.[1]

وهذا الاحتمال:

ما هو في الواقع إلّا رجوع إلى القول بكون الحرف له معنى ولعلّ القائلين بعدم معنى للحرف لا يرضون بهذا التفسير وعلى ذلك فلا يبقى لكلامهم مـعنى صحيح.

---

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٢٣٣.

الرأي الثالث

رأي المحقّق النائيني ﷺ وقد جعل رأيه معتمداً على خمس مقدّمات وأربعة أركان، نلاحظها جميعاً، لأهميّة رأيه وكونه موضعاً للأخذ والرد واختلاف التفسير بين الأعلام.

أمّا المقدّمات فهي:

المقدّمة الأولى:

أنّ المعاني تنقسم إلى إخطاريّة وغير إخطاريّة.

الإخطارية: ما أوجبت خطور معانيها في نفس سامعها، ما لم تكن ضمن تركيب كلامي.

المقدّمة الثانية:

أنّ المعاني غير الإخطاريّة تنقسم إلى قسمين.

(الايجاديّة: وهي ما يوجد لها لها فرد في الخارج في مقام الاستعمال، كالتشبيه أو النداء أو التمني، فيقال هذا فرد من النداء، أو من التشبيه أو من التمني.

(النسبيّة: وهي ما كان وجودها لنفسها عين وجودها لموضوعاتها، فلا يوجد منها فرد مستقل يشار إليه، كالنسب التي بين الأعراض ومعروضاتها، فإنّ

هذه النسب لو كانت مستقلة لم يكن وجودها وجوداً رابطياً بل استقلالياً يحتاج إلى رابط آخر.

المقدّمة الثالثة:

أنّ الدال على قسمين:

لقسم الأوّل: ما له لفظ مستقل، مثل (من) و(في) وغيرهما.

القسم الثاني: ما كان غير مستقل مثل الهيئات، وهذا القسم ينقسم أيضاً إلى قسمين.

ألف: هيئة الجملة الاسميّة

١) ما يكون الحمل فيها غير ذاتي، كـ(زيد قائم) والنسبة فيه غير واضحة.

(ما يكون الحمل فيها ذاتياً كـ(زيد إنسان) فلأجل أن لا نقع في حمل الشيء على نفسه إذا حملنا الإنسان على ذات زيد، فإنّنا نلاحظ ذاته في مقام الفرض ونحمل (إنسان) على زيد المغموض النظر عن ذاته، فيكون الموضوع والمحمول متحدان في المصداق، ويختلف الموضوع عن المحمول بأنّ الموضوع (زيد) بلا لحاظ الذات، والمحمول هو الذات.

باء: هيئة الجملة الفعليّة وتنقسم إلى قسمين:

١) ما تدلّ على النسبة الأوليّة: وهي النسبة التي لا تزيد عن قيام العرض بمعروضه كالنسبة الموجودة في الفعل المبني للفاعل، فقولنا (جاء زيد) تدلّ النسبة فيه على قيما المجيء بزيد.

٢) ما تدلّ على النسبة الثانويّة: وهي النسبة التي تدلّ على النسبة بين الشيء وملابساته، كالنسبة الموجودة في الفعل المبني للمفعول مثل (ضرب زيد) فإنّ النسبة فيه تدل على نسب بين الفعل وملابساته وهو المفعول هنا.

المقدّمة الرابعة:

وهي تتحدث عن القسم الأوّل من المقدّمة الثالثة وهو ما كان فيه الدال على المعنى غير الاستقلالي، لفظاً مستقلاً مثل (في ومن)، فتقارنها بما ذكر في تقسيم هيئة الجملة الفعليّة حيث قسمت هناك إلى نسبة أوليّة ونسبة ثانويّة. فتقسم هذه الألفاظ إلى:

١) ما هو مشترك بين النسبة الأوليّة والنسبة الثانويّة، مثل (في) فإنّها تدلّ على قيام العرض، وهو مقولة الأين هنا بموضوعه، وهو زيد ولا تدلّ على أكثر من ذلك.

كما تستعمل لإفادة النسبة الثانويّة، مثل (ضربت في الدار) فإنها بالإضافة على الدلالة على الدلالة على قيام العرض بموضوعه، وهو نسبة الأين إلى الفاعل تدل أيضاً على نسبة الضرب إلى الدار.

١) ما هو مختص بالنسبة الثانويّة: وهو أكثر الحروف ولا يوجد ما هو مختص بالنسبة الأوليّة كما وجد في الهيئات.

المقدّمة الخامسة:

وفيها مجموعة من الأمور:

١) أنّ الحروف بأجمعها سواء كانت نسبيّة أو غير نسبيّة فإنّ معانيها إيجاديّة، لم توضع إلّا لأجل الربط بين مفهومين لا ربط بينهما.

٢) الحروف تدلّ على النسب الموجودة في الكلام لا في الخارج، ولذلك قد تطابق النسبة الكلاميّة النسبة الخارجيّة وقد تخالفها، كما في حالات الأخبار الغير صحيح.

٣) المطابقة بين النسبة الكلاميّة والنسبة الخارجيّة ليست من باب الكلي وفرده، بحيث يكون وجود الفرد هو وجود الكلي في الخارج، وإنما من قبيل المطابقة بين فردين متشابهين تمام التشابه في بعض الجهات، كالظل وذي الظل فإنّهما يتشابهان في الشكل، ويختلفان في أنّ ذي الظل واقع والظل صورة نوريّة تحكي ذلك الواقع من جهة من الجهات، وكتطابق فرد مع آخر فإنّهما قد يتشابهان شكلاً وإن اختلفا مضموناً.

٤) أنّ المعاني الحرفيّة لأنّها غير مستقلة، فإنّها تحتاج إلى ما توجد فيه، ولذلك فإنها موجودة في المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة، فوجودها الربطي في غيرها لا أنّها توجد مستقلة لتربط بين المفاهيم.

٥) أنّ تعبير أهل العربيّة بأنّ (في للظرفيّة) هو الصحيح، وليس القول بأنّها (هي الظرفيّة) لأنّ في ليست هي الظرفيّة وإنّما هي رابطة للأعراض الأينيّة بمعروضاتها، وليست هي نفس (الأين).

٦) أنّ الفرق بين مدلول (نسبة) و(ربط) بين مدلول (في) و(من) هو الفرق بين المفهوم والحقيقة، فإنّ لفظ نسبة يستعمل في الإخبار عن مفاهيم النسب وأقسامها وغير ذلك مما نحتاج فيه إلى الإخبار عن مفهوم النسبة، وأمّا الحروف فإنّها تستعمل في الموارد التي نريد فيها واقع النسب وحقيقتها لا مفهومها، وكلاهما نحتاج إليهما، فقد نحتاج إلى مفهوم الربط كقولنا (الربط متقوم بطرفين)، وهنا لا تفيد (من) فلا يصح القول أنّ (من متقومة بطرفين)، وقد نحتاج إلى حقيقة الربط مثل (زيد في الدار) فلا يفيد قولنا (زيد الربط الدار).

وإلى هنا نكون قد أوضحنا المقدّمات الخمس التي ذكرها المحقّق النائيني ﷺ وأمّا الأركان الأربعة فهي:

الركن الأوّل:

١) إنّ المعاني الحرفيّة بأجمعها إيجاديّة، لأنّها لو لم تكن إيجاديّة، لكانت إخطاريّة مستقلّة فتبقى محتاجة إلى رابط ولا رابط لها.

٢) بالنسبة للهيئات، لا فرق بين الهيئات الإخباريّة والإنشائيّة في كون جميعها معانيها إيجاديّة.

الركن الثاني:

١) أنّ المعاني الحرفيّة لأنّها معان إيجاديّة، فإنّها لا واقع لها ولا وجود إلّا في التراكيب الكلاميّة.

٢) المفاهيم الاسميّة لها تقرّر في عالم مفهوميتها سواء استعمل فيها اللفظ أم لم يستعمل.

٣) المفاهيم الامتناعيّة، وهي ما تدلّ على شيء ممتنع كاجتماع النقيضين، وشريك الباري وغيرهما، لا يكون لها تقرّر لا في عالم الخارج ولا في عالم المفهوميّة، فإنّه كما يمتنع اجتماع النقيضين حقيقة كذلك يمتنع حضور مفهومه في الذهن أيضاً، لعدم إمكان تصوّر الوجود والعدم في آن واحد.

٤) طريقة حصول المفاهيم الامتناعيّة في الذهن، هي أن ينتزع العقل مفهوم الاجتماع من اجتماع زيد وعمر مثلاً، ثم يتصوّر كلاً من الوجود والعدم، ويضيف مفهوم الاجتماع إليهما، كما عن الشيخ الرئيس ابن سينا من أنّه (كما تمتنع الممتنعات بحسب الوجود الخارجي كذلك بحسب الوجود الذهني أيضاً.

الركن الثالث:

١) أنّ الفرق بين الهيئات في الإخبار والإنشاء ليس في الوضع بل كلها معانيها إيجاديّة وإنّما المعنى يختلف فيها بحسب السياق لا بحسب الوضع.

٢) الفرق بين الإيجاديّة في الحروف والإيجاديّة في الإنشاء هو:

أنّ الإيجاديّة في الحروف: إيجاد معنى ربطي في الكلام بما هو كلام، فلا علاقة لها بالواقع.

الإيجاديّة في الإنشاء: إيجاد معنى استقلالي في موطنه المناسب فإنّ (بعت) في الإنشاء تنشئ فرداً من البيع في الخارج.

الركن الرابع:

أنّ المعاني الحرفيّة لا يلتفت إليها، والمعاني الاسميّة يلتفت إليها، فمثل المعاني الحرفيّة مثل اللفظ بالنسبة لمعناه حيث أنّ اللفظ لا يلتفت له وإنّما الملتفت إليه المعنى.

واعتبر المحقّق النائيني ﷺ هذا الركن هو الركن الركين الذي بانهدامه تنهدم جميع الأركان، فإنّ المعاني الحرفيّة إذا كانت ملتفتاً إليها كانت إخطاريّة ولها واقعيّة في غير التراكيب.

إلى هنا:

ثمّ تقرير بحث الشيخ النائينى ﷺ وإيضاح مطالبه التي ذكرها في مقدّمات وأركان بحثه في المعنى الحرفي بجميع خصوصياتها تقريباً، كما جاءت في تقرير السيّد الخوئي ﷺ له وإن أعدنا صياغتها لتكون أيسر تناولاً لمن أرادها، وسنلاحظ بعد ذلك ما قيل أو يمكن أن يقال عن النتائج التي توصل إليها الشيخ المحقّق ﷺ.

ومن خلال بحثه:

نرى أنّه ذكر في مطاوي كلامه عدّة فروق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي.

الفرق الأوّل:

أنّ المعاني الحرفيّة لا واقع لها ولا وجود إلّا في التراكيب الكلاميّة، بخلاف المعاني الاسميّة، فإنّها موجودة في عالم مفهوميتها.

وسيأتي:

أنّ المعاني الحرفيّة أيضاً لها وجود في عالم المفاهيم فلها واقع يشار إليه ولو في غيرها وليس بالاستقلال.

الفرق الثاني:

أنّ معاني الأسماء ليست مرهونة بالتلفّظ، بخلاف المفاهيم الحرفيّة، فإنّها لا تتحقّق إلّا بعد التلفّظ.

وهذا الفرق:

أجاب عنه السيّد الكوكبي (دام ظله) بأنّ المرهون بالتلفظ هو مصداق المعنى الحرفي الذي هو النسبة بين هذين المعنيين الذين نطق بلفظهما الآن، وأمّا مفهوم المعنى الحرفي فإنّه سابق على النطق، يخطر في الذهن ثم ينشئ المتكلّم لأجله اللفظ، فإنّه لابدّ أن يعرف أنّ الربط الذي يريده هو ربط بمن أو بإلى ثم يستعمل الحرف للربط به.

الفرق الثالث:

أنّ المفاهيم الاسميّة مورد التفات المتكلم، بخلاف المفاهيم الحرفيّة،

فإنّها لا يتلفت إليها.

ويجاب عنه:

كما أجيب عن سابقه، فإنّ اختيار المتكلم في كل مورد أحد الحروف دون غيره دليل على التفاته، غاية ما هناك أنّه قد لا يحس إلى هذا الالتفات لتعوده على هذا الاستعمال فيحدث تلقائياً منه، ولسرعة انتقال العقل في انتقالاته.

الفرق الرابع:

أنّ معاني الأسماء معاني إخطاريّة، ومعاني الحروف معان إيجاديّة، وقد اختلف في تفسير الإيجاديّة عند العلماء فصوّرت بأكثر من تصوير.

التصوير الأوّل:

تصوير السيّد الخوئي ﷺ ويظهر من بعض كلماته أنّ معنى كون الحرف إيجاديّاً هو كونه موجداً للربط في مقام الاستعمال للألفاظ وفي مقام الكلام، وليس في مقام آخر قال: (وقد ظهر مما ذكرناه أمران، الأوّل بطلان القول بأنّ المعاني الحرفيّة، والمفاهيم الأدوية إيجاديّة محضة وليس لها ثبوت في أي وعاء إلّا الثبوت في ظرف الاستعمال)[1].

وفي توضحيه لرأي الشيخ النائيني ﷺ قال: (وعلي الجملة، أنّ المعاني الحرفيّة بأجمعها معانٍ إيجاديّة، وليس لها واقع في أي وعاء من الذهن والخارج وعالم الاعتبار ما عدا التراكيب الكلاميّة)[2].

وفي عبارة أخرى قال: (أمّا الحروف فهي موجدة لمعانيها غير الاستقلاليّة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٧٣.

(٢) نفس المصدر.

في وعاء الاستعمال)[١].

ولكن يلاحظ:

أنّ للسيّد بعض التعابير التي تشير إلى أنّ الإيجاديّة في مقام المفاهيم وليس في مقام التراكيب فقط.

فقد قال في المحاضرات: (فإذن لا يتحقق التركيب ولا يصح الاستعمال لتوقفهما على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلاليّة، ومن الواضح أنّه ليس إلّا الحروف أو ما يشبهها)[٢].

بل في كلامه ما يصلح لتفسير الربط بين أجزاء الكلام إلى الربط بين المفاهيم التي تظهر من أجزاء الكلام كقوله (وبعبارة جامعة: أنّ كل واحد منهما ـ أي الحروف ـ موضوع لإيجاد معنى ربطي خاص في تركيب مخصوص، ولا وقع له سواه، فلولا وضع الحروف لم توجد رابطة بين أجزاء الكلام أبداً، بداهة أنّه لا رابطة مفهوم زيد، ومفهوم الدار في أنفسهما، لأنهما مفهومان متباينان بالذات، فلابدّ من رابط يربط أحدهما بالآخر، وليس ذلك إلّا كلمة (في) ـ مثلاً ـ التي هي الرابطة بينهما، كما أنّ كلمة (من) رابطة بين المبتدأ والمبتدأ منه، وكلمة (على) رابطة بين المستعلي والمستعلى عليه، وهكذا).

ويظهر من هذا الكلام:

أنّ السيّد لا يحصر إيجاد الربط في التركيب الكلامي أي بين الكلمات، بل في كلامه ما يدلّ على أنّه إيجاد في عالم المفاهيم، أو تفسير (الإيجاد) في التركيب الكلامي، بإيجاد الربط بين المفاهيم.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٧٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقع: ج ١ ص ٧٠.

