



محاضرات في علم أصول الفقه

الجزء الأول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد باقر الصدر

تأليف

سماحة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر (قدس)



PDF



فريق عمل الكتب الإلكترونية في شبكة جامع الأئمة
www.jam3aama.com عليهم السلام الإسلامية



شبكة ومكتبيات جامع الائمة (ع)

مخاضه

في

علمنا

الطبعة الأولى

٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة للناشر
ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع
أو ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا بترخيص
خطي من الناشر تحت طائلة الشرع والقانون



إيران - قم المقدسة

موبايل: ٠٩١٩٢٥١٦١٨٥ - ٠٩١٢٧٤٧٣٨٥٢
الهاتف: ٧٨٣٢٨٥٧ - ٧٨٣٣٣٣٧ - ٢٥١ - ٩٨
al_montazer16@yahoo.com

طبع في لبنان

مطبعة البصائر



009613210986
بيروت - لبنان 009611547698
العراق 009647813111272
iraqsms@gmail.com

مخاضها
في

علمها وفضلها

الجزء الأول

تقرير الأبحاث

سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

تتبع

مؤسسة المنتظمين الأحياء تراث الأئمة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين.

هناك كنز كبير بين أيدينا جعله الله أمانة في عنقي - والله الحمد أولاً
وآخرأ - ألا وهو علم السيد الوالد عليه السلام ومؤلفاته العظيمة التي لم تطبع إلى
الآن. وقد وفقنا وبحمد الله ونعمته إلى طباعة ونشر بعضها، والبعض الآخر
ينتظر الخروج إلى النور تبعاً مع التوفيق الإلهي والسداد ودعاء المؤمنين
وجهود المخلصين.

إلا أن هذا الكنز العظيم يمكنني أن أجعله على قسمين:

الأول: مؤلفاته المشهورة كالرسالة العملية، والكتب التاريخية
كالموسوعة والشذرات، والكتب الفقهية كما وراء الفقه وفقه الأخلاق،
والكتب الاستدلالية كولاية الفقيه والوافية، وما إلى غيرها من كتب بين
يديك عزيزي القارئ، وكتب أخرى نسأل الله العليّ القدير بأن يوفقنا لأن
نجعلها بين يدي القارئ والمجتمع لينهل منها.

تلك كتب قد خطها بيده الشريفة تمثل علمه وفهمه الواسع بطبيعة

الحال.

الثاني: التقارير: وهي التي خطها بيده الكريمة تقريراً لأبحاث
أساتذته الجهابذة العظماء، وعلى رأسهم السيد الشهيد الأول والمحقق الخوئي

٦ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

وغيرهما (قدس الله أسرارهم أجمعين).

وتلك التقارير المهمة التي استطاع السيد الوالد عليه السلام أن يخطها أثناء دروسهم إنما هي باب عظيم يظهر في علومهم بصورة وضاعة جميلة وواضحة، تنبئ عن علمه وعلمهم على حدّ سواء. وهي تقارير لكلا الباحثين الفقهي والأصولي لأساتذته (قدس الله أسرارهم).

فالحمد لله الذي جعل منه عليه السلام أنموذجاً مخلصاً لأساتذته، ومطوراً لعلومهم، وكاشفاً بتقريراته عن بحوثهم، ومخرجاً لها بثوب جديد. والحمد لله الذي وفقني إلى كتابة مقدمة لها بصورة عامة، تشمل جميع التقارير.

وجزى الله القائمين على العمل خير الجزاء، من تحقيق وتنضيد وطباعة ونشر وغيرها، ولاسيما الإخوة في مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر الكرام.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مقتدى الصدر

٢٧ / جمادى الآخرة / ١٤٣٣

شبكة ومندبيات جامعات الأئمة (ع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤسسة

الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء، وفضل مدادهم على دماء الشهداء، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله البررة الأتقياء، واللعن الدائم على أعدائهم إلى يوم اللقاء. وبعد، فلما كان العلم بالفقه وأصوله - بعد العلم الباحث عن التوحيد وصفات الله العليا وأسائه الحسنی - من أعظم العلوم قدراً وأرقاها سرّاً؛ إذ الغاية منه حفظ الشريعة والإرشاد إلى المصالح الدنيوية والدنيوية، لزم على أهل الشأن صرف الهمة إليه وإنفاق هذه المهلة اليسيرة عليه؛ ليتعالى عن حضيض الأرض إلى أوج السماء، ويرتقي من أسر الجهل إلى سر الطاعة، فيحصل على السعادة الأبدية، ويتخلص من الشقاوة السرمديّة.

وتمن نال هذه المرتبة الرفيعة، وحاز على شرف التوفيق بين علمي الفقه وأصوله والجمع بين الرواية والدراية: آية الله العظمى السيد الشهيد المحقق محمد باقر الصدر وآية الله العظمى السيد المحقق أبو القاسم الخوئي (قدس الله سرهما)؛ حيث أفنيا عمرهما في تحصيل هذه العلوم وتحقيقها، ولا يستغني الباحث حول أمهات المسائل الفقهية والقواعد الأصولية في العقود الأخيرة عن الرجوع إلى أبحاثها الأنيقة وتحقيقاتها الدقيقة؛ بعد أن اتسم منهجها في البحث بطرح المسألة الفقهية أو الأصولية أولاً، وتحريّر محلّ النزاع فيها ثانياً،

٨..... محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

وتفصيل الأقوال والوجوه المتصورة فيها ثالثاً، والاستشهاد لها أو الاستدلال عليها رابعاً، والانتصار للرأي المختار بعد التأمل والتدبر فيه خامساً.

ومن هنا كان مجلس بحثها مجمعا لرواد العلم والفضيلة وعشاق الفهم والحقيقة، فدأبوا في تقرير أبحاثها الجلييلة الدقيقة، وأجهدوا أنفسهم في تهذيبها وتحقيقها، فجاءت لتشهد على أسلوبها العلمي الرفيع، ومكانتها العلمية الرفيعة، حيث الدقة والفكر الصائب في عرض المطالب الفقهية والأصولية الهامة. فلم يتركها مسألة إلا وأعطاها ما تستحق من البحث والتدبر، مع حسن متوقدٍ وأفقٍ واسع.

وتمن فاز بالسبق الأعلى ونال الكأس الأوفى حضوراً وتقريراً وتدقيقاً وتهذيباً وتحقيقاً آية الله العظمى الأستاذ الكبير المحقق السيد الشهيد محمد الصدر الموسوي رحمته الله، فكان أن استفاد من الجهود التي بذلت قبله وقرأها ووعاها وقررها وضبطها وحللها، ثم استخدم مواهبه الفكرية ورؤيته الثاقبة في النقد والتجديد والبناء في المحتوى والمنهج، ولذا جمعت تقاريره الأنيقة بين يدي القارئ الكريم - إلى عباراتها الواضحة المتلائمة مع اللغة العلمية الدارجة في الحوزات العلمية - تطبيقاتٍ وتلويحاتٍ وأفكاراً وآراءً تساعد على فهم المسائل الفقهية والأصولية بشكلٍ أفضل. فله تعالى درّه وعليه سبحانه أجره.

ولأهمية هذه التقارير وقيمتها المعرفية بادرت مؤسستنا (مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر) إلى طباعة ونشر آثار هذا الجليل الأشم السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته الله بعد مراجعتها وتنقيحها وإخراجها بالنحو المائل بين يدي القارئ الكريم.

وقد ساهم في إنجاز هذا العمل جملة من المحققين والفضلاء، حيث لا ننسى ما أبدوه من ملاحظات علمية ساهمت في رفع مستوى هذا العمل. راجين من الله تعالى شأنه أن يتقبلها بقبولٍ حسنٍ، وسائلين منه تعاضمت آلاؤه أن يهديننا إلى سبل الوصول إليه، ويسيرنا في أقرب الطرق للوفود عليه.

تعود مجموعة كتابة هذه الأبحاث إلى تاريخ ١ / ٥ / ١٣٨٢ هـ = ٣١ / ٩ / ١٩٦٢ م، ابتداءً من مبحث المفاهيم وحتى تاريخ ١٧ / ١٠ / ١٣٩٦ هـ = ١٢ / ١٠ / ١٩٧٦ م.

وكان السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته قد حضر أبحاث الأستاذ الشهيد رحمته من بداية مبحث المفاهيم في الدورة الأولى إلى آخرها، والثانية بتمامها؛ حيث ذكر رحمته عندما وصل الأستاذ الشهيد إلى مبحث المفاهيم من الدورة الثانية:

«المفاهيم: بهذا تبدأ دورة جديدة لعلم الأصول بالنسبة لكاتب هذه السطور من مطالب سيدنا الأستاذ آية الله الحجة السيد محمد باقر الصدر (دام ظلّه). وكانت قد بدأت تلك الدورة بتاريخ الأحد ١ / ٥ / ١٣٨٢^(١)، وانتهت بتاريخ الأربعاء ٢٦ / ٣ / ١٣٩٥، يعني: أمّها دامت ثلاثة عشر عاماً إلا حوالي شهرين.

وسيكون أسلوبنا في هذه الدورة الجديدة هو التعليق على الدورة القديمة بدون حاجة إلى تكرار المطالب. وإنّما نذكر الزيادات التي يذكرها السيد الأستاذ في بحثه والمناقشات التي تتحصّل في بعض المطالب، ومن هنا لا يمكن التعرّف على مطالب هذه الدورة إلا بالرجوع إلى كتابات الدورة

(١) أي: تاريخ مبحث المفاهيم من الدورة الأولى لا تاريخ بدايتها.

السابقة، ومن المجموع يتحصّل المطلوب.

كان الله عوناً لنا على طاعته والسير في هداه إنّه وليّ كلّ توفيق^(١).

وعليه فهذه الأبحاث من بداية مباحث الألفاظ إلى ما قبل مبحث المفاهيم إنّها هي من أبحاث الدورة الثانية لا الأولى، والباقي يكون من الدورة الأولى، إلا ما نشير إليه من إضافات الدورة الثانية إن وجد.

جدير ذكره: أنّ هذه الأبحاث تمتاز عن أقرانها من بحوث الأستاذ

الشهيد رحمته بعدة مميّزات:

منها: استيعاب ما ذكره الأستاذ رحمته في مجلس الدرس وخارجه

بالتفصيل؛ حيث إنّ كثيراً ما كان المقرّر يقول: «وذكر خارج الدرس، أو كما ذكر خارج الدرس».

ومنها: تعليقات المقرّر على مطالب الأستاذ الشهيد ومحاوراته إيّاه في

داخل الدرس وخارجه.

فجاءت بحمد الله وحسن توفيقه وافية بالعرض نافية للشكّ، فرحم

الله الشهيدين الصديقين وزادهما شرفاً ورفعته في الدنيا والآخرة.

المشاركون في العمل حسب الترتيب

١. الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد العاملي.

٢. الشيخ عادل زهير الطائي.

٣. السيّد يحيى إبراهيم الشرع.

(١) الدفتر ٣٢: ص ٣، المفاهيم (مخطوط).

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام

نسبه الشريف

ينحدر السيد الشهيد محمد باقر الصدر من أسرة علمية عريقة عُرف
رجالها بالعلم والتقوى والورع، حتى وصفت بـ(السلسلة الذهبية)؛ فهو
(١) محمد باقر أبو محمد جعفر، بن (٢) حيدر بن (٣) إسماعيل بن (٤)
محمد صدر الدين بن (٥) صالح بن (٦) محمد بن (٧) إبراهيم شرف
الدين بن (٨) زين العابدين إبراهيم بن (٩) نور الدين علي بن (١٠) علي
نور الدين بن (١١) الحسين عز الدين بن (١٢) محمد بن (١٣) الحسين بن
(١٤) علي بن (١٥) محمد بن (١٦) عباس تاج الدين أبي الحسن بن (١٧)
محمد شمس الدين بن (١٨) عبد الله جلال الدين بن (١٩) أحمد بن (٢٠)
حمزة أبي الفوارس بن (٢١) سعد الله أبي محمد بن (٢٢) حمزة القصير أبي
أحمد بن (٢٣) محمد أبي السعادات بن (٢٤) عبد الله أبي محمد بن (٢٥)
محمد الحارث أبي الحرث بن (٢٦) علي ابن الديلمية أبي الحسن بن (٢٧)
عبد الله أبي طاهر بن (٢٨) محمد المحدث أبي الحسن بن (٢٩) طاهر أبي
الطيب بن (٣٠) الحسين القطعي بن (٣١) موسى أبي سبحة بن (٣٢)
إبراهيم المرتضى الأصغر ابن (٣٣) الإمام موسى الكاظم عليه السلام ابن (٣٤)
الإمام جعفر الصادق عليه السلام ابن (٣٥) الإمام محمد الباقر عليه السلام ابن (٣٦)

١٢ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

الإمام علي زين العابدين عليه السلام ابن (٣٧) الإمام الحسين الشهيد عليه السلام ابن (٣٨) الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

النشأة العلمية

ولد الشهيد السيد محمد باقر الصدر بتاريخ ٢٥/ ذي القعدة / ١٣٥٣ هـ في بيت العلم والورع، من أبوين كريمين؛ فأبوه آية الله السيد حيدر الصدر قدس سره نجل آية الله العظمى السيد إسماعيل الصدر قدس سره، وأمه كريمة الشيخ عبد الحسين آل ياسين قدس سره.

توفي أبوه بتاريخ ٢٧/ جمادى الثانية/ ١٣٥٦ هـ وهو في الثالثة من العمر، فترى في كنف أخيه الأكبر آية الله السيد إسماعيل الصدر قدس سره ووالدته رحمها الله.

التحق بمدرسة متدى النشر في الكاظمية سنة ١٣٦٢ هـ وخرج منها سنة ١٣٦٤ هـ ليتفرغ لدراسة العلوم الدينية بعد أن طوى فيها خلال سنتين أربع سنوات دراسية.

درس في الكاظمية المنطق وكتاب المعالم، وبعد هجرته إلى النجف الأشرف سنة ١٣٦٥ هـ درس شيئاً من اللمعة على يد الشيخ محمد تقى الجواهري والشيخ عباس الشامي رحمهما الله، وتنقل في درس الكفاية بين الشيخ محمد تقى الجواهري والشيخ صدرا البادكوبي والسيد محمد باقر الشخص قدس سره والسيد محمد الروحاني قدس سره، كما درس عند الأخير شيئاً من المكاسب والرسائل، وكان اعتماد الشهيد الصدر بالدرجة الأولى في دراسته تلك على نفسه وعلى تحضيره للمطالب العلمية لا على التلقي من الأستاذ.

استقلّ برأيه سنة ١٣٦٨ هـ قبل أن يحضر بحث الخارج لدى خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره إلى أن توفي بتاريخ ٢٨ / رجب / ١٣٧٠ هـ، وقد اختصّ بالسيد الخوئي قدس سره؛ حيث حضر أبحاثه في الفقه والأصول إلى سنة ١٣٧٥ هـ أصولاً وإلى سنة ١٣٧٨ هـ فقهاً. وشرع هو في تدريس الخارج أصولاً سنة ١٣٧٨ هـ، وفقهاً سنة ١٣٨٠ هـ، وقد وجد طلابه في درسه آراءً جديدةً من العمق والشمول ما لم يعهدوه في الأوساط العلميّة في ذلك الوقت.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

أساتذته في الأبحاث العاليية

١. آية الله العظمى الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره.
٢. آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره.

طلابيه

استطاع السيد الشهيد أن يربيّ طلاباً امتازوا عن الآخرين علماً وثقافةً وأخلاقاً؛ حيث كان قدس سره أباً حنوناً ومربيّاً يراقب تلامذته في الصغيرة والكبيرة ولم يقتصر على إلقاء الدرس الرسمي فحسب. وقد تتلمذ على يديه قدس سره جمع غفير من العلماء والفضلاء، حتّى تجاوز عددهم المائة والخمسين طالباً. ومن أهمّ طلابه وحضار أبحاثه:

١. آية الله العظمى السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره.
٢. آية الله العظمى السيد كاظم الحائري دام ظله.
٣. آية الله العظمى السيد محمود الهاشمي دام ظله.
٤. آية الله السيد نور الدين الأشكوري دام ظله.

٥. آية الله السيّد علي رضا الحائري دام ظله.

٦. العلامة الحجّة المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سرّه.

سجاياه النفسية

تميّز الشهيد الصدر الأول قدس سرّه بأخلاق دمثة شدّت إليه كلّ من عرفه، وهي خصلة ورث جزءاً منها عن آبائه، ونمى جزءها الآخر من خلال تهذيبه الدؤوب لنفسه وترسيخه فيها أنّ خدمة الناس جزءٌ من واجبه الإنساني ووظيفته الدينيّة، ولهذا كان يكفي أن يلتقي به المرء مرّة ليتمنّى تجدد اللقاء ألف مرّة.

كان الشهيد الصدر يُدرك جيّداً أنّ الناس تتفاوت في قدراتها وقابليّاتها وطاقتها، وكذلك في طباعها، فكان يلجأ إلى حكمته الثاقبة في تحديد طبيعة مخاطبه وأحواله النفسيّة قبل أن يحدّد تجاهه طريقة التعامل وطبيعة الخطاب.

لكننا إذا درسنا في حياة السيّد الشهيد الصدر الأول قدس سرّه المساحتين الفكرية والعملية وتعدّينا الجانب الفرديّ في تحرّكه وتعامله مع الآخرين إلى الجانب الاجتماعي، فسنقف بوضوح على معالم ما أطلق عليه بنفسه عنوان (أخلاقيّة الإنسان العامل)، والتي يُمكن تلخيص أركانها بما يلي:

(أ) شعورُ العامل المتواصل بالاتّصال بالمبدأ العقيدي الذي يدفعه إلى العمل.

(ب) شعورُ العامل بأنّ ما يقدّمه يعتبر جزءاً من وظيفته الدينيّة، وأنّ عجزه عن تحقيق طموحاته لا ينبغي أن ينعكس سلباً على اندفاعه نحو العمل.

(ج) تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الشخصية.

- (د) دراسة الشريعة التي يُراد العمل معها وفهم ظروفها ومشاكلها.
(هـ) المجاملة الأخلاقية السلبية التي تحكم المجتمع، والحرص على عدم إثارها واستفزازها على طول خطّ العمل الإصلاحي.
(و) التعامل بعقلية اجتماعية بعيداً عن الحدّية الرياضية.
(ز) تطوير أساليب العمل وعدم الجمود على أساليب الماضين.

شبكة ومؤسسات جامعات الأئمة (ع)

نشاطه الاجتماعي والسياسي

شارك السيّد الشهيد الصدر الأوّل عليه السلام في الاجتماع التأسيسي الأوّل لحزب الدعوة الإسلامية المنعقد بتاريخ ١٧/ ربيع الأوّل/ ١٣٧٧ هـ، وفي اجتماعه الثاني المنعقد في صيف ١٩٥٨ م، وكتب كثيراً من النشرات الأيديولوجية الأولى التي اعتمدها الحزب، كما كتب أسس الحكم الإسلامي التي راح الحزب يدرّسها، إلاّ أنّه عليه السلام ترك العمل مع الحزب المذكور لأُمورٍ معروفة.

بعد تشكيل (جماعة العلماء في النجف الأشرف) سنة ١٣٧٨ هـ بهدف مقاومة الغزو الثقافي الذي اجتاح العراق وتجزير المفاهيم الإسلامية في المجتمع العراقي، كتب السيّد الشهيد الصدر المنشورات الثقافية التي كانت الجماعة تنشرها، وتصدّى لتأليف كتاب فلسفتنا بطلب من المرجع السيّد محسن الحكيم عليه السلام بعد أن ازداد توغل الشيوعية في العراق، وأتبعه بكتاب اقتصادنا، وهو من محاسن ما صنّفه المسلمون في طول تاريخهم.

شارك في ولادة مجلّة (الأضواء الإسلامية) سنة ١٣٧٩ هـ، وكان له دورٌ كبيرٌ في إنجاحها والإشراف على ما يُكتب فيها، وكتب فيها مجموعة من الافتتاحيات الفكرية بعنوان كلمتنا إلى أن توقّف عن ذلك ابتداءً من عددها

السادس نتيجةً للضغوط التي مورست عليه من قبل بعض العلماء.
لعب السيد الشهيد الصدر عليه السلام دور الجندي المجهول في كثير من
نشاطات مرجعية السيد محسن الحكيم عليه السلام التي اتسعت شعبيتها في العراق،
خاصة في الفتر التي سبقت استلام البعثيين للحكم سنة ١٩٦٨ م.
كما شارك في نشاطات كلية أصول الدين التي أسسها السيد مرتضى
العسكري (في بغداد، فكتب بعض موادها الدراسية).

أبدى السيد الشهيد موقفاً متميزاً عن الموقف السائد في النجف
الأشرف تجاه السيد الخميني عليه السلام بعد نفيه إلى النجف، ووقف بشدة إلى جانب
مرجعية السيد محسن الحكيم عليه السلام إبان محتتها يوم ضيق عليها البعثيون الخناق
باتهامهم نجله السيد مهدي الحكيم عليه السلام بمحاولة الانقلاب على النظام،
فسافر إلى لبنان وشارك إلى جانب ابن عمه السيد موسى الصدر عليه السلام بنسج
حملة إعلامية واسعة ترغم البعثيين على التراجع، إلى حين عودته من لبنان إثر
نشوب أزمة بين الدولة اللبنانية والدولة العراقية على إثر بعض الحوادث التي
وقعت في لبنان على خلفية هذه الأزمة.

بعد وفاة السيد محسن الحكيم بتاريخ ٢/٦/١٩٧٠ م دعم الشهيد
الصدر مرجعية أستاذه السيد الخوئي عليه السلام بشرط إكمال مسيرة السيد محسن
الحكيم عليه السلام، وذلك بعد أن رأى أن مرجعية السيد الخميني عليه السلام - الذي كان
ضيفاً على النجف - لا يمكن أن تنهض بأزمة العراق.

وبعد أن لم يؤت خياره ثماره المرجوة نتيجة ظروف خارجية وداخلية
تصدى السيد الشهيد عليه السلام بنفسه للمرجعية سنة ١٣٩٥ هـ على وفق رؤيته
لرسالة المرجعية في الأمة التي أودعها في ما يُعرف بأطروحة المرجعية

الصالحة التي حرّرها سنة ١٣٩٢ هـ، وباشر بكتابة رسالة عمليّة وفق منهج جديد ولغة مفهومة صدرت عام ١٣٩٦ هـ تحت عنوان الفتاوى الواضحة لاقت رواجاً كبيراً في العراق وخارجه، حتّى تحوّل العديد من أهل السنّة إلى تقليده.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

مميزات عطائه الفكري

تميّز القرن العشرون بأنّه القرن الذي دخل فيه الفكر الإسلامي مرحلة من أخطر مراحلها، وهي المرحلة التي أمسى فيها المسلمون في مرمى التحدّي لتقديم البديل النظري في مقابل ما قدّمه الفكر الغربي الوافد.

وعلى الرغم من التتاجات الفكرية الكثيرة والمتنوعة التي قدّمها المسلمون على هذا الصعيد، فلن نكون مبالغين إذا سجّلنا تميّز الشهيد الصدر على كلّ أقرانه في ما قدّمه للفكر الإسلامي على الصعيدين الكمي والكيفي. ولهذا نلاحظ أنّ أكثر الأطروحات التي قدّمها لا زالت إلى يومنا هذا بكرة على الحالة التي تركها عليه.

فعلى الصعيد المعرفي امتازت نظرية المنطق الذاتي التي قدّمها الشهيد الصدر الأوّل في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء عمّا أنتجه العرب في هذا المجال، ممّا لا يعدو كونه ترجمة أو عرضاً لما عليه الوضع في الغرب، فشكّلت أطروحة الصدر - كما عبّر باحثٌ مختصّ - قدرة الأنا في مقابل الآخر.

كما أكّد باحثٌ مختصّ في الجانب الحقوقي والمصرفي بأنّ أطروحة الشهيد الصدر في كتاب البنك اللاربوي في الإسلام لا زالت أعمق أطروحة يقدمها فقيهٌ مسلم في هذا المجال.

وإذا أردنا دراسة هذه الظاهرة فسنجد أنّها ثمرة التقاء خصلتين اثنتين

يندر اجتماعها معاً:

الأولى: القدرة العالية على هضم التراث وفهمه فهماً دقيقاً، والسياسة في أنحائه بكل سهولة ومرونة. وهذه هي الخصلة التي يفتقدها أكثر المثقفين الذين يحاولون بإخلاص تقديم المركبات النظرية التي يُمكن أن تنافس الفكر الغربي الحاكم.

الثانية: القدرة العالية على التنظير وتقديم الأيديولوجيا ومختلف جوانب الفكر في قالب مركبات نظرية ذات مفاصل متجانسة ومتعالية عن المفردات الجزئية، وهو ما يُلاحظه متابعو الشهيد الصدر، حتى جاءت أطروحته في مجال العقيدة والتفسير الموضوعي والفقه الاقتصادي - وباعتراف المختصين في كل ساحة من هذه الساحات - متقدمة على أقرانها بأشواط. وهذه هي الخصلة التي يفتقدها أكثر المتخصصين في مجال التراث، والذين لا يوفقون غالباً لتقديم الأطر النظرية التي تعكس عظمة الإسلام وقدرته على مواكبة الحياة بل قيادتها.

مرجعياته الرشيدة والصالحة

شغل إصلاح الحوزة العلمية بالسيّد الشهيد الصدر الأول عليه السلام منذ نعومة أظفاره، فكتب في ذلك رسالة غيّتها عنا السنون. ولكنه ما لبث أن عاد في أوائل السبعينيات الميلادية إلى تدوين طموحاته في صيغة متطورة تحت عنوان (أطروحة المرجعية الصالحة)، والتي أودع فيها تصورات في مجال التغلب على مشاكل الحوزة، وذلك مقدمة إلى إصلاح الأمة.

وقد دعا السيّد الشهيد في هذه الأطروحة إلى وصول المرجعية إلى مقامين فكك بينهما، وإن حسبها الكثيرون مقاماً واحداً:

المقام الأوّل: مقام المرجعيّة الصالحة والرشيّدة، وقد قصد من الصلاح هنا الصلاح الوظيفي لا الذاتي. وقد عنى من مقام الصلاح والرشد أن تعيش المرجعيّة مشاكل الإنسان المسلم الفكريّة والمعيشيّة وتتدخّل في حياته من خلال خطوات وقائيّة وعلاجيّة.

المقام الثاني: مقام المرجعيّة الموضوعيّة، وهو المقام الذي تمارس من خلاله المرجعيّة مهامّها من خلال العمل المؤسّساتي الذي يقيها سلبيّات العمل الفردي.

وعندما أضحت الظروف ملائمة في أواسط السبعينيّات، بدأ السيّد الشهيد بتحقيق آماله من خلال تصديّه بنفسه للمرجعيّة. وإذا كانت المدّة الزمنيّة الوجيزة التي سنحت له لم تُتيح له الوصول إلى مرحلة (الموضوعيّة)، فإنّ المرجعيّة قد بلغت على يديه مرحلة (الصلاح) و(الرشد). وقد كان الإقبال على مرجعيّته شديداً وخارجاً عن المألوف، حتّى بدأ بتقليده العديد من أهل السنّة والمثقفين في بعض الدول العربيّة. وليس ذلك إلّا بسبب ما لمسوه في مرجعيّته من تحقيقٍ لآمال الإسلام الذي بدأ - بحسب تعبير الشهيد الصدر - «يخرج من القمقم». إلّا أنّ قصر عمره الشريف والتحاقه المبكّر بربه قد حالاً دون تحقيق هذه الآمال في تلك المرحلة، فلا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

تركته العلميّة

خلف الشهيد الصدر رحمته الله وراءه تركّة علميّة في غاية الثراء، على الرغم من أنّه لم يعمّر سوى ٤٥ سنة (١٩٣٥-١٩٨٠ م).

وسنشير في ما يلي إلى استيعاب آثار السيّد الشهيد الصدر الأوّل رحمته الله مع الإشارة إلى مكان نشر كلّ أثر منشورٍ منها في الطبعة المحقّقة الصادرة عن

٢٠ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

(مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر الأول) تحت عنوان
(تراث الشهيد الصدر)، والتي سنرمز إليها بـ(الموسوعة).

١. كتب مستقلة

١. غاية الفكر في علم الأصول (١٣٧٤هـ) = (الموسوعة/٨).
٢. فذلك في التاريخ (١٣٧٤هـ) = (الموسوعة/١٨).
٣. فلسفتنا (جمادى الثانية/١٣٧٩هـ) = (الموسوعة/١).
٤. اقتصادنا (محرم/١٣٨١هـ) = (الموسوعة/٣).
٥. المدرسة الإسلامية (١٣٨٢هـ): الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية؛ ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟ = (الموسوعة/٥).
٦. العالم الجديدة للأصول (١٣٨٥هـ) = (الموسوعة/٨).
٧. البنك اللاربيوي في الإسلام (١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/٤).
٨. بحث حول الولاية (١٣٩٠، ١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/١٨).
٩. الأسس المنطقية للاستقراء (١٣٩١هـ) = (الموسوعة/٢).
١٠. بحوث في شرح العروة الوثقى (ج ١-٤) (شعبان/١٣٩١هـ - ١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/٩، ١٠، ١١، ١٢).
١١. موجز أحكام الحج (شؤال - ذي القعدة/١٣٩٥هـ) = (الموسوعة/١٥).
١٢. تعليقة على منهاج الصالحين (١٣٩٥هـ) = (الموسوعة/١٥).
١٣. الفتاوى الواضحة (رمضان/١٣٩٦هـ) = (الموسوعة/١٦).
١٤. موجز في أصول الدين/ المرسل، الرسول، الرسالة (١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/١٦).

١٥ نظرة عامة في العبادات (١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/١٦).

١٦. بحث حول المهدي عليه السلام (١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/١٨).

١٧. دروس في علم الأصول (١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/٦، ٧).

١٨. الإسلام يقود الحياة (١٣٩٩هـ): لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع

دستور الجمهورية، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، خطوط تفصيلية

عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، منابع القدرة

في الدولة الإسلامية، الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي =

(الموسوعة/٥).

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

٢. مقالات منشورة

١٩. رسالتنا: لم تحمل عنواناً خاصاً ولكنها تناولت (الشرط الأساسي

لنهضة الأمة): مجلة الأضواء، السنة الأولى، العدد الأول، الخميس ١٥/ذي

الحجّة/١٣٧٩هـ = ١٩٦٠/٦/٩م = (الموسوعة/٥).

٢٠. رسالتنا والدعاة: مجلة الأضواء، السنة الأولى، العدد الثاني، الأحد

١/محرم الحرام/١٣٨٠ [ورد ١٣٧٩] = ١٩٦٠/٦/٢٦م = (الموسوعة/٥).

٢١. رسالتنا ومعالمها الرئيسية: مجلة الأضواء، السنة الأولى، العدد الثالث،

الأحد ١٥/محرم الحرام/١٣٨٠هـ = ١٩٦٠/٧/١٠م = (الموسوعة/٥).

٢٢. رسالتنا يجب أن تكون قاعدة: مجلة الأضواء، السنة الأولى، العدد

الرابع، الثلاثاء ١/صفر/١٣٨٠هـ = ١٩٦٠/٧/٢٦م = (الموسوعة/٥).

٢٣. رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للعاطفة: مجلة الأضواء، السنة

الأولى، العدد الخامس، الثلاثاء ١٥/صفر/١٣٨٠هـ = ١٩٦٠/٨/٩م =

(الموسوعة/٥).

٢٢ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

٢٤. المادّية التاريخيّة: مجلّة الأضواء، السنة الأولى، العدد (١١-١٢) بتاريخ ١/ جمادى الثانية/ ١٣٨٠هـ (٢١/١١/١٩٦٠م). وقد جاء في الهامش: «فصلٌ من كتاب في الاقتصاد سيطلع قريباً إن شاء الله تعالى». = (الموسوعة/٣: ٥١-٥٥).

٢٥. نظام الإنتاج: مجلّة الأضواء، السنة الأولى، العدد (١٣-١٤) بتاريخ ١/ رجب/ ١٣٨٠هـ. وقد جاء في الهامش: «فصلٌ آخر من كتاب اقتصادنا المائل للطبع». ولكنها غير موجودة بهذه الصورة في (اقتصادنا)، وجاء في آخرها أن البحث لم يكتمل، فلعلّ السيّد الصدر الأوّل (كان قد كتبها للكتاب، ثمّ عدل عن ذلك فيما بعد = (الموسوعة/١٧).

٢٦. قوانين المجتمع الرأسمالي: مجلّة الأضواء، السنة الأولى، العدد (١٥-١٦) بتاريخ ١/ شعبان/ ١٣٨٠هـ. وقد جاء في الهامش: «جزء من بحث مع الماركسيّة من كتاب اقتصادنا المائل للطبع». تجدها في: = (الموسوعة /٣: ٢٠٣-٢٠٧).

٢٧. الطبقيّة والماركسيّة: مجلّة الأضواء، السنة الأولى، العدد (١٧-١٨) بتاريخ ١/ رمضان المبارك/ ١٣٨٠هـ. تجدها في: = (الموسوعة/٣: ١٥٦-١٦٢).

٢٨. المادّية التاريخيّة في تفاصيلها: مجلّة الأضواء، السنة الأولى، العدد (١٩) بتاريخ ١/ شوال/ ١٣٨٠هـ. وقد جاء في الهامش: «فصلٌ من كتاب اقتصادنا الذي بوشر بطبعه». تجدها في: = (الموسوعة/٣: ١٧١-١٧٦).

٢٩. مفهوم تاريخي للإنسانيّة: مجلّة الأضواء، نشر في العدد (٢٠-٢١) من السنة الأولى، موقّع باسم (باحث) = (الموسوعة/١٧).

موجز عن حياة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر ٢٣

٣٠. الحرّية في القرآن: مجلّة الأضواء، السنة الثانية، العدد الأوّل، بتاريخ ١٥/ ربيع الأوّل/ ١٣٨١ هـ نشر في (اخترنا لك) ثمّ ضمن: = (الموسوعة/١٩).

٣١. العمل الصالح في القرآن: مجلّة الأضواء، السنة الثانية، العدد السابع، رمضان ١٣٨١ هـ. نشر في (اخترنا لك) ثمّ ضمن: = (الموسوعة/١٩).

٣٢. دروس من القرآن الكريم: مجلّة الأضواء، السنة الثالثة، العدد (٧-٨)، بتاريخ رمضان - شوال/ ١٣٨٢ هـ وقد جاء فيها: (يتبع) ولم يتبع. نشر في (اخترنا لك) ثمّ ضمن: = (الموسوعة/١٩).

٣٣. عمر الأضواء: مجلّة الأضواء، السنة الرابعة، العدد (١-٢)، ربيع الأوّل - الثاني/ ١٣٨٣ هـ = (الموسوعة/١٧).

٣٤. ملكيّة النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام: مجلّة الأضواء، السنة الرابعة، العدد (١٠)، بتاريخ تموز/ ١٩٦٤ م = (الموسوعة/١٧).

٣٥. الجعالة في كتاب اقتصادنا: مجلّة الأضواء، السنة الخامسة، العدد الأوّل، بتاريخ ربيع الأوّل/ ١٣٨٤ هـ. نشرت مؤخّراً ضمن ملحقات (الموسوعة/٣).

٣٦. الرسالة الفكرية والقيادة: مجلّة الأضواء، السنة الخامسة، العدد (٦-٧)، بتاريخ رمضان - شوال/ ١٣٨٤ هـ = شباط ١٩٦٥ م = (الموسوعة/١٧).

٣٧. الفقه والأصول: نشر في مجلّة (الأضواء)، السنة السادسة، العدد الأوّل، رجب/ ١٣٨٥ هـ، وهو مثبت في كتاب (المعالم الجديدة للأصول، ط ١: ٥-٨، تحت عنوان: تعريف علم الأصول/ تمهيد)، نشر في (اخترنا لك). وهناك مقالات قرآنية نشرت في مجلّة (رسالة الإسلام)، ثمّ أعيد نشرها

شبكة ومندليات جامع الأئمة (ع)

٢٤ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

ضمن (المدرسة القرآنية) من طبعة المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر رحمته.

٣٨. تمهيد حول القرآن وأسماؤه وحول علوم القرآن وتأريخها والحث

على التدبر في القرآن = (الموسوعة/١٩).

٣٩. نزول القرآن الكريم = (الموسوعة/١٩).

٤٠. أسباب النزول = (الموسوعة/١٩).

٤١. القرآن الكريم يحقق الهدف من نزوله = (الموسوعة/١٩).

٤٢. المكّي والمدني = (الموسوعة/١٩).

٤٣. إعجاز القرآن = (الموسوعة/١٩).

٤٤. التفسير والتأويل = (الموسوعة/١٩).

٤٥. المفسّر = (الموسوعة/١٩).

٤٦. التفسير في عصر الرسول = (الموسوعة/١٩).

٤٧. اليقين الرياضي والمنطق الوضعي: نشر في مجلّة (الإيمان)، السنة

الثانية، العدد (١-٢)، ١٩٦٥م، موقعاً باسم محمّد باقر الصدر. وتجده في

كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء، ط دار الفكر: ٤٨٠-٤٩٠، مع بعض

التغيير) = (الموسوعة/١٧).

٤٨. الفهم الاجتماعي للنصّ في (فقه الإمام الصادق عليه السلام): نشر في مجلّة

(رسالة الإسلام)، السنة الأولى [١٩٦٧م]، العدد ٣، باسم السيّد محمّد باقر

الصدر = (الموسوعة/١٧).

٤٩. النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي: نشر في مجلّة

(رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٣-٤، باسم (كاتب إسلامي

كبير). وهذا البحث في روحه موجود في (فلسفتنا/تمهيد) = (الموسوعة/١٧).

٥. خصائص النظام الإسلامي، باسم (كاتب كبير)، نشر في مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٥-٦، لم تدرج ضمن (اخترنا لك)، وهي للسيد الصدر، وذلك لقرائن في المتن وفي السياق = (الموسوعة/١٧).

٥١. النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية: نشر في مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٧-٨، باسم (كاتب كبير). وهذا البحث مأخوذ من (اقتصادنا) مع الاختصار والتغيير والتقديم والتأخير. أنظر: اقتصادنا/ نظرية توزيع ما قبل الإنتاج، النظرية = (الموسوعة/١٧).

٥٢. دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي: نشر في مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٩-١٠، باسم (كاتب إسلامي كبير). وهذا البحث مأخوذ من (اقتصادنا) مع الاختصار والتغيير والتقديم والتأخير. أنظر: اقتصادنا/ مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي: مبدأ تدخل الدولة، الضمان الاجتماعي، التوازن الاجتماعي = (الموسوعة/١٧).

٥٣. الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي: نشر في مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الرابعة [١٩٧٠م]، العدد ١-٢، باسم (كاتب إسلامي كبير). وهذا البحث مأخوذ من (اقتصادنا) مع الاختصار والتغيير والتقديم والتأخير. أنظر: اقتصادنا/ الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي جزء من كل = (الموسوعة/١٧).

٥٤. البنك اللاربوي في الإسلام: نشر في مجلة (رسالة الإسلام)، السنة الثالثة، العدد ٩-١٠؛ السنة الرابعة [١٩٧٠م]، العدد ١-٢، باسم السيد محمد باقر الصدر. وهو مستل من كتاب (البنك اللاربوي في الإسلام، ط ١:

٢٦ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

٥٥. سيبقى هذا الصوت خالداً: مجلّة النشاط الثقافي - النجف،
١٩٥٨/٨/٧م، لواء الصدر، ع ٨٤١، ٤/ ذي الحجّة/١٤١٨هـ مجلّة طريق
الحق، س ٢، ع ٨: ١٥ = (الموسوعة/٢٠).

٥٦. صورة الجهاد الإسلامي بين مكّة والمدينة: نشر في رسالة الجمعية
الخيرية الإسلامية، رمضان - شوال/١٣٨٨هـ = (الموسوعة/١٧).

٥٧. ماذا جاء حول فلسفتنا: مجلّة (الثقافة)، العدد الثالث، السنة الثالثة
(١٩٧٣) = (الموسوعة/١٧).

٣. كتابات متفرقة

الأسس الإسلامية: وهي عبارة عن ٣٣ أساساً حرّرها الشهيد الصدر
لدى تأسيس حزب الدعوة الإسلامية، حفظ منها ١٣ = (الموسوعة/١٧).

٥٨. الأساس رقم (١): الإسلام.

٥٩. الأساس رقم (٢): المسلم.

٦٠. الأساس رقم (٣): الوطن الإسلامي.

٦١. الأساس رقم (٤): الدولة الإسلامية.

٦٢. الأساس رقم (٥): الدولة الإسلامية دولة فكرية.

٦٣. الأساس رقم (٦): شكل الحكم في الإسلام.

٦٤. الأساس رقم (٧): تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف

الأمة الحاضرة.

٦٥. الأساس رقم (٨): الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم.

٦٦. الأساس رقم (٩): مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة

ليستا من مهام الحكم.

موجز عن حياة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر شبكة وبتدييات جامع الأئمة (ع) ٢٧

٦٧. الأساس رقم (١٠): المقياس في السياسة الخارجيّة للدولة.

٦٨. الأساس رقم (١١): موقف الدعوة والدولة من النفوذ الكافر.

٦٩. الأساس رقم (١٢): دعوتنا إلى الإسلام دعوة تغييرية.

٧٠. الأساس رقم (١٣): من أين يبدأ التيار التغييرى في الأمة؟

٧١. حول الاسم والشكل التنظيمى لحزب الدعوة الإسلامية: صحيفة

(الجهاد)، العدد (١١٦): ١١ = محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق

ووثائق، أحمد أبو زيد العاملى.

٧٢. دعوتنا إلى الإسلام يجب أن تكون انقلابية (شارك في كتابته، صدر

١٣٨٠هـ): ثقافة الدعوة الإسلامية، ط ٢، ١٤٠١هـ؛ صحيفة الجهاد، السنة

الرابعة، العدد (١١٦): ١١ = محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق

ووثائق، أحمد أبو زيد العاملى.

٧٣. ما نرتضيه من الدعوة الإصلاحية وما نرفضه منها (شارك في

كتابته، صدر ١٣٨٠هـ): ثقافة الدعوة الإسلامية، ط ٢، ١٤٠١هـ = محمّد

باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، أحمد أبو زيد العاملى.

٧٤. منشورات جماعة العلماء (صدرت ١٣٧٩هـ) = (الموسوعة/١٧).

٧٥. أطروحة المرجعية الموضوعية: نشرت في (مباحث الأصول) =

(الموسوعة/١٧).

٧٦. نبذة عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام: نشرت في (مقدمة الصحيفة

السجادية) = (الموسوعة/١٧، ٢٠).

٧٧. إرشادات في مجال استمداد الدستور من مبادئ الإسلام =

(الموسوعة/١٧).

٤ . كلماته الملقاة

- ٧٨ . كلمة السيّد الصدر قدس سره في المهرجان العالمي بمولد أمير المؤمنين عليه السلام في كربلاء ١٣٧٩ هـ = ١٩٦٠ م = (الموسوعة/١٧، ٢١).
- ٧٩ . الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد: محاضرة ألقاها باسمه الشيخ علي كوراني سنة ١٩٦٦ في الرابطة الأدبية في النجف الأشرف، نشرت أولاً في (الموسم الثقافي الثاني لجمعية الرابطة الأدبية - النجف الأشرف)، نشرة دورية مؤقتة تلخص ما يلقي في الموسم الثقافي الثاني، تصدرها جمعية الرابطة الأدبية في النجف الأشرف، ٣٠/٦/١٣٨٧ هـ، ٥/١٠/١٩٦٧ م؛ ٢؛ ثانياً: مجلّة (الإيمان)، السنة الثالثة، العدد (٧ - ١٠)، ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٨ م. ثم نشرت في مجلّة الهادي س ٢، ع ٣، ١٣٩٣ هـ: ١٧ = (الموسوعة/١٧).
- ٨٠ . ليلة القدر: كلمة بعث بها السيّد الشهيد الصدر الأول (إلى الاحتفال الذي أقيم في كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة بغداد في ليلة القدر على أثر الكتاب الذي أرسله إليه الدكتور محمّد عزيز عميد الكليّة، نشرت في مجلّة رسالة الجمعية الخيرية الإسلاميّة، العدد ٣ و ٤، ١٣٨٨ هـ = (الموسوعة/١٧).

٥ . محاضراته

- (أ) حول التفسير الموضوعي: = (الموسوعة/١٩).
- ٨١ . الاتجاه التجزيئي والاتجاه الموضوعي في التفسير (١٧، ١٨ / ٤ / ١٩٧٩ م) = (الموسوعة/١٩).
- ٨٢ . السنن التاريخية في القرآن الكريم (٢٥، ٢٤ / ٤ ؛ ٢، ١، ٨ / ٥ / ١٩٧٩ م) = (الموسوعة/١٩).
- ٨٣ . عناصر المجتمع وعلاقاته على ضوء القرآن الكريم (٩، ١٥، ١٦،

موجز عن حياة السيد الشهيد محمد باقر الصدر شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع) ... ٢٩

٢٢، ٢٣، ٢٩، ٣٠ / ٥ / ١٩٧٩ م) = (الموسوعة / ١٩).

٨٤. حبّ الله وحبّ الدنيا (٣٠ / ٥ / ١٩٧٩ م): جزء من المحاضرة

الأخيرة من عناصر المجتمع = (الموسوعة / ١٩).

ب) حول أهل البيت (عليهم السلام): = (الموسوعة / ٢٠).

٨٥. فكرة موجزة عن الوحي: أُلقيت - بحسب ما جاء في دفاتر السيد

عبد الغني الأردبيلي (قدس سره) - عصر ٢٨ صفر ١٣٨٥ هـ، وذلك في مقبرة آل

ياسين.

٨٦. التجديد والتغيير في النبوة: أُلقيت بمناسبة البعثة النبوية الشريفة

في ٢٧ رجب، وذلك سنة ١٣٨٧ هـ أو سنة ١٣٨٨ هـ.

٨٧. الاتجاه الشمولي في دراسة حياة أئمة أهل البيت (عليهم السلام): أُلقيت هذه

المحاضرة في الجلسة الخامسة للموسم الثقافي الأول لجمعية الرابطة الأدبية في

النجف الأشرف سنة ١٣٨٦ هـ (١٩٦٦ م)، وذلك - كما يفهم منها - بمناسبة

مولد أمير المؤمنين (عليه السلام)، أي: في رجب ١٣ / رجب / ١٣٨٦ هـ.

٨٨. التقسيم المرحلي الثلاثي لحياة أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، مع مقدمة

حول عناصر التجربة الإسلامية وعوامل انحرافها: لم تحمل تاريخاً محدداً،

ولكنها أُلقيت بعد محاضرة الإمام الجواد (عليه السلام) في ٢٩ / ذي القعدة /

١٣٨٨ هـ وقبل محاضرة الإمام الرضا (عليه السلام).

٨٩. مضاعفات وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) (١).. الأمة الإسلامية .. طاقة

حرارية أم وعي مستنير؟! بدون تاريخ.

٩٠. مضاعفات وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) (٢).. عوامل انحراف التجربة

الإسلامية ودور الأئمة (عليهم السلام) في مواجهته: بدون تاريخ).

٣٠ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

٩١. مضاعفات وفاة رسول الله ﷺ (٣) .. وضع الأمة الإسلامية وموانع تزعم الإمام علي عليه السلام: بدون تاريخ.

٩٢. مضاعفات وفاة رسول الله ﷺ (٤) .. الإمام علي عليه السلام بين تصحيح الانحراف وتحصين الأمة: بدون تاريخ.

٩٣. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (١) .. مبررات رفض المساومات وأنصاف الحلول (١): أُلقيت بتاريخ ١٨ / شهر رمضان / ١٣٨٨ هـ أو ١٩ منه.

٩٤. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (٢) .. مبررات رفض المساومات وأنصاف الحلول (٢): أُلقيت في ١٩ / رمضان / ١٣٨٨ هـ أو ٢٠ منه.

٩٥. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (٣) .. لماذا كان معاوية أقدر على الاستمرار بخطه (١)؟! أُلقيت في آخر محرم / ١٣٨٨ هـ على الأرجح.

٩٦. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (٤) .. لماذا كان معاوية أقدر على الاستمرار بخطه (٢)؟! مع إطلاقة على مرحلة الإمام الحسن عليه السلام

ومرحلة الإمام الحسين عليه السلام: أُلقيت في آخر محرم / ١٣٨٨ هـ.

٩٧. خلافة الإمام الحسن عليه السلام وظروفها: أُلقيت بتاريخ السبت ١٢ / رجب / ١٣٨٨ هـ على الأرجح.

٩٨. خلافة الإمام الحسن عليه السلام وظروفها (٢): أُلقيت يوم الأحد ١٣ / رجب / ١٣٨٨ هـ

٩٩. موقف الإمام الحسين عليه السلام من طمس معالم النظرية الإسلامية: أُلقيت بتاريخ ٢٥ / شوال / ١٣٨٨ هـ.

١٠٠. الإمام الحسين عليه السلام ومبررات رفض البيعة: وردت هذه المحاضرة في ذيل محاضرة الشهيد الصدر حول الإمام الجواد عليه السلام والإمامة

موجز عن حياة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر شبكة ومشتريات خانج الأئمة (ج) ٣١
المبكرة، وقد أقيمت بتاريخ ٢٩/ ذي القعدة/ ١٣٨٨ هـ .

١٠١. مقومات ثورة الإمام الحسين عليه السلام: لم يتعيّن تاريخ نشرها.

١٠٢. التخطيط الحسيني لتغيير أخلاقية الهزيمة: أقيمت بتاريخ ١٦/

صفر/ ١٣٨٩ هـ .

١٠٣. التحوّل من أخلاقية الهزيمة إلى أخلاقية الإرادة: أقيمت بتاريخ

١٧/ صفر/ ١٣٨٩ هـ .

١٠٤. الإمام الباقر عليه السلام ودوره في تحديد ملامح التشيع: الأرجح أن

تكون قد أقيمت بمناسبة شهادة الإمام الباقر عليه السلام في ٧/ ذي الحجة/ ١٣٨٨ هـ .

١٠٥. الإمام الرضا عليه السلام .. المنعطف التاريخي في حياة الأئمة عليهم السلام:

أقيمت على الأرجح بتاريخ ١٨/ صفر/ ١٣٨٩ هـ .

١٠٦. الإمام الجواد عليه السلام والإمامة المبكرة: أقيمت بتاريخ ٢٩/ ذي

القعدة/ ١٣٨٨ هـ .

(ج) حول أوضاع الحوزة والوضع العام:

١٠٧. جلسات ليالي الخميس: (١٣٧٨-١٣٨٩) (كثيرٌ منها مفقود).

١٠٨. الوضع المعاش في الحوزة (١) (١٣٨٥ هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١٠٩. الوضع المعاش في الحوزة (٢) (١٣٨٥ هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١١٠. الفرق بين الإسلام والاستعمار في فتحها البلدان، كلمة ارتجالية

ألقاها ليلة الخميس ١٦/ رجب/ ١٣٨٨ هـ في منزل سماحة السيّد الأشكوري

جواباً عن سؤال الشيخ محمّد يعقوب = (الموسوعة/ ١٧).

١١١. كلمة بعد البحث حول أنّ التعمّق في العلوم يجب أن يكون على

نحو المعنى الحرفي وأنّه بحدّ ذاته لا يفيد = (الموسوعة/ ١٧).

٣٢ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

١١٢. كلمة بعد البحث بمناسبة سفره إلى حج بيت الله الحرام (١٣٨٧هـ) = (الموسوعة/١٧).

١١٣. محاضرة (١) حول المحنة (٢٢/ صفر/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/١٧).

١١٤. محاضرة (٢) حول المحنة (٢٦/ صفر/ ١٣٨٩هـ): منشورة في كراس = (الموسوعة/١٧).

١١٥. محاضرة (٣) حول المحنة (٢٧/ صفر/ ١٣٨٩هـ): منشورة في كراس = (الموسوعة/١٧).

١١٦. حول وظيفة الحوزة (١) (٣٠/ شوال/ ١٣٨٩هـ): مفقودة.

١١٧. حول وظيفة الحوزة (٢) (٧/ ذي القعدة/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/١٧).

١١٨. حول وظيفة الحوزة (٣) (١٤/ ذي القعدة/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/١٧).

١١٩. حول وظيفة الحوزة (٤) (٢١/ ذي القعدة/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/١٧).

١٢٠. محاضرة حول الأنبياء (محفوطة، كثيرة السقط).

١٢١. محاضرة حول عالم الآخرة (محفوطة، كثيرة السقط).

١٢٢. كلمة مهرجان صفر/ ١٣٨٩هـ: حرّرها السيّد الصدر وألقاها السيّد مهدي الحكيم = (الموسوعة/١٧).

١٢٣. كلمة حول الإمام الحسين عليه السلام: ألقاها نيابةً عنه السيّد محمود الهاشمي في ١٩٧٥/٧/٢م في الموسم الثقافي الذي أقيم في مكتبة الإمام الحكيم العامة في محافظة الديوانية = (الموسوعة/٢٠).

٦. من أبحاثه الأصولية المطبوعة

١٢٤. محاضرات في علم أصول الفقه: تقرير السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره.

١٢٥. مباحث الأصول: تقرير سماحة السيّد كاظم الحائري: صدر منه إلى اليوم ٨ أجزاء: ٣ في مباحث الألفاظ و ٥ في مباحث الدليل العقلي والأصول العملية.
١٢٦. جواهر الأصول: تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري قدس سره، مجلد واحد.

١٢٧. بحوث في علم الأصول: تقرير سماحة السيّد محمود الهاشمي: دورة أصولية كاملة مكوّنة من سبعة أجزاء.

١٢٨. بحوث في علم الأصول: سماحة الشيخ حسن عبد الساتر: تليق بين الدورتين، صدر منه ١٣ مجلداً: ١١ تقريراً لأبحاث الشهيد الصدر و ٢ من تصنيف المقرّر.

٧. أبحاثه الأصولية والفقهية الأخرى

١٢٩. كتاب الطهارة، على متن (العروة الوثقى) بقلم السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره.

١٣٠. تقارير أصولية بقلم السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره (حوالي ٧٠٠٠ صفحة) مخطوط.

١٣١. دروس في شرح كفاية الأصول، بقلم السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره. (درس خاص) مخطوط.

١٣٢. تقارير أصولية بقلم الشيخ محمّد هاشم الصالحي الأفغاني، ثلاثة دفاتر. مخطوط.

٣٤ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

١٣٣. تقارير أصولية بقلم الشيخ علي أصغر المسلمي، وهي تستوعب سبع سنوات دراسية. مخطوط.

١٣٤. بحث الخمس: وهو بتقرير كل من: السيد عبد الغني الأردبيلي (كامل في حوالي ٨٠٠١ صفحة)، الشيخ عباس الأخلاقي (القسم الثاني منه) والسيد نور الدين الإشكوري (ناقص) مخطوط.

١٣٥. بحوث في شرح العروة الوثقى (ج ٦): مسودته محفوظة عند السيد محمود الهاشمي. مخطوط.

٨. أبحاثه الرمضانية المطبوعة

١٣٦. ملكية الأراضي الموات وأحكامها: (رمضان/ ١٣٨١ هـ): بتقرير الشيخ محمد إبراهيم الأنصاري قدس سره والسيد كاظم الحائري = (الموسوعة/ ٢١).

١٣٧. التأسيس للمنطق الذاتي (رمضان/ ١٣٨٤ هـ): بتقرير السيد عبد الغني الأردبيلي قدس سره = (الموسوعة/ ٢١).

١٣٨. شبكة الملكيات في الفقه الإسلامي (رمضان/ ١٣٨٧ هـ): بتقرير السيد عبد الغني الأردبيلي والسيد كاظم الحائري = (الموسوعة/ ٢١).

١٣٩. التخریجات الفقهية للمعاملات البنكية (رمضان/ ١٣٨٩ هـ): بتقرير السيد عبد الغني الأردبيلي والسيد كاظم الحائري والسيد عبد الهادي الشاهرودي = (الموسوعة/ ٢١).

١٤٠. الحوالة (رمضان/ ١٣٩٠ هـ): بتقرير السيد علي رضا الحائري والسيد عبد الهادي الشاهرودي = (الموسوعة/ ٢١).

١٤١. إحياء الأراضي الموات (رمضان/ ١٣٩١ هـ): بتقرير السيد علي رضا الحائري والسيد عبد الغني الأردبيلي والسيد كاظم الحائري = (الموسوعة/ ٢١).

٩. تعليقات فقهية متفرقة

١٤٢. تعليقة على (مختصر منهاج الصالحين) للسيّد محسن الحكيم =
(الموسوعة/١٥).

١٤٣. تعليقة على (مناسك الحج) للسيّد الخوئي = (الموسوعة/١٥).

١٤٤. تعليقة على (صلاة الجمعة) من كتاب (شرائع الإسلام) =

(الموسوعة/١٥).

شبكة ومكتبيات جامع الأئمة (ع)

١٠. آثاره المفقودة

١٤٥. كتاب حول أهل البيت (١٣٦١هـ).

١٤٦. رسالة في المنطق (١٣٦٤هـ).

١٤٧. العقيدة الإلهية في الإسلام (١٣٦٥هـ).

١٤٨. الأجزاء ١-٤ و ٦-١٠ من (غاية الفكر).

١٤٩. تعليقة على بلغة الراغبين.

١٥٠. مجتمعا.

١٥١. تعليقة على أسفار الملاء صدرا.

١٥٢. تعليقة على العروة الوثقى.

١٥٣. رسالة حول المرجعية.

١٥٤. رسالة إلى مؤسسة (في طريق الحق) حول المنهج والمتون الدراسية.

١٥٥. رسالة حول موقف الإسلام من الوالدية وتحديد النسل.

١٥٦. دروس في الفقه المقارن.

١٥٧. جواب على رسالة الدكتور شريعتي تعليقا حول (بحث حول

الولاية).

١٥٨. كتاب في أصول الدين (١٣٩٧-١٤٠٠).
١٥٩. كراسات تتعلق بالجمهورية الإسلامية الإيرانية.
١٦٠. تحليل الذهن البشري (١٣٩٧-١٤٠٠).
١٦١. الموسوعة الفلسفية المقارنة (١٣٩٧-١٤٠٠).
١٦٢. جوهر القيمة المالية في الاقتصاد الإسلامي والرأسمالي.
١٦٣. حاشية على كتاب الزكاة من العروة الوثقى.
١٦٤. تشريع الخمس في زمن الرسول: (تعليقة على مقدمة مرآة العقول).

١٦٥. درس رمضاني حول التخصص في الاجتهاد.

١١. مشاريع تحت إشرافه

تفسير القرآن الكريم: قام به الشيخ محمد علي التسخيري والشيخ محمد سعيد النعماني.

الشهادة

اعتقلته السلطات العراقية بعد أن دخل إلى المستشفى بتاريخ ٦/ رجب ١٣٩٢ هـ ثم بتاريخ ١٨/ صفر/ ١٣٩٧ هـ على إثر انتفاضة صفر المعروفة. بعد خروج السيد الخميني عليه السلام من العراق إلى باريس سنة ١٩٧٨ م استعر الموقف التأييدي الذي أبداه الشهيد الصدر عليه السلام تجاه الثورة الإسلامية الفتية، فكتب رسالة مفتوحة إلى الشعب الإيراني يدعوه فيها إلى الالتفاف حول الثورة الفتية.