ومن هنا أيضاً:

يتّضح الإشكال في ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) في المنتقى حيث نسب اللسيد الخوئي ﷺ أنّه فهم من كلام المحقّق النائيني ﷺ أنّه يرى بأنّ الحرف موضوع لإيجاد الربط بين الكلمات لا في المفاهيم، حيث قال: (وقد حمل السيّد الخوئي (حفظه الله) كلام المحقّق النائيني ﷺ على أنّ الحرف موضوع لإيجاد الربط بين الكلمات التي تتآلف منها الجملة، وأنّ الربط لا يحصل بدون الحرف ويكون سبباً لحدوثه، ولذلك كان معنى الحرف لا واقع له إلّا في ضمن التراكيب الكلاميّة، لأنّه من اجزاء الكلام).[1]

وكذلك ما ذكره السيّد الصدر ﷺ حيث قال: (وقد فهم الأستاذ (دام ظله) من هذا الكلام أنّ المقصود هو وضع الحروف للربط بين أطراف الكلام في مرحلة الاستعمال).[2]

أن كان مقصوده الربط بين الكلمات فقط كما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) وسيأتي بعض ما يتعلق بالمقام في الإشكال الخامس على هذه النظريّة.

التصوير الثاني:

تصوير السيّد الروحاني حيث اختار (دام ظله) أنّ المعاني الرابطة لابدّ أن تكون من غير سنخ المعاني التي تربطها، فالرابط بين الموجودات الخارجيّة لابدّ أن لا يكون موجداً خارجياً كما أنّ الرابط بين المفاهيم لابدّ أن لا يكون مفهوماً، وإلّا لاحتاج في وجوده إلى رابط يربطه، وإذا لم يكن المعنى موجوداً خارجياً

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٩٨.

(٢) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٢٤٣.

ولا مفهوماً ذهنياً فمعنى ذلك أنّه لا تقرّر له في ذهن ولا خارج، فيكون في الخارج من سنخ الوجود لا الموجود وفي الذهن من سنخ اللحاظ والتصوّر، وليس الملحوظ والمتصور.

قال (دام ظله): (القول الأوّل ما اختاره المحقّق النائيني (رحمه الله) وبيان ما أفاده ﷺ أنّه كما أنّ للعرض الخارجي في مقام قيامه رابط يربطه بموضوعه، ونسبة ما بينه وبين موضوعه، كذلك المفاهيم في مرحلة التصور والوجود الذهني لابدّ في قيام بعضها ببعض ذهناً من تحقّق الربط بينها، ولا يخفى أنّ الرابط بين الموجودات الخارجيّة والمفاهيم خارج عن حقيقة الموجود الخارجي والمفهوم، فالربط بين زيد والقياس في الخارج ليست حقيقته من سنخ حقيقة زيد والقيام، وإلّا لاحتاج في وجوده إلى ربط يربطه بغيره، لعدم صلاحيته للربط حينئذ بل حقيقته لا تخرج عن حد الوجود ومن سنخ الوجود، فالنسبة والربط بين زيد والقيام من خصوصيات وجوديهما وهكذا الربط بين مفهومي زيد والقيام في الذهن فإنّه ليس من سنخ المفاهيم التي يتعلق بها التصور واللحاظ، وإلّا لاحتاج إلى رابط يربطه بغيره إذ يكون حينئذ كغيره من المفاهيم فلا يصلح للربط، وإنّما هو من سنخ اللحاظ والتصور، ومن خصوصيات لحاظ المفهومين)[1].

وعليه:

فإنّ معنى كون المعنى الحرفي إيجاديّاً، أنّه من سنخ الوجود الغير قابل للخطور والتصوّر، وإنّما بذكر اللفظ يحصل ويوجد المعنى في ذهن السامع، لا

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٩٥.

أنّه بذكره للفظ تنتقل صورة معنى الحرف إلى الذهن بعد أن كانت متقرّرة في عالمها السابق.

فهناك ربطان ربط في الخارج ولكنه ليس موجوداً خارجياً، وربط في الذهن ولكنه ليس موجوداً ذهنياً. وهذان الوجودان ليسا أصلاً وصورة، وإنّما هما شيئان متشابهان تمام التشابه.

قال (دام ظله): (وعليه فيكون المعنى الحرفي إيجادياً يصح أن يكون بلحاظ أنّه من سنخ الوجود الغير قابل للخطور والتصوّر، وأن يكون بلحاظ أنّه بذكر الحرف يوجد المعنى ويحدث في ذهن السامع، لا إنّه ـ أي الحرف ـ يوجب تصوّر معنى ومفهوم ما والانتقال إليه كغيره من الألفاظ، فهي إيجاديّة بالنسبة إلى المتكلم بالمعنى الأوّل، وبالنسبة إلى السامع بالمعنى الثاني)[1].

والحاصل:

أنّ هذا التصوير تصوير حسن أن كان المحقّق النائيني قد قصده، والظاهر أنّ السيّد الأستاذ (دام ظله) قد حاول تلافي الإشكال على المحقّق النائيني بصيغة تفسير تعريفه إلى هذا التعريف والواقع أنّه تفسير السيّد الروحاني نفسه للمعنى الحرفي نسبه هنا إلى المحقّق النائيني ﷺ كما سينسبه فيما يأتي إلى المحقّق الأصفهاني ﷺ.

الإشكالات على الإيجاديّة:

وبما أنّ رأي المحقّق النائيني ﷺ من الآراء الهامة في مسألة حقيقة المعنى

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص٩٧.

الحرفي تناولها العلماء الأعلام بالأخذ والرد وطرح عليها مجموعة من الإشكالات.

الإشكال الأوّل:

ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ من أنّ القول بالإيجاديّة يلزم منه إمّا تحصيل الحاصل أو انقلاب الموجود عمّا هو عليه أو خلاف الوجدان.

وتوضيح ذلك:

أنّ النفس إذا تصوّرت أجزاء الكلام فأمّا أن تتصوّرها وهي مرتبطة بعضها مع بعض، وهنا لا يمكن إيجاد الربط لأنّه موجود، وإيجاده تحصيل الحاصل.

وإذا تصوّرت أجزاءه وهي غير مرتبطة، فإنّ المجيء بالحرف لا يمكن أن يجعلها مرتبطة للزوم ذلك انقلاب الشيء عما وقع عليه، إلّا أن يدعى فناء ذلك الوجود الغير مرتبط ومجيء وجود آخر مرتبط، وهو خلاف الوجدان.

وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله):

(بأنّ الربط من خصوصيّات نفس اللحاظ والتصوّر، وعليه فبذكر لفظ زيد يتحقّق تصوّره ولحاظه بلا أي تقييد، وبعد ذكر في الدار تضاف إلى ذلك اللحاظ والوجود الذهني خصوصيّة، وذلك لا يستلزم أحد المحذورين المذكورين لأنّه ليس بإحداث موجود مرتبط جديد كما لا يخفى، ولا إيجاداً للربط في الموجود غير المرتبط، لأنّ الربط من خصوصيات الوجود لا الموجود كما عرفت وإنّما هو إضافة خصوصيّة إلى الوجود فهو نظير حدوث الأوصاف على الوجود الخارجي، فإنّها ليست إحداثاً لوجود غير الأوّل، كما أنّها ليست إحداثاً لربط في غير المرتبط فلاحظ)[1].

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١٠٤.

ويلاحظ عليه:

أنّه لا يرفع الإشكال، فإنّه بعد حدوث الخصوصيّة في الوجود أو اللحاظ، إمّا أنّ ذلك الموجود قد صار مرتبطاً بعد أن لم يكن، ويلزم منه انقلاب الشيء عمّا كان عليه، أو بقي بلا ارتباط وهو خلاف الوجدان، أو حدث موجود جديد مرتبط، وهو ما ذكر المحقّق أنّه خلاف الوجدان، فيبقى الإشكال على حاله.

والصحيح في الجواب:

أنّ يلتزم بأنّه قد حدث موجود جديد مرتبط بعد دخول الرابط فإنّ الذهن يعود إلى الصورة الغير مرتبطة فيزيد عليها الارتباط، فيتكوّن موجود جديد مرتبط غير ذلك الموجود السابق، وإمّا كون مجيء موجود جديد مرتبط خلاف الوجدان، فهو غير صحيح، لأنّ حركة ذهن الإنسان في هذه المواطن أسرع من يدركها الوجدان ويشعر بها الإنسان، فهو يلغي الصورة السابقة الغير المرتبطة، ويبدلها بصورة مرتبطة، في وقت لا يمكن للوجدان والشعور أن يحس بهذا التبديل، فعدم الإحساس بتبديل الصورة لا يلغي إمكان التبديل أو وجوده واقعاً.

الإشكال الثاني:

ما ذكره أيضاً من لزوم تقدم معنى الهيئة حال تأخره، وتأخره حال تقدمه.

وتوضيح ذلك:

أنّ المعنى الاسمي موجود.

وأنّ المادّة متأخرة عنه، لأنّها تدلّ عليه، فإنّه يفرض أن يكون المدلول عليه في رتبة سابقة على الدّال ليشير الدّال إليه.

والهيئة متأخرة عن المادة، لأنّ وجودها إنّما هو في المادة، فلابدّ من وجود المادة لتوجد هيئتها.

والمعنى الحرفي متأخر عن الهيئة، لأنّ الفرض على نظريّة الإيجاديّة، أنّ الهيئة توجد المعنى الحرفي فتكون علّة لوجوده، والمعلوم متأخّر عن العلّة.

وعليه:

يكون المعنى الحرفي متأخر عن الهيئة، والهيئة متأخرة عن المادة، والمادة متأخرة عن المعنى الاسمي، فيكون المعنى الحرفي متأخراً عن المعنى الاسمي بثلاث رتب.

ومن جهة أخرى:

المعنى الحرفي من مقوّمات موضوع المعنى الاسمي، لا أنّه من خصوصيات وجوده، فالمفروض أن يكون في رتبة المعنى الاسمي، ومن هنا يرد الإشكال، فإنّه في رتبته في الوقت الذي يتأخر عنه بثلاث رتب.

هذا حاصل كلامه زيد في علو مقامه.

وقد أشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله):

حيث قال: (أنّ المعنى الحرفي ليس مقوّماً لموضوعه كي يدعى أنّه في رتبته، بل هو من خصوصيات وجود المعنى الذهني وطواريه، وعليه فلابدّ من فرض وجود معنى اسمي يتعلق به اللحاظ الخاص، فهو متأخّر مرتبة عن المعنى الاسمي لا محالة، فلا يلزم تقدمه وتأخره بثلاث رتب)[1].

وما ذكره (دام ظله):

لا إشكال فيه فإنّ المعنى الحرفي هو الذي يتوقف وجوده على وجود

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١٠٤.

المعنى الاسمي، أمّا المعنى الاسمي فإنّه قد يوجد بلا ربط فالربط ليس من مقوماته، وعليه فتأخر المعنى الحرفي ثابت، ومقارنته للمعنى الاسمي منفيّة فلا يرد المحذور.

الإشكال الثالث:

ما ذكره أيضاً من لزوم تقدمه أو تأخره في مقام الطلب، عن الطلب أو المطلوب.

وتوضيح ذلك:

أنّ الطلب يوجد باللفظ، وعلى الإيجاديّة، المعنى الحرفي أيضاً يوجد باللفظ، فباللفظ يوجدان معاً، وعلى ذلك يكونان في رتبة واحدة.

ومعنى ذلك، أنّ المعنى الحرفي متأخر عن المطلوب، لأنّه في رتبة الطلب، والطلب متأخر عن المطلوب، لأنّ الطلب عارض على المطلوب.

ومن جهة أخرى، فإنّ الطلب من قيود المطلوب، فإنّه لا يكون المطلوب مطلوباً إلّا بالطلب، فيكون المطلوب في رتبة الطلب على الأقل.

وعليه يلزم أن يكون المعنى الحرفي متأخراً ومتقدماً في آن واحد.

وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله):

بأنّ التأخر والتقدم هنا مع اختلاف المكان، فلا يلزم التناقض، فإنّ تأخر الطلب عن المطلوب في ذهن المتكلم الآمر، وكون الطلب في رتبة المأمور إنّما هو في ذهن السامع فلا يرد الإشكال.

قال: (أمّا الثالث: فلأنّ تقدم المطلوب على الطلب إنّما هو في ذهن الآمر

المتلكم، وقد عرفت أنّ الحروف ليست بموجدة لمعانيها ومحدّثة لها في ذهنه، وإنّما هي موجودة لها في ذهن السامع، وليس المطلوب في ذهنه متقدماً رتبة على الطلب، فلا يلزم تقدّم المعنى الحرفي على نفسه، ولا تأخره كما أدعى لأنّه وإن كان في صقع الطلب بالنسبة إلى السامع إلّا أنّه لا تقدم للمطلوب على الطلب في ذهنه، وأمّا بالنسبة إلى المتكلم فهو ليس في صقع الطلب، لأنّه متحقّق قبل التلفظ)[1].

ويمكن أن نجيب بشكل آخر:

وهو أنّ تأخر الطلب إنّما هو عن ذات المطلوب فإنّ ذات المطلوب تكون موجودة فيعرض عليها الطلب فتتصف بعنوان المطلوب.

وأمّا المقارنة فهي لعنوان المطلوب لا لذاته، فإنّ عنوان المطلوب يحصل مقارناً للطلب وفي رتبته، فلا يلزم الإشكال.

لأنّ المتقدّم ذات المطلوب والمقارن عنوان المطلوب، فلم يكن هناك شيء واحد هو متقدم وهو متأخر كما أراد المحقّق ﷺ تصويره.

الإشكال الرابع:

ما ذكره أيضاً ﷺ: من أنّنا خلال الدلالة عندنا ثلاثة أمور.

١) اللفظ: ويسمى الدّال لأنّه يدل على المعنى.

٢) المفهوم: ويسمى المدلول بالذات لأنّ اللفظ إنّما يثير المفهوم في ذهن السامع ويدلّ عليه مباشرة وبلا واسطة.

٣) المعنى: وهو ما ينطبق عليه المفهوم أو يفنى فيه، ودلالة اللفظ عليه إنّما

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١٠٤.

هي بتوسط المفهوم، ولذلك يسمى مدلولاً عليه بالعرض، لأنّ الدلالة هنا بواسطة في العروض وهي المفهوم، والمدلول بالعرض هو المقصود في المحاورات وهو المقصود في الوضع والاستعمال.

وعلى القول بالإيجاديّة:

يكون عندنا ثلاثة أمور في المعاني الإفراديّة مثلاً (زيد) ملاحظ أنّ له لفظاً ومعنى بالذات وهو مفهوم زيد ومعنى بالعرض وهو ذات زيد الخارجيّة، وكذا كاتب.

ولكن جملة زيد كاتب، يكون لها لفظ ومعنى بالذات وهو الوجود الرابط بين المعاني الاسميّة، وليس لها معنى بالعرض مع أنّه المقصود بالتفاهيم، فلا يكون لشيء من الكلام دلالة يصح السكوت عليها ويحصل بها التفاهم أصلاً، وهو خلاف الوجدان.

وأجاب عنه السيّد الروحاني (دام ظله):

بقوله: (وأمّا الرابع فلما عرفت من اختلاف دلالة الحروف عن دلالة الأسماء، فإنّ الأسماء توجب خطور معانيها في الذهن، وتحكي عن الخارج حكاية الكلي عن فرده ومصداقه وما ينطبق عليه، بخلاف الحروف، فإنّ دلالتها على النسبة الخارجيّة بواسطة النسبة الذهنيّة من باب دلالة الفرد على الفرد المماثل، فللحرف مدلول بالعرض إلّا أنّه بهذه الكيفيّة من الدلالة لا بكيفيّة دلالة الأسماء)[1].