وبعد عودة السيد الخميني عليه السلام إلى إيران بتاريخ ١/ ٢/ ١٩٧٩ م سارع الشهيد الصدر عليه السلام إلى كتابة حلقات الإسلام يقود الحياة لسدّ الحاجات

الفكريّة والدستوريّة التي تعيشها الثورة المنشغلة بإحلال الأمن، وفرغ من الحلقة الأولى من هذه السلسلة بتاريخ ٣/٢/١٩٧٩م، أي قبل انتصار الثورة الإسلاميّة بثمانية أيام.

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة بتاريخ ١١/٢/١٩٧٩م أعلن الشهيد الصدر عليه السلام عن تعطيل دروسه لثلاثة أيام ابتهاجاً بهذا النصر وفرحاً به، وأوفد عدّة وفود لتهنئة السيّد الخميني عليه السلام بالنصر المؤرّر.

في ٢٧/٥/١٩٧٩م (٣٠/جمادى الثانية/١٣٩٩هـ) أذاعت وكالة الأنباء الإيرانيّة (پارس) خبراً مفاده أنّ الشهيد الصدر عليه السلام عازمٌ على مغادرة العراق نتيجة الضغوطات التي يتعرّض لها من قبل النظام العراقي، فأبرق السيّد الخميني عليه السلام إليه طالباً منه البقاء في النجف، فتحرّكت الوفود من مختلف محافظات العراق إلى بيت السيّد الشهيد الصدر الأول طالبةً منه البقاء في العراق ومبايعةً إياه على السير قدماً في سبيل تغيير النظام.

كان الشهيد الصدر الأول عليه السلام معارضاً لتحرك وفود البيعة؛ لأنّه كان يرى أنّ القواعد الشعبيّة والجماهيرية في العراق لا زالت تحتاج إلى وقتٍ طويلٍ من أجل الوصول إلى ما وصلت إليه الجماهير في إيران، ولكنّه رأى أنّ الموقف الرسالي يستدعي منه عدم شجب هذه التحركات في ظلّ سحب النظام البعثي للشباب وزجّهم في السجون والتنكيل بهم وبأسرهم.

بتاريخ ١٧/رجب/١٣٩٩هـ قامت السلطة العراقيّة باعتقال الشهيد الصدر الأول عليه السلام من أجل القضاء على حركة الجماهير التي تطالب بتغيير نظامها القمعي، ثمّ ما لبثت أن أطلقت سراحه نتيجة الانتفاضة الجماهيرية التي حدثت إثر الاعتقال، فوجّه إليه الإمام الخميني عليه السلام برقيةً أخرى يظهر

منها أنه لم يكن يتوقع أن تتعامل معه السلطة البعثية بتلك القسوة، فأصدر أوامره بمحاولة إخراج الشهيد الصدر عليه السلام من العراق حفظاً لسلامته، ولكن المهمة لم تنجح، فضلاً عن رفض الشهيد الصدر ترك الجماهير لوحدها. أعلنت السلطة عن احتجاز الشهيد الصدر عليه السلام في داره ابتداءً من ١٨/ رجب/ ١٣٩٩ هـ واستمر هذا الحجز لمدة عشرة أشهر عجاف عانى فيها الشهيد الصدر الكثير، وحاولت السلطة فيها جاهدةً إلى سحب كلمة تنديد واحدة تجاه الثورة الإسلامية في إيران، أو حتى موقف تأييد واحد للنظام العراقي، ولكن أنى لقمّة الجبال أن تنحدر إلى الوادي!

وبعد أن لاحظت السلطة خلال هذه الأشهر أنّها لم تواجه بحركة اعتراضية على هذا الإجراء، اتخذت قرارها المشؤوم بتصفية الشهيد الصدر الأول، فاقتادته مع أخته العلوية الشهيدة بنت الهدى إلى بغداد؛ حيث واجها جلادهما بمواقف بطولية عزّ مثلها، إلى أن تمت تصفيتهما بتاريخ ٩/٤/١٩٨٠ م.

وبهذه الشهادة المفجعة خسر العالم الإسلامي شخصية من أعظم شخصيات الأمة الإسلامية، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر عليه السلام

نسبه الشريف

يرجع نسب السيد الشهيد محمد الصدر عليه السلام إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في سلسلة نسبية قليلة النظر في صحتها ووضوحها وتواترها، حتى وصفت بـ(السلسلة الذهبية) لما فيها من رجالات عرفوا بالزعامة والسيادة، ولعل هذه المزية قد انفردت بها هذه العائلة الكريمة؛ حيث إنَّها من لدن المعصومين عليهم الصلاة والسلام وحتى الآن في كل جيل منهم هو سيد جيله والمعترف له بالعلم والفضل والزعامة في عصره؛ فهو (١) محمد بن (٢) محمد صادق بن (٣) محمد مهدي بن (٤) إسماعيل بن (٥) محمد صدر الدين بن (٦) صالح بن (٧) محمد بن (٨) إبراهيم شرف الدين بن (٩) زين العابدين إبراهيم بن (١٠) نور الدين علي بن (١١) علي نور الدين بن (١٢) الحسين عز الدين بن (١٣) محمد بن (١٤) الحسين بن (١٥) علي بن (١٦) محمد بن (١٧) عباس تاج الدين أبي الحسن بن (١٨) محمد شمس الدين بن (١٩) عبد الله جلال الدين بن (٢٠) أحمد بن (٢١) حمزة أبي الفوارس بن (٢٢) سعد الله أبي محمد بن (٢٣) حمزة القصير أبي أحمد بن (٢٤) محمد أبي السعادات بن (٢٥) عبد الله أبي محمد بن (٢٦) محمد الحارث أبي الحرث بن (٢٧) علي ابن الديلمية أبي الحسن بن (٢٨) عبد الله أبي طاهر بن (٢٩) محمد

المحدث أبي الحسن بن (٣٠) طاهر أبي الطيب بن (٣١) الحسين القطعي بن (٣٢) موسى أبي سبيحة بن (٣٣) إبراهيم المرتضى الأصغر ابن (٣٤) الإمام موسى الكاظم عليه السلام ابن (٣٥) الإمام جعفر الصادق عليه السلام ابن (٣٦) الإمام محمد الباقر عليه السلام ابن (٣٧) الإمام علي زين العابدين عليه السلام ابن (٣٨) الإمام الحسين الشهيد عليه السلام ابن (٣٩) الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

ولادته ونشأته

ولد عليه السلام في السابع عشر من ربيع الأول عام ١٣٦٢ هـ. ق، أي: يوم المولد النبوي الشريف.

عاش في كنف جدّه لأُمّه آية الله العظمى الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره، وهو من المراجع المشهورين آنذاك، وقد زامت فترة مرجعيته مرجعية السيد أبي الحسن الأصفهاني قدس سره، ليعود المرجع الأعلى بعد رحيله. ومن الجدير بالذكر أنّ أباه السيد الحجّة محمد صادق الصدر قدس سره لم يرزق ولداً بعد زواجه، حتى اتفق أن ذهب مع زوجته إلى بيت الله الحرام، وعندما تشرفا بزيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله دَعَوْا رَبَّهَا أَنْ يرزقها ولداً صالحاً يسمّيانه (محمد)، فكان أن منّ الله تعالى شأنه عليهما بعد فترة يسيرة بهذا المولود المبارك في يوم ولادة جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله، فكان الولد الوحيد لها.

نشأ سماحته في بيت علم وفضل، وزقّ العلم منذ صباه بواسطة والده الحجّة قدس سره. وقد كان لنشأته وتربيته الدينية انعكاسٌ في خُلُقهِ الرفيع وسماحته وبشاشته وصدوره الرحب، فكان قلبه - بعد تسنّمه المرجعية العامة - يستوعب كلّ ما يُطرح عليه من أسئلة وشبهات دون أيّما شعور بالخرج أو الخجل أو التردّد. وليس هذا بعجيب؛ إذ ليست نفسه الشريفة إلاّ ﴿كَشَجَرَةٍ

طَيِّبَةً أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿١﴾ .

تزوَّج من بنت عمّه السيّد الحجّة محمّد جعفر الصدر قدس سرّه، ورزق بأربعة أولاد، هم: السيّد مصطفى، والسيّد مرتضى، والسيّد مؤمل، والسيّد مقتدى، وقد تزوّج ثلاثة منهم من بنات السيّد الشهيد الصدر الأول قدس سرّه، وله بنتان تزوّجن من ابني السيّد الحجّة محمّد كلانتر قدس سرّه.

شبكة ومكتبيات جامع الأنهية (ع)

نشأته العلمية

بدأ قدس سرّه الدرس الحوزوي في سنٍّ مبكّرة، حيث كان ذلك في سنة ١٣٧٣ هـ، وقد ارتدى الزيّ الحوزوي وهو ابن إحدى عشرة سنة، مبتدئاً بدراسة النحو والمنطق والفقه وغير ذلك من دروس المقدمات على يد والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر قدس سرّه، ثمّ على يد السيّد طالب الرفاعي، ثمّ على يد الشيخ حسن طراد العاملي، وأكمل بقية دروسه على يد السيّد الحجّة محمّد تقي الحكيم قدس سرّه والحجّة الشيخ محمّد تقي الإيرواني قدس سرّه.

دخل كليّة الفقه سنة ١٣٧٩ هـ. دارساً على يد ألمع أساتذتها، فدرس:

١. الفلسفة الإلهية على يد آية الله الشيخ محمّد رضا المظفر قدس سرّه.
٢. الأصول والفقه المقارن على يد آية الله السيّد محمّد تقي الحكيم قدس سرّه.
٣. الفقه على يد الحجّة الشيخ محمّد تقي الإيرواني قدس سرّه.
٤. علوم اللغة العربية على يد الحجّة الشيخ عبد المهدي مطرف قدس سرّه.

كما أفاد من بعض الأساتذة من ذوي الاختصاصات والدراسات غير الحوزوية: كالسيّد عبد الوهاب الكربلائي مدرّس اللغة الإنجليزية، حيث كان سماحته أفضل طلاب صفّه في هذا المجال، والدكتور حاتم الكعبي في

علم النفس، والدكتور فاضل حسين في التاريخ، وكذا درس الرياضيات في الكلية نفسها حيث كان من المتميزين فيه.

تخرّج من كلية الفقه سنة ١٣٨٣ هـ. ضمن الدفعة الأولى من خريجي كلية الفقه.

ثمّ دخل مرحلة السطوح العليا، فدرس كتاب الكفاية على يد أستاذه السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سرّه، وكتاب المكاسب على يد السيد محمد تقي الحكيم قدس سرّه. وقد كان لدراسته عند هذين العلمين الأثر الأكبر في صقل شخصيته العلمية ونمو موهبته العلمية التي شهد له بها أساتذته أنفسهم، ثمّ أكمل دراسة كتاب المكاسب عند الشيخ الحجة صدر البادكوبي قدس سرّه، الذي كان من مبرّزي الحوزة وفضلائها.

ثمّ حضر دروس البحث الخارج عند جملة من أعلام النجف الأشرف، وهم:

١. آية الله العظمى السيد الشهيد السعيد محمد باقر الصدر قدس سرّه فقهاً وأصولاً.

٢. آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سرّه فقهاً وأصولاً.

٣. آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سرّه فقهاً.

٤. آية الله العظمى السيد محسن الحكيم قدس سرّه فقهاً.

٥. آية الله الحجة السيد إسماعيل الصدر قدس سرّه فقهاً.

ولابدّ لنا أن نذكر إلى جانب مسيرته العلمية وأساتذته في هذا المجال مسيرته في طريق المعرفة الإلهية والعلوم الأخلاقية، حيث تلقى المعارف الإلهية الحقّة على يد أستاذه الكبير الحاجّ عبد الزهراء الكرعائي (رضوان الله عليه)،

الذي كان من تلامذة العارف الكبير الشيخ محمّد جواد الأنصاري الهمداني رحمته وكان هذا الجانب واضحاً جداً في شخصيّة المترجم له، بل طغى هذا الجانب على أكثر تصانيفه ودروسه الثمينة، فراجع وتفطن.

ثم إنَّ مما يدلُّ على نبوغه وتقدمه العلمي أمرين:

الأوّل: اطلاعه رحمته على آراء أربعة من أشهر المجتهدين في ذلك الوقت، وهم السيّد الشهيد الصدر الأوّل والسيّد الخوئي والسيّد الخميني والسيّد الحكيم (قدس الله أسرارهم أجمعين). وهذا الاطلاع الذي حصل له من خلال حضور أبحاثهم ودروسهم الشريفة أدى بطبيعة الحال إلى نموّ وتطور المستوى العلمي له بوضوح.

الثاني: تميّز أستاذه السيّد الشهيد الصدر الأوّل بالإبداع والتجديد في الأصول، وهذا يعني أنّه قد أفاد - بلا شكّ - من هذا التجديد والإبداع. وبلحاظ هاتين النقطتين يمكن لنا الحكم ابتداءً بالمعيّته وجزارة علمه، بل وأعلميّة على أقرانه، فقد شهد له بذلك كلّ من حضر دروسه من الفضلاء والأعلام، لا سيّما درسه في الأصول؛ إذ أصبح آنذاك الدرس الرئيس في حوزة النجف الأشرف.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

من مميزات تقريراته لأبحاث أساتذته

كان رحمته غاية بالجدّ والاجتهاد في حضوره أبحاث أساتذته؛ حيث كان معروفاً عند أقرانه بتميّزه لكتابة تلك الأبحاث، فلم يكن يترك شاردة وواردة إلّا وسجّلها، سواء كان ذلك إشكالاً له أم لغيره في داخل الدرس وخارجه، حتّى أنّه أثبت تأخر الأستاذ عن الدرس أو غيابه، ومن تلك المميّزات أيضاً:

- حضوره المتواصل وعدم انقطاعه عن الحضور، ما أنتج استيعاب

كتابه لتلك الأبحاث.

• جامعيّة ما كتبه لأبحاث أساتذته، وهذه المزيّة تفتقدها أكثر كتابات زملائه.

• كان أغلب زملائه يستعينون بكتابه؛ حيث كان جملة منهم كثير السفر والانقطاع، حتّى أنّ أحد التلامذة كان جديد العهد في حضوره عند السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سرّه ولم يدرك درس الأستاذ إلّا قليلاً، فأخذ من كتابات السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سرّه قرابة ألف وثمانمائة صفحة. وهذه المزيّة قلما تُوجد عند الآخرين، فهي تعبّر عن نفسٍ طيّبةٍ همّها خدمة الشريعة سواء كان عن طريق نفسها أم كان عن طريق الآخرين.

نعم، إنّ جملة من أبحاث أصول السيّد الصدر الأوّل قدس سرّه لم نعثر عليها، وأغلب الظنّ أنّ ذلك كان للسبب المذكور، أي: بسبب إعارته الآخرين كتاباته.

إجازته في الرواية

أمّا إجازته في الرواية فله إجازات من عدّة مشايخ، أعلاها من الملام محسن الطهراني الشهير بـ (آغا بزرك الطهراني قدس سرّه) عن أعلى مشايخه، أي: الميرزا حسين النوري صاحب كتاب «مستدرك الوسائل».

ومنهم أيضاً والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر قدس سرّه، وخاله الشيخ مرتضى آل ياسين قدس سرّه، وابن عمّه السيّد آقا حسين خادم الشريعة قدس سرّه، والسيّد رضا الصدر قدس سرّه، والسيّد عبد الرزاق المقرّم قدس سرّه، والسيّد حسن الخراسان قدس سرّه، والسيّد عبد الأعلى السبزواري قدس سرّه والدكتور حسين علي محفوظ رحمته الله.

اجتهاده

أجيز بالاجتهاد من قبل أستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سرّه في سنة ١٣٩٨ هـ. ق (وكان عمره آنذاك ٣٦ سنة)، حيث اتفق أن جملة من الفضلاء طلبوا من السيّد الشهيد محمّد الصدر أن يباحثهم على مستوى أبحاث الخارج، وقد سألوا السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر عن ذلك، فبارك لهم وشجّعهم عليه، وذكر لهم تمام الأهلية للسيّد محمّد الصدر، وقد اتفقوا على أن تكون مادّة البحث في الفقه الاستدلالي كتاب «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي؛ لأنّه يمثل دورة فقهية كاملة ومختصرة في الوقت نفسه، وكان مكان الدرس آنذاك مسجد الشيخ الطوسي قدس سرّه، وقد استمرّ الدرس قرابة أربعة أشهر، وقد أدّت صعوبة الظروف حينها إلى انقطاع البحث وتفرّق الطلاب.

ثمّ بتسديد الله وعونه عاد سيّدنا الشهيد قدس سرّه إلى إلقاء البحث الفقهي بعد سنوات عدّة في جامعة النجف الدينية على متن كتاب «المختصر النافع» أيضاً، ثمّ توقّف الدرس، على أثر أحداث الانتفاضة الشعبانية ليعود بعدها لإلقاء دروسه المباركة في مسجد الرأس الملاصق للحرم العلويّ المقدّس، واستمرّ بحثه إلى آخر يومٍ من عمره الشريف. وكان يلقي في هذا المسجد أبحاثه في كلّ يومٍ كالتالي:

شبكة ومنتديات جامع الأنسنة (ع)

أولاً: البحث الفقهي صباحاً.

ثانياً: البحث الأصولي عصرًا.

ثالثاً: إلقاء محاضرات تاريخية وأخلاقية وعقائدية.

رابعاً: دروس في شرح كفاية الأصول.

خامساً: الدروس القرآنية في يومي الخميس والجمعة من كلّ أسبوع.

ومما تتميز به هذه المحاضرات - أي: الدروس القرآنية - روح التجدد والجرأة في نقد الآراء وتفنيدها، كما اتخذ سيدنا عليه السلام أسلوباً مغايراً للأسلوب سائر المفسرين في تفسير القرآن الكريم؛ إذ إنهم كانوا يبدوون بتفسير القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، إلا أنه شرع تفسيره من سورة الناس رجوعاً إلى باقي السور القرآنية المباركة، وهو منهج في البحث لم يسبق إليه سابق. وله في اتخاذ هذا المنهج رأيٌ شديد طرحة في بداية البحث، فقال موضحاً السبب في ذلك: «سجد القارئ الكريم أنني بدأت من المصحف بنهايته، وجعلت التعرض إلى سور القرآن بالعكس.

فإن هذا مما التزمته في كتابي هذا نتيجة لعاملين نفسي وعقلي: أما العامل النفسي: فهو تقديم الطرافة في الأسلوب وترك التقليد للأمور التقليدية المشهورة، فيما يمكن ترك التقليد فيه.

وأما العامل العقلي فلأن التفاسير العامة كلها تبدأ من أول القرآن الكريم طبعاً، فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد سردته فعلاً في حوالي النصف الأول من القرآن الكريم، وأما في النصف الثاني فلا يوجد غالباً إلا التحويل على ما سبق أن ذكره المؤلف؛ الأمر الذي ينتج أن يقع الكلام في النصف [الثاني] من القرآن مختصراً ومقتضباً، مما يعطي انطباقاً لطبقة من الناس أنه أقل أهمية أو أنه أقل في المضمون والمعنى ونحو ذلك.

في حين إننا لو عكسنا الأمر فبدأنا من الأخير، لاستطعنا إشباع البحث في السور القصيرة، وتفصيل ما اختصره الآخرون، ورفع الاشتباه المشار إليه. فإن لم نكن بمنهجنا قد استنتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفى»^(١).

(١) مئة المنان في الدفاع عن القرآن: ٤٤-٤٥، المقدمة.

فاتخذ سيّدنا هذا المنهج من باب سدّ النقص الذي يُحتمل الوقوع فيه بملاك ما تقدّم، ولغرض إشباع آخر للقرآن بحثاً ودفاعاً، ولأجل سدّ الفراغ الموجود.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

من أقوال العلماء في حقه

قال المفكّر الإسلامي الكبير آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سرّه عند تقديمه لكتاب (موسوعة الإمام المهدي عليه السلام) للشهيد الصدر الثاني قدس سرّه: «... وسأقتصر على هذا الموجز من الأفكار تاركاً التوسّع فيها وما يرتبط بها من تفاصيل إلى الكتاب القيم الذي أماننا، فإننا بين يدي موسوعة جليلية في الإمام المهدي، وضعها أحد أولادنا وتلامذتنا الأعزاء، وهو العلامة البحّاث السيّد محمّد الصدر حفظه الله تعالى، وهي موسوعة لم يسبق لها نظير في تأريخ التصنيف الشيعي حول المهدي عليه السلام في إحاطتها وشمولها لقضية الإمام المنتظر من كلّ جوانبها، وفيها من سعة الأفق وطول النفس العلمي واستيعاب الكثير من النكات واللفتات، ما يعبر عن الجهود الجليلية التي بذها المؤلّف في إنجاز هذه الموسوعة الفريدة.

وإنّي لأحسّ بالسعادة وأنا أشعر بما تملؤه هذه الموسوعة من فراغ، وما تعبّر عنه من فضل ونباهة والمعية. أسأل المولى سبحانه وتعالى أن يقرّ عيني به ويريني فيه علماً من أعلام الدين...»^(١).

وقال والده آية الله الحجّة المقدّس السيّد محمّد صادق الصدر قدس سرّه في حقه: «... وإنّ من نعم الله وآلائه على هذا العبد الفقير إلى عفوه وصفحته أن

(١) كان ذلك بتاريخ: ١٧/ جمادى الثانية/ ١٣٩٧ هـ أي: في سنة: ١٩٧٧ م. أنظر:

موسوعة الإمام المهدي عليه السلام ١: ٤٠ - ٤١.

رزقني من الأولاد واحداً كألف، وبه يحفظ الله لنا هذه السلسلة الذهبيّة أن تفقد بعض حلقاتها، وبه تحتفظ السلسلة بكامل نضارتها وهيبتها وجميل هياتها. ولد حفظه الله في السنة الثانية والستين بعد الألف والثلاثائة في ضحى يوم عيد مولد النبيّ الأعظم ﷺ وبهذه المناسبة سمّيته محمّداً. نشأ والحمد لله نشأة حسنة تحت ظلّ جدّه شيخنا آية الله العظمى مرجع عصره الشيخ محمّد رضا آل يس رضوان الله عليه، فلمّا تقلّص ظلّ الشيخ عنّا في سنة ١٣٧٠هـ كان لا يزال ولدي طفلاً في الثامنة. فاشتغل في تعلّم مبادئ القراءة والكتابة والقرآن الكريم، ثمّ اشتغل بمقدّمات العلوم فأتمّها، وبعدها درس السطوح فأتمّها. وهو في الوقت الحاضر يحاضر دروس الخارج على العلماء الأعلام وآيات الله العظام، وقد دنا من الاجتهاد قاب قوسين أو أدنى إن لم يكن قد لمس باليسرى واليمنى. وزيادةً على ذلك حصل من العلوم ما هو خارج عن دائرة اختصاص المجتهدين، وألمّ الإمامة بسيطة بلغة أجنبيّة، وقد أحاط كلّ ذلك بالتقوى والعفاف والطهر. فشكراً لله إن كان الشكر يفي ويكفي ... وهذا ولدي العالم الفاضل التقيّ النقيّ المؤلّف المجيد والشاعر النائر محمّد الصدر... ولا أراني بحاجة إلى نصحه ووعظه؛ فإنّه مستغن عن ذلك بل هو الذي يجب أن ينصح ويعظ الناس، وهنا يأتي المثل المشهور: ما المسؤول بأعلم من السائل، فقد رضع درّ الدين وتربّى في حجر الدين، والمأمول منه أن يصرف همّه وهمته إلى نصره الدين...»^(١).

وقال آية الله العظمى الشيخ آغا بزرك الطهراني قدس سره في إجازته إياه بالرواية: «فإنّ الفاضل الكامل البارِع الباهر المحقّق المصنّف الماهر ثقة

(١) كان ذلك بتاريخ: ١٧/٦/١٣٨٧هـ أي: في سنة: ١٩٦٧م. مخطوط.

الإسلام وعماد الأعلام وسلالة الفقهاء الفخام مولانا المجدد جناب السيد محمد نجل العالم الجليل السيد محمد صادق بن العلامة الأجل السيد محمد مهدي الصدر ابن آية الله العظمى السيد إسماعيل الصدر الموسوي العاملي الكاظمي طاب ثراه وجعل الجنة مثواه ووفق حفيده المذكور لإنجاز ما رغب فيه من الخدمة لدين الإسلام الحنيف وإبلاغ أصوله وفروعه إلى الخاص والعام والوضيع والشريف...»^(١).

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

وقال العلامة الحجة السيد عبد الرزاق المقرم رحمته الله في إجازته إياه بالرواية: «... فإن العلامة البارع في فنون المعارف الإلهية والباحث عن مخبئات حقايق الشريعة وأدائها السيد محمد نجل حجة الإسلام التقي الورع السيد محمد صادق آل آية الله السيد إسماعيل الصدر نور الله ضريحه، لما عرف من قدر العلم وقدر مساعي أعلام الأمة فأخذ بسيرتهم واستضاء بأنوار تعاليمهم...»^(٢).

وقال آية الله السيد رضا الصدر رحمته الله: «قرّة عيوننا المفدى وكعبة آمالنا المرجى، ركن التقى وحصن الهدى ملاذ الإسلام وكهفه، وقدوة المتقين حبيبنا محمد من آل الصدر حفظه الله بقدرته التي لا تضام، ورعاه بعينه التي لا تنام... قرأت كتابك العزيز فشممت من خلال سطورهِ رائحة التقوى والعلم، ولقيني منه روح الفضل والصدق، والفضائل النفسية والفواضل الإنسانية مزينة بالهمة والجد والعمل. أسأله تعالى أن يوفقكم لخدمة الإسلام وأن يجعلكم شرفاً لنا وفخراً، آمين يا رب العالمين...»^(٣).

(١) كان ذلك بتاريخ: ١٠/ جمادى الثانية/ ١٣٨٧ هـ أي: في سنة: ١٩٦٧ م. مخطوط.

(٢) كان ذلك بتاريخ: ١٩/ جمادى الثانية/ ١٣٨٧ هـ أي: في سنة: ١٩٦٧ م. مخطوط.

(٣) لم يثبت فيها التاريخ، وأغلب الظن أنها قبل سنة ١٣٩٠ هـ. مخطوط.

صفاته وسجاياه

لقد شهد لسيدنا الشهيد عليه السلام جمعٌ غفيرٌ ممن عرفوه منذ صباه بالتواضع ووضوح الشخصية، علاوةً على اتصافه بسرعة البديهة في الإجابة على الأسئلة الفقهية والعلمية والفكرية.

وبالاقتراب منه عليه السلام يتضح سلوكه العرفاني الذي يحاول إخفاءه قدر الإمكان، وكثيراً ما كان يؤكد في عباراته على لزوم اليقظة، والحذر من الوقوع في الانحراف وعدم الاستقامة وعدم اتباع خطّ أهل البيت عليهم السلام، مؤكداً في ذلك على جانب الإخلاص مع الله في القول والفعل. لذا نجده لم يكن يرضى أن تقبل يده، معللاً ذلك بقوله: أنت تدخل الجنة وأنا أدخل النار؟! أي: تدخل الجنة؛ لأنك تفعل ذلك قربةً إلى الله، وأنا أدخل النار؛ لاحتمال حصول الكبر بتقبيل اليد.

وتراه يجيب عن بعض المسائل جواباً ناشئاً من أعلى مراتب التقوى قائلاً: بحسب القاعدة حلال، لكن إن كنت تحبّ الله وتحبّ أن تكون ورعاً، فلا تفعل ذلك.

ثمّ إنّه يستشفّ أحياناً من بعض إجاباته لسائله أسرار ما خفي من المعرفة الإلهية، حيث يجب في كثير من الأحيان الإجابة قائلاً: هذا من الأسرار؛ رافةً بالسائل أن لا يتحمّل الجواب، وهكذا كان الاقتراب منه عليه السلام يكشف عن بعض الآفاق المعنوية والعرفانية التي كان عليها، وما خفي أعظم.

وقد امتاز عليه السلام بالأمانة العلمية، كما اتفق بعض الأحيان - وإن كان نادراً - تأخره عن بحث أساتذته، ممّا يضطره إلى أخذ ما فاته من البحث من

زملائه، إلاّ أنّه كان يشير إلى ذلك مع أنّ ما أفاده منهم لا يتجاوز الصفحة الواحدة، بالإضافة إلى أنّه كان يقرّر حسب فهمه الخاصّ لتلك الدروس والبحوث، إلاّ أنّه كان يأبى إلاّ أن يذكر أصحاب تلك الأقوال التي يوردها، وهو قلّمنا نلحظه عند الآخرين، فراجع وتبصّر.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

مرجعيتّه الصالحة وقيادة الأئمّة

لا نبالغ إذا قلنا: إنّ سيّدنا الشهيد محمّد الصدر عليه السلام ومرجعيتّه أسست حصناً رفيعاً للإسلام، وقلعة شامخة للمسلمين، وملاذاً للأئمّة الإسلاميّة في العالم الإسلامي.

إنّ المرجعيّة الدينيّة كانت على وشك الزوال والفناء في النجف الأشرف بسبب ظروف وأوضاع العراق الرهيبة، ووجود نظام جعل جُلّ همّه القضاء على شخصيّات المذهب الجعفري، ولم يبق منها إلاّ ضباية لا تروي من ظمأ، ولم يكن هناك من حلّ حقيقي لمعالجة هذا الوضع المعقّد إلاّ تصديده عليه السلام؛ لأنّه أفضل علاج ناجع لأخطر قضيّة عرفتها المرجعيّة، برغم معرفته التامة بما ستقدم عليه السلطة الحاكمة في بغداد من إجراءات؛ إثر الإصلاحات التي قام بها في المجتمع العراقي والحوزوي على وجه الخصوص، والتي كانت تخرج منه على شكل تصريحات بين الحين والآخر.

كما أنّ تصديده سدّ الطريق على المتطفّلين الذين يتربّصون الدوائر ويتحينون الفرص لاستغلال المناصب الربانيّة لمصالحهم الخاصّة، حتّى لو أدّى ذلك إلى الإضرار بالإسلام وقيمه السامية ورموزه المقدّسة.

ويجب أن نعرف أنّ للمرجع الديني مقومات أساسية: منها: الأهلّيّة واللياقة والخبرة والقدرة على التفاعل مع الأئمّة بالمستوى الذي ترقّبه منه،

فضلاً عن الاجتهاد الذي هو شرطٌ ضروري لعملية التصدي. ولكن يجب أن نشير إلى أن شرط الاجتهاد وحده ليس كافياً للتصدي، بل يجب توفر الشروط الأخرى التي ذكرناها، ولعلّ عدم توفرها يجعل تلك المرجعية وبالأعلى الإسلام والمسلمين. ولا نقول ذلك اعتباطاً؛ فإنّ تأريخ المرجعية شاهد صدق على صحّة ذلك؛ إذ إنّ الساحة قد شهدت وعلى امتداد التاريخ نماذج كان عدم تصديهم أنفع للإسلام وأصلح للمسلمين.

كما كان تصديهم عليهم السلام يمثل امتداداً للخطّ المرجعي الصحيح الذي كان يجب أن يبقى وأن يستمر؛ لأنّه مدرسة خاصّة لا في العمق العلمي - الفقهي والأصولي والمعرفي - فقط، بل وفي الفهم الصحيح للمقام المرجعي وما يتطلبه ويقتضيه.

إنّ المرجعية بذاتها ليست هدفاً، وإنّما هي امتداد لخطّ ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، وما يجب أن يرشح عن هذا الفهم من أدوار ومسؤوليات كبيرة وأهداف سامية.

ولا نتخطى الحقيقة إذا ما قلنا: إنّ مرجعية سيّدنا الصدر الثاني عليه السلام جاءت لتلبي حاجات الأمة الدينية والعلمية والثقافية؛ وذلك لأنّه عليه السلام لم يكن فقيهاً محدود الأبعاد بما اعتاد العلماء دراسته والتعمّق فيه من علوم فقهية وأصولية فقط، بل تميّز بالشمول والتنوع في مختلف آفاق المعرفة التي تحتاجها الأمة، ولا سيّما تجاه الطبقة الرشيدة المثقفة.

إنّ تصانيفه عليه السلام المتنوّعة تكشف لنا عن مدى اطلاعه الواسع وثقافته العميقة من جانب، وعن وعيه الكبير لحاجات الأمة الفكرية والروحية والأخلاقية من جانبٍ آخر.

ولعلّ هذه الميزة التي اتّسمت بها شخصيته العلميّة والقياديّة إحدى المحفّزات التي جعلت الأُمَّة تلتفّ حوله وتسير تحت رايته.

وسعى شهيدنا السعيد في ظلّ تصديّه للمرجعيّة إلى الحفاظ على الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، بعد أن تفكّكت واذنت بخطرٍ كبيرٍ على حاضرها ومستقبلها، فرمّم ما قد تلف، وبنى ما دعت الحاجة إليه، مع أنّه قد لا يدرك أهميّة عمله العظيم من لم يعاصر أو يعايش تلك الظروف والأوضاع القاسية، إلّا أنّ ما قام به قد شكّل وما بذله من جهود جبّارة لأجل حماية هذا الكيان الكبير وإمداده بالحياة والحيويّة كان مشهوداً وملحوظاً عند الجميع، فلولا له لما كان للحوزة العلميّة في النجف الأشرف إلّا وجوداً هامشيّاً لا قيمة له.

ومن خطواته الكبيرة إرسال العلماء والفضلاء إلى أنحاء العراق كافّة لممارسة مهامهم الثقافيّة والتبليغيّة، وتلبية حاجات الأُمَّة المختلفة. وعلى هذا الأساس شهدت الساحة حركةً لا سابقة لها في هذا المجال، رغم الصعاب الكبيرة التي تواجه المراجع في أمثال هذه الأمور، إلّا أنّه قد شكّل استطاع - وبفترة زمنية قياسيّة - ملء شواغر وفراغات هائلة لم يكن بالإمكان سدّها من دون تصديّه للمرجعيّة.

كما نلاحظ أنّه قد شكّل حرص على انتقاء النماذج الصالحة من العلماء والمبلّغين الذين يمثلون القدوة الطيِّبة، ليمثّلوا المرجعيّة الدينيّة بما تعنيه من قيم وآمال، وتجنّب إرسال من لا يتمتع باللياقة، وحرص كلّ الحرص على سلوك هذا المنهج رغم ما يسببه ذلك من مشاكل وإحراجاتٍ كبيرة.

كما سعى إلى تربية طلاب الحوزة العلميّة في النجف الأشرف تربية إسلاميّة نقيّة، موفّراً لهم كلّ ما هو ممكن من الأسباب الماديّة والمعنويّة التي

تتيح لهم جواً دراسياً مناسباً يمكنهم به تخطي المراحل الدراسية بصورة طبيعية.

فبالإضافة إلى تلبية احتياجاتهم المادية المختلفة كانت رعايته المعنوية واضحة ومشهودة في كل شيء، مما يجعل طالب العلم يشعر بالاطمئنان الذي يحقق له الراحة النفسية اللازمة لمواصلة طلب العلم والعمل به، ثم هداية الناس إلى ما يرضي الله عز وجل. كما كان تجاوبه حقيقياً مع الأمة في تطلعاتها وحاجاتها وإدراك مشاكلها، ولا سيما فيما يرتبط بالطبقة المستضعفة منها، فسعى لتقديم كل ما هو متاح له من إمكانيات مادية، فكان يساعد الفقراء والمحتاجين ويرعاهم بما عرف عنه من خلق إسلامي رفيع، فجذب قلوبهم دون عناء، وشد إليه عقولهم دون مشقة، وهكذا تفعل مكارم الأخلاق التي هي سلاح الأنبياء والصالحين.

آثاره وتصانيفه الثمينة

ترك السيد الشهيد محمد الصدر رحمته الله مؤلفات كثيرة، امتازت كلها بالإبداع والابتكار، ومنها:

١. نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان.
٢. فلسفة الحج ومصالحه في الإسلام.
٣. أشعة من عقائد الإسلام.
٤. القانون الإسلامي وجوده، صعوباته، منهجه.
٥. موسوعة الإمام المهدي عليه السلام، وتحتوي على:
 - أ. تاريخ الغيبة الصغرى.
 - ب. تاريخ الغيبة الكبرى.

- جـ . تاريخ ما بعد الظهور .
- د . اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني .
- هـ . عمر الإمام المهدي عليه السلام (مخطوط) .
- ٦ . ما وراء الفقه، في خمسة عشر مجلداً .
- ٧ . فقه الأخلاق، في مجلدين .
- ٨ . فقه الفضاء، وهو رسالة عملية في مسائل وأحكام الفضاء المستحدثة .
- ٩ . فقه الموضوعات الحديثة، وهو رسالة عملية في المسائل المستحدثة أيضاً .
- ١٠ . حديث حول الكذب .
- ١١ . بحث حول الرجعة .
- ١٢ . كلمة في البداء .
- ١٣ . الصراط القويم، وهو رسالة عملية مختصرة .
- ١٤ . منهج الصالحين، وهو رسالة عملية موسّعة في خمسة مجلدات .
- ١٥ . مناسك الحجّ .
- ١٦ . أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام .
- ١٧ . شذرات من تاريخ فلسفة الإمام الحسين عليه السلام .
- ١٨ . مئة المنان في الدفاع عن القرآن، في خمسة مجلدات . صدر منه (الجزء الأول) بقلم السيد الشهيد عليه السلام، وصدر (٤ أجزاء) تقريراً لدروسه القرآنية، على يد مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر .
- ١٩ . منهج الأصول، في خمسة مجلدات .

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

٢٠. مسائل في حرمة الغناء.

٢١. بين يدي القرآن الكريم، وهو فهرست موضوعي للقرآن الكريم.

٢٢. مجموعة أشعار الحياة، وهو ديوان شعر يمثل مراحل حياة سيدنا

الشهيد.

٢٣. بيان الفقه، وهو بحث فقهي استدلالي يتناول مبحث القبلة

ولباس المصلي.

٢٤. اللمعة في حكم صلاة الجمعة، وهو تقرير لأبحاث السيد إسماعيل

الصدر قدس سره.

٢٥. الإفحام للمدعي الاختلاف في الأحكام.

٢٦. مسائل وردود.

٢٧. الرسائل الاستفتائية.

٢٨. حبّ الذات وتأثيره في السلوك الإنساني.

٢٩. مدارك الآراء في اعتبار حال الوجوب أو حال الأداء.

٣٠. الوافية في حكم صلاة الخوف في الإسلام.

٣١. حكم القضاء في مدارك فقه القضاء.

٣٢. أصول علم الأصول.

٣٣. بحوث في صلاة الجمعة. تقرير مؤسسة المنتظر.

٣٤. عشرات المقالات، كتبها قدس سره في الصحف النجفية، وجملة منها لا

زال مخطوطاً.

٣٥. مبحث ولاية الفقيه.

٣٦. الأسرة في الإسلام.

٣٧. رفع الشبهات عن الأنبياء عليهم السلام.
٣٨. الدرّ النضيد في شرح سبب صغر الجسم البعيد. بحث فيزيائي.
٣٩. محاضرات في علم أصول الفقه (دورتان)، تقريراً لأبحاث السيد الشهيد الصدر الأول قدس سره.
٤٠. تقارير في علم أصول الفقه (دورة كاملة)، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي قدس سره، وتقع في ثلاثة عشر مجلداً تقريباً.
٤١. كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيد الشهيد الصدر الأول قدس سره، ويقع في ثمانية مجلدات تقريباً.
٤٢. بحوث استدلالية في كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي قدس سره.
٤٣. كتاب البيع، وهو تقريرٌ لأبحاث السيد الخميني قدس سره، ويقع في أحد عشر مجلداً تقريباً. صدر منه أربعة أجزاء.
٤٤. دروس في شرح كفاية الأصول، من أبحاث السيد الشهيد الصدر الأول قدس سره.
٤٥. الكتاب الحبيب إلى مختصر مغني اللبيب.
٤٦. تعليقة على رسالة السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره الفتاوى الواضحة.
٤٧. تعليقة على الرسالة العملية منهاج الصالحين للسيد الخوئي قدس سره.
٤٨. تعليقة على الرسالة العملية مناسك الحجّ للسيد الخوئي قدس سره.
٤٩. تعليقة على كتاب المهدي للسيد صدر الدين الصدر قدس سره.
٥٠. حياة السيد صدر الدين الصدر قدس سره.

٥١. الكلمة الحية في حكم حلق اللحية.
٥٢. تعليقة على الرسالة العملية وسيلة النجاة للسيد أبي الحسن الأصفهاني قدس سره.
٥٣. المعجزة في المفهوم الإسلامي.
٥٤. رسالة في الفقه المتكامل.
٥٥. فوز الأنام في أدعية الليالي والأيام.
٥٦. قصص من القرآن الكريم.
٥٧. السيد الشهيد الصدر كما أعرفه. ترجمة أستاذه الشهيد الصدر الأول قدس سره. مفقود.
٥٨. تعليقة على بعض كتب اللمعة.
٥٩. تعليقة على بعض كتب شرائع الإسلام.
٦٠. محاضرات أساتذته في كلية الفقه. فلسفة، فقه، أصول، علم النفس، علم الاجتماع، والأدب، والتاريخ، وغيرها.
٦١. تعليقة على مستحدثات المسائل للسيد الخوئي قدس سره.
٦٢. من ثمار الإسلام.
٦٣. ردود نقدية على كتاب (الشيعة والسنة) لإحسان إلهي ظهير.
٦٤. الكلمة التامة في الولاية العامة. وغيرها مما لم نوفق للاطلاع عليه.
- ومن خلال هذه الآثار والتصانيف القيمة تتضح بعض اهتمامات السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره بالفقه المعاصر، وأن كل مؤلف من هذه المؤلفات شكّل قضية من القضايا وحاجة من الحاجات الملحة للكتابة فيها.

جريمة الاغتيال

كان من عادة السيّد عليه السلام أن يجلس في مكتبه (البراني) بعد صلاتي المغرب والعشاء في يومي الخميس والجمعة، ليخرج بعدها سباحته إلى بيته. وفي تلك الليلة خرج السيّد على عادته ومعه ولداه - السيّد مصطفى والسيّد مؤمل قدس سرهما - بلا حماية ولا حاشية، وفيما كانوا يقطعون الطريق إلى بداية منطقة (الحنانة) في إحدى ضواحي النجف القريبة، وعند الساحة المعروفة بـ (ساحة ثورة العشرين)، جاءت سيارة أميركيّة الصنع، ونزل منها مجموعة من عناصر السلطة الظالمة وبأيديهم أسلحة رشاشة، وفتحوا النار على سيارة السيّد، فاستشهدوا جميعاً.

وبعد استشهادهم حضر جمع من مسؤولي السلطة إلى المستشفى، وذهب آخرون إلى بيته، ولم يسمحوا بتجمهر المعزين أو الراغبين بتشيع جنازته، ولذا قام بمهمة تغسيله وتكفينه مع نجليه مجموعة من طلابه ومريديه، ثمّ شيعوه ليلاً، حيث تمّ دفنه في المقبرة الجديدة الواقعة في وادي السلام.

﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾^(١).

(١) سورة الفجر، الآيات: ٢٧-٣٠.

منهجنا في التحقيق

اقتصر عملنا في تحقيق هذا الكتاب على ما يلي:

أولاً: المقابلة مع النسخة الخطية بيد السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره.

ثانياً: تقويم النص ومراجعته وتصحيحه طبقاً للمعايير المعهودة في التحقيق والتدقيق.

ثالثاً: تقطيع المتن وتنظيم فقراته بحسب اقتضاء الحال.

رابعاً: تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة من المجاميع الروائية المعتمدة، وضبطها وتمييزها عن غيرها.

خامساً: إرجاع الآراء الواردة في الكتاب إلى أصحابها ومصادرنا الأصلية.

نسأل الله تعالى أن يوفقنا لكل ما فيه خير وصلاح، إنه سميع مجيب، ونستغفره من كل زلل وخطأ، سائلين العلماء والباحثين الكرام أن يتجاوزوا عن كل عيب ونقص لُوْحظ في إخراج هذا الكتاب؛ فإنَّ الكمال لله وحده.

والحمد لله أولاً وآخراً

عادل الطائي

مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

٣/ شعبان المعظم / ١٤٣٣ هـ

قم المقدسة

شبكة ومنتديات جامع الانمة (ع)

مخاضة

بـ

عالم الوصول إلى الفقه

شبكة ومنتديات جامع الانهمة (ع)

محاضرات

في علم أصول الفقه

١. مباحث الألفاظ
٢. مباحث الحجج والأصول العمليّة
٣. تعارض الأدلّة

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

مباحث الألفاظ

١. مقدمة مباحث الألفاظ

٢. الأوامر

٣. النواهي

٤. المفاهيم

٥. العام والخاص

٦. المطلق والمقيّد

٧. المجمل والمبين

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

مقدمة مباحث الألفاظ

١. التعريف بعلم الأصول
٢. الوضع
٣. الدلالة على المعنى المجازي
٤. الإطلاق الإيجادي
٥. تبعية الدلالة للإرادة
٦. وضع المركبات
٧. علامات الحقيقة والمجاز
٨. الحقيقة الشرعية
٩. الصحيح والأعم
١٠. الاشتراك
١١. المشتق

شبكة ومنتديات جامع الانهمة (ع)

التعريف بعلم الأصول

١. تعريف علم الأصول
٢. موضوع علم الأصول
٣. تقسيم الأبحاث الأصولية

تعريف علم الأصول

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

تمهيد^(١)

لا إشكال في أن الفقيه حينما يباشر عملية الاستنباط يواجه مقدمات كثيرة ومتنوعة؛ كما لو باشر استنباط حكم التيمم بمطلق وجه الأرض؛ فإنه يواجه مقدمات متعددة: منها: حجية الظهور، ومنها: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، ومنها: ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض، ومنها: حجية خبر الثقة. ولا إشكال في عدم دخول تمام هذه المقدمات في نطاق علم الأصول ووظيفته؛ فإنه يتم البحث والتحقيق حول جملة منها في علم الحديث، وحول جملة أخرى في علم الرجال (من قبيل وثاقة الراوي)، وحول جملة ثالثة في علوم اللغة العربية (من قبيل ظهور كلمة الصعيد في مطلق وجه الأرض)، وحول جملة رابعة في علم المنطق (من قبيل كون الشكل الأول من القياس - بل الأشكال الأخرى منه - منتجاً أم لا)...
وهناك مقدمات أخرى تدخل في عملية الاستنباط وتذكر عادة في علم أصول الفقه وتطلب منه، من قبيل ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، ومن قبيل حجية خبر الواحد الثقة.
ويتلخص السؤال المطروح في المقام في أنه: هل يوجد مائز حقيقي

(١) تاريخ الشروع في هذه الأبحاث: يوم السبت ٢٠/ رجب/ ١٣٩١ هـ النجف الأشرف.

وضابط موضوعي لسنخ المقدمات التي تبحث في علم الأصول يجعلها تمتاز عن المقدمات التي تبحث في غيره من العلوم؟
أم إن هذه المقدمات جميعاً قد جمعت في علم الأصول لأنّها لم تُذكر في العلوم الأخرى، ودون وجود ضابط حقيقي يميّزها عن غيرها؟
وعلى هذا الأساس، فالمطلوب من تعريف علم الأصول هو التوصل إلى مائز وضابط حقيقي يميّز المقدمات التي تطلب من علم الأصول عن المقدمات التي تطلب من غيره، فإن وُجد ذلك المائز الموضوعي فمعنى ذلك أننا قد توصلنا إلى تعريف علم الأصول تعريفاً جامعاً مانعاً، وإلا فلا.
وسنستعرض في ما يلي أهمّ التعريفات التي ذكرها المحققون لعلم الأصول:

١. تعريف المشهور

وهو التعريف الذي ذكره المحقق القمي رحمته في القوانين؛ حيث قال:
علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية^(١).
وقد وُجّه إلى هذا التعريف ثلاث مؤاخذات:
المؤاخذه الأولى: عدم مانعية التعريف

حيث إنّ هذا التعريف لم يأت بشيء جديد؛ لأننا بصدد توضيح وإبراز ضابط موضوعي للمقدمات التي تقع في عهدة علم الأصول دون غيرها من المقدمات، بينما نلاحظ أنّ هذا التعريف يصدق على تمام المقدمات التي تدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي، من قبيل وثيقة الراوي، وظهور كلمة

(١) القوانين المحكمة في الأصول المتقنة ١: ٣٣، المقدمة، تعريف علم الأصول.

الصعيد في مطلق وجه الأرض؛ فإنها قواعد تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي، فلا بدّ أن تكون مقدّمات أصوليّة بحسب هذا التعريف.

شبكة ومنتديات جامع الأنمة (ع)

محاولة الميرزا النائيني رحمته لتصحيح التعريف

وقد تصدّى الميرزا النائيني رحمته لمحاولة تصحيح هذا التعريف من خلال تعديله بإضافة قيد الكبروية إليه، فقال: هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي والتي تقع كبرى في قياس الاستنباط^(١)، فجعل الضابط في أصوليّة المسألة وقوعها كبرى في قياس الاستنباط لا صغرى. وما أضافه المحقّق النائيني رحمته وإن أخرج به المسائل التي لا ينبغي إدراجها في علم الأصول، إلّا أنّه قد أخرج بعض المسائل التي لا ينبغي الإشكال في كونها من المسائل الأصوليّة:

فمنها - على سبيل المثال - المسائل التي ترجع إلى تشخيص بعض الظواهر اللفظيّة، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، أو ظهور الشرطيّة في الانتفاء عند الانتفاء، أو ظهور اللفظ المطلق في الإطلاق.. وهي من مسائل علم الأصول. ومن المعلوم أنّ الظهور لا يقع كبرى في قياس الاستنباط، بل يقع صغرى فيه، ويحتاج إلى ضم مقدّمة أخرى هي كبرى حجّة الظهور؛ فحاله في ذلك حال وثاقة زرارة.

ومنها: مسألة اجتماع الأمر والنهي. وهي لا تكون إلّا صغرى في قياس الاستنباط، سواءً أقلنا بإمكان الاجتماع أم قلنا بامتناعه:

(١) فوائد الأصول ١: ١٩، مقدّمة في بيان نبذة من مباحث الألفاظ، تعريف علم الأصول؛ أجود التقريرات ١: ٣، المقدّمة، الفصل الأوّل في تعريف العلم وموضوعه وفائدته.

أ) فإذا قلنا بامتناع الاجتماع فمعنى ذلك: أنه يستحيل اجتماع دليل «صلِّ» ودليل «لا تغصب»، فيكونان متعارضين، وتُطبَّق عليهما أحكام التعارض. وبذلك يحقُّ الامتناعُ صغرى لكبرى التعارض بين الدليلين.

ب) وإذا قلنا بجواز الاجتماع فمعنى ذلك تحقُّق الصغرى المتمثلة في تمامية إطلاق «صلِّ» و«لا تغصب». وحيثُ يُحتاج إلى ضمِّ حجية الظهور من أجل الوصول إلى النتيجة الفقهية.

ومنها: مسألة أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ وهي من المسائل المبحوث عنها في علم الأصول بالرغم من عدم وقوعها كبرى في قياس الاستنباط؛ فإنَّ المراد من هذه المسألة ليس حرمة الضد؛ فإنَّها حرمة غيرية لا تستتبع تنجيزاً ولا تعديراً، وإنَّها المراد هو إثبات صحَّة العبادة المضادة للواجب:

أ) فعل القول بالاقضاء يتحقَّق أن العبادة قد نُهي عنها، وبذلك تتحقَّق صغرى لكبرى أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد.

ب) وأما على القول بعدم الاقتضاء، فمعنى ذلك التحفظ على إطلاق خطاب «صلِّ»، وهذا ما أوجب اختلال التعريف بإضافة قيد الكبروية إليه. وعلى هذا الأساس، فإنَّ المؤاخذة الأولى على تعريف المشهور تامّة.

المؤاخذة الثانية: عدم شمول التعريف للأصول العملية

تتمثَّل المؤاخذة الثانية في أن تعريف المشهور لا يشمل الأصول العملية؛ إذ يُمكن أن يقال: إنَّ الأصول العملية ليست في مقام إحراز الحكم الشرعي؛ وذلك باعتبار أنَّها ليست في مقام إحراز الواقع، فلا يصدق عليها التعريف، فيلزم على ذلك أن تكون خارجة عن علم الأصول، مع أنَّها تُعدُّ من أمّهات

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

المسائل المبحوث عنها في هذا العلم.

وهذا هو ما تعرّض له المحقق الخراساني قده في الكفاية دون الإشكال الأوّل المتقدّم وتصدّى للجواب عنه، وذلك بإضافة القيد التالي إلى تعريف المشهور، وهو قوله: أو التي ينتهي إليها في مقام العمل^(١).
إلا أن هذا ليس جواباً؛ فإنّ إضافة «أو» لا يحقّق الجامع أو الضابط الكليّ، وإلاّ لأمكن منذ البدء تعريف علم الأصول بتعداد مباحثه معطوفة بـ«أو».

وبذلك تبقى هذه المؤاخذة بحاجة إلى جوابٍ مختلف عمّا تقدّم. وتوجد في هذا الصدد محاولتان لدفع المؤاخذة المتقدّمة:

المحاولة الأولى: وهي محاولة غير تامّة ذكرها المحقق النائيني قده في التقريرات، وتتلخّص في توسعة الحكم بحيث يشمل الواقعي والظاهري، فقال: إنّ المقصود من الحكم المأخوذ في التعريف هو الأعمّ من الواقعي والظاهري^(٢)؛ فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي بنوعيه: الواقعي والظاهري، والأصول العمليّة يستنبط منها أحكام ظاهريّة، فتدخل في التعريف من خلال هذه التوسعة.

وقد اعتبرنا هذه المحاولة غير تامّة باعتبار أنّ هذا الجواب لو تمّ فإنّما يتمّ في خصوص الأصول العمليّة الشرعيّة التي يكون مفادها حكماً ظاهريّاً، ولا يتمّ في الأصول العمليّة العقليّة؛ لأنّها لا تؤدّي إلى استنباط حكم شرعي أصلاً، بل تقوم فقط بتحديد الوظيفة العمليّة عند العجز عن الانتهاء إلى

(١) كفاية الأصول: ٩، المقدّمة، الأمر الأوّل، تعريف العلم وموضوعه.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣، المقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته.

حكم شرعي في المسألة المشتبهة. وحيث إنَّ الأصول العمليَّة العقليَّة مسائل أُصوليَّة، فحيثُ يبقى الإشكال على حاله.

المحاولة الثانية: وهي محاولة تامَّة، وتتلخَّص في إعطاء تفسيرٍ جديد لكلمة الاستنباط - وهو تحصيل الحجَّة على الحكم الشرعي - ؛ إذ قد يراد من الاستنباط أحد معنيين:

المعنى الأوَّل: مجرَّد الإحراز الواقعي للحكم الشرعي. وعلى هذا المعنى فالمؤاخذه تامَّة؛ لأنَّ الأصول العمليَّة ليست في مقام إحراز الواقع.

المعنى الثاني: وهو معنى شاملٌ للإثبات الوجداني والعنائي والتنجيزي والتعديري؛ فالأصول العمليَّة توجب إقامة الحجَّة التعديريَّة أو التنجيزيَّة على الواقع. وعلى هذا المعنى ترتفع المؤاخذه حيثُ^(١).

المؤاخذه الثالثة: شمول التعريف لجملة من القواعد الفقهيَّة

تتمثَّل المؤاخذه الثالثة في أنَّ تعريف المشهور يشمل جملةً من القواعد الفقهيَّة باعتبارها ممَّا يُستنبط منه الحكم الشرعي، من قبيل: قاعدة الفراغ، وقاعدة الصحَّة، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وقاعدة ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده؛ حيث يستنبط من قاعدة الفراغ مثلاً صحَّة الصلاة، ومن قاعدة لا ضرر ارتفاعُ وجوب الصوم والوضوء الذي يلزم منه الضرر، وهكذا البقيَّة .. مع أنَّها ليست من مسائل علم الأصول، وإن كانت تمهد لاستنباط الحكم الشرعي.

(١) وهذا ما تبناه المحقِّق الأصفهاني رحمته في نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ١٩، مقدمة، تعريف علم الأصول؛ والسيد الخوئي في محاضرات في أصول الفقه ١: ٩، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول.

والصحيح أنّ هذه المؤاخذه غير تامّة؛ لأنّ القواعد المشار إليها على

قسمين:

القسم الأوّل: القواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة، من قبيل قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحّة، ونحوهما ممّا يُحرز به موضوع الحكم الشرعي وصغراه دون كبراه.

وهذه القواعد خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّ المقصود من القواعد التي يستنبط منها الحكم الشرعي: القواعد التي تقع في طريق استنباط الكبرى، لا الصغرى في الموضوع.

القسم الثاني: القواعد الجارية في الشبهات الحكميّة، والتي سنذكر لها

مثالين:

المثال الأوّل: قاعدة ما يُضمّن بصحيحه يُضمّن بفاسده؛ فإنّها تنتج أنّ البيع الذي يُضمّن بصحيحه فهو مضمون بفاسده. ومع هذا لا تدخل في تعريف علم الأصول؛ لأنّ المراد من التعريف هو القواعد التي يستنبط منها حكم شرعي، والمقصود من الحكم الشرعي هو الجعل الشرعي، والحال أنّ هذا القسم من القواعد الفقهيّة هو بنفسه جعلٌ صادرٌ من الشارع؛ فهي جعلٌ كليٌ شرعي يتخصّص إلى حصص متعدّدة بتعدّد المعاملات.

وعلى هذا الأساس لا معنى لأنّ يُقال: إنّنا نستنبط منها الجعل الشرعي؛ وذلك لأنّها بنفسها جعلٌ شرعي، وما يُستنبط منها عبارة عن جعل تحليلي، وهو جزءٌ من مدلولها. أي: إنّهُ ليس جعلاً آخر، بل هو عينُ تلك القاعدة وجزءٌ من مدلولها الضمني. والحال أنّ المراد من استنباط الحكم الوارد في التعريف ما كان استنباطاً لحكمٍ كليٍّ مجعول من قبل الشارع، وهو المسمّى

بالكبرى. وهذا أمرٌ لا يصدق على القواعد الفقهيّة؛ حيث إنّها بنفسها جعلت صادراً من الشارع، ولا يصدق عليها أنّها قاعدة مهّدت لاستنباط جعل آخر كما هو الحال في المسائل الأصوليّة.

المثال الثاني: قاعدة نفي الضرر أو قاعدة نفي الحرج. والكلام في هذه القواعد هو الكلام في سابقتها؛ إذ ليست هذه القواعد جعلاً مستقلة، بل هي عبارة عن جعلٍ وحدائيٍّ صادرٍ من قبل الشارع ومجْعولٍ لنفي الأحكام الضرريّة والحرجيّة ورفعها، ويُستخرج من هذا الجعل مصاديقٌ لمُدلوها الضمني وحصصٌ متعدّدةٌ له من خلال التحليل والتطبيق.

ومن أمثلة هذا القسم: الحكمُ بعدم وجوب الصوم عند الضرر أو الحرج، أو الحكم بعدم وجوب الوضوء كذلك، وهكذا... فهي حصصٌ تحليليّةٌ من جعلٍ واحد، وليست جعلاً شرعيّاً يُستنبط ويُستخرج منه جعلٌ آخر لكي يندرج في التعريف.

نعم، قد تقع قاعدة لا ضرر وقاعدة لا حرج في طريق إثبات مسألة أصوليّة، كما لو استدلّ بها على البراءة؛ فإنّ إحدى مقدمات دليل الانسداد هي عدم وجوب الاحتياط التام، ويستدلّ عليه بنفي العسر والحرج، فتكون هذه القاعدة دليلاً على البراءة.

وبهذا اللحاظ تصبح قاعدة أصوليّة، وتندرج في مسائل علم الأصول؛ لأنّ البراءة بنفسها قاعدة أصوليّة تقع في مقام الإثبات التعذيري لجْعول واقعيّة أخرى، فتكون لا حرج براءة في الحقيقة، ولا ضير في ذلك؛ فإنّه لا فرق في أصوليّة البراءة بين أن يكون لسانها لسان «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» وبين أن يكون لسان «لَا حَرَجَ».