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١٠٥.

وحاصله:

أنّ هناك الأمور الثلاثة المطلوبة، اللفظ وهو في نفس اللفظ أو الهيئة، ومدلول بالذات وهو اللحاظ الذهني للربط، ومدلول بالعرض وهو الوجود الخارجي للربط، إلّا أنّ اللحاظ الذهني والوجود الخارجي للربط لما كان جزئيان لم يكن أحدهما منطبقاً على الآخر انطباق الكلي على فرده، بل يدلّ عليه دلالة المشابه على مشابهه.

وهذا الجواب:

لا يرفع إشكال المحقّق ﷺ، فإنّ أحد الجزئيين لا يحكي عن الجزئي الآخر إلّا فيما هما متفقان فيه، بمعنى أن ينتقل الذهن من الجزئي إلى كليه ثم يطبّق الكلي على الفرد الآخر، أمّا خصوصيات هذا الجزئي فإنّهما لا تحكي خصوصيات الجزئي الآخر كما لا يخفى.

وهنا:

لما دلّ اللفظ على اللحاظ الذهني وهو جزئي فإنّه لا يصلح للدلالة على الوجود الخارجي المماثل له بجميع خصائصه الجزئيّة، بل يدلّ على الجزء المشترك بينهما منه، وهو مطلق الربط وليس هذا الربط الخاص بين الأمرين الخارجيين الذين يُراد الربط بينهما، فيبقى الربط الخاص لا دال عليه.

والصحيح في الجواب:

أن يقال أنّه لا يشترط في المفهوم المدلول بالذات أن يكون فانياً في المدلول بالعرض حتى نستدل من عدم فناء المفهوم بالذات في شيء عدم وجود مفهوم بالعرض، بل يكفي الكشف عن وجوده، والمفروض أنّه بالإتيان باللفظ

يحصل الوجودان المتشابهان في آن واحد، فوجود أحدهما يكشف عن وجود الآخر، فالمدلول الذي يسمى مدلولاً بالعرض في غير الحرف موجود هنا وإن كان لا يسمى هنا بنفس الاسم، ومع وجوده لا يضر عدم صدق التسمية عليه ما دام نفسه موجوداً وإن كان باسم آخر لأنّ المطلوب هنا المسمّى لا الاسم.

الإشكال الخامس:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ إذ قال: (وأمّا ما ذكره ﷺ من أنّ معاني الأسماء إخطاريّة ومعاني الحروف إيجاديّة.

ففيه:

أنّ المعاني الاسميّة وإن كانت إخطاريّة، تخطر في الأذهان عند التكلّم بألفاظها سواء كانت في تركيب كلامي أم لم تكن إلّا أنّ المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدوية ليست بإيجاديّة وذلك لأنّ المعاني الحرفيّة وإن كانت غير مستقلّة في أنفسها، ومتعلّقة بالمفاهيم الاسميّة بحد ذاتها وعالم مفهوميتها، بحيث لم يكن لها أي استقلال في أي وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج إلّا أنّ هذا كله لا يلازم كونها إيجاديّة بالمعنى الذي ذكره ﷺ، لأنّ ربط الحروف بين المفاهيم الاسميّة في التراكيب غير المربوطة بعضها ببعض، إنّما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها لا من جهة إيجادها المعاني الربطيّة في مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامي، مثلاً كلمة (في) في قولهم (زيد في الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له، رابطة بين جزأي هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً، لا أنّها توجد الربط في ذلك التركيب ولا واقع له في غير التركيب الكلامي، فكما أنّ الاسماء تحكي عن مفاهيمها الاستقلاليّة في

حد أنفسها في عالم مفهوميتها كذلك الحروف تحكي عن المفاهيم غير المستقلّة كذلك.

فالكاشف في مقام الإثبات عن تعلق قصد المتكلم في مقام الثبوت بإفادة المعاني الاستقلاليّة هو الأسماء، والكاشف عن تعلق قصده كذلك بإفادة المعاني غير الاستقلاليّة هو الحروف وما يحذو حذوها ونتيجة ذلك عدم الفرق بين الاسم والحرف إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ المعنى الاسمي مستقلّ بحد ذاته في عالم المعنى، وبذلك يكون إخطارياً والمعنى الحرفي غير متسقل كذلك، فلا يخطر في الذهن إلّا بتبع معنى استقلالي، وهذا لا يستلزم كونه إيجاديّاً.

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده ﷺ من أنّ المعنى إمّا إخطاري مستقل وإمّا إيجادي غير مستقل ولا ثالث لهما، فالأوّل معنى اسمي والثاني معنى حرفي.

وتوضيح الفساد، هو أنّ المعنى الحرفي وإن لم يكن إخطارياً في نفسه لعدم استقلاله في نفسه، إلّا أنّه ليس بإيجادي أيضاً لما قدمناه من أنّ له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمي)[1].

وحاصله:

أنّ الحصر الذي ذكره المحقّق النائيني ﷺ في أنّ هناك إمّا إخطار لمعنى مستقل وإلّا فإيجاد لمعنى غير مستقل، غير صحيح بل هناك فرض آخر، وهو أن يكون إخطار لمعنى غير مستقل، فليس إمّا أن يكون المعنى إخطار معنى مستقل أو هو إيجاد، بل هناك فرع آخر.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص.....

وهذا يتضح:

ما ذكرناه سابقاً في مناقشتنا لتفسيره السيّدين الروحاني والصدر لكلام السيّد الخوئي ﷺ في هذا الموضع، من أن السيّد لا يحصر معنى الإيجاديّة في التركيب الكلامي فقط، بل حتى في الذهن أنكر أن يكون المعنى الموجود في الذهن إيجاديّاً بل اعتبره إخطاريّاً غير مستقل.

وقد أشكل السيّد الصدر ﷺ:

بأنّ هذا الإشكال إنّما طرحه السيّد الخوئي ﷺ لاعتقاده بأنّ المحقّق النائيني يرى أنّ الإيجاديّة في مقام الكلام وفي التراكيب الكلاميّة، وليس في الوجود الذهني وهذا غير ما هو عند المحقّق النائيني ﷺ.

ثم قال: (والمظنون قوياً أنّ مقصود المحقّق النائيني ﷺ ملاحظة مرحلة المعنى وإيجاديّة المعاني الموضوعة بإزائها الحروف، لا أنّها توجد الربط بين أطراف الكلام، بلا أن تكون موضوعة لمعنى ولكن باعتبار أنّ سنخ معانيها الموضوعة بإزائها سنخ معان لا يمكن إحضارها في الذهن مستقلاً لعدم ثبوت تقرّر ذاتي لها بقطع النظر عن مرحلة وجودها ضمن أشخاص أطرافها كانت إيجاديّة.

ونلاحظ في كلامه:

أوّلاً: ما ذكرناه من أنّ السيّد لا يذكر أنّ رأي المحقّق النائيني هو معنى في التراكيب الكلاميّة فقط كما مر غير مرة.

وثانياً: تعبيره ـ بأنّ تفسير رأي النائيني ﷺ بأنّ المعنى الحرفي سنخ معنى

لا يمكن إحضاره في الذهن مستقلاً لعدم ثبوت تقرّر ذاتي له بقطع النظر عن مرحلة وجوده ضمن بقية الأطراف ـ لا يرفع إشكال السيّد الخوئي ﷺ، فإنّه يبقى الكلام بأنّ عدم وجوده مستقلاً لا ينافي إخطاريته، فكما أنّ المعاني الاسميّة جعلت لها ألفاظ تكشف عن وجودها وتخطرها في الذهن باستقلالها كذلك الحروف جعلت لها ألفاظ تكشف عن وجودها الغير المستقل وتخطره في الذهن، فإنّه ـ كما مر سابقاً ـ لا يرى أنّ عدم إمكان إخطاره مستقلاً يمنع إخطاره مطلقاً بحيث نلتجئ إلى القول بالإيجاديّة.

الإشكال السادس:

ما ذكره السيّد الكوكبي (دام ظله) من أنّ المفاهيم الحرفيّة إخطاريّة أيضاً مثل المفاهيم الاسميّة، ويدلّ على ذلك أنّ المتكلم لابدّ أن يتعقّل المعنى الذي سيطرحه، سواء كان معنى اسميّاً أو معنى حرفياً، ليعرف أي لفظ يضع في هذا المكان وفي المكان الآخر، فمثلاً لابدّ يتعقل معنى (من) ليضعها في محلها ولا يضع في محلها (أن) مثلاً، وكذلك معنى كاف الخطاب ليستعملها في محلها[1].

وهذا الإشكال:

وارد على المحقّق النائيني ﷺ خصوصاً على حسب ما صوره به السيّد الروحاني (دام ظله)، فإنّ القول بعدم إمكان لحاظه خلاف الوجدان، فإنّه لا يتعقل وجود غير موجود أو لحاظ غير ملحوظ، بل لا يتعقّل ممكن بلا ماهيّة فإنّ كل ممكن محدود وما دام له حدود لوجوده فلابدّ من ماهيّة وسيأتي تفصيل ذلك عند ذكر رأي المحقّق الأصفهاني ﷺ في المعنى الحرفي، وكذلك يرد الإشكال

(١) مجلس درسه (دام ظله).

بحسب التصوير المنسوب للسيد الخوئي ﷺ من أنّ المعنى الحرفي هو الربط الحاصل في الكلام فقط، فإن المتكلم لابدّ أنّه تصوّر نوع الربط الذي يريده، واستعمل فيه الحرف الموضوع له فلابدّ إذن أن يكون قد تصور وخطر بذهنه معنى الحرف قبل كلامه.

الرأي الرابع

وما هو ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ حيث قال: (والسيرة العقلائيّة حسب الاستقرار تدلّ على أنّ العقلاء لم يهملوا معنى من المعاني التي تدور عليها الإفادة والاستفادة من حيث جعل الطريق لها والكاشف عنها وهو الكلام، ولا يخفى أنّ المعاني الحرفيّة من أهم المعاني التي يحتاج الإنسان إلى الدلالة عليها في مقام الإفادة والاستفادة، وأيضاً حسب الاستقراء والفحص عما يدلّ من الألفاظ الموضوعة على المعاني المذكورة، قد وجدنا الأسماء تدلّ على الجواهر وجملة من الأعراض، ووجدنا الحروف تدلّ على جملة من الأعراض الإضافيّة النسبيّة، ووجدنا الهيئات سواء كانت من هيئات المركبات أم من هيئات المشتقات، تدلّ على ربط العرض بموضوعه، مثلا لفظ (في) يدلّ على العرض الأيني العارض على زيد في مثل قولنا (زيد في الدار) وهيئة مثل عالم وأبيض ومضروب تدلّ على إضافة خاصة، وربط مخصوص بين المفاهيم الاسميّة)[1].

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١١٠ عن بدائع الأفكار: ج١ ص٤٩.

تصوير السيّد الخوئي:

وقد صوّره السيّد الخوئي ﷺ ببيان واضح في المحاضرات فقال: (القول الرابع ما عن بعض الأعاظم ﷺ من أنّ الحروف والأدوات وضعت للأعراض النسبيّة الإضافيّة كمقولة الأين والإضافة ونحوهما، وملخّص ما أفاده ﷺ هو أنّ الموجود في الخارج على أنحاء ثلاثة.

النحو الأوّل:

ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجوهر بأصنافه.

النحو الثاني:

ما يكون وجوده في نفسه وجوداً لغيره كالأعراض التسعة التي يعبّر عن وجودها بالوجود الرابطي، وهي على طائفتين.

إحداهما: ما يحتاج في تحققه إلى موضوع واحد في الخارج ويستغنى به مثل الكم والكيف ونحوهما.

والثانية: ما يحتاج تحققه إلى موضوعين ليتقوم بهما كالعرض الأيني والإضافي وغير ذلك.

وعلى ذلك فنقول:

أنّ الحاجة دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ التي تدور عليها الإفادة والاستفادة، وبعد أن فحصنا وجدنا أنّهم وضعوا الأسماء للجواهر وعدّة من الأعراض، ووضعوا الحروف للأعراض النسبيّة الإضافيّة، فكلمة (في) مثلاً في قولنا (زيد في الدار) تدلّ على العرض الأيني العارض على موضوعه كزيد، والهيئة تدلّ على ربط هذا العرض بموضوعه وهكذا.

وإن شئت قلت:

المعاني منحصرة بالجواهر والأعراض، وربطها بمحلها، ولا رابع لها، ومن المعلوم أنّ الحروف لم توضع للأولى ولا لبعض أقسام الثانية لأنّ الموضوع لها الأسماء، ولا للثالثة لأنّ الموضوع لها الهيئات، فلا محالة تكون موضوعة للأعراض النسبيّة الإضافيّة، فكلمة (في) وضعت للأين الظرفي، وكلمة (من) للأين الابتدائي وهكذا، ولا فرق في ذلك بين أقسام الحروف مطلقاً من الداخل على المركبات الناقصة والداخل على المركبات التامة كحروف التمنّي والترجي والتشبيه ونحوها)[1].

وقد أشكل على هذا الرأي بعدّة إشكالات:

الإشكال الأوّل:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ من أنّ جوز استعماله فيما يستحيل فيه تحقّق نسبي كصفات الله تعالى، والاعتباريات والانتزاعيات بلا عناية يدلّ على أنّه ليس بموضوع للعرض النسبي فقط.

قال ﷺ: (أوّلاً: نقطع بعدم كون الحروف موضوعة للأعراض النسبيّة الإضافيّة لصحة استعمالها فيما يستحيل فيه تحقق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالى، والاعتباريات والانتزاعيات، فإنّ العرض إنّما هو صفة للموجود في الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقّق خارجاً، وعليه فيتسحيل وجوده في تلك الموارد.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٨٣.

وكيف كان فلا شبهة في فساد هذا القول، فإنّ صحّة استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شيء منها، تشكف كشفاً قطعياً عن أنّ الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد على نحو واحد لا خصوص الأعراض النسبيّة الإضافيّة)[1].

وهذا الإشكال:

غير وارد على المحقّق العراقي ﷺ لأنّ الذي يستعمل بلا عناية هو الذي لا يفرّق بين ما يجوز عليه العرض وما لا يجوز، أو الغير ملتفت إلى ذلك، وأمّا من يلتفت إلى ذلك ويعرف الخصوصيّات، فإنّه يرى استعمال هذه الألفاظ مع ملاحظة تلك المفاهيم الفلسفيّة الدقيقة يحتاج إلى ألف عناية وعناية، وهذا الكلام جار في كثير من الموارد خصوصاً المتعلقة بالله سبحانه وتعالى.

الإشكال الثاني:

ما ذكره أيضاً ﷺ حيث قال: (أنّ للأعراض التسعة مفاهيم مستقلّة بحد ذاتها وأنفسها في عالم مفهوميتها من دون فرق بين الأعراض النسبيّة وغيرها، غاية الأمر أنّ الأعراض النسبيّة تتقوم في وجودها بأمرين، وغير النسبيّة لا تتقوم إلا بموضوعها، وكيف، فإنّ الأعراض جميعاً موجودات في أنفسها وإن كان وجودها لموضوعاتها)[2].

تكملة:

وتكملة هذا الإشكال تؤخذ من كلام آخر له ﷺ بأنّ المعنى الحرفي ليس له

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٠٤.

وجود استقلالي نفسي، وكلام المحقّق العراقي معناه وجود نفسي للمعين الحرفي، وهو ما قد أثبت السيّد بطلانه في مكان آخر، قال ﷺ: (أمّا أنّ وجوده لا في نفسه فلأنّ النسبة والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسي، لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحمليّة ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فيحتاج حينئذ إلى رابط وهكذا إلى ما لا يتناهى.