هذه هي المؤاخذات الثلاث على تعريف المشهور. وقد أتضح مما تقدم أنه يُمكن الجواب عن المؤاخذتين الثانية والثالثة وتصحيح التعريف في مقابلتهما، وتبقى المؤاخضة الأولى قائمة. ولأجل ذلك عدل جماعة - منهم السيّد الأستاذ؟ - إلى تعريف علم الأصول تعريفاً آخر.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

٢. تعريف السيّد الأستاذ؟

عرّف السيّد الأستاذ؟ علم الأصول بأنه العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضمنية كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها^(١). وبهذا جعل؟ شرطاً أصولية القاعدة أن تكون صالحة بمفردها لأن يُستنبط منها الحكم الشرعي بلا حاجة إلى ضمّ قاعدة أصولية أخرى؛ فكل قاعدة تكون كذلك فهي أصولية، وإلا فلا.

وقد نوّه؟ بعدم ورود شيء من المؤاخذات الثلاث المتقدمة على كلامه، وذكر أن المؤاخضة الأولى القائلة باندرج مثل وثيقة الراوي في علم الأصول غير واردة على هذا التعريف؛ لأنه لا يُستنبط حكم شرعي من هذه القاعدة بمفردها، وإنما بعد ضمّ قاعدة أصولية إليها متمثلة في حجية خبر الثقة، والتي هي من مسائل علم الأصول... وكذا في كلمة الصعيد^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٨، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول.

(٢) راجع محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ١٢، ١٣، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول، الركيزة الثانية في التعريف.

هذا ما أورده السيّد الأستاذ؟ في بيان المائز الموضوعي بين مسائل علم الأصول وغيرها، ثمّ نقض على كلامه المتقدّم ببعض النقوض وأجاب عنها: منها: أنّ ظهور صيغة (افعل) في الوجوب قاعدةً أصوليّة، مع أنّها تحتاج إلى ضمّ قاعدة أصوليّة أخرى، وهي حجّية الظهور، وإلاّ لم يثبت الوجوب، فيلزم أن يكون ظهور صيغة (افعل) قاعدةً غير أصوليّة.

وأجاب عن ذلك بأنّه وإن كان ذلك بحاجة إلى قاعدة حجّية الظهور، إلاّ أنّ هذه القاعدة ليست أصوليّة ولا يُحتاج إلى البحث عنها في علم الأصول؛ لكونها مسألة عقلائيّة واضحة ومسلّمة.

وبهذا أنكر؟ أصوليّة حجّية الظهور متخلّصاً بذلك من هذا النقض، وذلك بتقريب أنّ مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب ليست بحاجة إلى مسألة أصوليّة أخرى حتّى يكون هذا نقضاً على ما ذكره هو من تعريف لعلم الأصول^(١).

ومنها: النقض بقاعدة (إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده)؛ فالفقيه يريد من ذلك أن يستنبط بطلان العبادة، وهذا بحاجة إلى قاعدة أصوليّة أخرى، وهي (إنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها)، فيتمّ النقض بأنّها مسألة أصوليّة افتقرت إلى مسألة أصوليّة أخرى في مقام الاستنباط.

وأجاب عن ذلك بأنّ هذه المسألة وإن كانت بحاجة إلى ضمّ مسألة أصوليّة أخرى - على تقدير القول بالاقضاء - ليثبت البطلان، إلاّ أنّها - على

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٦، تمهيد، الأمر الأوّل: في أقسام القواعد والمبادئ، القسم الثاني؛ غاية المأمول من علم الأصول (الجواهري) ١: ١٠٤، تعريف علم الأصول.

تقدير القول بعدم الاقتضاء - تثبت صحّة العبادة بمفردها من دون حاجة إلى ضمّ مسألة أصوليّة إليها، ويكفي في أصوليّة المسألة أن تكون على أحد التقديرين كافيةً بمفردها لاستنباط الحكم الشرعي^(١).

النقض على ما ذكره السيّد الأستاذ؟ **شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)**

ولابدّ لنا من مناقشة كلام السيّد الأستاذ؟ على ضوء الاعتراضات الثلاثة المتقدّمة التي وُجّهت إلى تعريف المشهور لنرى: هل يسلم هذا التعريف منها أم لا؟ فنقول:

• على ضوء الاعتراض الأوّل بعدم مانعيّة التعريف

أمّا بخصوص الاعتراض الأوّل على تعريف المشهور، والقائل بأنّ التعريف لا يحقّق المائز الموضوعي الذي يُمكن على أساسه تمييز مسائل هذا العلم عن غيرها، فيدخل فيه ما ليس منه.. فهذا الاعتراض متوجّه إلى هذا التعريف. ولنوضّح ذلك من خلال ثلاثة تعليقات:

التعليق الأوّل: إنّنا نتساءل عن المراد من قوله بأنّ القاعدة الأصوليّة تكفي بمفردها لاستنباط الحكم الشرعي وبلا حاجة إلى ضمّ قاعدة أصوليّة أخرى إليها: فهل مراده أنّها تكفي بمفردها دائماً؟ أم مراده أنّها تكفي ولو في مورد واحد بنحو القضية الجزئيّة؟

(أ) فإن كان مراده هو الأوّل^(٢)، فهو واضح البطلان؛ لأنّ أكثر مسائل

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ١٤، ١٥، تمهيد، الأمر الثاني: في

تعريف علم الأصول، شبهات ودفع، الشبهة الثانية.

(٢) صرّح السيّد الخوئي رحمته بإرادة المعنى الأوّل في: غاية المأمول من علم الأصول

(الجواهري) ١: ١٠٤، تعريف علم الأصول.

هذا العلم يحتاج بعضها بعضاً في مقام الاستنباط. وبناءً عليه ستخرج منه أكثر مسائله؛ فإنَّ ظهور صيغة (افعل) في الوجوب لا يكفي في إثبات الحكم إذا كان السند الذي وردت فيه الصيغة ظنيّاً ما لم يضمّ إلى هذا الظهور حجّة خبر الواحد. وإذا كان المتن ظنيّاً فلا تكفي حجّة الخبر إلاّ بضمّ حجّة الظهور، وإن أنكر أصوليّتها.

ب) وإن كان مراده الثاني^(١)، فينطبق ذلك على صيغة (افعل)؛ لأننا يمكن أن نفرضها في دليلٍ قطعيٍّ من سائر الجهات.

إلاّ أنّ هذا يمكن فرضه في تحديد ظهور كلمة الصعيد مثلاً؛ بأن ترد في دليلٍ قطعيٍّ من سائر الجهات إلاّ من جهة هذه الكلمة، وعندها يجزم الفقيه بأنّها موضوعة للأعمّ، ويستنبط منها حكماً شرعيّاً بلا حاجةٍ إلى ضمّ مسألة أصوليّة أخرى إليها.

وعليه، سيكون مثل ظهور كلمة الصعيد مسألةً أصوليّة، فلا يتمّ ما ذكره من الماتزين مسائل العلم؛ لأنّ كثيراً من المسائل غير الأصوليّة تصلح أيضاً أن تقع بمفردها في طريق الاستنباط في بعض الموارد ومن دون حاجةٍ إلى مسألةً أصوليّة.

التعليق الثاني: إنّ لازم قوله المتقدّم هو إنكار قواعد أصوليّة أخرى غير حجّة الظهور؛ ففي علم الأصول مباحث لا تكفي لوحدها لاستنباط الحكم الشرعي، من قبيل مباحث تشخيص أقوى الظهورين، ومن قبيل البحث في أنّ العموم الشمولي أقوى أم البدلي؟ أو أنّ الإطلاق الوضعي أقوى أم الحكمي؟ أو أنّ المنطوق أقوى أم المفهوم؟ فهذه وغيرها من أشباهها لا تكون

(١) صرح السيّد الخوئي رحمته بإرادة المعنى الثاني في: الهداية في الأصول (الأصفهاني) ١:

٢١، مقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول .

منتجة في مقام الاستنباط إلا بضمّ مسائلٍ أخرى إليها، كمسألة الجمع العرفي، ومسألة تقديم الأظهر على الظاهر.

وعلى هذا - وبناءً على قوله المتقدم - سيكون ملزماً بإنكار حجية الجمع العرفي وإخراجها من مسائل علم الأصول. إلا أنه لم يفعل ذلك كما فعل مع حجية الظهور؛ بدعوى أن مسألة حجية الجمع العرفي من المسائل الارتكازية التي لا بحث ولا نقاش فيها، مع أن بديهة المسألة ووضوحها لا يغيّران من كونها مسألة من مسائل هذا العلم.

التعليق الثالث: وهو حول خصوص ما ذكره في ما يرتبط بمسألة (إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده)؛ حيث ذكر أنّها - على تقدير القول بعدم الاقتضاء - لا تحتاج إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى.

والصحيح: أنّها بحاجة إلى مسألة أخرى لإثبات الصحة في العبادة؛ فحتّى لو نفينا الاقتضاء لم يكف ذلك لتصحيح العبادة إلا بإثبات أحد أمرين؛ باعتبار أنّ العبادة لا تصحّ إلا بوجه قربيّ، فلا بدّ أن نثبت صلاحيتها للتقرب بها، وذلك يكون بأحد وجهين:

(أ) إمّا أن نلتزم بالأمر الترتبي - لو قلنا بإمكان الترتب - لتصحّ الصلاة به، وهو مسألة أصولية.

(ب) وإمّا أن نقول: إنّ سقوط الخطاب والأمر نتيجة التزاحم لا يستتبع سقوط الملاك؛ فإنّ الأمر بالصلاة وإن كان ساقطاً بناءً على استحالة الترتب كما يرى صاحب الكفاية^(١)، إلا أنّ الملاك موجود، وهو وحده كافٍ في مقام

(١) راجع كفاية الأصول: ١٣٤، المقصد الأوّل: في الأوامر، الفصل الثالث في الإجزاء، فصل في مسألة الضدّ، الترتب.

التقرب والتعبّد، فتصحّ الصلاة باعتباره، وهذه أيضاً مسألة أصولية.
فالمسألان أصوليتان وينطبق عليهما تعريف علم الأصول، فإذا لم تثبت
كلتا هاتين القاعدتين لا تصحّ الصلاة، وإن لم تكن حراماً؛ لأنّها لا تصحّ إلاّ
بقصد التقرب؛ لعدم إحراز الأمر ولا الملاك.

إذاً، مسألة (اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده) لا تقع بمفردها في
طريق الاستنباط. وعلى كلا التقديرين - الاقتضاء وعدمه - من الخطأ أن
يتصور أحدُ ثبوت الحكم بصحة العبادة بمجرد القول بعدم الاقتضاء. وعلى
كلا التقديرين هي بحاجة إلى ضمّ مسألة أخرى أصولية كما تقدّم.
وعلى هذا، لا بدّ للسيد الأستاذ؟ أن يخرجها من مسائل هذا العلم؛ فما
أفاده من التمييز بين مسائل هذا العلم وبين غيرها غير تامّ.
وعلى هذا الأساس، فإنّ المؤاخذه الأولى واردة على هذا التعريف على
حدّ ورودها على تعريف المشهور.

• على ضوء الاعتراض الثاني بعدم شمول التعريف للأصول العملية

وأما بخصوص الاعتراض الثاني الذي كان يرد على تعريف المشهور،
والذي يدعي أنّه لا يشمل الأصول العملية لأنّه لا يُستنبطُ منها الحكم
الشرعي؛ باعتبار عدم نظره بها إلى الواقع، فقد أجاب عن ذلك بمثل ما تقدّم
منّا عند الكلام حول تعريف المشهور؛ حيث ذكرنا أنّ المراد من استنباط
الحكم معنى واسعٌ شاملٌ للإثبات التنجيزي والتعديري، فيشمل التعريفُ
الأصولَ اللفظية والعملية والشرعية والعقلية.

وعليه، فالأصول العملية ستدخل في التعريف؛ لأنّها ستؤدّي إلى تنجيز
الحكم الواقعي أو التعديري عنه.

وهذا الجواب على الرغم من صحته وصلاحيته لتعديل تعريف المشهور، إلا أنه لا ينسجم مع تصور السيد الأستاذ؟ عن مسائل علم الأصول؛ فإنه - بناءً على هذا المعنى الواسع للاستنباط - يلزم دخول مسألة حجية القطع في مسائل علم الأصول، مع أنه قد صرح في بحثه بأنها ليست من المسائل الأصولية^(١)؛ وذلك لأنَّ حال حجية القطع حال حجية الخبر وقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ من حيث إنه يثبت بها الحكم الشرعي إثباتاً تنجيزياً أو تعديرياً، ولولا حجية القطع لا يثبت الحكم بشيء أبداً؛ فهي مقدمة تقع في طريق الإثبات التنجيزي أو التعديري للحكم الواقعي.

ويلزم من هذا محذوران:

المحذور الأول: أن يلتزم السيد الأستاذ؟ بأن مسألة حجية القطع مسألة أصولية، مع أنه قد بنى على عدم أصوليتها وصرح بذلك.
المحذور الثاني: أنه بعد فرض أصوليتها يلزم خروج كل أو جلِّ مباحث علم الأصول عنه بحسب تعريفه؛ فإنَّ قاعدة البراءة أو الاستصحاب أو حجية الخبر لا تكفي في التنجيز ما لم يُضمَّ إليها قاعدة أصولية هي حجية القطع.

وبذلك تخرج هذه القواعد عن كونها أصولية؛ لأنه يشترط كونها مستقلة في تنجيز الواقع والتعذير عنه كما تقدّم منه في التعريف.

• على ضوء الاعتراض الثالث بشمول التعريف لجملة من القواعد الفقهية تمثل الاعتراض الثالث في أن التعريف يشمل القواعد الفقهية؛ لأنها مما يُستنبط منه حكم شرعي.

(١) أنظر: مصباح الأصول (البهسودي) ٢: ٥، حجية القطع.

وقد أجاب السيّد الأستاذ؟ عن ذلك بأننا نعطي للاستنباط معنىً ضيقاً لا يشمل القواعد الفقهيّة؛ فللاستنباط معنيان:

المعنى الأوّل: استنباط تطبيقي، وذلك نحو تطبيق المقدّمة على النتيجة؛ حيث تكون النتيجة مصداقاً من مصاديق المقدّمة وحصّة منها وتطبيقاً لها، وذلك كقولنا: إنّ المقبوض بالبيع الفاسد مضمون؛ وذلك لأنّ:

■ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

■ البيع يضمن بصحيحه.

■ البيع يضمن بفاسده.

المعنى الثاني: استنباط توسيطي، وذلك نحو توسط المقدّمة في إثبات النتيجة، وهو أن تكون المقدمتان متغايرتين متلازمتين، فنثبت إحداها بالأخرى من باب إثبات أحد المتلازمين بملازمه، كإثبات وجوب السورة بظهور صيغة (افعل) في الوجوب؛ فإنّ وجوب السورة حكم شرعي، وظهور الصيغة مطلبٌ لفظي، ولكنها متلازمان بناءً على حجّة الظهور.

ثمّ قال: إنّ المراد من الاستنباط في التعريف هو الاستنباط التوسيطي لا الاستنباط التطبيقي، والقواعد الفقهيّة لا يُستنبط منها الحكم إلّا بنحو التطبيق؛ فهي بذلك خارجة عن تعريف علم الأصول^(١).

والجواب عن ذلك: إنّ الاستنباط وإن كان على نحوين: تطبيقي

وتوسيطي، ولكن يمكن تقسيم التوسيطي إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما كانت النتيجة فيه عبارة عن حكم كلي ملازم للمقدّمة،

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٩-١٠، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول، الركيزة الأولى.

كالتلازم بين ظهور صيغة (افعل) في الوجوب وبين وجوب السورة.
القسم الثاني: ما كانت المقدمة فيه محققة لموضوع الحكم الكلي، والنتيجة
عبارة عن مصادق جزئي من الحكم. وهذا من قبيل صحة بيع المعاطاة:
(أ) فإذا أردنا أن نستنبط منها صحة البيع، كان هذا تطبيقاً.

(ب) وإذا أردنا استنباط جواز تصرف المشتري في ما اشتراه، فهذا تحقيق
لموضوع الحكم الشرعي، بمعنى: أن القاعدة جعلت المشتري مالكا، والمالك
موضوع للحكم بجواز التصرف، وهذا توسط لا تطبيق؛ لأن الحكم بنفوذ
التصرف ليس من مصاديق صحة المعاطاة. **شبكة ومندليات جامع الأئمة (ع)**

إذا أتضح هذا، عندها نسأل السيد الأستاذ: ماذا تقصد من الاستنباط

التوسيطي؟

(أ) فإن ادعى أنه أراد ما يشمل كلا معني الاستنباط التوسيطي، فحينها
يلزم منه دخول جميع القواعد الفقهية في علم الأصول؛ لأنها جميعاً تحقق
موضوعاً لأحكام شرعية: فقاعدة نفوذ المعاطاة تحقق موضوعاً لجواز
التصرف، وقاعدة (ما يضمن بصحيحه) تحقق موضوعاً لوجوب دفع القيمة
مثلاً، وهكذا..

(ب) وأما إذا ادعى أن المراد هو التوسيط بالمعنى الأول خاصة - وهو
الملازمة بين القاعدة وبين الحكم الكلي، وأما تحقق الموضوع فلا يدخل فيه -
فيلزم على هذا أن تكون بعض مسائل علم الأصول خارجة عنه على وفق
مبناه في التعريف؛ فقاعدة (إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) يستنبط
منها صحة الصلاة أو بطلانها؛ فالمقدمة هي القول بالاقتضاء، والنتيجة هي
القول بالبطلان، وهما متغايران، إلا أن أحدهما يحقق موضوع الآخر؛ لأن

صحّة الصلاة حكمٌ كَلِّيٌّ مجموعٌ على المكلف الجامع للشرائط والفاقد للموانع، ومن جملة الشرائط: أن لا يكون فعله محرّماً. كما إنَّ من جملة أجزاء موضوع الحكم بالبطلان: أن يكون الفعل محرّماً.

فإذا نفينا الاقتضاء فقد أثبتنا موضوع الحكم بالصحة، وإذا أثبتناه فقد أثبتنا موضوع الحكم بالبطلان.

وهذا الاعتراض لا يرد علينا؛ لأننا نقول: إنَّ ملاك المسألة الأصولية هو التوسّط في إثبات أصل الحكم الكليّ، دون إيجاد الموضوع.

وأما مسألة (إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) فنحن لا نجعل ثمرتها الفقهيّة صحّة الصلاة وبطلانها حتى يرد علينا هذا الإشكال.

إلّا أنّ هذه المسألة ثمرةٌ أخرى ترجع - بحسب الحقيقة - إلى إثبات أصل الكبرى، لا إلى تحقيق الموضوع على ما سيأتي في محله. وقد ذكر هو أنّ هذه الثمرة عبارة عن تصحيح الأمر الترتبي بالصلاة على تقدير القول بعدم الاقتضاء.

هذا تمام الكلام حول التعريف الثالث الذي أفاده السيّد الأستاذ؟.

٣. تعريف المحقق العراقي رحمته الله

وأما المحقق العراقي فقد وجّه اهتمامه وصرف نظره إلى دفع الإشكال الأوّل من الإشكالات الثلاثة المتقدّمة، وهو النقض بالمسائل اللغويّة والرجاليّة، مع أنّها مقدّمات في استنباط الحكم الشرعي؛ فقال: إنَّ المدار في المسألة الأصولية هو على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظراً إلى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه^(١).

(١) مقالات الأصول (العراقي) ١: ٥٤، المقالة الأولى: في ما يتعلّق بالعلم موضوعاً وغايةً وتعريفاً.

فالمسألة الأصولية عنده هي كل مسألة تكون ناظرة بمفادها مباشرة إلى إثبات حكم شرعي أو خصوصية فيه، وكل مسألة لا تكون كذلك فهي ليست أصولية، إلا أن يكون فيها نظرٌ مباشر إلى الحكم أو خصوصية فيه. فمثلاً: ظهور صيغة (افعل) في الوجوب مسألة لغوية، ولكنها أصولية؛ لأن صيغة (افعل) ناظرة لإثبات الحكم، ولا معنى لصيغة (افعل) لولا هذا الوجوب. وأما مدلول كلمة (الصعيد) فهو مسألة لغوية، وكذا وثاقة الراوي؛ فإنها مطلب معقول في نفسه بقطع النظر عن تمام الأحكام الشرعية، وليس لسانها متعرضاً ابتداءً لبيان الحكم.

وقبل الدخول في مناقشة هذا التعريف والنقض عليه، لابد لنا من توضيح بعض الخصوصيات التي امتاز بها هذا الكلام عن غيره، فنقول: قد تُوهَّم^(١) أنه يُنقَض على كلام المحقق العراقي رحمته بمسألة العام والخاص والمطلق والمقيّد والمفاهيم، في حين إنَّها تدرج في ميزانه:

(أ) فبحث المفاهيم - مثلاً - يندرج في كلام المحقق العراقي رحمته؛ لأنَّ المفهوم عبارة عن دلالة الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؛ فكأنَّ المفهوم ناظرٌ بلسانه إلى الحكم إثباتاً ونفيّاً؛ فهو بحثٌ عن كيفية تعلق الحكم، وليس بحثاً عن مدلولٍ مستقلٍّ في نفسه لا علاقة له بالحكم.

(ب) وكذا الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة؛ فإنَّ مفاد الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) هو - ابتداءً - ثبوت الحكم على الطبيعة؛

(١) الظاهر أن المقصود هو المحقق البجنوردي رحمته في منتهى الأصول ١: ٣، التمهيد، الأمر الثاني في تعريفه.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

فهو ناظرٌ إلى وضع الحكم على التعيين، فيكون بحثاً عن خصوصية في الحكم. ولا ينبغي أن يقاس هذا الإطلاق بمسألة ظهور كلمة (الصعيد)؛ فإنَّ الفرق بينهما في غاية الوضوح؛ لأنَّ مطلق وجه الأرض معنى لكلمة الصعيد بوجودها الأفرادي. وأمَّا الإطلاق الثابت بالمقدمات، فهو ناظرٌ في الحقيقة إلى المحمول - وهو الحكم - ولذا لا تجري المقدمات إلا في النسب التامة لا في الكلمة المفردة، وهذا دليلٌ على أنَّ الإطلاق الحكمي ناظرٌ إلى الحكم.

(ج) وكذلك ينطبق التعريف على مباحث العموم - بناءً على أنَّ معنى العموم هو دلالة الأداة على استيعاب الحكم لتمام أفراد المدخول - فهو بحثٌ عن كيفية تعلق الحكم بالموضوع، أي: علاقة الحكم بموضوعه، وليس بحثاً عن ذات الموضوع، ولذا لا يقاس بالظهورات اللغوية الأفرادية.

إلى هنا تبين وجهٌ معقولٌ لما أفاده المحقق العراقي رحمته، وأنَّ كلَّ مقدمة استنباطية إذا كانت ناظرةً إلى إثبات حكم أو خصوصية في الحكم - ككونه استيعابياً أو مطلقاً - فهي مقدمة أصولية، وإلا فلا.

وعليه، فلو كانت المقدمة داخليةً في مقدمات الاستنباط دخولاً غير مباشر لإثبات أصل الحكم بنفسها أو لإثبات خصوصية فيه فهي ليست قاعدة أصولية.

النقض على تعريف المحقق العراقي رحمته

هذا ولكنَّ ما أفاده المحقق العراقي رحمته غير تامٍّ؛ لورود عدَّة اعتراضات عليه. ولنقتصر على ذكر بعضٍ منها:

الاعتراض الأول

وحاصل هذا الاعتراض: أنَّ هناك قواعد استدلالية تذكر في الفقه دون الأصول واجدةً للنكته التي ذكرها، أي: إنَّها قواعد استدلالية ناظرة إلى إثبات

الحكم الشرعي أو خصوصية فيه؛ فلو كان تمام الملاك في القاعدة الأصولية هو ذلك، للزم من ذلك اندراج هذه القواعد في علم الأصول.

ولنذكر على سبيل المثال اثنين منها:

المثال الأول: إن دليل الأمر إذا نسخ منه الوجوب هل يبقى دالاً على

الجواز أم لا؟

هنالك من يقول^(١) بأنه يدل على الجواز، وذلك بدعوى أن هذا الدليل

يدل على أمرين:

شبكة ومقتدييات جامع الانبئة (ع)

الأول: هو كلي الجواز.

والثاني: هو خصوصية الوجوب.

فإذا زالت خصوصية الوجوب تبقى دلالة على أصل الجواز.

وهناك بحث فقهي آخر في (المقبوض بالعقد الفاسد)، وهو أن أدلة

إمضاء المعاملات - كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) و﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) -

تقتضي كون السلعة مضمونة بالثمن المقرر في مقام المعاملة؛ فإذا باع كتاباً

بثمن مسمى فهي تثبت مضمونية الكتاب وكونه مضموناً بالمسمى؛ فإذا ثبت

في مورد بطلان المعاملة وأن الثمن ليس ثمناً له، فهل يمكن أن تثبت بدليل

الإمضاء أصل الضمان أم لا؟

هنالك من يدعي إمكان إثبات أصل الضمان بدليل الإمضاء؛ بدعوى

أن دليل الإمضاء يثبت أمرين:

(١) كالمحقق العراقي نفسه في بدائع الأفكار ١: ٤١٣، المقصد الأول: في الأوامر،

الفصل السابع: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

أحدهما: كلّي الضمان وأنّ السلعة مضمونة في الجملة.

وثانيهما: أنّه مضمونٌ بالثمن.

فإذا ثبت فساد المعاملة يبطل الأمر الثاني ويبقى الأمر الأول، ويثبت

أصل الضمان بالمثل أو القيمة.

وهذا البحث هو سنخ ذلك البحث تماماً وبلا فرق بينهما؛ فإنّ كليهما

ناظرٌ إلى إثبات الحكم ابتداءً.

فلا بدّ إذاً من تحصيل فرقٍ ما بين هاتين القاعدتين، ولا يكفي إبراز تلك

النكتة التي ذكرها المحقق العراقي رحمته؛ لأنّ لكليهما نظراً وإثباتاً للحكم

الشرعي، فلا بدّ من إبراز فارقٍ آخر بين القواعد الأصولية وبين غيرها بحيث

يكون وحده كافياً لحلّ تمام هذه المشاكل، وبلا حاجةٍ إلى ضمّ دعوى أنّ

المسألة الأصولية تكون ناظرةً إلى إثبات نفس الحكم.

المثال الثاني: وهو عبارة عن مسألة فقهية تبحث في أنّ الدليل الذي يدلّ

على مطهّريّة شيء: هل يدلّ على طهارته بالالتزام أم لا؟

هناك من يقول بدلالته على طهارته بالملازمة، وقد التزم الفقهاء بأنّ ما

دلّ من القرآن الكريم على مطهّريّة الماء يدلّ على طهارته بالملازمة^(١).

وبناءً عليه، تكون هذه القاعدة كليّة يثبت بها أصل الحكم، وهو

الطهارة؛ فأيّ فرقٍ إذاً بين ما نحن فيه وبين مسألة الضدّ ونحوها؟! والأمثلة

(١) أنظر: منتهى المطلب ١: ١٧، المقصد الأوّل فيما يتطهّر به، البحث الأوّل في الماء

المطلق، مسألة الماء المطلق طاهر في نفسه مطهّر لغيره، ورياض المسائل ١: ٨، كتاب

الطهارة الأوّل في الماء المطلق، ودليل العروة ١: ٣-٧، كتاب الطهارة، فصل في المياه،

وجواهر الكلام ١: ٧٠، كتاب الطهارة، الركن الأوّل في المياه، الطرف الأوّل في الماء

المطلق، مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٠، كتاب الطهارة، فصل في المياه.

من الفقه على أمثال هذه القواعد كثيرة.
وعليه، فلا بدّ من إبراز نكتة أخرى تُعرّف على أساسها المسائل
الأصولية بحيث تمتاز عن غيرها من المسائل.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

الاعتراض الثاني

وهو اعتراض مبنيّ على تصوّر المشهوري للثمرة في بحث اقتضاء
الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ حيث ذهب المشهور إلى أنّ الحكم المستنبط من
هذه المسألة هو صحّة العبادة وبطلانها^(١).

لكننا نقول هنا: إنّ هذه القاعدة الأصولية ليست ناظرةً بنفسها إلى
إثبات الصحّة والبطلان، ولا تفيد بنفسها صحّة الصلاة أو بطلانها، بل يُقال:
إنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة، وبالتالي تبطل الصلاة، لكن لا
بمفاد هذا الاقتضاء، بل بمفاد قانون أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد؛
فالبطلان مدلولٌ لقاعدة (اقتضاء النهي عن العبادة الفساد)، لا لقاعدة
(اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده)، فلا ينطبق هذا الميزان على الاقتضاء.
ومثله القول بعدم الاقتضاء؛ فإنّه لا يفيد بنفسه صحّة الصلاة، وإنّما
تُستفاد الصحّة من إطلاق خطاب «صلّ»؛ لأنّه لا يمنع عن إطلاقه إلّا اقتضاء
الحرمة، وقد فرض عدمه؛ إذ لا نهي في المقام. وعليه، فهذا الاقتضاء لا يدلّ
بنفسه على الصحّة، وإنّما تستفاد الصحّة من إطلاق الدليل.

إذاً، فالنكتة التي ذكرها المحقّق العراقي - وهي أن تكون القاعدة

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٣٣، المقصد الأوّل في الأوامر، مسألة الضد، الأمر الرابع:
الثمرة، فوائد الأصول (الكاظمي) ١: ٣١٢، المقصد الأوّل في الأوامر، القول في
اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، الثمرات.

بنفسها ناظرة إلى إثبات الحكم - غير موجودة في مسألة الضدّ بناءً على الفهم المشهوري للثمرة.