وهذا الإشكال:

أيضاً غير وارد فإنّ الحروف على هذا الرأي لها معنى خاص له وجود وليس كل ما له وجود مستقل لا يصلح للربط، فإنّ الربط في عالم المفاهيم كالربط في عالم الأمور الخارجيّة والواقعيّة، ونلاحظ أنّ ما له وجود مستقل في الخارج يمكن أن يكون رابطاً، كالحبل فإنّه مستقل من جهة ورابط من جهة أخرى، فإنّنا إذا لاحظناه لوحده فهو مستقل وثالث الشيئين، وإذا لاحظناه وجعلناه بوضع معيّن وهيئة معينة فإنّه يكون رابطاً بينهما، وعالم الألفاظ لا يزيد على ذلك، فإنّ الحرف تختلف النظرة إليه بحسب وضعه، فإذا وضع في موضعه الصحيح، ربط بين الطرفين وإذا وضع في غير موضعه لم يربط.

وعلى ذلك:

ليس مجرّد كون الحرف له معنى مستقل أنّه لا يصلح للربط بل هو كالحبل الرابط لحزمة من العصبي إن جعلته ممدوداً معها كان غير رابط لها بل يحتاج إلى ربط معها، وإن حزمتها به وجعلته في وضع معيّن كان رابطاً لها.

الإشكال الثالث:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) من أنّه على هذا التفسير يلزم أن يكون

المعنى للاسم والحرف واحداً، فلا يكون هناك فرق بين (في) و(الظرفيّة) فإنّ كلا منهما يدلّ على العرض النسبي، قال (دام ظله): (والذي يردّ عليه أوّلاً: أنّ المعنى الحرفي إذا كان هو العرض النسبي فهو لا يفترق عن المعنى الاسمي أيضاً، إذ يكون المعنى الموضوع له لفظ (في) ولفظ (الظرفيّة) واحد وهو يناقض الوجدان الحاكم بثبوت الفرق بين معنى اللفظين، فإنّ العرف يرى فرقاً شاسعاً بين معنييهما عند إلقاء الكلام إليه، ويرى أنّ الأعراض التسع بجملتها النسبيّة من الوجودات المستقلّة في ذاتها وأنّها من المعاني الاسميّة)[1].

وهذا الإشكال:

مرده إلى التناقض بين قولي المحّق العراق ﷺ حيث يرى في مورد أنّ هناك فرقاً ذاتياً بين المعنى الاسمي والحرفي، وهنا يأتي بتفسير للمعنى الحرفي لا يجعل فرقاً ذاتياً بنيهماً.

وأمّا الرأي نفسه فإنّ هذا الإشكال لا ينقضه بعد أن بيّنا أن رأي صاحب الكفاية لم نجد عليه إشكالاً ناهضاً، وبعد أن بيّنا خلال تعرضنا الاشكالات السيّد الخوئي ﷺ أنّ الاستقلاليّة والربط لا يتناقضنا بل يمكن الجمع بينهما.

الإشكال الرابع:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ حيث قال: (ويرد عليه أوّلاً أنّ الألفاظ ليس من الضروري أن تتطابق مع قائمة المقولات الحقيقيّة، والوجودات الخارجيّة العينيّة بمراتبها، وأن نجد مدلول كل واحدة منها ضمن هذه القائمة، لأنّ معنى اللفظ قد يكون أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً أو عدماً صرفاً وليس من المقولات بوجه، سواء

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص...

في الأسماء ـ كلفظ العدم مثلاً ـ أو في الحروف إذ كثيراً ما لا يكون المعنى الحرفي معبّراً عن وجود خارجي لا ربطي ولا رابطي)[١].

وهذا الإشكال:

غير وارد لأنّ المحقّق ﷺ لم يقل بحسب ما هو منقول عن بدائع الأفكار أنّ الكلام وعالم الألفاظ متطابق مع عالم الحقائق وقائمة المقولات الحقيقيّة والموجودات الخارجيّة، بل عبارته تدلّ على أنّ العقلاء لم يهملوا معنى من المعاني التي هي محلّ الإفادة والاستفادة إلّا وجعلوا لها لفظاً يدلّ عليها، فلا يردّ عليه أنّ هناك ما يدلّ على ما ليس من المقولات، لأنّه أدخله في كلامه بعموم ما فيه الإفادة والاستفادة[٢].

فلا مانع من أن يكون المعنى الحرفي يدلّ على وجود عرضي ربطي خارجي أو غير خارجي ممّا يعتبر عرضاً نسبيّاً في عالمه.

ولو فرضنا أنّه حصر المعاني في هذه الأمور فإنّ الإشكال لا يردّ أيضاً، لأنّ غير المعاني الخارجيّة من الاعتباريات وغيرها مقيسة في أحكامها إلى الواقعيّات، فإذا أعطي حكم للعرض الخارجي، فإنّ العرض الاعتباري يأخذ حكمه وهكذا يدخل جميع ما اشكل به السيّد ﷺ.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج١ ص٢٥١.

(٢) يراجع نص كلامه في هذا الكتاب: ص٢٦.

الرأي الخامس

ما اختاره المحقّق الأصفهاني ﷺ وقد صوّر هذا الرأي بعدّة تصويرات نذكرها وما لها وعليها ثم نتعرّض لما ذكر من الاشكالات على هذا الرأي.

التصوير الأوّل:

ما ذكره السيّد الأستاذ في المنتقى قال: (أنّ المعنى الحرفي والاسمي متفاوتان ومختلفان بحسب ذاتيهما وحقيقتيهما، والفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه، أعني الوجود الرابط قبال المحمولي.

وبيان ذلك: أنّ الفلاسفة ـ كما قيل ـ قسّموا الوجود إلى أربعة.

الأوّل: الوجود في نفسه ولنفسه وبنفسه وهو وجود الواجب تعلى شأنه، فإنّه موجود قائم بذاته وليس معلولاً لغيره.

الثاني: الوجود في نفسه ولكن بغيره، وهو وجود الجوهر، فإنّه قائم بذاته ولكنه معلول لغيره.

الثالث: الوجود في نفسه ولكن لغيره، وهو وجود العرض فإنّه غير قائم بذاته بل متقوّم بموضوع في الخارج، فلا يعقل وجود عرض بدون موضوع متحقق في الخارج، ويعبّر عن هذا القسم في الاصطلاح بالوجود الرابطي.

الرابع: الموجود لا في نفسه، وهو المعبّر عنه بالوجود الرابط، في قبال الوجود الرابطي، وهو وجود النسبة والربط، فإنّ حقيقة النسبة لا توجد في

الخارج إلّا بتبع المتسبين بلا استقلال لها أصلاً، فهي بذاتها متقوّمة بالطرفين لا في وجودهما، بخلاف العرض فإنه بذاته غير متقوم بموضوعه، وإنّما ذلك ـ أعني التقوّم بموضوع ـ من لوازم وجوده وضروریاته.

وقد استدلّ بتحقّق الوجود الرابط خارجاً، بأنا قد نتيقّن بوجود الجوهر كزيد والعرض كالقيام، ولكن نشكّ في ثبوت العرض المقطوع وجوده للموضوع المقطوع وجوده أيضاً، ومن البديهي لزوم تغاير متعلّق الشك واليقين لأنّهما ضدّان فاتحاد متعلقهما يستلزم اجتماع الضدين في واحد وهو محال.

وعليه ففرض تعلق الشك في ارتباط العرض بالمعروض مع اليقين بوجودهما، يكشف عن كون متعلّق الشك ـ وهو الربط والنسبة ـ ذا وجود غير وجود الطرفين، وبذلك يثبت تحقق القسم الرابع من الوجود خارجاً.

والذي التزم به المحقّق الأصفهاني ﷺ هو أنّ المعنى الحرفي كالوجود الرابط في كونه معنى متقوماً بالطرفين لا وجود ولا تحقق له إلّا ضمن طرفين وليس له وجود منحاز عن وجوديهما، إلّا أنّ نقطة الاختلاف بينهما هو أنّ المعنى الحرفي موطنه الذهن والوجود الرابط موطنه الخارج.

بل يصحّ أن يقال: أنّ المعنى الحرفي قسم من الوجود الرابط وهو الوجود الرابط في الذهن القائم بمفهومين، الذي يعبّر عنه في وطي كلماته بالنسبة والربط بين المفاهيم، دون الوجود الرابط في الخارج المعبّر عنه بالنسبة الخارجيّة، والذي يشهد على أنّ اختياره كون المعنى الحرفي الربط الذهني، ما ذكره في كتابه (الأصول على النهج الحديث) من أنّ الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي كالفرق بين الوجود الرابط والمحمولي، وما ذكره في نهاية الدراية من توهين

تنظيرهما بالجوهر والعرض لأنّ العرض موجود في نفسه لغيره، وكون الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط لا الرابطي، كما أنّه كان يصرح بذلك في مجلس درسه)[1].

ونقطة الخلاف بينه وبين غيره في هذا التصوير، هي أنّ الربط المذكور في كلام المحقّق الأصفهاني ﷺ هو الربط الذهني وليس الربط الخارجي واستدلّ على ذلك بثلاثة أدلّة:

الدليل الأوّل:

ما ذكره في كتابه الأصول على النهج الحديث من أنّ الفرق بينهما ـ أي الاسم والحرف ـ كالفرق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط.

وهذا الدليل:

لا يدلّ على المطلوب، فإنّ الوجود المحمولي وجود في نفسه، والوجود الرابط وجود في غيره، والوجود في الغير أعم من الذهن والخارج، فتخصيصه بالذهن دون الخارج لا يستفاد من هذا التفريق.

الدليل الثاني:

ما ذكره المحقّق ﷺ في نهاية الدراية من توهين تنظيرهما بالجوهر والعرض لأنّ العرض موجود في نفسه لغيره، وكون الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط.

وهذا الدليل:

غاية ما يدلّ عليه هو أنّ المعنى الحرفي عند المحقّق ﷺ ليس موجوداً في

---

(١) منتقى الأصول: ص١٠٦ نقلاً عن نهاية الدراية: ج١ ص١٧، والأصول على النهج الحديث: ص٢٢ ـ ٢٤.

نفسه فهو ليس مثل الجوهر والعرض لأنّهما موجودان في نفسهما فلا يشبهان المعنى الحرفي لأنّه موجود في غيره، وأين هذا من كونه موجوداً في الذهن لا في الخارج، إلّا أن يدعى أنّ الوجود الرابط لا وجود له إلّا في الذهن فنحمل كلام المحقّق ﷺ على ذلك وهذا حمل لكلامه على ما لا يعلم أنّه يرتضه بحسب ما عندنا من المعلومات.

الدليل الثالث:

أنّ المحقّق كان يصرح به في مجلس درسه.

وهذا الدليل:

لم نعرف كنهه وأنّ المحقّق بم كان يصرح، هل كان المحقّق ﷺ كان يصرّح بأنّ وجوده في الذهن ولم يسمع السيّد الخوئي تصريحه فحمله على معنى من عنده، أو أنّه كان يصرح بشبهه للوجود الرابط، وبما صرّح به في الأصول على النهج الحديث، أو نهاية الدراية، والمفيد في المقام أن يصرّح بالوجود في الذهن دون الخارج، لا التصريح الثاني فإنّه ليس بمفيد كما مر.

التصوير الثاني:

تصوير السيّد الخوئي ﷺ حيث أنّه جعله وجوداً خارجياً وليس وجوداً ذهنياً وبنى إشكالاته على هذا الأساس كما سيظهر بعد ذلك قال ﷺ: (القول الثالث: ما اختاره بعض مشايخنا المحققين ﷺ من أنّ المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدوية، عبارة عن النسب والروابط الخارجيّة التي ليس لها استقلال بالذات بل هي عين الربط لا فات له الربط)[1].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٧٦.

وهذا التصوير:

لم يذكر عليه السيّد ﷾ أدلة أو إثباتات من كلامه تـدلّ عـليه بـل أرسـله إرسال المسلّمات.

التصوير الثالث:

تصوير السيّد الصدر ﷾ ولم يفسره بالوجود الخارجي كما فسـره السـيّد الخوئي ﷾، ولا بالوجود الذهني كما صوره السيّد الروحاني (دام ظله) بـل إنّـه موضوع لماهيّة النسبة التي لم يؤخذ فيها الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي بل للماهيّة أينما وجدت في الذهـن أو فـي الخـارج، قـال ﷾: (والتـحقيق أنّ المترائي من عبائر المحقّق الأصفهاني ﷾ أنّه يقول بوضع الحرف لماهيّة النسـبة التي هي عين الاستهلاك والاندكاك، والتي يكون تقرّرها الماهوي في طول صقع الوجود ذهناً أو خارجاً، لا الوجود الرابط الخارجي، فكـون النسـبة مـوجودة خارجاً أو موجودة ذهناً غير مأخوذ في مدلول الحرف، وإنـما المـدلول نـفس ماهيّة النسبة.

وهذا لا يعني أيضاً كون الماهيّة جامعاً ذاتياً بين الربط الذهني والوجـود الرابط الخارجي الموازي له، لما تقدّم من استحالة الجامع الذاتـي بـين ربـطين سواء كانا خارجين أو ذهنيين أو مختلفين، لأنّ كل ربط مـتقوّم ذاتـاً بشـخص وجود طرفيه.

وبذلك يظهر أنّ النسبة المتقوّمة بالطرفين في عالم الذهن وافية بـالمعنى الحرفي عند المحقّق الأصفهاني ﷾، ولهذا جاء في كلامه تشبيه المعنى الحرفي والاسمي في الذهن بالوجود الرابط والمحمولي، فالمعنى الحرفي بـالنسبة إلى

المعنى الاسمي في عالم المفاهيم في الذهن، كالوجود الرابط بالنسبة إلى الوجود المحمولي في الخارج، لا أنّ المعنى الحرفي هو الوجود الرابط، وممّا يوضح ذلك: أنّه ﷺ قد صرّح بانحفاظ النسبة التي هي مدلول الحرف حتى في موارد هل البسيطة، مع بداهة أنّه لا وجود رابط خارجي بين وجود الشيء وماهيّته.

وهذا الكلام:

فيه عدّة موارد لابدّ من النظر والتأمّل فيها.

المورد الأوّل:

استدلاله على أنّ المحقّق يرى أنّ المعنى الحرفي في الذهن لا في الخارج وإن كان أصل الوضع للماهيّة بالتشبيه الذي ذكره بقوله: (ولهذا جاء في كلامه ... الخ).

فهذا الاستدلال:

يتّضح بطلانه بأنّ الفرض أنّ الوجود الرابط مصداقه في الخارج هي المعاني الحرفيّة والنسب، فإذا لم يكن هناك معان حرفيّة ولا نسب في الخارج، إذن لا وجود رابط حتى يشبه به المعنى الحرفي أو لا يشبه به.

المورد الثاني:

استدلاله بانحفاظ النسبة التي هي مدلول الحرف حتى في موارد هل البسيطة، مع أنّه لا وجود رابط خارجي بين وجود الشيء وماهيته.

وهذا الاستدلال:

غير واضح فإنّه إن كان يرى للمعنى الحرفي وجوداً خارجياً فإنّ هذا ينضم

إلى ما أشكل به السيّد الخوئي من إشكالات، وإن لم يكن يرى ذلك فلا يصلح الاستدلال به أو تفسير رأي المحقّق به بل يصلح تعديلاً لرأي المحقّق بما يبعده عن الإشكال الواضح.

المورد الثالث:

قوله أنّ الوضع في الحرف للماهيّة، والفرض أنّ الحرف محض وجود لا ماهيّة له كما ذكروا، وليس هناك ماهيّة تجمع بين أفراد كما ذكر هو خلال كلامه، فأي ماهيّة وضع لها اللفظ ولعلّ إصرار السيّد الروحاني (دام ظله) على وضعه للوجود الذهني وليس للماهيّة كان تلافياً لهذا الإشكال.

والتحقيق في الأمر:

أنّه بناءاً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة أنّ الماهيّة ما هي إلّا حد اعتباري للوجود، فالموجود في الخارج هو الوجود فقط لا حده، والتعبير بوجود الماهيّة في الخارج ما هو إلّا تعبير أدبي وليس تعبيراً فلسفيّاً عند من يرى أصالة الوجود.

والوجود الرابط:

كما يقولون وجود لا ماهيّة له أي لا حدّ له كان هذا الوجود وجوداً خارجياً فليس عندنا وجود خارجي لا حدّ له إلّا الوجود الواجب، وأمّا الوجود الممكن فله حد وما دام محدوداً فله ماهيّة، إلّا أننا قد لا نتمكن من التعبير عن ماهيته بالتعبير الفلسفي أو نعرفها تعريفاً دقيقاً، وعدم معرفتنا لماهيته لا يخرجها عن حدّ الوجود إلى العدم، لأنّ كون الشيء موجوداً أمر واقعي لا يتوقف على معرفتنا لحدّه الفلسفي.

وعلى ذلك:

لا يمكننا تصوّر الوجود الممكن الذي لا ماهيّة له ليكون هو الوجود الرابط في الخارج، فيكون كلام السيّد الخوئي ﷺ في تفسير رأي المحقّق الأصفهاني هو أقرب الآراء إلى الإشكال عليه ولعلّه لذلك لم يقبل السيّد الروحاني (دام ظله) والسيّد الصدر ﷺ هذا التفسير لوضوح الإشكال عليه وأرادا أن ينزها المحقّق الأصفهاني ﷺ من مثل هذه الإشكالات الواضحة التي لابدّ أن لا يقع فيها من هو أقل منه، ففسرا رأيه بالوجود الذهني أو الماهيّة التي مصداقها في الذهن لأنّه لمّا لم يمكن التسليم بالوجود الخارجي للوجود الرابط فإنّه لا يمكن نفي الوجود الذهني عنه أيضاً لأنّ وجوده وواقعيّته لا إشكال فيها ولما لم تكن في الخارج فلابدّ أن تكون في الذهن.

والنتيجة:

أنّنا وإن قلنا بأنّ الوجود الرابط الخارجي غير معقول بحسب ما وضحناه إلّا أنّ هذا رأي لا نقطع بأنّ المحقّق الأصفهاني لا يراه فلعلّ عنده أدلة على وجوده، ووضوح الإشكال عندنا عليه لا يعني وجود الإشكال عنده، والأدلّة التي استدلّ بها على رأيه أقوى ما فيها وضوح الإشكال عليه إذا ارتأى هذا الرأي، فكون هذا التفسير أو ذاك أبعد التفاسير المطروحة عن الإشكال بحسب نظرنا، لا يعني أنّه أبعد عن الإشكال بحسب نظر المحقّق ﷺ.

الإشكالات على هذه النظريّة:

الإشكال الأوّل:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ، من الإشكال على تحقّق الوجود الرابط في

الخارج بحيث يكون ثالث الوجودات الممكنة فيكون في الخارج الجوهر والعرض والوجود الرابط، والإشكال لأنّ ما ذكروه من الأدلة على هذا الوجود الثالث غير ناهضة بالمطلوب.

فإنّهم استدلوا على ذلك بأنّا إذا قلنا زيد قائم فقد نعلم بزيد وبقيامه ونشكّ في نسبة القيام إلى زيد، ومعنى ذلك أنّ له وجوداً آخر غير وجود زيد والقيام لاستحالة تعلّق الشك واليقين بشيء واحد لأنهما متضادان.

وناقش هذا الاستدلال بأنّ المتضادان لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة أمّا لو كان الاجتماع من جهتين، أو في مكانين مختلفين، أو في وقتين مختلفين فلا مانع من الاجتماع.

وفي موردنا متعلّق اليقين زيد والقيام بما هما، ومتعلّق الشك مصداق القيام المنطبق على زيد، فالمعلوم طبيعي القيام، والمشكوك مصداقه فلم تتحد الجهة ليبقى التضاد.

وعليه فمجرّد وحدة المتيقن والمشكوك لا تستلزم التعدد فإنّ الطبيعي وفرده شيء واحد ومع ذلك قد نعلم بالطبيعي ونشك في الفرد لاختلاف الجهة.

قال ﷺ: (أمّا الكلام في المقام الأوّل، فالصحيح هو أنّه لا وجود لها في الخارج في قبال وجود الجوهر أو العرض وإن أصر على وجودها جماعة من الفلاسفة.

والوجه في ذلك: هو أنّ لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور وهو غير تام. وذلك لأن صفتي اليقين والشك إن كانتا صفتي متضادتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلقا بشيء في آن واحد من جهة واحدة، إلّا أنّ تحققهما في الذهن لا يكشف

عن تعدّد متعلقهما في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فرده، ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقاً لصفة اليقين والآخر متعلقاً لصفة الشك، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولكن شك في أنّه زيد أو عمرو فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجي، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقة، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشك، وإذا أثبتنا أنّ للعالم مبدأ ولكن شككنا في أنّه واجب أو ممكن على القول بعدم استحالة التسلسل فرضاً، أو أثبتنا أنّه واجب ولكن شككنا في أنّه مريد أو لا، إلى غير ذلك، مع أنّ صفاته تعالى عين ذاته خارجاً وعيناً كما وجوبه كذلك.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ اليقين متعلّق بثبوت طبيعي العرض للجوهر، والشك متعلّق بثبوت حصة خاصّة منه له، فليس هنا وجودان أحدهما متعلّق لليقين والآخر للشك بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتقين من جهة أخرى)[1].

ثم قال:

(بأنّ الممكن في الخارج أمّا جوهر أو عرض، وكل منهما زوج تركيبي، يعني مركّب من ماهيّة ووجود ولا ثالث لهما والمفروض أنّ ذلك الوجود ـ أي الوجود الرابط ـ سنخ وجود لا ماهيّة له، فلا يكون من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض، والمفروض أنّه ليس في الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٨٠.

الجوهر ولا العرض)[١].

وما ذكره (قدس سره) ثانياً:

بهذا التصوير مصادرة على المطلوب فإنّ المدّعى هو وجود ثالث للممكن هو الوجود في الغير، فلا يرد بأنّه ليس هناك في الخارج إلّا الجوهر والعرض.

فإنّ كان المقصود أنّه ليس هناك في الخارج وجود نفسه فهو صحيح، لكن ليس هو المدعى ليبطل بهذا الكلام، وإن كان المقصود أنّ ليس هناك وجود لا في نفسه ولا في غيره غير الجوهر والعرض فهو عين مدعى السيّد ﷺ والمدعى لا يصلح دليلاً.

مناقشة الإشكال:

وقد ردّ السيّد الصدر ﷺ أصل هذا الإشكال.

أوّلاً:

بأنّ إنكار الوجود الرابط الخارجي لا يضرّ بالمدعى، فإنّ المدعى هو الوضع للماهيّة المتحقّقة في الوجود الذهني، فإذا أنكر الوجود الخارجي فقد أنكر شيئاً لا علاقة له برأي المحقّق الأصفهاني ﷺ، فما أنكره لا علاقة له برأي المحقّق الأصفهاني، وما أثبت وجوده ولم ينكره هو رأي المحقّق فإنّه قد اثبت الوجود الذهني إذ قال ﷺ: (ولخص أنّ تضاد صيغتي اليقين والشك لا يستدعي إلّا تعدّد متعلقهما في أفق النفس، وأمّا في الخارج عنه فقد يكون متعدّداً وقد يكون متّحداً)[٢].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨١.

وهو كلام صريح في عدم نفي الوجود الذهني.

ثانياً:

أنّه خلاف التحقيق، فإنّ ما أنكره السيّد الخوئي (دام ظله) أحد أمرين.

أوّلاً:

أن ينكر وجوداً ثالثاً زائداً على وجود المنتسبين في الخارج، وهو صحيح، ولكنّه ليس المراد بالوجود الرابط، فالوجود الرابط ليس موجوداً مستقلاً في الخارج.

الثاني:

أن ينكر وجود أي واقعيّة ثالثة في الخارج وراء واقعيّة المنتسبين. وهذا غير صحيح فإنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، ولذلك يتّسع لمثل واقعيّة النسبة.

قال ﷺ: (ومنه يظهر أنّ الإشكال الثالث، وهو إنكار الوجود الرابط الخارجي لا يضرّ بالمدعى، علاوة على أنّه خلاف التحقيق، إذ لو أريد به إنكار وجود ثالث خارجاً على وجود المنتسبين، فهو صحيح لكنه ليس هو المراد بالوجود الرابط، وإن أريد إنكار ثبوت واقعيّة ثالثة في الخارج وراء واقعيّة المنتسبين فهو غير صحيح، لوضوح أنّ هناك أمراً واقعيّاً ثابتاً في لوح الواقع، الذي هو أوسع من لوح الوجود نفتقده عندما نفترض ناراً وموقداً غير منتسبين، وهذه الواقعيّة هي منشأ انتزاع مثل عنوان الظرفيّة أو المظروفيّة وهي منشأ واقعيتهما لو قيل بأنّهما من الأمور الواقعيّة لا الاعتباريّة)[1].

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٣٤٨.

وما ذكره (قدس سره):

فإنّ الجزء الأوّل منه وهو عدم الضير لو نفينا الوجود الرابط الخارجي ما دام الربط المقصود عند المحقّق هو الذهني لا بأس به لو ثبت أنّ رأي المحقّق كذلك.

وأمّا الجزء الثاني منه، وهو مناقشة انتفاء الوجود الرابط في الخارج، فما هو إلّا تسليم بإشكال السيّد الخوئي ﷺ في صورة الإشكال عليه، فإن الانتقال من الوجود الخارجي إلى واقعيّة، ما هو إلّا انتقال من الوجود الخارجي إلى الوجود الذهني.

لأنّ الواقعيّة إمّا أن تكون في قبال الوجود الخارجي فهي وجود ذهني ولذلك لا تنتفي بنفي الوجود الخارجي، ويكون نفي السيّد للوجود الخارجي لا ينفي وجود الواقعيّة لأنّها وجود ذهني غير خارجي وهو قد صرح بالوجود الذهني كما مر وعليه فالسيّد لا ينكر هذه الواقعيّة.

وأمّا أن تكون الواقعيّة أحد أفراد الوجود الخارجي فيكون الدليل الذي ينفي الوجود الخارجي ينفي هذه الواقعيّة أيضاً ولا يضر السيّد نفي هذه الواقعيّة لأنّ نفيها هو مقتضى الدليل الذي ساقه لنفي الوجود الخارجي.

الإشكال الثاني:

أيضاً ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ من أنّه على فرض تسليم الوجود الرابط الخارجي، فإنّه لا يصح أن تكون الحروف والأدوات موضوعة لهذا الوجود الخارجي بل ولا للوجود الذهني، لأنّ الألفاظ توضع لذوات المفاهيم والماهيات، وليس للموجودات الخارجيّة ولا الذهنيّة.

قال ﷺ: (وأمّا الكلام في المقام الثاني على تقدير تسليم أنّ للنسبة والربط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلّم أنّ الحروف والأدوات موضوعة لذوات المفاهيم والماهيات، لا للموجودات الخارجيّة ولا الذهنيّة، فإنّ الأولى غير قابلة للإحضار ثانياً، فإنّ الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنيّاً آخر، والمفروض أن الغرض من الوضع التفهيم والتفهم، وهو لا يجتمع مع الوضع للوجود الذهني أو الخارجي، بل لابدّ من الوضع للمعنى لذات المعنى القابل لنحوين من الوجود.

وبتعبير آخر، أنّ اللفظ موضوع بإزاء المعنى اللا بشرطي سواء كان موجوداً في الخارج أم معدوماً ممكناً أم ممتنعاً، وقد يعبّر عنه بالصورة المرتسمة العلميّة أيضاً، وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط، لأنّها كما عرفت سنخ وجود لا ماهيّة لها فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن، وأمّا مفاهيم نفس النسب والروابط فهي من المفاهيم الاسميّة وليست ممّا وضعت لها الحروف والأدوات)[1].

ورد هذا الإشكال:

أوّلاً:

بما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) من أنّ هناك فرق بين وضع الحروف ووضع الاسماء، فإنّ الوضع للموجود الذهني أو الخارجي وإن كان غير ممكن في الاسماء إلّا أنّه لا مانع منه في الحروف لأنّ دلالة الأسماء دلالة حكاية، فاللفظ يحكي المعنى والصورة الذهنيّة منعكسة عن الخارج، وأما الحروف فإنّه

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨١.

لا حكاية فيها بين الخارج والذهن بل هما شيئان متشابهان وليس أحدهما منعكس عن الآخر.

قال (دام ظله): (أمّا الأوّل: فلأنّ امتناع وضع اللفظ للموجود مما أسسه المحقّق الأصفهاني ﷺ والتزم به وقرّبه بما تكرر عنه من ـ أنّ المقابل لا يقبل المقابل والمماثل لا يقبل المماثل ـ إلّا أنّ ذلك يختص بالأسماء دون الحروف، فإنّه التزم بكون الموضوع له فيها هو الوجود الذهني والإيراد المزبور يدفع بما أشرنا إليه من أنّ دلالة الحروف وحكايتها تختلف عن دلالة الاسماء، فإنّها من قبيل دلالة المماثل على المماثل فلا يردّ فيه المحذور)[1].

وهذا الجواب:

عجيب منه (دام ظله) فإنّ المفروض أنّ المعنى الحرفي على رأي المحقّق الأصفهاني ﷺ كما يصر السيّد على تصويره إنما هو في الذهن لا في الخارج وليس هناك في الخارج معنى حرفي، والذهن فيه معنى واحد وهو المعنى الحرفي، وليس فيه مثله، فمثل المعنى الحرفي غير موجود لا في الذهن ولا في الخارج، وعليه فمن أين تأتي على هذا التصوير دلالة المماثل على المماثل.

وإنّما يصح هذا الجواب إذا سلّمنا بصحة تفسير السيّد الخوئي للمحقّق الأصفهاني (قدس سرهما) وقبلنا أنّ هناك ربطاً في الخارج وهناك ربط في الذهن، فيكون الربط الذهني يدلّ على الربط الخارجي بالمماثلة، وهذا التفسير قد رفضه السيّد الروحاني (دام ظله) فلا يمكن أن يبني رد الإشكال عليه.

---

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٠٧.

ثانياً:

بما ذكره السيّد الصدر ﷺ، بأنّ الوجود الخارجي لم يـؤخذ فـي مـدلول الكلمة ليقال أنّه لا يقبل الانتقال الذهني إليه حيث أنّ الحرف لم يوضع للوجود الرابط الخارجي، بل وضع لذات ماهيّة النسبة بقطع النظر عن نحوي وجـودها، غير أنّ النسبة متقوّمة دائماً بشخص وجود طرفيها، وبهذا كانت النسبة القائمة في ذهن المتكلّم والنسبة القائمة في ذهن السامع، ماهيتين متغايرتين، وكل مـنهما قابلة للانتقال الذهني، وذلك بأنّ توجد في صقع الذهـن تـبعاً لطـرفيها بـالنحو المناسب لها من الوجود)[1].