الاعتراض الثالث

وهو دعوى شمول التعريف للقواعد المنطقية؛ وذلك باعتبار أنّها ناظرة إلى إثبات أصل الحكم عندما تدخل في مقام الاستنباط؛ فحينما يقول الفقيه:

■ قام على وجوب السورة خبر الثقة.

■ وكلّ ما قام عليه خبر الثقة فهو ثابت تعبدًا.

لـ فوجوب السورة ثابت تعبدًا.

فهنا يوجد مقدّمة منطقية داخلية في الاستنباط، وهي الشكل الأوّل من القياس، ومفاده النظر إلى نفس الحكم؛ فإنّ مفاد الشكل الأوّل هو أنّه إذا كان الحدّ الأصغر مصداقاً للحدّ الأوسط، وكان الحدّ الأوسط مصداقاً للحدّ الأكبر، فعندها يكون الحدّ الأصغر مصداقاً للحدّ الأكبر. وعليه، يكون مفاده تصحيح النتيجة، المتمثلة في المقام بالحكم الشرعي.

وعليه، فما هو الفرق بين القواعد المنطقية وبين القواعد الأصولية؟ فإنّ كليهما ناظرٌ إلى إثبات نفس الحكم.

وعليه، فنحن بين أمرين:

(أ) فإن اقتصرنا على خصوص النكتة التي ذكرها المحقّق العراقي رحمته في

التعريف، فسوف ترد هذه الاعتراضات التي لا جواب عنها.

(ب) وإن لم نقتصر على ذلك بل أضفنا إليها نكتة أخرى لدفع

الإشكالات المتقدّمة، فربما تكون النكتة المضافة كافيةً من دون ضمّ النكتة المذكورة في التعريف.

الاعتراض الرابع

ذكر المحقق العراقي رحمته أن القاعدة الأصولية هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم أو خصوصية فيه، لا إلى أطرافه، كموضوعه مثلاً. وهنا نسأل فنقول: ما المراد من النظر والإثبات؟ هل هو النظر اللساني؟ أم مطلق الدلالة بنحو يشمل الكشف، ككشف الأمانة عن ذي الأمانة، والحجة عن ذي الحجة، والبرهان عن المبرهن؟!

(أ) فإن أراد خصوص الدلالة اللفظية، فمن المعلوم أن جملة من القواعد الأصولية ليس لها دلالة لفظية، من قبيل أبحاث الاستلزامات، من قبيل: (استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده)، و(استلزام الأمر بالشيء الأمر بمقدمته)؛ فإن دلالتها معنوية لبيّة وليست لفظية؛ لأن الاستلزامات صور واقعية غير لفظية، فيلزم خروجها عن علم الأصول، مع أنه لا إشكال في كونها من المسائل الأصولية.

(ب) وإن أراد مطلق الدلالة بنحو يشمل الدلالة المعنوية، فيلزم دخول مسألة وثاقة الراوي في علم الأصول؛ لأن وثاقة الراوي هي الدليل على صدقه وعلى ثبوت الحكم الذي نقله، فالكاشف المعنوي عن وجوب السورة هو وثاقة زرارة الذي روى وجوبها، وذلك على حدّ إثبات (ظهور الصيغة في الوجوب) للحكم؛ فهي أمانة مثبتة لنفس الحكم إثباتاً معنوياً لا لفظياً، فتدخل مسائل الرجال في علم الأصول، مع أنها خارجة عن مسائله بلا إشكال.

وعلى أيّ حال يرد أحد المحذورين.

التعريف المختار

إلى هنا قمنا باستعراض التعاريف المشهورة لعلم الأصول وفرغنا من الكلام حولها. ولا بدّ من التعرّض إلى ما هو الصحيح في المقام فنقول: يمكن أن يعرف علم الأصول بأنّه: العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة. وتوضيح ذلك: أنّ نسبة علم الأصول إلى علم الفقه هو نسبة علم المنطق إلى كلّ العلوم، ونسبته إلى الاستدلال الفقهي نسبة المنطق إلى الاستدلال العلمي مطلقاً.

وقد قرأنا أنّ الاستدلال العلمي فيه أجزاء ماديّة تختلف من علم إلى علم، وأجزاء صورية مشتركة بين تمام العلوم.

فالقواعد المشتركة بين العلوم - مثل إنتاج الشكل الأوّل أو الثاني - لم يؤخذ فيها مادة من علم معيّن، بل أخذت بنحو (لا بشرط) من حيث المادة؛ فهي قاعدة مشتركة بين العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وغيرها.

وهناك أجزاء تختلف من علم إلى علم؛ فموادّ القياس في العلوم الرياضيّة تختلف عنها في العلوم الطبيعيّة؛ ففي العلوم الطبيعيّة نقول مثلاً:

■ إنّ الحديد معدن.

■ وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة.

لـ الحديد يتمدّد بالحرارة.

وفي العلوم الرياضيّة نقول مثلاً:

■ إنّ عدد سبعة (٧) لا ينقسم إلّا على نفسه.

■ وكلّ عدد لا ينقسم إلّا على نفسه فهو عدد أوّلي.

لـ عدد سبعة (٧) عدد أوّلي.

فالشكل الأوّل محفوظ في كلا الحالتين، إلّا أنّ المواد اختلفت تبعاً لاختلاف العلوم، وهذه هي نسبة المنطق إلى سائر العلوم. ونفس هذه النسبة موجودة في ما يرجع إلى نسبة علم الأصول إلى علم الفقه؛ فإنّ في الاستدلال الفقهي جنبتين:

الجنبّة الأولى: قواعد مشتركة أخذت (لا بشرط) من حيث المادّة.

الجنبّة الثانية: قواعد أخذت (بشرط شيء) من حيث المادّة.

فمثلاً: حجّة خبر الواحد من مقدّمات الاستنباط، وكذلك وثاقة زرارة، إلّا أنّ حجّة خبر الواحد من القواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي ومأخوذة (لا بشرط) من حيث المادّة، ولذا يمكن أن يثبت بها وجوب السورة أو وجوب الصوم أو أيّ مادّة من مواد فعل المكلف.

أمّا رواية زرارة الدالّة على وجوب السورة، فلا يمكن أن يثبت بها إلّا وجوب السورة دون غيره، فتكون مقدّمة مادّيّة في الاستنباط.

وهذا هو معنى قولنا: إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في

الاستدلال الفقهي.

فكلّ مقدّمة أخذت (لا بشرط) من حيث المادّة فهي مقدّمة أصوليّة. وكلّ مقدّمة أخذت (بشرط شيء) من حيث المادّة - أي: إنّها لا تثبت إلّا حكم الموضوع الذي تعرّضت له - فهي أجنبيّة عن علم الأصول. وبقي أن نتعرّض لمطلبين:

المطلب الأوّل: في شمول هذا التعريف لتام مباحث علم الأصول.

المطلب الثاني: في إخراج هذا التعريف لتام المقدّمات الأجنبيّة عن علم

الأصول، كالمقدّمات الرجاليّة والقواعد الفقهيّة.

(١) شمول التعريف لكل مسائل علم الأصول

أما في ما يرتبط بشمول هذا التعريف لتتام المقدمات التي يُبحث عنها في علم الأصول، فهذا يتضح باستقراء القواعد الأصولية؛ فإننا إذا لاحظناها جميعاً وجدنا أنّها مأخوذة على نحو (لا بشرط) من حيث المادة، أي: من حيث أفعال المكلفين.

وتنقسم القواعد الأصولية الواجدة لهذه النكتة إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان (لا بشرط) من حيث المادة، ولكنّه (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم الذي يثبت به، كدلالة صيغة (افعل) على الوجوب؛ فإنّها (لا بشرط) من حيث المادة؛ لأنّه يمكن أن يثبت بها وجوب أي فعلٍ من الأفعال، ولكنّها (بشرط شيء) من حيث الأحكام، فلا يمكن أن تثبت بها الإباحة أو الكراهة، وإنّما يثبت بذلك نوعٌ مخصوصٌ من الحكم الشرعي، وهو الوجوب.

القسم الثاني: يكون (لا بشرط) من حيثيتين - أي: من حيث المادة ومن حيث نوع الحكم أيضاً - كالاستصحاب مثلاً؛ فإنّه (لا بشرط) من حيث المادة ومن حيث الحكم؛ لأنّه يمكن استصحاب الكراهة والإباحة، وكذلك حجية خبر الواحد - فإنّها (لا بشرط) من حيث كلتا حيثيتين - وحجية الشهرة، والإجماع، والظهور، ومباحث المفاهيم.

إذاً، فهذا التعريف قدرٌ جامعٌ بين مباحث علم الأصول.

٢. عدم شمول التعريف لغير مسائل علم الأصول

نتناول في المطلب الثاني مسألة خروج بقية المقدمات عن علم الأصول

بناءً على التعريف المتقدم:

(أ) خروج مسائل علم الحديث

فمن جملة المقدمات مسائل علم الحديث، أي: روايات الكتب الأربعة؛ فإنها مقدمات في الاستنباط، ولكن لا ينطبق عليها هذا التعريف؛ لأنها أخذت (بشرط شيء) من حيث المادة؛ فالرواية الدالة على وجوب السورة مثلاً أخذت (بشرط شيء) من حيث هذه المادة الخاصة، وهي السورة، فلا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

(ب) خروج المسائل اللغوية البحتة

وتخرج أيضاً مسائل علم اللغة البحتة، من قبيل مدلول كلمة (الصعيد) وهل هي موضوعة لخصوص التراب أم للأرض مطلقاً، إذ يستنبط منها الحكم الذي أخذ في موضوعه الصعيد دون غيره، فتكون مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة.

وهذا الفرق هو الذي يفسر تعرض علماء الأصول لبعض مسائل اللغة دون بعضها الآخر؛ فإن ما تعرضوا له قد أخذ على نحو (لا بشرط) من حيث المادة، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور مادة الأمر في الحصّة الاختيارية. وأما ظهور كلمة (الصعيد) فهي مأخوذة (بشرط شيء). وحتى بحث (الصحيح والأعم) بحث غير أصولي؛ إذ يُستنبط منه حكم خاص بالصلاة، وقد أخذ (بشرط شيء) من حيث المادة. وكذلك بحث (المشتق)؛ فإنه أخذ (بشرط شيء) من حيث المادة^(١).

(١) سئل: كيف تكون مسألة (اقتضاء النهي عن العبادة الفسَاد) مسألة أصولية مع أنها أخذت (بشرط شيء) بالنسبة للفساد خاصة، ولا يستنبط منها شيء آخر؟ فأجاب بما حاصله: أن العبادة لم تؤخذ في موضوع هذه المسألة، وإنما أخذ موضوعها تاماً لكل

ج) خروج القواعد الفقهية

وكذلك تخرج القواعد الفقهية عن التعريف، من قبيل قاعدة (ما يُضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، وحتى القاعدة الاستدلالية الموجودة في الفقه والتي تشكّل مبدأً استدلالياً بالنسبة إلى القاعدة المذكورة، وهي قاعدة (هل يثبت بدليل الصحة الضمان بالغرامة إذا بطل الضمان بالمعاوضة؟)؛ فإنّ التعريف المتقدّم لا ينطبق على كلتا القاعدتين لأنّه قد أخذ فيهما مادّة معيّنة؛ إذ لا يُستنبط منها إلاّ الضمان في العقد الفاسد دون شيءٍ آخر.

د) خروج قواعد علم الرجال

بقي لدينا قواعد علم الرجال - كوثاقة زرارة - فإنّها أيضاً غير مشمولة بالتعريف المتقدّم؛ لأنّ وثاقته وإن كانت تفيد في استنباط حكم أيّ مادّة يخبر بها زرارة، ولكنّ وثاقته ليست من المقدمات الداخلة في الاستدلال الفقهي؛ لأنّنا نريد من الاستدلال الفقهي: القياس الأخير الذي يباشره الفقيه بما فيه من صغرى وكبرى، والحال أنّ هذه المقدّمة - وثاقة زرارة - تدخل في القياس ما قبل الأخير لا في الأخير؛ لأنّنا نرتّب قياسين:

القياس الأوّل:

■ هذا خبر زرارة.

■ زرارة ثقة.

شيء، فقيل: إنّ النهي عن الشيء يقتضي الفساد. ولكن حيث لا يكون غير العبادات والمعاملات قابلاً للاتّصاف بالصحة والفساد، فلا يمكن تطبيق المحمول في هذه المسألة عليها، وإنّما يكون المتّصف بالصحة والفساد هو العبادات والمعاملات، فينطبق عليها محمولها، وهو الفساد (المقرّر).

لـ هذا خبر ثقة.

فهذا قياسٌ دخلت فيه المقدّمة الرجاليّة، ونتيجته أنّ هذا خبر ثقة.

القياس الثاني:

■ وجوب السورة أخبر به الثقةُ.

■ كلُّ ما أخبر به الثقة فهو ثابت.

لـ وجوب السورة ثابتٌ.

وكما نلاحظ، فإنّ وثاقة زرارة قد شكّلت مقدّمةً في القياس ما قبل

الأخير ولم ترد في القياس الأخير المكوّن من مقدّمتين:

الصغرى: مأخوذة من علم الحديث؛ لأنّنا إنّما نعرف أنّ وجوب السورة

قد أخبر به الثقة أم لا من كتاب الوسائل مثلاً.

والكبرى: هي عبارة عن مقدّمة مشتركة أصوليّة.

هـ) خروج القواعد المنطقيّة

ومنه يُعرف أنّ القواعد المنطقيّة أيضاً خارجة عن علم الأصول؛ لأنّ

قاعدة الشكل الأوّل لا تشكّل مقدّمة في القياس الأخير، وإنّما هي برهانٌ

صحتّه.

ومن هنا يصحّ أن يقال: إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة

في القياس الأخير للاستدلال الفقهي.

الضابط في القاعدة الأصوليّة

نستخلص ممّا تقدّم أنّ الضابط في أصوليّة القاعدة هو اجتماع أمرين:

الأمر الأوّل: أن تكون المقدّمة صالحَةً للوقوع في القياس الأخير، الذي

هو معنى الاستدلال الفقهي.

الأمر الثاني: أن لا تكون المقدّمة مأخوذةً (بشرط شيء) من حيث المادّة، بل لا بدّ أن تكون مأخوذة على نحو (لا بشرط).

ويتوفّر كلا هذين الأمرين في جميع مباحث علم الأصول المتعارفة؛ فإنّ مباحث الحجج ومباحث الأصول تقع كبريات في القياس الأخير، وأبحاث الظواهر تقع صغرى فيه، وأبحاث الاستلزامات العقلية تقع كبرى فيه، وكلّها أبحاث غير مادية؛ إذ لم يؤخذ فيها مادّة معيّنة.

وباقى المسائل التي تقع مقدّمات في الاستنباط فاقدة لأحد الشرطين.

وبحسب الحقيقة فإنّ هذا الضابط ليس مجرد عنوان منتزع من الأبحاث الواقعة في علم الأصول خارجاً، بحيث نلاحظها ونخترع لها ضابطاً جامعاً مانعاً كما كان هو الحال في الضوابط السابقة التي تعتبر تجشّيات استهدفت تحصيل الجامع المانع لأجل تصحيح كلمات الأصوليين، وإلا يبقى السؤال مطروحاً حول النكته التي تمّ على أساسها اختيار المقدّمة الفلانية دون غيرها للدخول في علم الأصول، والتي نميّز على أساسها بين القاعدة التي تكفي بمفردها للاستنباط أو التي تنظر إلى الحكم الشرعي وبين القاعدة التي ليست كذلك.

وأما الضابط الذي ذكرناه فهو يصحّح ما وقع ويوجّهه؛ لأنّ نكته

مناسبات الحكم والموضوع محفوظة فيه بلحاظ الشرطين اللذين ذكرناهما:

(أ) أمّا حول الشرط الأوّل، فإنّ علم الأصول قد نشأ في أحضان علم الفقه وعلى طول خطّه؛ ففي بداية الأمر كانوا إذا رأوا القاعدة مناسبة مع مسألة فقهية ذكروها معها، من قبيل قاعدة الضمان أو الإقرار، فبقي الفقه فقهاً.

لكنهم التفتوا بعد ذلك إلى وجود قواعد غير مادية و(لا بشرط) من

حيث المادّة، بمعنى: أن نسبتها إلى كلّ أفعال المكلفين على حدّ واحد، فتساءلوا

عن موقعها المناسب في الأبواب الفقهيّة. وهكذا أفرزوا لها علماً مستقلاً باعتبار كونها قواعد مشتركة، دون أن يهتموا بأن تكون القواعد بمفردها كافية أم لا، وأن تكون ناظرة إلى الحكم أم لا.

ونحن نلاحظ أنّ الخصوصيات الموجودة في التعاريف السابقة لا تتناسب مع نكتة تأسيس هذا العلم^(١).

ب) كما أنّ المناسبة محفوظة بلحاظ الشرط الثاني، وهو أن تكون المقدّمة مقدّمة في القياس الأخير، أي: أن تكون من المبادئ التصديقيّة المباشرة لا من مبادئ المبادئ؛ إذ من الواضح أنّنا كلّما صعدنا في المبادئ وصلنا إلى دوائر أوسع من هذا العلم، لأنّنا سنصل إلى مقدّمات تكون مؤثرة في مجموعة من العلوم وليس في الفقه بالخصوص، فينتقل الكلام إلى أصول مجموع العلوم، لا إلى أصول الفقه بالخصوص.

فلو أردنا أن نؤسس علم الأصول من جديد فيجب أن نؤسسه انطلاقاً من هذا الضابط.

ومن هنا يتّضح ما أشرنا إليه من أن بعض القواعد الأصوليّة تكون (لا بشرط) من حيث المادّة، و(بشرط شيء) من حيث نوع الحكم - كظهور صيغة (افعل) في الوجوب - وهذا يكفي في أصوليّة المسألة.

ولكنّ هذا إنّما يكون فيما إذا كان نوع الحكم سنخ حكم سيّال في الفقه ولا يختصّ ببابٍ دون باب، كالوجوب والصحة والبطلان، ولهذا ذكر ظهور صيغة (افعل) في علم الأصول، وكذا مسألة (اقتضاء النهي عن الشيء الفساد)، سواء أكان عبادةً أم معاملةً أم إيقاعاً أم سوى ذلك؛ فإنّها من حيث

(١) هذا بالنسبة إلى أحد الشرطين حيثنّذ (المقرّر).

المادّة (لا بشرط) وتعمّ كلّ ما يتّصف بالصحة والفساد. ومن حيث الحكم أخذت بشرط الصحة والفساد، وهو أمر سيّال في الفقه.

وقد يكون الحكم خاصاً ببابٍ معيّن، كقاعدة (أنّ ما دلّ على مطهريّة شيء هل يدلّ على طهارته أم لا؟)؛ فإنّها من حيث المادّة (لا بشرط)، ولكن أخذ فيها من حيث الحكم نوعٌ مخصوصٌ من الحكم، وهو الطهارة، وهو أمرٌ لا يذكر إلّا في كتاب الطهارة، دون باب الصلح أو الإجارة مثلاً.

ومن هنا يتّضح أنّ القاعدة الأصوليّة تكون (لا بشرط) من حيث المادّة، ومن حيث الحكم إمّا (لا بشرط) وإمّا (بشرط شيء)، أي: بشرط نوعٍ مخصوصٍ بنحوٍ يكون سيّالاً في تمام أبواب الفقه.

وأما إذا كان حكمه خاصاً بكتابٍ معيّن من الفقه فهذا يجعل منه أصلاً من أصول ذلك الكتاب - من قبيل كتاب الطهارة أو كتاب الضمان مثلاً - لا من أصول الفقه بتمامه.

وبهذا تبين لنا التعريف الصحيح ثبوتاً وإثباتاً، بمعنى: أنّه هو التعريف الجدير بأن يؤسّس عليه علم الأصول، وهو المنطبق على عمل الحاجبي والعضدي^(١) في جميع الأبواب^(٢).

(١) الحاجبي، أبو عمرو عثمان بن عمر المصري الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ صاحب كتاب مختصر الأصول والمعروف بمختصر ابن الحاجب، وهو كتابٌ مهمٌ في بابه، وعليه شروح كثيرة أهمّها شرح العضدي للقاضي عضد الدين الأيجي عبد الرحمن بن أحمد، وهو العالم بالأصول والمعاني والعربيّة، والمتوفى سنة ٧٥٦ هـ.

(٢) ذكر؟ أن قاعدتي (لا ضرر) و(لا حرج) قاعدتان ماديتان؛ لأنّ الضرر والحرج عنوانٌ ثانويٌّ منطبقٌ على أفعال المكلفين، فتكون القاعدة أخذت (بشرط شيء) بالنسبة إليها، فلا تكون أصوليّة (المقرّر).

خروج حجية القطع عن علم الأصول

إلى هنا تمّ الكلام في الجهة الأولى المخصصة لتعريف علم الأصول،
وبقي أن نتعرض لبحث خروج مسألة حجية القطع عن علم الأصول،
فنقول: إن حجية القطع خارجة عن علم الأصول بنكته أنّها لا تثبت المقدمة،
وإنما تثبت بها مقدّمة المقدمة في تمام أبحاث علم الأصول.

مثلاً: حجية خبر الواحد مقدّمة مشتركة واقعة في القياس الفقهي، وهي
تثبت بدليلها الخاص، إلا أن مقدّميتها فرع حجية القطع؛ إذ لو لم يكن القطع
حجة فلا تكون حجية خبر الواحد صالحة لأن تقع مقدّمة لإقامة الحجة على
الواقع.

وعليه، فإن حجية القطع ليست مقدّمة في نفسها، كما إنه ليس من
وظائفها إثبات المقدّمة، بل تثبت بها تمام المقدّمات في علم الأصول، فلا بدّ من
افتراض وجودها في مرتبة سابقة على علم الأصول.

إذاً، فحجية القطع قاعدة مشتركة في جميع مسائل علم الأصول؛ لأنّها
داخلة في مقدّمة سائر المقدّمات المبحوث عنها في علم الأصول، ومن هنا
كان لا بدّ من فرضها في مرتبة سابقة على بحث هذه المقدّمات.

إلى هنا تمّ الكلام في الجهة الأولى، ويقع كلامنا بعد ذلك في الجهة الثانية
المخصصة للبحث حول موضوع علم الأصول.

موضوع علم الأصول

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

مقدمات البحث

اعتاد علماء الأصول في مثل هذا المقام على ذكر ضوابط كلية ادعوا أنهم أخذوها من الحكماء والفلاسفة - مع أنه لا يوجد لبعض هذه المقدمات عين ولا أثر في كلمات الفلاسفة - وساروا على طريق تطبيقها على علم الأصول وغيره من العلوم التي تدخل في محلّ ابتلائهم. ومن هنا خاضوا في جملة من الإشكالات والاعتراضات، ونحن خائضون فيها استجابة لطلب بعض الإخوة، مقدّمين لذلك ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه لا بدّ لكلّ علم من موضوع.

المقدمة الثانية: أن موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه

الذاتية.

المقدمة الثالثة: أن العرض الذاتي هو ما يعرض للموضوع بلا واسطة أو

واسطة مساوية، دون ما يعرض له بواسطة أمرٍ أخصّ أو أعمّ، داخلياً كان أم خارجياً أم أمراً مبيناً.

■ المقدمة الأولى: في أنّ لكلّ علم موضوعاً

وقد وقع هذا البحث مورداً للإشكال عند علماء الأصول؛ فذهب

بعضهم إلى أنه لا برهان على ذلك^(١)، بينما ذهب بعضهم الآخر إلى أن البرهان قائم على عدم وجود موضوع لكل علم بنحو الموجبة الكلية^(٢)؛ لأن مسائل بعض الموضوعات من قبيل الوجود والعدم، ولا جامع بين الوجود والعدم. ومن هنا يقع الكلام أولاً في المقالة الأولى، وهي أنه لا برهان على هذا المدعى، ثم في المقالة الثانية، وهي قيام البرهان على عدم وجود موضوع لكل علم.

المقالة الأولى: في فقدان البرهان على وجود موضوع لكل علم

إذ يُستدل في كلماتهم على أن لكل علم موضوعاً بأحد دليلين:

الدليل الأول: الاستفادة من قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن الواحد)^(٣)

وتوضيح ذلك: أن لكل علم غرضاً يختص به، وهذا الغرض واحد كلي وإن لم يكن واحداً شخصياً. وكما إن الواحد بال شخص لا يصدر إلا عن الواحد بالشخص، فكذلك الواحد الكلي أو النوعي؛ فإنه لا يصدر إلا عن الواحد الكلي أو النوعي.

ويُستنتج من ذلك أن فرض وجود غرض واحد كلي للعلم يكشف عن وجود جامع كلي بين موضوعات مسائله؛ إذ لو كانت موضوعاته متباينة لزم وجود الواحد الكلي من كثرات كلية متعددة، وهو خلف القاعدة.

وتحقيق الكلام في هذا الاستدلال: أن أغراض العلوم تُصوّر على

(١) أنظر: جواهر الأصول ١: ٢٨، المقدمة: الأمر الأول: في موضوع العلم.

(٢) أنظر: نهاية الأفكار ١-٢: ٩، المقدمة: الأمر الأول: في بيان تعريف العلم وموضوعه.

(٣) أنظر: الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤، ٢١٢، شرح المنظومة (قسم الحكمة): ١٣٣-١٣٤.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة التدوين والدرس والتعلم والتعليم؛ فإنَّ كلَّ من يدرس علماً أو يدوِّنه لا بدَّ أن يكون له غرض في ذلك. ولا ينبغي أن يكون نظراً هذا البرهان إلى الغرض في هذه المرتبة؛ لأنَّ الأغراض في مرتبة التدوين والدرس تختلف من شخص إلى آخر؛ فقد يتعلَّق غرض إنسان في دراسة نصف العلم، وقد يتعلَّق غرضه في دراسته كلّه، بل قد يتوقّف على دراسة علوم متعدّدة، مع أنَّ الغرض واحد. ولا يوجد في هذه المرحلة غرض نوعيٌّ لكلِّ علمٍ لكي تُطبَّق عليه قاعدة (إنَّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد).

المرتبة الثانية: مرتبة القواعد التي تدوّن بوجودها نفس الأمري في اللوح المناسب لها؛ فإنَّ هذه القواعد تارة تكون أموراً تكوينيّة كالملازمات، وأخرى جعليّة، كالإعراب في علم النحو. ولكلِّ قاعدة وعأؤها المناسب، ويترتّب عليها في وعائها المناسب أثرٌ واحدٌ كليٌّ، وهو المسمّى بغرض العلم. ومن أجل هذا قالوا: إنَّ الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ، وذلك مع قطع النظر عن أغراض الأشخاص. وينبغي أن يكون هذا البرهان مطبّقاً على هذه المرتبة، ومعنى تطبيقه كذلك هو الاعتراف بأنَّ هناك غرضاً واحداً كليّاً في الوجود نفس الأمري لهذه القواعد، وهو صون اللسان. إلا أنَّ المتبادر إلى الذهن هو أنَّ هذا ليس أثراً للقواعد بوجودها نفس الأمري؛ فإنَّها بوجودها المذكور لا يترتّب عليها صون اللسان، ولذا نلاحظ وقوع الكثيرين في الخطأ في تعبيرهم على الرغم من دراستهم لتلك القواعد، فكيف يطبَّق عليها قاعدة (إنَّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد)؟!

ولإثبات وجود غرض كلي يترتب على مثل هذه القواعد - بوجودها نفس الأمري - نطرح تقريبين:

التقريب الأول: أن الغرض من القواعد النحوية ليس الصون الفعلي للسان، بل التمكّن من صون اللسان عن الخطأ. وإذا أردنا أن نعمّق ذلك نقول: إنّ لصون اللسان في الخارج علة مركبة من عدّة أجزاء، منها: إرادة الفاعل وعلمه، ومنها: القواعد نفس الأمرية؛ فالقواعد جزء علة لصون اللسان الذي يتخلّف بسبب عدم وجود باقي أجزاء العلة.

إذاً، هناك أثر واحد كلي، وللقواعد تأثيرٌ ضمّنيّ فيه بحيث لو انضمّ الجزء الآخر لترتّب المعلول خارجاً.

إلا أن هذا التقريب غير مجدٍ في تطبيق البرهان؛ لأننا نتساءل: هل المراد من وقوع صيانة اللسان خارجاً هو واقع الصيانة؛ بأن يقول المتكلّم: «ضرب زيد» ولا يقول: «ضرب زيداً»؟! أم إن المراد هو عنوان الصيانة وأنّه لم يُخطئ؟!؟

أ) فإن كان الغرض هو واقع الصيانة فعندنا في المقام أغراض متباينة، لا غرض واحد؛ لأنّ واقع الصيانة هو أن يقول في مسألة الفاعل: «ضرب زيد»، وفي مسألة المفعول: «ضربتُ زيداً»، وهما غرضان متباينان، فلم نحصل على غرض وأثر واحد كلي يكون مصداقاً لقاعدة (إنّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد)؟!؟

ب) وإن كان الغرض هو عنوان الصيانة - وهو غرض مشترك بين مسألة الفاعل وبين مسألة المفعول - فعندها يكون قوله: «ضرب زيد» و«ضربتُ زيداً» غرضاً بوصفه صيانةً للسان عن الخطأ ولا يكون كذلك

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

بخصوصه.

إذاً، لدينا غرض واحد كلي هو صيانة اللسان عن الخطأ، وهو مستند إلى القواعد النحوية، لكن لا باعتبار جامع ذاتي بين القواعد النحوية، بل باعتبار وصفٍ عرضيٍّ مشتركٍ بينها، وهو كونها عقلائية ومقبولة لدى العقلاء. إذاً، لا يلزم أن تكون الجهة المشتركة ذاتية، بل يكفي أن تكون جهة مشتركة عرضية ولو مع تباين موضوعاتها ومحمولاتها، وهي التباين عليها من قبل العقلاء^(١).