وهذا الجواب:

لا بأس به إذا فسرنا رأي المـحقّق الأصـفهاني ﷺ بـما فسّـره بـه السـيّد الصدر ﷺ، وأمّا على فرض تسليم الوجود الخاجي للنسبة والوجود الرابط كـما فسّره به السيّد الخوئي ﷺ فلابدّ من جواب آخر.

وتنقيح المقال:

في هذا الإشكال أي إشكال السيّد الخـوئي ﷺ أنّـه عـلى تـفسير السـيّد الخوئي ﷺ فإنّ الإشكال وارد ولا يمكن أن توضع الألفاظ للوجود الخارجي لأنّه غير قابل للنقل والانتقال مع أنّ الألفاظ موضوعة للتفهيم والتفهم.

وأمّا تصويره الآخر لعدم إمكان وضعها للنسبة الخـارجـيّة بـقوله: (فـلا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط لأنّها سنخ وجود لا ماهيّة لها، فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن).

---

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج١ ص٢٤٨.

فإنّه قد يتأمل فيه بأنّ عدم إمكان إحضاره ليس لأنّه لا ماهيّة له، بل حتى لو كان له ماهيّة، وكان أمراً خارجياً فإنّه أيضاً لا يمكن إحضاره في الذهن، فعدم إمكان إحضاره لفرضه في الخارج لا لأنه لا ماهيّة له.

ويبقى أيضاً:

ما حاول السيّد نقده خلال كلامه عن هذا الإشكال بعدم إمكان وضعه للوجود الذهني، وقد ذكر دليلين لذلك.

الأوّل:

أنّ الوجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر، فالحاصل في الذهن لا يممكن تحصيله مرة أخرى.

وقد أجبنا عنه:

في بعض بحوثنا السابقة بأنّ الموجود هنا هو نقل ما هو موجود من الوجودات الذهنيّة في هامش الشعور إلى بؤرة الشعور، أو ما هو خلف الذاكرة إلى مقدمة الذاكرة، وهذا ليس بإيجاد موجود أو تحصيل حاصل، بل نقل موجود من مكان إلى آخر ولا إشكال فيه.

الثاني:

أنّ مفاهيم النسب والروابط مفاهيم اسميّة، والحروف والأدوات لم توضع للمعاني الاسميّة.

أنّ مفاهيم النسب والروابط مفاهيم اسميّة، والحروف والأدوات لم توضع للمعاني الاسميّة.

وهذا الإشكال:

غير سليم، فإنّ مفاهيمها وإن كانت اسميّة، إلّا أنّ القائل بوضع الحروف

للنسب الموجودة في الذهن، فإنّه يقصد مصداق النسبة والربط بين مفهومين اسميين في الذهن، وهو معنى حرفي وليس اسميّاً.

الإشكال الثالث:

ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ أيضاً، من وجود استعمالات يستحيل أن تتحقّق فيها نسبة ومع ذلك تستعمل فيها الحروف بلا عناية، وهو ما يدل على عدم وضعها للنسب والروابط فقد قال ﷺ: (هذا ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا إمكان وضع اللفظ للموجود بما هو، ولكننا نقطع بأنّ الحروف لم توضح لأنحاء النسب والروابط، لصحة استعمالها بلا عناية في موارد يستحيل فيها تحقق نسبة ما، حتى بمفاد (هل البسيطة) فضلاً عن المركبة، فلا فرّق بين قولنا (الوجود للإنسان ممكن) و(الله تعالى ضروري) و(لشريك الباري مستحيل) فإن كلمة اللام تستعمل في معنى واحد وهو تخصص مدخولها بخصوصيّة ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية في شيء منها، وبلا لحاظ أية نسبة في الخارج حتى بمفاد كان التامة، فإنّ تحقق النسبة بمفاد كان التامة إمّا هو بين ماهيّة ووجودها، كقولك (زيد موجود) وأمّا في الواجب تعالى وصفاته، وفي الانتزاعيات، والاعتباريات فلا يعقل فيها تحقّق أية نسبة أصلاً.

فالمتحصل مما ذكرنا، هو أن صحّة استعمال الحروف في موارد يستحيل فيها تحقق أية نسبة خارجيّة كما في صفات الواجب تعالى وغيرها، من دون لحاظ أي علاقة، تكشف كشفاً يقينياً عن أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط في الخارج)[1].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٨٢.

ورد هذا الإشكال:

أوّلاً:

بما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله) من أنّ هذا الإشكال مبني على أنّ معنى الحرف هو الوجود الخارجي، وأمّا مع القول بأنّه الوجود الذهني فلا يردّ الإشكال وهذا نص كلامه قال: (وأمّا الثاني فلأنّه يبتني على أخذ الموضوع له هو الوجود الخارجي، وقد عرفت خلافه، وأنّ الموضوع له هو الربط الذهني، فلا يرد عليه الإشكال، لأنّ عروض النسبة بين الذات المقدّسة والوجود إنّما يستحيل في الخارج، وأمّا في الذهن وعروضها بين المفاهيم المتصورة عنهما فلا امتناع فيه، والربطط الذهني قوامه بالمفاهيم لا بالوجودات الخارجيّة)[1].

وهذا الرد:

لا إشكال فيه بناءاً على ما فسر به السيّد الخوئي رأي المحقّق النائيني قدس سرهما.

وثانياً:

بنا ذكره السيّد الصدر قدس سره حيث قال: (وأمّا الثاني فلأنّه مبني على تخيل كون المدعى وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، وقد عرفت عدمه.

ثم لا ندري هل كان نظره الشريف تسجيل هذا النقض إلى وضوح صدق قولنا (الوجود لله) مع أنّه لا وجود رابط بين الطرفين، أو إلى وضوح كونه كلاماً له مفاد، مع أنّه إذا كان اللام يدل على الوجود الرابط فليس له في هذا الكلام مدلول بالذات فلا يكون الكلام ذا مفاد، فإن كان النظر إلى الأوّل، فيرد عليه أنّه لابدّ من تسجيل الإشكال في رتبة أسبق بالتقريب الثاني، لأنّ الكلام سواء كان صادقاً أو

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١٠٨.

كاذباً لابدّ أن يكون مدلوله بالذات محفوظاً، فإذا كان المدلول بالذات نفس الوجود الخارجي، فيكون عدم الصدق مساوقاً لعدم المفاد رأساً، وأن كان النظر إلى الثاني فلا نعلم لماذا لم ينقض بجميع موارد استعمال الحرف في حالات كذب المتكلّم، حتى في مثل قولنا: (السواد للجسم ثابت) حيث أنّ المدلول بالذات لا يتصوّر حينئذ فيلزم خلو الجملة من كونها ذات مفاد)[1].

وحاصله:

أوّلاً:

أنّ هذا الإشكال يبتني على تفسير رأي المحقّق الأصفهاني المحقّق الأصفهاني بالوجود الرابط الخارجي، وقد ثبت خلافه عند السيّد الصدر ﷺ.

وثانياً:

أنّ نقض السيّد الخوئي ﷺ بمثل (الوجود لله) بعدم وجود النسبة يحتمل أحد احتمالين.

الاحتمال الأوّل:

أنّه يصدق (الوجود لله) مع أنّه لو كان المعنى الحرفي هو الوجود الرابط الخارجي لكان الحرف هنا لا معنى له لعدم وجود ربط خارجي في الجملة، فكيف تصدق الجملة وترتبط أجزاؤها بدون رابط.

وأشكل عليه:

بأنّ هناك رتبة أسبق لابدّ من ملاحظتها، فإنّ هذا الاحتمال يلاحظ الصدق والكذب، معان المفروض أن يلاحظ عدم المفاد في الجملة، لأنّ الجملة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج١.

غير المتربطة لا مفاد ارتباطياً فيها بلا إشكال، وعليه فلابدّ من ملاحظة الاحتمال الثاني لا هذا الاحتمال، لأنّ البحث في الصدق والكذب لابدّ أن يكون بعد ثبوت مفاد ذاتي للجملة، بغض النظر عن مرحلة الصدق والكذب ثم يبحث عن أن هذا المفاد الذاتي صادق أو كاذب، ومع وجود المفاد الذاتي لا تصل النوبة إلى البحث في المرحلة الثانيّة.

الاحتمال الثاني:

أنّ جملة (الوجود لله) لها مفاد عند العرف مع أنّه لو كان المعنى الحرفي هو الوجود الرابط الخارجي لما كان لها مفاد ارتباطي كجملة أصلاً، لأنّ الربط غير موجود فكيف يرتب شيئان بلا ربط.

وأشكل عليه:

بأنّ هذا ليس فقط في مثل (الوجود لله) بل في كل جملة كاذبة، فإنّ جميع الجمل الكاذبة ليس لها مفاد خارجي، ومع ذلك تصح.

ونتيجة الكلام:

أنّ الاحتمال الأوّل لابدّ من رجوعه إلى الاحتمال الثاني، والاحتمال الثاني يشكل عله بالجمل الكاذبة، فما يقولها السيّد الخوئي في الجمل الكاذبة لابدّ من القول به هنا.

وهذا الإشكال:

غير وارد على السيّد الخوئي ﷺ لأنّ حكمة الوضع تتنافى مع الوضع للوجود الخارجي في مثل (الوجود لله) مع أنّه لا وجود خارجي للنسبة بين الله والوجود بل لا يمكن أن تكون هناك نسبة خارجيّة في مثل المورد في أي حال من الأحوال.

وذلك عكس الجمل الكاذبة فإنّ نفس الجملة إذا صدقت كان هناك وجود خارجي للنسبة، فاستعمالها حال الكذب إنّما هو بملاحظة ذاتها القابلة للوجود الخارجي.

والتحقيق في المقام:

إنّ إشكال السيّد الخوئي ﷺ غير وارد على المحقّق الأصفهاني ﷺ من جهة أخرى وهي عدم التسليم بأنّ قولنا (الوجود لله) يستعمل بلا عناية، فقد ذكرنا في مثل المقام أنّ الذي يستعمله بلا عناية هو غير العارف بدقائق الأمور، وغير العارف بالله وصفاته وغير العارف بخصائص الوجود، فإنّه يرى أنّ الله كغيره من الموجودات في التعبير عنه، فمثل الجاهل بكل هذه الأمور يرى أنّ لا عناية في الاستعمال، وأمّا من يعرف كل ذلك فإنّه يرى في هذا الاستعمال ألف عناية وعناية.

الرأي السادس

ما اختاره السيّد الخوئي ﷺ، وحاصله ما ذكره أستاذنا الكوكبي (دام ظله) في مجلس الدرس، قال: (الفرق الثالث: هو الذي بينه السيّد الخوئي ﷺ وهو أنّ معنى الحروف لإفادة التضييق في المفاهيم الاسميّة وقد قدم له مقدمات.

المقدمة الأولى:

أنّ الحروف قسمان، القسم الأوّل: ما يدخل في المركبات الناقصة مثل

(زيد على السطح) والقسم الثاني: ما يدخل في المركبات التامة مثل (يا ليت الشباب يعود يوماً)، (لعل زيداً يجيء).

المقدمة الثانية:

أنّ المفاهيم الاسميّة فيها سعة سواء في ذلك أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصيّة، فأسماء الأجناس تصدق على أفراد كثيرة فهي وسية بأفرادها، والأعلام الشخصيّة وسيعة بلحاظ حالاتها، فزي واسع من حيث حالات مرضه وصحته وغير ذلك.

المقدمة الثالثة:

أنّ غرض المتكلم قد يتعلّق بفهم خصوصيات المعنى وقد يتعلق بتفهيم المعنى على عمومه.

فقد يقول الصلاة في المسجد أفضل فيقصد حصة خاصّة من الصلاة، وقد يقصد طبيعي الصلاة فيقول الصلاة خير موضوع.

ويترتب على هذه المقدمات:

بحسب رأيه في الوضع وهو نظريّة التعهّد، أنّ القسم الأوّل من الحروف، وهو المركبات الناقصة، فإنّه إذا أريد تضييق أحد المعاني العامة يستعمل أحد الحروف لتضييق ذلك المعنى الاسمي.

وكذلك في المركبات التامّة فإنّه لإبراز ما في النفس من المعنى، فنقوله لعلّ زيداً يجيء أي أنّ في نفسي ترجي مجيء زيد، وليت الشباب يعود أي أنّ في نفسي أمنيّة عود الشباب وهكذا).

أسباب اختيار السيّد لهذه النظريّة:

قال في المحاضرات: (والذي دعاني إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذركناه مشترك بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس في المعاني الآخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هي التعهّد والتباني ينتج الالتزام بذلك القول لا محالة ضرورة أنّ المتكلم إذا قصد تفهيم حصة خاصّة فبأي شيء يبرزه، إذ ليس المبرز له إلّا الحرف، أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز في عالم المعنى، غافلين عن وجود تلك المعان في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانه، ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعيّاً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره)[1].

ملخص ما توصل إليه السيّد الخوئي في المعنى الحرفي:

الأمر الأوّل:

أنّ المعاني الحرفيّة تباين الاسميّة ذاتاً ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٩٠.

واحد، فإنّها متدليات بها بحد ذاتها، وهي متسقلات في أنفسها، ولا جامع بين الأمرين أصلاً.

الأمر الثاني:

أنّ معانيها ليست بإيجاديّة ولا بنسبة خارجيّة ولا بأعراض نسبيّة إضافيّة بل هي عبارة عن تضييقات نفس المعاني الاسميّة في علم المفهوميّة وتقيداتها بقيود خارجة عن حقائقها بلا نظر إلى أنّها موجودة في الخارج أو معدومة ممكنة أو ممتنعة، ومن هنا قلنا أن استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

الأمر الثالث:

إنّ معانيها جميعاً حكائيّة ومع ذلك لا تكون إخطاريّة، لأنّ ملاك إخطاريّة المعنى الاستقلاليّة الذاتيّة في عالم المفهوم والمعنى وهي غير وجدة لذلك الملاك، وملاك حكائيّة المعنى نحو من الثبوت في عالم المعنى هي واجدة له، فلا ملازمة بين عدم كونها إخطاريّة وكونها إيجاديّة، كما عن شيخنا الاستاذ ﷺ.

الأمر الرابع:

في نقاط الامتياز بين رأينا وسائر الآراء.

يمتاز رأينا عن القول بأنّ معاني الحوف إيجاديّة في نقطة واحدة وهي أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي ليس له واقع في أي وعاء ما عدا التراكيب الكلاميّة، وأمّا على رأينا فله واقع وهو عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الاسمي غاية الأمر بثبوت تعلقي لا استقلالي.

ويمتاز عن القول بأنّ الحروف وضعت بإزاء النسب والروابط في نقطة

واحدة أيضاً وهي أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي، سنخ وجود خارجي وهو وجود لا في نفسه، ولذا يختص بالجواهر والأعراض ولا يعم الواجب والممتنع، وأمّا على رأينا فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت في عالم المفهوميّة ويعمّ الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

ويمتاز عن القول بأنّ الموضوع له الحروف هي الأعراض النسبيّة في نقطتين.

النقطة الأولى:

أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي مستقل بالذات، وأمّا على رأينا فهو غير مستقل بالذات.

النقطة الثانية:

أنّ المعنى الحرفي على غير ذلك سنخ معنى يخص الجواهر والأعراض، ولا يعمّ غيرها، وأمّا على رأينا فهو سنخ معنى يعم الجميع).