وعلى هذا الأساس، فإن التقريب الأول لا يحقق مصداقاً للقاعدة. التقريب الثاني: أن الغرض من القواعد نفس الأمرية ليس أن يوجد الكلام الصحيح خارجاً، بل أن يُصحح الكلام في نفسه؛ إذ لو كان الغرض متمثلاً في الأول فإن القواعد وحدها لا تكفي لذلك. بينما لو كان الغرض هو تصحيح الكلام - سواءً أنطق به إنسان خارجاً أم لا - فهو مما يترتب حتماً على القواعد النحوية التي كانت على التقدير الأول جزءاً علّة، بينما هي على التقدير الثاني علّة تامة له.

وهذا أيضاً لا ينفع بعد أن لم يكن هناك معنى لصحة الكلام إلا مع مطابقة الكلام للقاعدة النحوية، أي: جعل الكلام مطابقاً لها، والمطابقة نسبة قائمة بين القاعدة وبين الكلام الخارجي، ومعه فلا معنى للبرهنة على وحدة الموضوع بوحدة الغرض؛ لأن المطابقة ليست إلا هذه النسبة القائمة بين

(١) ويكفي نفي القضية الكلية، فلا يقال: إن النحو وإن كان كذلك، إلا أنه في غيره ليس كذلك، فإنه يقال: إنه ما دام في النحو غير موجود فهو ليس ضرورياً لكل العلوم (المقرّر).

الكلام وبين القاعدة.

وبعبارة أخرى: إن كنا نرى أن بين القواعد النحويّة جامعاً قبل هذه النسبة، فلا حاجة إلى البرهان عليها بالعرض. وإن لم يكن بينها جامع، فلا يعقل أن تكون النسبة جامعاً؛ لأنّ النسبة تتقوم بطرفيها؛ فهناك نسب عديدة بعدد القواعد، وهي تابعة بعددها وكتّيتها لأطرافها، فإن كان يوجد جامع بين الأطراف كان بين النسب جامع، وإلا فلا.

إذاً، فلا معنى للبرهنة على المطابقة بين القواعد وبين موضوعاتها الخارجيّة بوحدة الغرض؛ فإنّ كون النسب أمراً واحداً فرع كون طرفها أمراً واحداً كلياً، ولا يمكن أن تكون هي برهاناً على كون طرفها كذلك.

الدليل الثاني: تمايز العلوم بموضوعاتها

الدليل الثاني المطروح لإثبات أنّ لكل علم موضوعاً هو أنّ التمايز بين العلوم يكون بالموضوعات، فلا بدّ أن يفرض لكل علم موضوعاً؛ إذ لولا ذلك لم يكن متميّزاً عن سائر العلوم؛ ففرض كونه علماً هو فرض كونه ذا موضوع. وكأنّه يُفترض ضمن هذا التقريب أصل موضوعي، وهو أنّ التمايز بين العلوم يكون بالموضوعات.

وقد ناقش المحقق الخراساني رحمته الله في هذا الأصل الموضوعي بأنّه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لكان كل باب - بل كلّ مسألة - علماً على حدة^(١)؛ لأنّ موضوع باب الفاعل هو الفاعل، وموضوع باب المفعول هو المفعول، مع أنّهم لم يلتزموا بذلك، وهذا يكشف عن أنّ تمايز العلوم ليس بالموضوعات. وجواب هذا الإشكال واضح جداً؛ لأنّ من يقول بتمايز العلوم

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٨، مقدّمة، الأمر الأوّل: في موضوع العلم.

بالموضوعات لا يقصد بذلك أيّ موضوع وكيفما اتفق، بل يقصد الموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتية عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه.

فمثلاً: الفاعل موضوع من الموضوعات متميّز عن المفعول، ولكنّ عوارضه الذاتية عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه، وهو الكلمة، ولذا لا يمكن جعل عنوان الفاعل موضوعاً للعلم، وبذلك يندفع ما نقض به المحقق الخراساني ذلك.

إلا أن أصل هذا الاستدلال غير صحيح؛ باعتبار أنه لا يعقل الاستدلال على وجود موضوع لكلّ علم بأنّ تمايز العلوم بموضوعاتها؛ إذ بما أنه لم يتبيّن لنا أن لكلّ علم موضوعاً، فكيف نعرف أنّ تمايز العلوم بموضوعاتها؛ فإنّ ذلك فرعٌ إثبات وجود موضوع لكلّ علم، وبما أنّ هذه القضية موضع شكّ فلا يُمكن البرهنة بها على المدعى.

نعم، لو ثبت ذلك (أنّ تمايز العلوم يكون بالموضوعات) بدليل تعبدي لكان ذلك ممكناً، ولكن لا يُمكن - بقطع النظر عن التعبّد - جعل ذلك برهاناً على المدعى.

إذاً، ما تقدّم كان عبارة عن برهانين أقيما على عدم وجود موضوع للعلم.

المقالة الثانية: في قيام البرهان على عدم وجود موضوع لكلّ علم

ادّعى بعض المحقّقين قيام البرهان على أنه ليس لكلّ علم موضوع، وأنّه لا يُمكن أن يكون لبعض العلوم موضوع، وقد تمّ تقريب ذلك في كلمات السيّد الأستاذ؟ بتقريبين^(١):

(١) أنظر: أجود التقريرات ١: ٣ - ٧، المقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته؛ محاضرات في أصول الفقه (القيّاض) ١: ١٨، ٢٠، تمهيد، الأمر الثالث: في بيان موضوع العلم، الجهة الأولى.

التقريب الأول: اعتبارية الجامع بين الاعتباريات

إننا إذا لاحظنا علم الفقه فسنجد أن محمولاته كلها أحكام شرعية اعتبارية؛ فلو كنا نريد أن نتصور جامعاً حقيقياً مقولياً بين مسائل العلم بحيث يجمع بموضوعه بين موضوعات مسائل هذا العلم وبمحموله بين محمولات مسائله، فسيكون ذلك متعذراً وغير متصور في علم الفقه؛ لأن محمولاته أمور اعتبارية، والجامع بين الأمور الاعتبارية لا يكون إلا أمراً اعتبارياً، ولا يمكن أن يكون حقيقياً، وبالتالي فلا يمكن أن نتصور ما يجمع - موضوعاً ومحمولاً - بين مسائل علم الفقه.

ولكن هذا التقريب غير صحيح؛ لأن محمولات علم الفقه وإن كانت أحكاماً شرعية اعتبارية، إلا أن في الاعتبار حثيتين: حيثية نفس الاعتبار، وحيثية المُعتبر، والأول حقيقي، والثاني اعتباري وهمي؛ فإن اعتبارك أمراً حقيقي قائم بنفسك، وإن كان المُعتبر أمراً خيالياً وغير حقيقي.

والجامع المطلوب في المقام ليس بلحاظ حيثية المُعتبر، بل بلحاظ حيثية الاعتبار، وهي أمورٌ حقيقية قائمة في نفس المولى وناشئة من اهتمامات وملاكات حقيقية، ويُتصور فيها الجامع الحقيقي.

التقريب الثاني: امتناع تصوير الجامع في بعض الحالات

أما التقريب الثاني فيتلخص في أن موضوعات علم الفقه عبارة عن أمور مختلطة، فبعضها من الجوهر، نحو: «الدم نجس»، وبعضها من الكيف المسموع، نحو: «القراءة واجبة»، وبعضها من الوضع، نحو: «الركوع واجب»، وبعضها من الأمور العدمية، نحو التروك؛ فيلزم من تصوير الجامع بينها تصوير الجامع بين مقولتين عاليتين، كالوضع والكيف، أو بين الوجود

شبكة ومؤسسات جامعية الأئمة (ع)

والعدم، وهو غير معقول.

وهذا التقريب غير صحيح أيضاً. وينبغي - لأجل توضيحه - التنبه على نقطة معينة، وهي أننا نتساءل: هل يكون تصوير موضوع العلم بنحو يكون فيه جامعاً بين موضوعات مسأله بحسب تدوينها الخارجي؟!!

فإننا نلاحظ أنه يتعذر في هذه الحالة فرض موضوع كلي للعلم عموماً لا للفقه فقط، وحتى للفلسفة العالية التي سلموا بأن لها موضوعاً واحداً كلياً تنطبق عليها هذه الجهات^(١)؛ لأن موضوع الفلسفة العالية هو (الوجود)، وهو يقع في كثير من مسائل الفلسفة - وبحسب التدوين - محمولاً، نحو: «العقل موجود» و«الواجب موجود»، ومع هذا لم يستشكل الفلاسفة والأصوليون في وجود موضوع كلي للفلسفة.

إن معنى ما ذكرناه هو أننا حين نريد أن نتصور موضوعاً كلياً للعلم لا يلزم أن نتصوره بحيث ينطبق على موضوعات مسائل العلم بحسب تدوينها، بل بحسب الأمر الواقع. وبذلك يتم الكلام في الفلسفة العالية؛ حيث ترجع مسألتها إلى قولنا: «وجود هذا الموجود واجب»، أو «ممكن»، أو «الوجود متعين في وجود جوهرى» أو «عرضي»، وغير ذلك.. فتصبح هذه الأمور محمولات للوجود، وإن جاء الوجود نفسه في مقام التدوين محمولاً لها؛ فإن التدوين قد ينشأ من علائق لغوية ونحوها.

إذاً، عندما نريد أن نحقق موضوعاً لعلم ما، لا يلزم أن يكون منطبقاً على موضوعات مسأله بحسب تدوينها خارجياً، بل بحسب ترتيب من

(١) أنظر: أجود التقريرات ١: ٧، المقدمة، الفصل الأول: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته، تعليقة ١، قوله: «كما هو الحال في الفلسفة العالية».

الترتيبات الصحيحة بلحاظ الواقع.

وحيث يُقال: إنَّ لعلم الفقه موضوعاً؛ فكما كان الوجود جامعاً لموضوعات الفلسفة مع وقوعه محمولاً في مسائلها بحسب تدوينها، فكذلك الأمر بالنسبة إلى علم الفقه؛ فإنَّ موضوع علم الفقه ليس (فعل المكلف) كما يقال؛ إذ كثيراً ما يكون من الأعيان الخارجيّة، كالدم، بل موضوعه هو (الحكم الشرعي)، ونسبته إليه كنسبة الوجود إلى الجوهر والعرض؛ فكما قلنا: إنَّ «الجوهر موجود» يرجع إلى «الوجود متعيّن بوجود جوهري»، فكذلك الأمر في المقام؛ فإنَّ قولنا: «الصلاة واجبة» يرجع إلى «الحكم متعيّن في وجوب الصلاة»، وكلّ مسائل الفقه تبحث في تعيينات الحكم الشرعي على حدّ بحث الفلسفة في تعيينات الوجود.

تحقيق الكلام في المقدمة الأولى

وتحقيق الكلام في المقدمة الأولى التي تتمحور حول أنّه لا بدّ لكلّ علم من موضوع: أنّه لا إشكال في أنّ لكلّ علم من العلوم وحدة بها صار علماً، كما أنّه لا إشكال في أنّ وحدته ثابتة له في مرتبة سابقة على التدوين؛ فعلم النحو لم يصبح علماً واحداً باعتبار تدوينه، بل هو كذلك في أفقه المناسب له، وهذه الوحدة لا بدّ أن تنشأ من أحد أمور ثلاثة: الموضوع، المحمول، الغرض. (أ) فإن نشأت وحدته من وحدة الموضوع، فقد ثبت أنّ للعلم موضوعاً. (ب) وإن نشأت من وحدة المحمول، فهذا المحمول هو موضوع العلم؛ لأننا لا نريد بالموضوع إلا ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة، كما في الفلسفة؛ فإنّه لا جامع بين الجوهر وبين العرض، ولكن هناك جامع بين وجود الجوهر وبين وجود العرض.

ج) وإن نشأت الوحدة من وحدة الغرض:

■ فإن كان الغرض من سنخ النسب، فلا يعقل وحدته إلا بوحدته طرفه، فيرجع إلى وحدة الموضوع أو المحمول.

■ وإن كان أمراً حقيقياً خارجياً معلولاً للقضايا، فعندها يكون هو موضوع العلم^(١)، كالصحة والمرض بالنسبة إلى علم الطب؛ فإن مسائله كلها تُلاحظ باعتبار دخلها في ذلك، فموضوعه هو الصحة، والبحث فيه يكون عن أسبابها وموانعها. وكذلك في الفلسفة العالية؛ فإنه يبحث عن سببها الأقصى، وهو الواجب، وهو من العوارض الذاتية على ما سوف نفسر به ذلك.

وعندما ذهب الفلاسفة إلى أن لكل علم موضوعاً لم يريدوا أكثر من ذلك. قال ابن سينا في كتاب الشفاء: قد يكون للعلم موضوع مفرد، مثل العدد لعلم الحساب. وقد يكون غير مفرد، بل تكون في الحقيقة موضوعات كثيرة تشترك في شيء تتأحد به، وذلك على وجوه؛ فإتّها:

إما أن تشترك في جنس هو الشيء المتحد به، اشتراك الخطّ والسطح والجسم في جنس تتحد به، وهو المقدار.

أو تشترك في مناسبة متصلة بينها، اشتراك النقطة والخطّ والسطح والجسم؛ فإن نسبة الأول منها إلى الثاني كنسبة الثاني إلى الثالث، والثالث إلى الرابع.

وإما أن تشترك في غاية واحدة، كاشتراك موضوعات علم الطب - أعني: الأركان والمزاجات والأخلاق والأعضاء والقوى والأفعال - إن

(١) قال بعض الأفاضل: ليس المراد بالموضوع ما جعله المدوّن موضوعاً اصطلاحياً، بل يراد به محور البحث، سواءً أكان موضوعاً أم محمولاً أم غرضاً (المقرّر).

أخذت هذه موضوعات الطبّ، لا أجزاء موضوع واحد؛ فإنّها تشترك في نسبتها إلى الصّحّة، وموضوعات العلم الخلقى في نسبتها إلى العادة.

وإنّما أن تشترك في مبدأ واحد، مثل اشتراك موضوعات علم الكلام؛ فإنّها تشترك في نسبتها إلى مبدأ واحد، إنّما طاعة الشريعة أو كونها إلهية^(١).

إذاً، لم يُرد الفلاسفة من تأسيس القاعدة إلّا أمراً واضحاً يكفي مجرد تصوّره للتصديق به، وهو أنّ العلم ما دام علماً واحداً فلا بدّ له من محور، وهو إنّما الموضوع وإنّما المحمول وإنّما الغرض، ولم يريدوا ما فهمه الأصوليون الذين وقعوا على أثر ذلك في إشكالات.

إذاً، فخفاء المطلب عند الأصوليين يستند إلى مجموع أمرين:

الأمر الأوّل: أنّهم تصوّروا أنّ معنى «إنّ لكلّ علم موضوعاً كلياً» هو لزوم انتزاع جامع كليّ من مسائله بحسب وضعها التدويني. ومن هنا استشكلوا بأنّنا نجد أنّ عدداً من العلوم لا تطابق فيها بين ما جعل موضوعاً بحسب مرحلة التدوين وبين الموضوع في الواقع.

إلّا أنّ هذا غير صحيح؛ فإنّ موضوع العلم لا يجب أن يكون جامعاً بين موضوعات المسائل بحسب وضعها التدويني، وإنّما لا بدّ أن يكون للعلم موضوع، وإن فرض أنّه لم يكن منتزعاً من موضوعات المسائل بل من محمولاتها؛ إذ قد يجيء التدوين منعكساً لأسباب لغويّة ونحويّة وغيرها.

الأمر الثاني: أنّهم تخيّلوا أنّ العوارض الذاتيّة للشيء عبارة عمّا يعرض له بعد الفراغ عن وجوده، ولذا استبعدوا أن يكون البحث عن أسباب الشيء

(١) كتاب الشفاء (ابن سينا) ٣: ١٥٧، الفنّ الخامس، المقالة الثانية، الفصل السادس: في

موضوعات العلوم ومبادئها

وعلله من عوارضه الذاتية، فلم يفترضوا وجود علم كالتبّ موضوعه الصحة ويبحث فيه عن عوارضه الذاتية - وهي أسباب الصحة وموانعها وقواطعها- لأنهم تخيلوا أنّ العرض الذاتي لا بدّ أن يكون في طول وجود الشيء، كالبياض.

إلا أنّ هذا غير صحيح على ما سيأتي تفصيله، وإجمال ذلك: أنّه قد وقع البحث في الفلسفة العالية عن الأسباب القصوى للوجود الذي هو موضوع العلم، والبحث عن أسباب الصحة كالبحث عن أسباب الوجود بحث عن العوارض الذاتية للعلم.

وبعد الالتفات إلى هذين الأمرين يصبح المدعى واضحاً، وأنّ للعلم وحدة في المرتبة السابقة على التدوين، لا أنّه بتدوينه صار علماً واحداً. أمّا ما هو ميزان هذه الوحدة، فنقول:

(أ) إن كان الميزان هو الموضوع الكليّ المنتزِع من موضوعات مسائله بحسب تدوينها، فهو.

(ب) وإن كان ميزان الوحدة هو العنوان الكليّ المنتزِع من محمولات المسائل بحسب تدوينها، فهذا هو موضوع العلم، ويكون البحث بحثاً عن تعيّنات ذلك الموضوع الكليّ.

(ج) وإن كان هذا الجامع هو الجامع بين النسب في قضايا ذلك العلم، فيأتي بحث أنّ النسبة معنى حرفي، ولا يُعقل الجامع بين النسب إلاّ تبعاً للجامع بين الأطراف، وطرفا كلّ نسبة هما الموضوع والمحمول، فيرجع الأمر إليهما.

(د) وإن كان ما به الوحدة هو الغرض: ■ فإن كان الغرض من سنخ النسب أيضاً - كالغرض من علم النحو،

وهو تصحيح الكلام، الراجع إلى نسبة بين الكلام وبين القاعدة النحويّة -
فالنسبة حينها متعيّنة بجامعيّة طرفيها، فيرجع الأمر إلى الأوّل.

■ وإن كان الغرض سنخ أمرٍ له وجودٌ حقيقيٌّ منحازٌ من قضايا العلم
- كالغرض من الطبّ، وهو صحّة الجسم - فهذا هو بنفسه موضوع العلم،
ويكون البحث بحثاً عن أسبابه.

■ المقدمتان الثانية والثالثة

تلخّصت المقدّمة الثانية في أنّ موضوع كلّ علمٍ هو ما يُبحث فيه عن
عوارضه الذاتيّة لا العوارض الغريبة، وتناولت المقدّمة الثالثة تفسير العرض
الذاتي، الذي اعتبروه - على ما نقل عنهم - أنّه ما يعرض للشيء بلا واسطة أو
بواسطة أمرٍ مساوٍ، دون ما يعرض بواسطة أمرٍ أعمّ، سواءً أكان خارجياً أم
داخلياً، ودون ما يعرض بواسطة أمرٍ أخصّ أو مباين.

وقد وقعت هاتان المقدّمتان موضعاً لثلاثة إشكالات لدى علماء الأصول:

الإشكال الأوّل: في تحديد العرض الذاتي.

الإشكال الثاني: هل يُشترط أن يُبحث في كلّ علمٍ عن العوارض الذاتيّة
بالخصوص؟ أم يُمكن أن يُبحث فيه عن العوارض الغريبة أيضاً؟

الإشكال الثالث: أنّه بعد قبول أنّه يُبحث في كلّ علمٍ عن عوارضه

الذاتيّة، فكيف يمكن تطبيق ذلك على سائر العلوم؟

● الإشكال الأوّل: في تحديد العرض الذاتي

وقع الكلام في تحديد العرض الذاتي، وهل هو المحمول الذي يثبت
للموضوع بلا واسطة أو بواسطة أمرٍ مساوٍ، مع الالتزام بأنّ ما يعرض
بواسطة أمرٍ أعمّ أو أخصّ أو مباين يكون عرضاً غريباً.

شبكة ومكتبيات جامعة الأنهه (ع)
تقسيم المحقق العراقي للعرض

وقد استشكل المحقق العراقي رحمه الله في ما ذكرناه، وهو أفضل من حَقَّق في المسألة؛ حيث قال رحمه الله: إنَّه في مقام تمييز العرض الذاتي عن العرض الغريب لا ينبغي أن نقسم العرض إلى سبعة أقسام بالنحو المتقدِّم، بل لابدَّ من تقسيمٍ آخر، وحاصله: أنَّ العرض أو المحمول بالنسبة إلى الموضوع يُتصوَّر على أنحاء:

النحو الأوَّل: أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، والمقصود من الذاتي هنا الذاتي في كتاب الكليات، أي: أن يكون جنساً له أو نوعاً أو فصلاً.
النحو الثاني: أن يكون المحمول خارجاً عن ماهية الموضوع لكنَّه لازم له، بحيث يكون الموضوع وحده كافياً في الاتِّصاف بهذا العرض بلا سببٍ من الخارج، وذلك كالحرارة بالنسبة إلى النار.

النحو الثالث: ما كان محتاجاً إلى سببٍ وواسطة، وهو عرض مفارق، لكنَّ هذه الواسطة حيثيةً تعليليةً، بمعنى: أنَّ الواسطة ليست معروضاً لهذا العرض، بل هي علَّة له، وذلك من قبيل مجاورة النار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء؛ فإنَّ الحرارة ليست ذاتيةً للماء ولا لازمة له، بل تحتاج إلى واسطة، وهي هنا المجاورة التي هي حيثيةً تعليليةً، فهي ليست معروضاً الحرارة، بل معطية لها.

وقد تكون هذه الحيثية التعليلية مباينة - كما في المثال المذكور - وقد تكون مساوية أو أعمَّ أو أخصَّ، أي: إنَّها تدخل في أقسام الوسائط بحسب تقسيم المشهور، على أن تكون حيثيات تعليلية.

وينبغي الاعتراف في هذه الأنحاء الثلاثة بأنَّ العرض ذاتي لموضوعه؛

لأنه يعرض لموضوعه حقيقةً وبالذقة:

أما النحو الأول فواضح؛ لأنه من ماهيته. وكذلك النحو الثاني؛ لأنه لازم له. وكذلك النحو الثالث؛ فإنه وإن احتاج إلى واسطة، إلا أنها واسطة تعليلية لا تقييدية، وما هو محطُّ العرض أو الحرارة هو الماء حقيقةً، وفي ذلك لا يفرق في كون الواسطة أعمّ أو أخصّ أو مبيّنة؛ لأنّ النكتة هنا بتامها هي كون الواسطة تعليلية.

النحو الرابع: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، وتكون الواسطة حيثية تقييدية وتكون هي محطّ العرض حقيقةً، لا ذو الواسطة، لكننا نفترض أنّ ذا الواسطة يكون جزءاً تحليلياً من الواسطة، كعروض أعراض النوع على الجنس؛ فإنّ العرض يعرض على الجنس بواسطة أمرٍ أخصّ، وهو النوع؛ فلو لاحظنا ذا الواسطة - وهو الجنس - فسرى أنّه معروضٌ ضمنيٌّ للعرض وليس معروضاً استقلالياً، والمعروض الاستقلالي للعرض هو النوع؛ لأنّ الجنس جزءٌ من النوع، فالعارض على النوع استقلالاً عارضٌ على الجنس ضمناً.

إذاً، فالموضوع في النحو الرابع معروضٌ ضمنيٌّ، بخلاف الأنحاء الثلاثة السابقة التي كان فيها معروضاً استقلالياً.

النحو الخامس: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، إلا أنّ الواسطة جزءٌ من الموضوع، لا أنّ الموضوع جزءٌ منها، وذلك من قبيل عروض الشيء على النوع بواسطة الجنس، الذي هو أعمّ منه وجزءٌ منه.

النحو السادس: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، وتكون الواسطة تقييدية لا تعليلية، وتكون ذاتاً مبيّنة لذيها، ولكنها متّحدة معه وجوداً،

كأعراض الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو أعراض الجنس بالنسبة إلى الفصل؛ فإنَّ الفصل والجنس متغايران ماهيَّةً، متَّحدان وجوداً.

النحو السابع: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، وتكون الواسطة مغايرةً لذيها وجوداً وماهيَّةً، كما لو قيل: الجسم بطيءٌ أو سريعٌ؛ فإنَّ البطء والسرعة يعرضان على الحركة، وهي موضوعهما، وتوسَّطها تعرض السرعة على الجسم، والحركة والجسم متغايران ذاتاً وماهيَّةً.

ثمَّ قال فصل: إنَّ المناط في ذاتية العرض إمَّا عالم الحمل وإمَّا عالم العروض:

(أ) فإن تكلمنا بلحاظ الحمل - أي: بلحاظ ما يصحَّ حمله حقيقةً وبالذقة - فالأنحاء الستة الأولى أعراض ذاتية؛ إذ يصحَّ حملها حقيقةً؛ لأنَّه إمَّا لا وجود للواسطة، وإمَّا يوجد واسطة تعليلية، وإمَّا يوجد واسطة تقييدية متَّحدة وجوداً مع ذيها، والاتِّحاد في الوجود يصحَّ الحمل؛ [بخلاف النحو السابع الذي لا يوجد فيه ما يصحَّ الحمل حقيقةً، فلا يكون العروض فيه ذاتياً].

(ب) وإن تكلمنا بلحاظ العروض، فمن الواضح أنَّه لا يوجد عروض حقيقةً في الأنحاء الثلاثة الأخيرة، وإنَّما العروض للواسطة لا لذيها. ومن الواضح أنَّه يوجد عروض حقيقةً في الأنحاء الثلاثة الأولى، فتكون ذاتية.

وأما النحو الرابع الذي يعرض فيه العرض للجنس بواسطة النوع، فالعروض على الجنس عروض ضمني:

■ فإن قلنا بكفاية العروض الضمني في كون العرض ذاتياً اندرج النحو الرابع مع الأنحاء الثلاثة الأولى.

■ وإن قلنا بتقوم الذاتية بالاستقلال بالعروض، اندرج النحو الرابع في الأنحاء الأخيرة.

ثم استظهر قوله من كلمات الفلاسفة أن المناط في الذاتية هو العروض لا الحمل، والعروض الاستقلالي لا الضمني، ومعه تكون الأنحاء الثلاثة الأولى فقط ذاتية^(١) - وهذا مطلب دقيق، وهو اللطف ما قيل في المقام - لأنه لو كان مناط الذاتية هو مطلق العروض - ولو ضمناً - أو أوسع من ذلك (وهو أن يكون الحمل حقيقياً) لَلِزِمَ أن تكون العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس؛ فإن لها عروضاً ضمناً على الجنس، ويكون حملها على الجنس أيضاً حملاً حقيقياً بلا عناية.

وهذا يقتضي أن يكون العلم الذي يبحث عن الجنس يبحث عن عوارض النوع أيضاً، فيجب أن يُبحث في علم الحيوان - مثلاً - عن عوارض الإنسان، وأن يُبحث في العلم الطبيعي - الذي موضوعه الجسم - عن الطب أيضاً؛ لأنه جسم بحالٍ مخصوص.

وقد نقل المحقق العراقي قوله عن المحقق الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات أنه إذا كان هناك موضوعان بينهما عموم وخصوص مطلق، فيكون البحث عن عوارض الأخص تحت البحث عن عوارض الأعم^(٢)، واستفاد من ذلك أن البحث عن عوارض الأخص خارج عن البحث عن

(١) أنظر: نهاية الأفكار ١: ١٣-١٧، المقدمة، الأمر الأول: في بيان تعريف العلم وموضوعه، بدائع الأفكار ١: ١٠-١٣، المقدمة، الجهة الرابعة، المقدمة الثانية.
(٢) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٤٠١، النهج التاسع، إشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم.

عوارض الأعم^(١).

وهذا برهان على أن بناءهم ليس على كفاية العروض الضمني، فضلاً عن صحّة الحمل؛ لأنّ العروض الضمني موجود هنا، مع أنّهم لم يقبلوا أن يكون البحث عن النوع داخلياً في البحث عن الجنس، فينحصر العرض الذاتي بخصوص الأنحاء الثلاثة الأولى.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

مناقشة كلام المحقق العراقي رحمته

ويرد على ما أفاده المحقق العراقي رحمته ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول

وهو منصبّ على ما استفاده من كلمات الحكماء وجعله دليلاً على أنّ مرادهم من الذاتية ليس الذاتية بلحاظ الحمل ولا بلحاظ مطلق العروض، بل بلحاظ العروض الاستقلالي خاصة؛ وذلك باعتبار أنّ المحقق الطوسي وغيره جعلوا علم الجنس فوق علم النوع، والعلم الذي يبحث عن عوارض النوع تحت العلم الذي يبحث عن عوارض الجنس، وهذا معناه أنّ عوارض النوع ليست ذاتية للجنس، مع أنّ لها عروضاً ضمناً على الجنس.

وهذا غريب منه رحمته؛ فكأنّه قرأ جزءاً من كلام المحقق الطوسي ولم يقرأ الجزء الثاني منه؛ فإنّ الأخير وإن ذكر في شرح الإشارات والتنبيهات أنّه إذا كان بين الموضوعين عموم مطلق، فالبحث عن عوارض الأخص يقع تحت البحث عن عوارض الأعم^(٢)، إلا أنّ معنى (التحتية) هنا ليس ما فهمه

(١) راجع نهاية الأفكار ١: ١٣-١٧، المقدمة، الأمر الأول: في بيان تعريف العلم

وموضوعه، وبدائع الأفكار ١: ١٠-١٣، المقدمة، الجهة الرابعة، المقدمة الثانية.

(٢) راجع شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٤٠١-٤٠٣، النهج التاسع، إشارة في نقل

البرهان وتناسب العلوم.

المحقق العراقي رحمته من أنه خارج عنه، بل المراد منها ما يلائم أمرين: كونه مندرجاً فيه، وكونه في طوله وخارجاً عنه، وذلك بدليل أنه قال^(١):

تارة: يُفرض أن نسبة الموضوع العام إلى الخاص هي نسبة النوع إلى الجنس، كالإنسان والحيوان.

وأخرى: يُفرض أن نسبة الموضوع العام إلى الخاص هي نسبة المقيّد إلى المطلق، بمعنى: أن الخاص أصبح خاصاً لا بضمّ فصلٍ ذاتيٍّ إليه، بل بضمّ قيدٍ خارجي، كالإنسان والإنسان العراقي.