هذا ملخص كلامه، نقلناه بتمامه، زيد في علو مقامه، لنبدأ في رحلتنا معه ﷺ وما قيل أو يمكن أن يقال حول هذه النظريّة.

الإشكالات على هذه النظريّة:

الإشكال الأوّل:

ما ذكره السيّد الكوكبي (دام ظله) من أنّ لحاظ المعنى في مقام الاستعمال، بل لابدّ من ملاحظة المعاني قبل استعمالها لنستعملها في مكانها، وإذا تأملنا فيما نريد حين إطلاق اللفظ لا يخطر ببالنا إرادة تضييق المعاني الاسميّة، بل أنّ

التضييق ينشأ من شيء آخر وهو القيود، وليس من المعاني الحرفيّة فمثلاً قولنا (الصلاة في المسجد) عندنا قيد وهو المسجد ومقيّد وهو الصلاة فلأحل أن تتقيّد الصلاة، لابدّ من ربطها بالقيد، والحرف مهمته ربط القيد بالمقيد، وبسبب هذا الربط يحصل تقييد بالمقيّد للمقيد، وهذا التقييد هو تضييق معنى المقيد، فحصول التضييق مسبب عن المعنى الحرفي، لا أنّه هو المعنى الحرفي.

وهذا الإشكال:

أمّا الشق الأوّل منه وهو الوجدان فعهدته على قائله، فكما أنّ السيّد الأستاذ (دام ظله) يرى الوجدان في عدم التضييق، فإنّ السيّد الخوئي ﷺ يرى الوجدان في التضييق.

وأمّا الشق الثاني منه وهو أنّ التضييق ينشأ من القيد ومثاله الصلاة في المسجد فإنّها لا تفيد ما أراده، فإنّ الحاصل في مثل هذا التركيب ليس فقط تقييد الصلاة بالمسجد، بل حصل أيضاً تقييد المسجد بالصلاة، فإنّه صالح للصلاة ولغير الصلاة، ولذلك نرى أنّ وجود الحرف قيد معنى المسجد بالصلاة، وقيد معنى الصلاة بالمسجد، فأمّا أن يكون هذا التقييد هو معنى الحرف، أو بسبب معنى الحرف، واختيار السيّد الأستاذ (دام ظله) إنّه بسبب معنى الحرف ما هو إلّا خلاف مبنائي وليس رداً على ما ذكره السيّد الخوئي ﷺ أو نقضاً عليه فيبقى اختيار السيّد الخوئي ﷺ متناسباً مع نظريته في الوضع وهي التعهّد فإنّ هذا التقييد غرض من أغراض التفهم والتفهيم، فلا مانع من أن يكون الحرف هو المخصّص إذا أريد إفهام التخصيص.

الإشكال الثاني:

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله)[1]

من أنّ هذا الرأي ليس شيئاً آخر غير ما قرّره المحقّق النائيني، والمحقّق الأصفهاني ﷺ، لأنّ التضييق مسبب عن الربط، فقول السيّد الخوئي ﷺ أنّ الحروف موضوعة للتقييد، أمّا أنّها موضوعة للمسبب وهو نفس التضييق، أو السبب وهو الربط المسبب له، فهنا ثلاثة احتمالات.

١) الوضع للسبب، وهو رأي العلمين.

٢) الوضع لمفهوم المسبب وهو مفهوم التضييق.

٣) الوضع لمصداق المسبب وهو مصداق التضييق.

أمّا الاحتمال الأوّل:

وهو الوضع للسبب ـ أي الربط والنسبة ـ فقد اعترض عليه (دام ظله) بأنّه عبارة أخرى عما قرّره المحقّق النائيني والمحقّق الأصفهاني ﷺ وليس الاختلاف إلّا بالتعبير واللسان.

وهذا الاعتراض:

في غير محله، فإنّ الاختلاف واضح على تفسير السيّد الخوئي ﷺ لكلا الرأيين خصوصاً بتصوير السيّد الروحاني (دام ظله) لرأيه حيث صوّر رأي المحقّق النائيني بأنّ المعنى الحرفي ليس له واقع إلّا في التراكيب الكلاميّة.

وكذلك الاختلاف واضح بين رأي المحقّق الخوئي والمحقّق الأصفهاني ﷺ على تفسير السيّد الخوئي لرأي المحقّق الأصفهاني بأنّ المعنى

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١١٤.

الحرفي هو الوجود الرابط الخارجي، ورأي السيّد الخوئي القائل بأنّه ثابت في عالم المفهوميّة لا في عالم الخارج.

وإنّما يصح هذان الاعتراضان لو فسّرنا رأي العلمين ﷺ بما فسّره به السيّد الروحاني (دام ظله) ولا يمكن الاعتراض على أحد بمبنى غيره، بل لابدّ من الاعتراض على السيّد بمبناه أو الاعتراض على مبناه كما هي السيرة المتبعة في الإشكالات.

وأمّا الاحتمال الثاني:

وهو الوضع للمسبب ولكن لمفهومه لا لمصداقه، بحيث تكون الحروف موضوعة لمفهوم التضييق، فقد أشكل عليه بثلاثة إشكالات.

الأوّل:

أنّ هناك تبايناً ملحوظاً بين ما يفهم من الحرف ومفهوم التضييق بنظر العرف.

وهذا الإشكال:

استدلال بالوجدان، والمقابل يدعي الوجدان على خلافه أيضاً، فعهدة الوجدان على مدعيه.

الثاني:

لزوم الترادف بين التضييق والمعنى الحرفي، بحيث يجوز استعمال كل منهما محل الآخر.

وهذا الإشكال:

وارد على السيّد الخوئي ﷺ لو كان معنى الحرف عنده هو مفهوم التضييق.

الثالث:

أنّ مفهوم التضييق من المفاهيم الاسميّة التي يتعلّق بها اللحاظ أصالة واستقلالاً.

وهذا الإشكال:

وارد أيضاً لأنّ السيّد الخوئي ﷺ قد صرّح بالتباين الحقيقي والذاتي بين المعنى الاسمي والحرفي، فلو كان يريد مفهوم التضييق، لم يحصل التباين الذي صرح به.

وأمّا الاحتمال الثالث:

وهو الوضع للمسبب أيضاً، ولكن لمصداقه لا لمفهومه فقد أشكل بأربعة إشكالات.

الأوّل:

أنّه لا يمكن الوضع بإزاء الوجود، لأنّ الغرض من الوضع تحقق انتقال المعنى عند إلقاء اللفظ، والوجود سواء كان خارجياً أو ذهنياً لا يصلح لذلك، لأنّ الوجود الخارجي لا يقبل الانتقال، والذهني يأبى الوجود الذهني مرة أخرى، للزوم تحصيل الحاصل، كما مرّ بأنّ المقابل لا يقبل المقابل والمماثل لا يقبل المماثل، وبما أنّ التضييق هنا فعل خارجي فإنّه لا يمكن الوضع له[1].

وهذا الإشكال:

لا بأس به على مستوى كلمات السيّد الخوئي ﷺ ولكن يمكن حلّه على ما سلكناه من أنّه وإن كان لا يمكن الوضع للوجود الخارجي إلّا أنّه لا مانع من

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١١٥.

الوضع للوجود الذهني، ولا يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ المطلوب نقل المعنى من خلف الذاكرة إلى الذاكرة وبتعبير علماء النفس من هامش الشعور إلى بؤرة الشعور وليس هناك إيجاد معنى موجود وقد مرّ منا هذا الكلام أكثر من مرة.

الثاني:

(أنّ الوضع كذلك لا يتلاءم مع الحكمة الداعية إلى الوضع ـ وأعني وضع الحرف ـ إذ الغرض منه هو التمكن من تفهيم الحصّة الخاصّة من المفهوم الاسمي العام، ولا يخفى أنّ الغرض لا يتعلّق إلّا بتفهيم ذات الحصة بلا دخل لعنوان تحصصها وتضييقها، إلّا إذ لا يترتب الأثر على ذلك، وعليه فمقتضى الحكمة وضع الحرف لنفس الخصوصيّة الموجبة للتضييق كي يحصل تفهيم الحصّة الخاصّة من مجموع الكلام، وبضميمة الاسم إلى الحرف، لا الوضع لنفس التضييق والتحصيص فإنّه خارج عن دائرة الغرض والداعي[1].

الثالث:

(أنّه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق، لزم تحقّق الترادف بين لفظ الحرف وبين الألفاظ الاسميّة الدالّة على مصداق التضييق، فيكون لفظ في، مرادفاً للفظ مصداق التضييق) وحصّة منه، والوجدان قاض بعدم الترادف وكون المفهوم من أحدهما يختلف عن المفهوم في الآخر)[2].

وهذا الإشكال:

أجاب عنه (دام ظله) في الحاشية بأنّ هناك فرق بين المعنى الاسمي

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١١٥.

(٢) نفس المصدر.

والحرف فلا يلزم الترادف، وذلك أنّ لفظ (مصداق التضييق) يدلّ على مفهوم كلي يطبق على مصاديق كثيرة، وأمّا الحرف فهو موضوع للفرد الخاص من النسبة.

الرابع:

(أنّ المعنى الاسمي والمفهوم العام لا يخرج عن الاسميّة بالتحصص والوجود، وإلّا لزم أن يكون جميع المصاديق من المعاني الحرفيّة، فوضع الحرق لمصداق التضييق والتحصيص لا يوجب كون المصادق من المعاني الحرفيّة بعد أن كان مفهومه من المعاني الاسميّة، وما هو المائز بينه وبين المعنى الاسمي، ومجرّد الوضع له لا يكون سبباً لكونه معنى حرفياً ومائزاً بينه وبين المعنى الاسمي كما لا يخفى)[1].

الإشكال الثالث:

ما ذكره أيضاً في المنتقى[2] أيضاً، من أنّ القول بالتضييق لا يخلصه من إشكال الموارد التي لا نسبة فيها، كقوله (الوجود لله واجب) وغيرها.

وذلك، أنّ رأي السيّد الخوئي ﷺ أمّا الوضع للسبب، فواضح لأنّ السبب هو الربط، ولابدّ أن يكون هناك مرتبطين ومنتسبين، وإمّا أن يكون الموضوع له هو المسبب، وهو التضييق فإنّ المراد منه ليس مفهوم التضييق، وإلّا لكانت الحروف كلها لمعنى واحد ومترادفة، وإمّا أن يكون كل حرف له تضييق من جهة خاصّة بين الاسمين، فبين زيد والدار يكون التضييق بالظرفيّة لنسبة وعلاقة بين

---

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١١٦.

(٢) نفس المصدر.

زيد والدار تجعلها صالحين لدخول (في) عليهما في هذا الموقع، وهذا موقع (من)، فلابدّ إذن من علاقة ونسبة بين الوجود والذات المقدّسة، ليصح دخول حرف اللام بينهما ويصح قول (الوجود لله)، كما نحتاج إلى تلك النسبة لقول (الوجود لزيد ممكن) وقد لخص السيّد الروحاني (دام ظله) إشكاله بهذه العبارة قال: (وبعبارة أخرى أن قولنا "الوجود لله واجب" يحتاج إلى ثبوت نسبة بين الوجود والذات المقدسة تصحح فرض التضييق في الوجود ونسبته إلى الله، كما يحتاج قولنا: (الوجود لزيد ممكن) إلى لك، وهذا واضح لا خفاء فيه ولا غبار عليه.

وهذا الإشكال:

غير وارد على السيّد الخوئي ﷺ وذلك لأنّ السيّد الخوئي ﷺ قال بعدم عموم رأي المحقّق الأصفهاني لمثل (الوجود لله) وأمثالها لأنّ الكلام عن النسبة الخارجيّة، فقد فسّر السيّد كلام المحقّق الأصفهاني ﷺ بالوجود الرابط الخارجي، وأشكل عليه بأنّ لا نسبة خارجيّة في مثل (الوجود لله).

وأمّا على ما قرّره هو، فلا يجري هذا البحث لأنّه لا ينكر وجود نسبة في مقام المفاهيم، وعلاقة في الذهن بين هذه الألفاظ ليشكل عليه بمثل ما أشكل هو على غيره، لأنّ مجرّد الاحتياج إلى نسبة، لا يولد الإشكال وإنّما يولده الاحتياج إلى النسبة الخارجيّة.

الإشكال الرابع:

ما ذكره أيضاً في المنتقى حيث اعتبر أنّ هذا المعنى للحرف إيجادي مع أنّ السيّد أنكر الإيجاديّة فيما مضى قال (دام ظله): (وبالجملة فإنّه التزم بأنّ المعاني

الحرفيّة من المفاهيم غير المستقلة، وأنّ الفرق بينهما وبين المعاني الاسميّة بالاستقلال وعدمه.

والوجه في لزوم كونها إيجاديّة، على البناء المزبور، أنّ المفروض عدم وضعها لمفهوم التضييق، لعدم معقوليته كما عرفت، فهي موضوعة إمّا لواقع التضييق، أو لسببه، وهو واقع النسبة والربط.

فعلى الثاني:

إيجاديّة المعنى الحرفي واضحة فقد تقدّم بيانها.

وأمّا على الأوّل:

فحيث أنّه لا إشكال في تحقّق النسبة عند ذكر الحرف وقد عرفت أنّ النسبة سبب لحدوث التضييق، فبوجودها يحدث واقع التضييق ويوبجد، فتحقّقه في ذهن السامع إنّما يكون بتبع تحقق النسبة والربط، وقد عرفت إيجاديّة النسبة والربط، وأنّها تحصل في ذهن السامع بنفس اللفظ، فكذلك التضييق يكون إيجادياً يحصل في ذهن السامع بواسطة اللفظ باعتبار تبعيّة وجوده وجوده لوجود النسبة وهي معنى إيجادي كما عرفت).

وهذا الإشكال:

أوّلاً:

لا يصح توجيهه للسيد الخوئي ﷺ من قبل السيّد الروحاني (دام ظله) بالذات، لأنّه نسب للسيّد الخوئي ﷺ أنّه يفسّر رأي المحقّق النائيني بالإيجاديّة في التراكيب الكلاميّة، وليس الموجودات الذهنيّة، وعلى ذلك فإشكالات السيّد الخوئي ﷺ على الإيجاديّة تنصبّ على هذا المعنى من الإيجاديّة في الذهن.

وثانياً:

إنّ الإيجاديّة بهذا المعنى وهو إيجاد المعنى في ذهن السامع بذكر لفظه من قبل المتكلّم، لا يختص بالحروف بل يصلح هذا المعنى للإيجاديّة حتى للأسماء، فإنّ الذي يحصل بحسب رأيهم هو نقل المعنى من ذهن إلى ذهن، ولذلك اشترطوا أن لا يكون الموضوع له أمراً خارجياً، لأنّ الخارجي غير صالح للنقل والانتقال، ولا موجوداً ذهنياً لأنّ الموجود الذهني لا يمكن إيجاده مرة أخرى، للزوم تحصيل الحاصل، ففرضوا أنّه ليس في الذهن وإلّا لم يصح نقله إلى الذهن، ومعنى ذلك أنّه يوجد المعنى في الذهن بعد أن لم يكن وهو معنى الإيجاديّة، وما دام معنى ينقل فإنّه يوجد في الذهن بعد أن لم يكن سواء كان مستقلاً أو غير مستقل.

الإشكال الخامس:

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ حيث قال: (وثانياً: أنّ التحصيص والضيّق في طول النسبة، ومما يستتبعه المعنى الحرفي، لا أنّه بنفسه المعنى الحرفي، وفي طول المعنى الحرفي، ولهذا نجد أنّه ليس مساوقاً مع جميع المعاني الحرفيّة بل أنّ بعض المعاني الحرفيّة لا يشتمل على التحصيص، وهذا شاهد على عدم إمكان دعوى كون الحروف موضوعة ابتداء، وذلك كما في معاني حرف العطف والاستثناء والتفسير والإضراب، فمثلاً في حرف العطف حينما يقال: (جاء إنسان وحصان) لا يدلّ الواو على الحصّة الخاصّة، فإنّ توهم أنّه أيضاً يدلّ على التحصيص وإنّ الجائي هو الحصّة الخاصّة من الإنسان المقترنة بالحصان، قلنا فماذا يقال في مثل قولنا (أكرم العشرة إلّا واحداً) فإنّ مفهوم العشرة لم يكن تحته

حصّتان إحداهما التسعة والأخرى التسعة زائداً واحداً، ليكون الحرف دالاً على تحصيصه بالأولى.

الرأي السابع

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله)، قال: (والذي ننتهي إليه أخيراً هو الالتزام بما التزم به المحققان النائيني والأصفهاني ﷺ منه موضوع للربط والنسبة بين المفهومين الذي هو من سنخ الوجود فإنّه مضافاً إلى معقوليته في نفسه وعدم الوصول إلى أي إشكال فيه، أمر ارتكازي وجداني لا يحتاج إلى إقامة برهان، وذلك فإنّ المعنى المزبور يتبادر إلى الذهن عند إلقاء الجملة، والدّال عليه منحصر بالحرف لعدم وجود ما يصلح للدلالة عليه من أجزاء الجملة غيره، إذ الاسم يدلّ على نفس المفهوم المرتبط بالآخر لا على الارتباط)[1].

وهذا الرأي:

أوّلاً:

لم يثبت عندنا أنّه رأي المحقّق النائيني أو الأصفهاني ﷺ بل أنّ هذا المعنى يحتمله كلامهما، ولعل السيّد الأستاذ (دام ظله) لدفع الإشكال عنهما مع احتمال كلامهما لهذا التفسير فسّر كلامهما به واعتبره اختيارهما، وقد أشرنا لبعض ذلك

(١) منتقى الأصول: ج١ ص١٢٠.

خلال كلامنا عن رأي المحقّق الأصفهاني ﷺ، وأمّا السيّد الخوئي ﷺ فقد ذكر لكل منهما رأياً غير هذا الرأي.

وثانياً:

أنّه يعتمد على أنّ المعنى الحرفي من سنخ اللحاظ غير الملحوظ والوجود غير الموجود، وقد ذكر ذلك في تفسيره لكلام المحقّق النائيني ﷺ وذكرنا هناك أنّ ليس هناك ممكن لا ماهيّة له أو وجود وليس بموجود، فتصوّر هذا المعنى الذي يذكره (دام ظله) غير معقول فضلاً عن تصديقه.

وثالثاً:

يعتمد هذا الرأي على عدم إمكان الوضع للوجود الذهني للزوم تحصيل الحاصل، وللوجود الخارجي لعدم إمكان نقله، وقد ذكرنا أنّ الوضع للوجود الذهني لا يلزم منه ما ذكر، حيث قلنا أنّ ما يحصل هو نقل الموجود الذهني من هامش الشعور إلى بؤرة الشعور، وليس إيجاد الموجودة وتحصيل الحاصل.

ورابعاً:

يعتمد هذا الرأي على أنّ المستقل لا يربط، وقد بينا أنّ المستقل في الواقعيات والتي على قياسها أخذت الذهنيات يربط، فكيف لا يربط في الذهنيات.

وخامساً:

أنّه اعتبر أنّ هذا الرأي نوع من الإيجاديّة، وقد ذكرنا أنّ الإيجاديّة بهذا المعنى الذي ذكره السيّد الأستاذ (دام ظله) تفسيراً لرأي المحقّق النائيني ﷺ ليس

مختصاً بالحرف بل حتى الاسم أيضاً إيجادي حيث أنّه لا يكون في الذهن ـ أي في ذهن السامع ـ ثم يحصل فيه ويوجد.

وكل هذا الكلام مرّ سابقاً وإنّما أحببنا التذكير هنا فقط وجمع ما تناثر خلال رحلتنا مع الأعلام قدس الله أسرار الماضين منهم وأدام ظل الباقين بحق محمّد وآله الطاهرين.

الرأي الثامن

ما ذكره السيّد الصدر ﷺ ويمكن تلخيص رأيه بعدّة أمور.

الأمر الأوّل:

أنّ هذا الرأي مبتن على الرأي القائل بالتباين بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ولكن فيه إضافة بعد الاصطلاحات.

الأمر الثاني:

أنّ النسبة التي في الذهن ليست نسبة واقعيّة في أكثر المعاني الحرفيّة، وهي التي تحكي عن نسبة خارجيّة، بل هي نسبة تحليليّة حيث أنّ الذهن يأخذ صورة واحدة يحلّلها إلى منتسبين ونسبة.

الأمر الثالث:

أنّ بعض الحروف لها نسبة ذهنيّة واقعيّة، وهي الحروف التي تدلّ على نسب موطنها الأصلي هو الذهن لا الخارج، كالنسبة الإضرابيّة، والاستثنائيّة،

والتأكيديّة والعاطفة ونحو ذلك.

الأمر الرابع:

أنّ النسب التي تكون في الخارج لا يمكن أن تحكى في الذهن مستقلّة أو غير مستقلّة، إلّا عن طريق الوجود التحليلي الذي ذكر سابقاً، وأمّا لو قلنا بأنّ الوجودين الذهنيين للمنتسبين مستقلّان فإنّ الرابط بينهما كيف نفساني يختلف عن الرابط الخارجي الذي يكون نسبة مكانيّة أو غيرها، فإنّ هذه الأمور من أمور الجسم لا من أمور الكيفيّات النفسانيّة.

الأمر الخامس:

أنّ الكلام الذي ذكر من أنّ الحرف يدلّ على نسبة تحليليّة بين طرفين هو الغالب في معنى الحرف، وإلّا فهناك بعض الحروف لا تحتاج إلى طرفين بل تستغني بطرف واحد، كما إذا قيل (العالم) فإنّ اللام تستوفي مدلولها الحرفي هنا بطرف واحد ممّا يدلّ على مدلولها ليس بنسبة بين شيئين.

ويلاحظ على هذا الرأي:

لزوم أن يكون المعنى الاسمي في الذهن ما هو إلّا معنى تحليلي أيضاً، حيث أنّ المركب الموجود في الذهن شيء واحد بحسب تصويره وليس شيئين أو ثلاثة بل أن تكثر هذا الواحد بالتلحليل لا بالواقع، وقد يلزم على ذلك إنكار الوجودات الذهنيّة للأمور الخارجيّة في المركبات، ويكون الشيء له وجود ذهني ما دام مفرداً، فإذا ركب انتفى وجوده الذهني وتحوّل إلى جزء تحليلي من شيء مفرد في الذهن، كما أنّ له وجود واقعي في الخارج، ولم ينكر عليهم السيّد في ذلك.

الرأي المختار

وآخر الكلام في المعنى الحرفي هو أنّنا نرى صحّة الرأي الرابع وهو رأي المحقّق العراقي ﷺ بأنّ الحرف موضوع للأعراض النسبيّة، وقد ذكرنا هناك الإشكالات التي أوردت عليه، ولم يثبت عندنا صحّة أي منها، بل الرأي في نظرنا متين وخال عن الإشكال.

وإلى هنا نكون قد فرغنا من الجزء الأوّل من كتابنا الأصول النقيّة في جزيرة تاروت من منطقة القطيف في ليلة الثلاثاء السابعة والعشرين من شهر ربيع الأوّل من عام ألف وأربعمائة وسبعة عشر من الهجرة النبويّة على مشرفها وآله أفضل الصلاة والسلام.

وصلّىٰ الله علىٰ محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

مهدي المصلّي
٢٧ / ربيع الأوّل / ١٤١٧ هـ

المحتويات

المحتويات

المقدّمة ٥

المربّي العَظيم ٩

تعريف علم الأصول ١٥

التعريف الأوّل ١٥

تعريف المشهور: ١٥

وأشكل على هذا التعريف: ١٥

التعريف الثاني ١٧

تعريف صاحب الكفاية قدس سره: ١٧

التعريف الثالث ٢١

التعريف الرابع ٢٢

ما ذكره السيّد الخوئي قدس سره: ٢٢

وأمّا ما ذكره قدس سره: ٢٢

ويشكل على تعريف السيّد قدس سره: ٢٤

التعريف الخامس ٢٧

ما ذكره السيّد الروحاني (دام ظله): ٢٧

وبقي على التعريف بعض الاشكالات: ٢٩

التعريف السادس ٣١
ما ذكره السيّد الصدر قدس سره: ٣١
التعريف السابع ٣٤
ما ذكره السيّد السيستاني (مد ظله): ٣٤
في بحثه موارد للنظر: ٣٥
وهذا التفريق غير مفيد: ٣٦
التعريف الثامن ٣٩
وتبقى الصغريات: ٣٩
مَوضُوع العِلم ٤١
موضوع علم الأصول ٤٣
الأمر الأوّل ٤٣
وقد أجاب السيّد الصدر قدس سره: ٥١
الأمر الثاني ٦٠
العوارض الذاتيّة ٦٠
المطروح في بحث العوارض ومناقشته: ٦٥
١. عند صاحب الكفاية: ٧٠
وكلام صاحب الكفاية: ٧٠
وفسّره المحقّق الأصفهاني: ٧١
وأمّا المحقّق العراقي: ٧١
وعلى تفسير السيّد الحكيم: ٧٢

٢ ـ الذاتي عند المحقّق النائيني قدس سره: ٧٣
٣. الّذاتي عند المحقّق العراقي قدس سره: ٧٤
٤. الّذاتي عند المحقّق الأصفهاني: ٧٤
موضوع الحكمة: ٧٥
موضوع سائر العلوم: ٧٦
٥. الذاتي عند السيّد الخوئي: ٧٧
الذاتي عند السيّد الصدر: ٧٨
الاشكالات المطروحة في المقام: ٧٩
وأمّا قول السيّد الخوئي: ٨١
فإنّه لا بأس به: ٨٢
التميز بالموضوع: ٨٤
التميز بالمحمول: ٨٧
التميز بالغرض: ٨٧
وآخر المطاف: ٨٨
موضوع علم الأصول: ٨٨
وقد طرح في تعريفه عدة آراء: ٨٨
وأشكل على هذا الرأي: ٨٩
محاولة الشيخ الأنصاري: ٩١
وقد أجاب عنه المحقّق النائيني قدس سره: ٩٢
وأشكل عليه المحقّق العراقي قدس سره: ٩٣

والجواب والإشكال: ٩٤
وأجاب المحقّق الأصفهاني ﷺ: ٩٤
وأجاب الشيخ الغروي (دام ظله): ٩٦
وهذه المحاولة: ٩٧
حَقِيقَة الوَضْع ١٠٥
الوضع ١٠٧
التعريف الأوّل ١٠٧
وأشكل على هذا الرأي بعدة إشكالات: ١٠٨
التعريف الثاني ١١٠
تعريف صاحب الكفاية ﷺ: ١١٠
التعريف الثالث ١١١
ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ: ١١١
التعريف الرابع ١١٢
ما ذكره المحقّق الاصفهاني ﷺ: ١١٢
وحاصل ما ذكره: ١١٣
وأشكل عليه السيّد الخوئي ﷺ بإشكالين ١١٣
وهذا الإشكال غير وارد: ١١٥
وأشكل عليه السيّد الروحاني ﷺ بإشكالين: ١١٦
فما ذكره المحقّق الأصفهاني ﷺ: ١١٧
التعريف الخامس ١١٨

ومما ذكرنا يتبين: ١١٩
ويشكل على هذا التعريف: ١١٩
التعريف السادس ١٢٠
ما ذكره السيّد الخوئي قدس سره: ١٢٠
وعلى هذه النظرية لابدّ من الالتزام بأمور: ١٢٠
محتملات النظريّة: ١٢١
مناقشة الاحتمالات: ١٢٢
وقد حاول البعض التفصي: ١٢٦
ورده السيّد الصدر قدس سره: ١٢٧
وتفصى عنه قدس سره بجواب آخر: ١٢٧
أما تصوّر المعنى بقاء: ١٢٨
وأمّا تصور المعنى حدوثاً: ١٢٨
إشكالات أخرى على النظريّة: ١٣١
أوّلاً: العقد الإيجابي وله صيغتان: ١٣٢
ثانياً: العقد السلبي وله صيغتان: ١٣٣
التعريف السابع ١٣٤
وحاصل هذا الرأي: ١٣٥
دليله على صحّة رأيه: ١٣٥
الإشكالات الأخرى على النظريّة: ١٣٦
أمّا إشكاله على القسم الأوّل: ١٣٩

وأمّا إشكاله على القسم الثاني: ١٤٠
التعريف الثامن ١٤٢
التعريف التاسع ١٤٣
التعريف العاشر: ١٤٤
ومن مطاوي كلامه يستفاد: ١٤٤
وحاصل النظريّة: ١٤٦
وهذا التصوير: ١٤٧
الشواهد التي ذكرها السيّد لإسناد النظريّة: ١٥١
أمّا الدعاء: ١٥٥
وأما التلقين النفسي: ١٥٦
وأمّا الترويح عن النفس أو تأليمها: ١٥٧
التعريف الحادي عشر ١٦٢
التعريف المختار ١٦٤
مَن هو الواضِع ١٦٩
الجهة الثانية ١٧١
في تحديد الواضع ١٧١
أقسام الوَضع ١٧٥
الجهة الثالثة ١٧٧
في أقسام الوضع ١٧٧
معقوليّة هذه الأقسام: ١٧٨

تصويرات عدم الإمكان: ١٧٨
وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله): ١٨١
وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله): ١٨٦
القائلون بالجواز: ١٩١
المعنى الحرفي ١٩٧
وهذه الآراء بالتفاصيل: ١٩٧
الرأي الأوّل ١٩٧
تصوير السيّد الخوئي: ١٩٨
تصوير السيّد الروحاني: ١٩٩
تصوير رأي صاحب الكفاية: ٢٠٢
تصوير السيّد الروحاني (دام ظله): ٢٠٦
وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله): ٢٠٧
وأهم ما في كلامه النقطتين الثالثة والرابعة ٢١١
وقد أجاب عنه السيّد الصدر قدس سره: ٢١٣
الرأي الثاني ٢١٥
الرأي الثالث ٢١٨
أمّا المقدّمات فهي: ٢١٨
الإشكالات على الإيجاديّة: ٢٢٩
وقد أشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله): ٢٣٢
وأشكل عليه السيّد الروحاني (دام ظله): ٢٣٣

وقد أشكل السيّد الصدر ﷺ: ٢٣٩
الرأي الرابع ٢٤١
تصوير السيّد الخوئي: ٢٤٢
وقد أشكل على هذا الرأي بعدّة إشكالات: ٢٤٣
الرأي الخامس ٢٤٨
الإشكالات على هذه النظريّة: ٢٥٥
الرأي السادس ٢٦٩
أسباب اختيار السيّد لهذه النظريّة: ٢٧١
ملخص ما توصل إليه السيّد الخوئي في المعنى الحرفي: ٢٧١
الرأي السابع ٢٨٣
الرأي الثامن ٢٨٥
الرأي المختار ٢٨٧
المحتويات ٢٨٧