ثمّ يقول: إذا كان الخاص من قبيل النوع مع الجنس فهو تحت علم الجنس وجزء منه، وإن كان من قبيل المقيّد مع المطلق فهو تحته وليس جزءاً منه.

وعليه، فكلام المحقق الطوسي صريحٌ في أن عوارض النوع ذاتيةٌ للجنس وداخلَةٌ في علم الجنس. ومثل هذا الكلام موجود لدى الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء^(٢).

إذاً، فتخيّل أن عوارض النوع غريبةٌ عن الجنس لا أساس له. ومعه يبطل ما ذكره حول أن المناط في العرض هو العروض الاستقلالي.

الإشكال الثاني

أنه لا يعقل التفكيك والتفصيل بين الحمل وبين العروض بالنحو الذي ادّعاه المحقق العراقي رحمته حيث قال: إن كان المناط في الذاتية هو الحمل فالسّنة الأولى كلّها ذاتية، وإن كان هو العروض فالثلاثة أو الأربعة

(١) راجع المصدر السابق.

(٢) راجع كتاب الشفاء (ابن سينا): ١٤٤، المقالة الخامسة، الفصل الخامس.

الأولى ذاتية^(١)؛ فكأنه يفرق بين الحمل وبين العروض، ويجعل دائرة الأول أوسع من دائرة الثاني.

وهذا أمرٌ غير معقول؛ فإنَّ الحمل والعروض لا ينفكان.

وتوضيح ذلك: أنَّ للواقع مرتبتين: مرتبة الوجود، ومرتبة التحليل، وهي أيضاً مرتبة من مراتب نفس الأمر والواقع.

(أ) مرتبة الوجود: فإذا لاحظنا مرتبة الوجود، فمتى ما صدق الحمل صدق العروض، وبالعكس.

وعليه، ففي الأقسام الستة جميعاً يكون الحمل والعروض ذاتياً. ولا معنى لأن يقال: إنَّ عرض الفصل ليس عرضاً ذاتياً للجنس؛ لأنَّ وجود الفصل هو وجود الجنس في الخارج؛ فهو بلحاظ مرتبة الوجود عرض حقيقي ومحمول حقيقي.

(ب) مرتبة التحليل: أمَّا إذا لاحظنا مرتبة التحليل، فيكون الجنس شيئاً والفصل شيئاً آخر. وفي تلك المرتبة لا حمل ولا عروض؛ فعوارض الفصل لا تعرض للجنس ولا تحمل عليه أيضاً؛ لأنَّ مناط الحمل هو الاتحاد، والجنس والفصل متغايران في مرتبة التحليل ولا اتحاد بينهما.

إذاً، فالتفصيل بين الأقسام المتقدمة على أساس العروض أو الحمل غير معقول، بل إذا أراد التفصيل فلا بدَّ أن يفصل بين مرتبة الوجود وبين مرتبة التحليل، وفي كلِّ من المرتبتين يكون العروض والحمل متلازمين، فإذا صدق أحدهما حقيقة صدق الآخر، وإنما ينفكان إذا أخذنا أحدهما في مرتبة والآخر في مرتبة أخرى.

(١) راجع نهاية الأفكار ١: ١٣-١٧، المقدمة، الأمر الأول: في بيان تعريف العلم وموضوعه، وبدائع الأفكار ١: ١٠-١٣، المقدمة، الجهة الرابعة، المقدمة الثانية.

الإشكال الثالث

وحاصل هذا الإشكال أن مراد الحكماء من العرض الذاتي ليس ما كان ذاتياً - عروضاً أو حملاً - بلحاظ مرتبة التحليل فقط؛ بدليل أنه لو كان مرادهم هذا لَلَزِمَ أن تكون عوارض النوع غريبةً عن الجنس، مع أنهم يصرون بخلافه كما عرفنا.

كما إنهم لا يريدون من الذاتية: الذاتية عروضاً وحملاً بلحاظ مرتبة الوجود، وإلا لَلَزِمَ أن يكون العرض الذي يعرض بواسطة أمرٍ خارجي - أعم أو أخص - عرضاً ذاتياً؛ لأنه يصحّ حملة وعروضه بلحاظ مرتبة الوجود حقيقة، مع أنهم اتفقوا على أن ما يعرض بواسطة أمرٍ خارجي - أعم أو أخص - ليس ذاتياً.

إذاً، فالمقصود من الذاتية ليس الذاتية في العروض والحمل، لا في مرتبة التحليل ولا في مرتبة الوجود، بل المقصود منها: الذاتية بلحاظ المنشئية، أي: منشئية الموضوع لمحمول المسألة؛ فإن لموضوع المسألة نسبتين إلى محمولها؛ إذ: تارة: يلحظ بها هو محل له ومعروض له على حدّ معروضية الجسم لليباض والحركة، وهذا هو الذي جرى عليه المحقق العراقي رحمته. وأخرى: يلحظ الموضوع بالنسبة إلى المحمول بنسبة المنشئية، أي: بما هو منشأ له وعلّة له.

ويختلف معنى الذاتية الثاني عن معناها الأول:

(أ) فإن الذاتية بمعنى المحلية هي ما قاله المحقق العراقي رحمته، وهو ما يعرض للموضوع حقيقة ولو بواسطة تعليلية، كالحرارة للماء.
(ب) وأما نسبة المنشئية وكون الموضوع علّة في إيجاد العرض، فإن النسبة

شبكة ومتعلقات جامع الأئمة (ع)

بين المعنيين عموم من وجه:

- فقد يجتمعان، كما في حرارة النار؛ فإنَّ النار محلُّ للحرارة ومنشأُّ لها.
- وقد يفترقان، كما في حرارة الماء بمجاورة النار:
- فإنَّ لاحظنا حرارة الماء بنسبة المحليَّة فهي عرضٌ ذاتيٌّ للماء، وليست عرضاً ذاتياً لمجاورة النار.
- وإنَّ لاحظنا بنسبة المنشئيَّة فهي ليست عرضاً ذاتياً للماء؛ لأنه ليس منشأً للحرارة، بل هو عرضٌ ذاتيٌّ لمجاورة النار.
- و مراد الحكماء من العرض الذاتي: ما كان ذاتياً بالمنشئيَّة، سواءً أكان ذاتياً بالمحليَّة أم لم يكن.
- وعلى هذا التفسير تتضح النكتة في قولهم: إنَّ العرض الذي يعرض بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ - داخليٌّ أم خارجي - هو عرضٌ ذاتي، وأمَّا العرض الذي يعرض بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ - داخليٌّ أم خارجيٌّ أو مباين - فهو غير ذاتي.
- والثاني واضح؛ لأنَّ معنى كونه يعرض بواسطة الأخصّ أو المباين هو أنَّ الموضوع وحده لا يكفي للعروض ما لم ينضمّ الأخصّ أو المباين، فمَنشئيَّة الموضوع للعرض ليست منشئيَّة ذاتية.
- إذاً، يوجد نسبتان يمكن ملاحظتهما في نسبة الموضوع إلى المحمول:
- النسبة الأولى: كون الموضوع محلاً للمحمول.
- النسبة الثانية: كون الموضوع منشأً للعرض وعلة له.
- وبين هاتين النسبتين عمومٌ من وجه:
- (أ) فهما يجتمعان في الحرارة والنار؛ لأنَّ النار محلُّ للحرارة ومنشأُّ لها

حقيقة.

ب) وقد تفرق المنشئية عن المحلية، فتصدق إحداها حقيقة دون الأخرى، كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار:

■ فإذا لوحظ هذا العرض مع الماء فالمنشئية الحقيقية غير ثابتة؛ لأن الماء ليس منشأها، ولكن المحلية الحقيقية موجودة؛ لأنه محل لها حقيقة.

■ وإذا لوحظت حرارة الماء بالنسبة إلى تلك الهيئة التعليلية التي صارت سبباً لتسخين الماء فإننا نرى أن المنشئية الحقيقية ثابتة؛ لأن المجاورة منشأ للتسخين، ولكن المحلية الحقيقية غير ثابتة؛ لأنه لا معنى لعروض الحرارة على المجاورة.

وقد كان كلام المحقق العراقي رحمته مبنياً على أن الميزان في الذاتية هو المحلية الحقيقية حملاً وعروضاً.

إلا أن هذا الميزان غير صحيح: لا بحسب مرتبة التحليل - وإلا يلزم أن تكون عوارض النوع غريبة عن الجنس - ولا بحسب مرتبة الوجود - وإلا يلزم أن تكون العوارض الستة كلها عوارض حقيقة - بل الميزان في الذاتية هو الذاتية بحسب المنشئية؛ فالعرض الذاتي هو العرض الذي يكون موضوع المسألة منشأ له ومستتباً له، إما بلا واسطة وإما مع الواسطة.

ومنه نعرف نكتة ما قرره الحكماء من كون العارض الذي يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوٍ - سواءً أكان داخلياً أم خارجياً - عرضاً ذاتياً، كما صرح بذلك المحقق الطوسي في شرح الإشارات^(١). وأما العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم أو أخص فليس ذاتياً.

(١) راجع شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٣٠٢-٣٠٣.

ويتضح هذا بناءً على تفسيرنا للعرض الذاتي:

الدعوى الأولى: أمّا دعوى أنّ العرض الذي يعرض على الموضوع بلا واسطة عرض ذاتي فمن الواضح انطباقها على التفسير؛ لأنّ فرضه بلا واسطة هو فرض كون الموضوع وحده منشأً وكافياً لوجود المحمول، فتكون المنشئية - التي هي ميزان العرض الذاتي - محفوظة.

الدعوى الثانية: وكذلك دعوى أنّ ما يعرض بواسطة أمر مساوٍ فهو عرض ذاتي، سواءً أكان داخلياً - كالفصل - أم خارجياً؛ فإنّها تنطبق على التفسير، وبرهان ذلك: أنّنا فرضنا أنّ العرض يعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوٍ، فننقل الكلام إلى تلك الواسطة المساوية لتساءل: هل إنّها تعرض (بواسطة أمرٍ أعمّ أو أخصّ أو مساوٍ) أم (بلا واسطة)؟!

■ أمّا أنّها تعرض على الموضوع بواسطة أمرٍ أخصّ فهو خلف، وإلاّ لكانت أخصّ؛ لأنّ ما يعرض بواسطة الأخصّ أخصّ.

■ وكذلك الأمر لو كانت تعرض بواسطة أمرٍ أعمّ، فهو خلف أيضاً؛ لأنّ ما يعرض بواسطة الأعمّ أعمّ، مع أنّ الفرض أنّ الواسطة مساوية.

ويبقى هنا فرضان، وهما أنّ الواسطة تعرض على الموضوع بلا واسطة،

أو تعرض على الموضوع بواسطة أمرٍ مساوٍ:

■ فإن كانت تعرض على الموضوع بلا واسطة، فهذا معناه أنّ الموضوع يستتبع الواسطة بذاته، ويستتبع معلولها بواسطتها، فيصير الموضوع علّةً للواسطة، وعلّة لما يتبعها، فتحفظ المنشئية الحقيقية.

■ وإن عرضت الواسطة على واسطة مساوية فيأتي فيها الكلام نفسه،

إلى أن تنتهي إلى واسطة مساوية تعرض على الموضوع بلا واسطة، فينتهي

تسلسل المحمولات، وينتهي في منشئته إلى الموضوع نفسه، فيصير الموضوع منشأً لجميع هذه الوسائط، وهو معنى الذاتية.

الدعوى الثالثة: وهي أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص ليس عرضاً ذاتياً^(١).

(١) [مثلاً: العرض الذي يعرض للحيوان - كالضحك مثلاً - ليس عرضاً ذاتياً للحيوان؛ لأنَّ المنشئة غير محفوظة؛ فإنَّ عروض هذا الضحك للحيوان بواسطة أمر أخص - وهو التعجب - يعني: أن الحيوانية وحدها لا تكفي لإيجاد الضحك، بل يحتاج إيجاد الضحك إلى واسطة أخص، وهي التعجب.

إذاً، فموضوع المسألة - وهو الحيوان - لم يصبح بذاته منشأً للمحمول، بل احتاج - زائداً على وضع هذا الموضوع - إلى وضع مطلب آخر من أجل أن يترتب المحمول، فهذا معناه أن المنشئة ليست منشئة ذاتية.

أما كيف صارت عوارض النوع ذاتية للجنس بالنحو الذي ذكرناه بالأمر، فهذا له بحث آخر يأتي إن شاء الله تعالى.

الدعوى الرابعة: وهي أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم - سواء أكان الأعم ذاتياً (كالجنس مع النوع) أم أجنبيّاً - ليس ذاتياً أيضاً.

ويتبرهن هذا المطلب أيضاً مما ذكرناه؛ لأنَّ محمول القضية إذا كان يعرض على موضوعها بواسطة أمر أعم - كما في قولنا: «الإنسان متحرك» - والحركة تعرض على الإنسان بواسطة أمر أعم - وهو كونه جسماً - فحينئذ تكون الخصوصية التي زاد بها الإنسان على ذلك الأمر الأعم أجنبيّة عن دائرة المنشئة، فيكون ضمُّها من قبيل ضمِّ الحجر إلى الإنسان، وتكون خارجة عن دائرة المنشئة.

إذاً، لم يصبح الموضوع بحده منشأً، بل إنَّ جزءاً منه منشأً بينما جزء آخر منه ليس كذلك، فلا تكون منشئة الموضوع بحده محفوظة، ولا تكون الحركة من عوارض الإنسان الذاتية؛ لأنَّها تعرض بواسطة أمر أعم، فالمنشئة للإنسان بحده أو للحيوان بحده غير محفوظة في المقام. هذه هي الدعوى الرابعة.

فما يعرض للحيوان بواسطة المساوي ليس ما كان كذلك في الصدق والانطباق، بل المراد ما كان كذلك مورداً، سواءً أكان منطبقاً عليه أم لم يكن. فحين نقول مثلاً: إنَّ العرض الذي يعرض بواسطة أمر مساوٍ عرض ذاتي لا نريد بالأمر المساوي ما يكون منطبقاً على الموضوع، بل ما كان متكافئاً معه مورداً، بحيث متى ما كان هذا موضوعاً كان ذلك موجوداً؛ فإنَّ هذا هو نكتة جعله عرضاً ذاتياً.

فلو فرضنا أنَّ موضوعاً كان علّة لعرض من الأعراض، وكان هذا

تتميم فائدة: بقي هنا أمرٌ واحد، وهو أنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمرٍ مباين - من قبيل البطء والسرعة اللذين يعرضان على الجسم بواسطة أمرٍ مباين، وهو الحركة - من إضافات علماء الأصول، وليس موجوداً في كلماتهم.

والنكتة في ذلك: أنَّ علماء الأصول قصدوا من الأمر الأخصّ والأعمّ والمساوي ما كان منطبقاً على الموضوع؛ فإن كان أخصّ منه سمّوه أخصّ، وإن كان مساوياً له بالصدق سمّوه مساوياً، وإن كان أعمّ منه صدقاً سمّوه أعمّ. والجامع بين الأعمّ والمساوي والأخصّ هو أن يكون عنوان الواسطة منطبقاً عليه، بمعنى: أن يكون عنوان الواسطة منطبقاً على الموضوع، وحينئذٍ اضطرّوا إلى جعل عنوانٍ في مقابل ذلك، وهو عنوان المباين؛ لأنَّ المباين غير منطبق على الموضوع، بل هو أمرٌ مغاير له في الخارج.

فيصبح المباين في مقابل الأقسام الثلاثة كلّها، أي: في مقابل ما يعرض بواسطة الأعمّ والأخصّ والمساوي. بينما المراد - وما ينبغي أن يكون مراداً من الأعمّ والأخصّ والمساوي - ليس الأعمّ والأخصّ والمساوي في الصدق بحيث يكون منطبقاً عليه ويكون أخصّ منه أو مساوياً له أو أوسع منه في الصدق، بل المراد من ذلك كلّ: الأعمّ والأخصّ والمساوي مورداً، سواءً أكان منطبقاً عليه، أم لم يكن. ما بين العضادتين غير مثبت في التقرير، وقد نقلناه - بتصرّف يسير جداً - من تقارير الحجّة المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره، الدفتر ٦٦: ٨١ - ٨٣.

العرض علة لعرضٍ آخر، فالعرض الثاني يعرض على الموضوع بواسطة عرض مساوٍ، ولكنّه مباينٌ للموضوع؛ لأنَّ العرض مباينٌ للجوهر، ولكنّه عرضٌ ذاتي؛ لأنّه يستتبعه بذاته.

ولذا مثل المحقق الطوسي لما يعرض بواسطة أمر مساوٍ قائلاً: ما يعرض بواسطة فصله أو بواسطة عرضٍ آخر مساوٍ له^(١)، مع أنّ العرض الآخر مغايرٌ له وجوداً.

إذاً، فالمقصود هو الأعميّة والأخصيّة والمساواة بحسب المورد، ومعه يرجع المباين إلى هذه الأقسام، ولا يكون قسماً برأسه.

وبهذا تكون قد تمت البرهنة على جميع الدعاوى على أساس هذا التفسير للعرض الذاتي، وهو ما كانت ذاتيته بلحاظ منشئيّة الموضوع للمحمول، لا بلحاظ محلّيّة الموضوع للمحمول.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكالات الأولى من الإشكالات الثلاثة المتقدّمة.

تنبيهات

وبقي علينا التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل

تقدّم أنّ الملحوظ في الذاتية ليس نسبة المحليّة، بل نسبة المنشئيّة والعلية. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ المعروض - يعني حامل العرض - هو بحسب الحقيقة أحد العلل بالنسبة إلى العرض؛ لأنّه علة مادّية له، وقد ذكر الحكماء أنّ

(١) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٣٠٢-٣٠٣.

العلل أربع: الفاعل، والصورة، والمادة، والغاية.

فالمادة علة - بمعنى من المعاني - للعرض، لكنها ليست العلة التامة؛ فالخشب علة مادية للسريّة، لكن لا بدّ أن ينضمّ إلى ذلك سائر العلل الثلاث الأخرى ليتحوّل الخشب إلى سرير.

وفي مثل ذلك لا يكون العرض عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى المادة؛ لأنّ المادة لا تستتبع ذلك العرض، بل هي محلّ له؛ فلو أردنا أن ندوّن علماً عن الخشب فلا ندوّن فيه البحث عن السريّة.

نعم، قد يتفق أن تكون المادة سنخ مادة يكون فرضها في الخارج مساوياً تماماً لفرض الغاية والفاعل أيضاً، من قبيل مادة النبات؛ فإنّه يعرض لها أعراض من النموّ والحياة والتغذية؛ فلو أسسنا علماً نبحت فيه عن هذه المادة لكان لازماً علينا البحث عن هذه الأعراض؛ لأنّها أعراض ذاتية لها، وإن كان فاعل هذه الأعراض - بحسب الحقيقة - هو غير المادة. ولكن حيث إنّ فرض هذه المادة مساوئاً لفرض تامة العلل الأخرى - لأنّ الفاعل (من حيث هو فاعل) لا قصور فيه، وإنّما يتتظر أن تكون المادة مستعدّة، وحين تكون مستعدّة تُفاض عليها أعراضها - فحيثُ يكون العرض ذاتياً لها؛ لأنّ المادة تستتبع العرض في المقام.

شبكة ومقتدياها جامع الانبياء (ع)

التنبيه الثاني

تقدّم أنّ العرض الذي يعرض للشيء بواسطة أمرٍ أخصّ هو عرض غريب وليس ذاتياً؛ باعتبار أنّ معنى عروضه بواسطة أمرٍ أخصّ هو أنّ هذا الموضوع لا يكفي بمفرده لترتب هذا العرض ما لم ينضمّ إليه ذلك الأمر الأخصّ، فما يعرض على الإنسان العراقي يكون عرضاً غريباً عن طبيعيّ

الإنسان.

لكننا نستثني من ذلك صورةً واحدةً لا يأتي فيها هذا البرهان، وهي عروض الفصل على الجنس، كعروض الناطقية على الحيوانية؛ فإنَّ الناطقية - بالدقة - تعرض على جنس الحيوان بواسطة أمرٍ أخصّ، وهو أن بعض الحيوان ناطق.

نقول: «الحيوان ناطق»؛ لأنَّ بعض الحيوان ناطق، وهذا البعض أخصّ من الجنس؛ فقد عرض الفصل على الجنس بواسطة الأخصّ، وهو الموجبة الجزئية، ومع هذا نقول: إنَّ العرض ذاتيٌّ للجنس، مع أنه قد ينفك عن الفصل الذي هو منشأ للعروض، فلا يكون وجوده مستلزماً لوجود العرض.

لكن ليس معنى بعض الحيوان في عروض الفصل على بعض الحيوان أننا أضفنا إلى الحيوان شيئاً ثمَّ عرض له الفصل؛ إذ لو كان كذلك لم يكن الفصل فصلاً، بل كان الفصل عبارةً عن ذلك العنوان الذي دخل فيه بعض الحيوان، وهو خلف.

إذاً، فبعض الحيوان الذي عرض عليه الفصل يستحيل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، وإلا كان ذلك فصلاً، وما نقول عنه إنَّه فصل يكون عرضاً خاصةً لا فصلاً، وهو خلف.

فالفصل وإن عرض بواسطة أمرٍ أخصّ - وهو بعض الحيوان - إلا أن هذا البعض هو عين الأعمّ، فلم يصبح عرضاً غريباً، بل هو عرض ذاتيٌّ بحسب تعريفنا للعرض؛ لأنَّ الأمر الأخصّ هنا يختلف عن الأمر الأخصّ في سائر الموارد، والفرق بينهما هو أن الأمر الأخصّ هنا لا يعقل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، وإلا لزم الخلف، بينما يزيد الأخصّ في سائر الموارد

بشيء. وحين كان يعرض على الإنسان فإنه يعرض بواسطة أمر أخص، وهو العراقي، فكان الأخص يزيد على الأمر الأعم بشيء، وهو العراقية، فلا يكون العرض ذاتياً^(١).

وهذه النكتة سوف تنفعنا في الإشكال الثالث، ويتضح منها هنا المطلوب التالي، وهو أن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة إلى الجنس، فتكون أعراض الفصول أيضاً ذاتية للجنس؛ لأن ما يعرض على الموضوع بواسطة أمر ذاتي يكون أيضاً ذاتياً؛ لأنه معلول المعلول، فهو مستتبع بالواسطة.

وبهذا يُعرف أن عوارض النوع تكون ذاتية بالنسبة إلى الجنس أيضاً، وإن كانت هذه العوارض تعرض بواسطة أمر أخص، وهو النوع. ولكن حيث إن نوعية هذا النوع بفصله، والفصل عرض ذاتي للجنس، وهذا العرض ذاتي بالنسبة إلى الفصل، فيكون هذا العرض ذاتياً للجنس أيضاً.

وما قلناه من أن ما يعرض بواسطة أمر أخص ليس ذاتياً، يختص بالبرهان في غير هذه الصورة.

ونضيف لما تقدم: أن المنشئية قد تكون بلحاظ كون الموضوع علّة غائية للعرض، كما سبق في المادية والفاعلية؛ فإذا فرض أن هناك تدبيرات كونية لجسم الإنسان لها علّة غائية واحدة، وهي صحّة الإنسان، فتكون الصحّة علّة غائية لهذه التدبيرات الطبيعية. ومعه، يكون للصحّة منشئية لهذه التدبيرات، لكن لا على نحو العلّة الفاعلية، بل الغائية، ولهذا تكون متأخرة وجوداً عنها، كما هو شأن العلّة الغائية؛ فإنها متأخرة عن معلولها وجوداً.

(١) قال السيّد حفظه الله: إن هذا مبنيٌّ على أن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز (المقرّر).

وبهذا نعرف معنى قولنا في ما سبق: إذا كانت مجموعة من العوارض والمحمولات مؤثرة في غرض واحد فيمكن أن يجعل هذا الغرض موضوعاً للعلم، ويكون البحث عن عوارضه الذاتية بلسان البحث عن مقدماته وشرائطه وموانعه؛ فإنَّ الصَّحَّة إذا كانت علةً غائيةً لمجموعة من الأمور تكون لها المنشئية بالنسبة إليها، فتكون تلك الأمور أعراضاً ذاتية لها؛ لأنَّ ميزان العرض الذاتي هو المنشئية، وهي كما تُتصوَّر في العلة الفاعلية كذلك تُتصوَّر في العلة الغائية.

• الإشكال الثاني: حول اختصاص البحث بالعوارض الذاتية

يتمثل الإشكال الثاني في أنَّ البحث في العلم: هل يختص بالأعراض الذاتية دون الغريبة؟

وقد أنكر بعض الأعلام ذلك، منهم المحقق الأصفهاني رحمته في حاشيته؛ حيث أنكر لزوم ذلك في العلم، فقال: إنَّ التخصيص بالعرض الذاتي بلا موجب كما هو واضح^(١).

كما أنكر ذلك السيّد الأستاذ؟ قائلاً: إنَّ الالتزام بكون الأعراض المبحوث عنها في العلوم ذاتية بالمعنى الذي ذهب إليه الجمهور بلا مُلزم^(٢).
وجواب هذا يتضح بمجموع أمرين:

الأمر الأول: إنَّ المقصود من الذاتية في العوارض الذاتية هو الذاتية في المنشئية والعلية كما تقدّم.

(١) أنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٣، مقدّمة: موضوع العلم.
(٢) أنظر: أجود التقريرات ١: ٥، مقدّمة، الفصل الأول: في تعريف العلم وموضوعه وغايته، تعليق رقم ١.

الأمر الثاني: إنَّ من اشترط البحث في العلم عن العوارض الذاتية أراد البحث البرهاني خاصة، لا أنَّه كلُّها وقع بحثٌ - ولو بنحو الجدل أو الخطابة أو السفسطة - فلا بدَّ أن يكون بحثاً عن العوارض الذاتية، بل كلُّها أريد البحث البرهاني في نظر المنطق الأرسطي فلا بدَّ أن يكون بحثاً عن العوارض الذاتية.

وحيثُ نقول: إنَّ العلم بثبوت المحمول للموضوع يكون على نحوين: النحو الأوَّل: العلم بثبوت مع عدم العلم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له؛ كأن نعلم بأنَّ زيداً فقير، دون أن نعلم باستحالة أن لا يكون فقيراً. هذا في نظرهم ليس علماً برهانياً، بل هو قابلٌ للزوال؛ لأنَّه علمٌ بثبوت المحمول للموضوع، لا بلحاظ الحيثية المستدعية بالضرورة لذلك.

النحو الثاني: العلم بثبوت المحمول للموضوع مع العلم بأنَّه يستحيل أن لا يكون محمولاً عليه؛ كأن نعلم بأنَّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، ويستحيل أن لا تكون كذلك، وهذا هو العلم البرهاني.

وهذا يكون فيما إذا كان الموضوع بنفسه مستدعياً للمحمول، أو يكون بين الموضوع وبين المحمول حدُّ أوسط ناشئ من الموضوع، ويكون ثبوت المحمول للموضوع ناشئاً من الحدِّ الأوسط، فيكون هذا العلم علماً برهانياً؛ لأنَّه علمٌ باستحالة تخلف المحمول عن الموضوع.

وحيثُ يقولون: إنَّه يجب أن يبحث في العلم عن عوارض الذاتية فإنَّهم يريدون به العلم البرهاني، وهو الذي يُطلب به تحصيل يقين برهاني، ومثُل هذا لا يتصوَّر إلا في العوارض الذاتية بالمعنى الذي بيَّناه، وهو المنشئية؛ فإنَّ العرض إذا كان ذاتياً للموضوع بمعنى المنشئية، فمتى عرض عليه بلا واسطة أو بواسطة الحدِّ الأوسط كان العلم بثبوت المحمول للموضوع علماً برهانياً.

وأما إذا علم بثبوت المحمول للموضوع من دون تلکم النکتین^(١)، ففي مثل ذلك يكون هذا العلم علماً قابلاً للزوال؛ إذ لا علم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له.

وليعلم أن الإشكال الثاني نشأ من عدم أخذ هذين الأمرين بنظر الاعتبار.

• الإشكال الثالث: في عروض المحمول على الموضوع بواسطة أمرٍ أُخَصَّ

تلخص الإشكال الثالث في أنه إذا كان لا يبحث في العلم إلا عن العوارض الذاتية، وإذا كان العرض الذي يعرض بواسطة الأمر الأخص عرضاً غير ذاتي، فماذا نصنع في جملة من العلوم التي يُبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل، علماً بأن موضوع المسألة أُخَصَّ من موضوع العلم، فيعرض محمول المسألة على موضوع العلم بواسطة أمرٍ أُخَصَّ؟!^(٢).

وهذا أيضاً قد ظهر جوابه مما بيّناه؛ لأننا قلنا: إن ما يعرض بواسطة أمرٍ أُخَصَّ وإن كان غريباً، إلا أن له استثناءً واحداً، وهو عروض الفصل على الجنس، وما يعرض على الجنس يتبع عروض الفصل على الجنس؛ فإنه عرض ذاتي كما تقدّم بيانه، فلا يبقى إشكالٌ من هذه الجهة.

فلنفرض أن موضوع العلم هو الجنس، وموضوع المسألة هو النوع، وقد عرض محمول النوع على الجنس بواسطة النوع. فيكون عرضاً ذاتياً بناءً على ما حققناه من أن ميزان الذاتية هو المنشئية.

إلى هنا تمّ الكلام عن الإشكالات الثلاثة وأجوبتها.

(١) أي: بدون واسطة، أو بواسطة الحد الأوسط (المقرّر).

(٢) فلا يكون عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى العلم (منه?).

تمييز المحقق الأصفهاني بين العرض الذاتي والعرض الغريب

ومما تقدم يتبين وجه الخلل في ما أفاده جملة من المحققين، كالمحقق الأصفهاني رحمته وغيره؛ حيث ذكروا في ضابط كون العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص ذاتياً: أن هذا الأمر الأخص الذي صار واسطة: إن كان معمولاً بنفس جعل الموضوع - لا بجعلٍ آخر - فالعرض الذي يعرض بواسطة يكون ذاتياً للموضوع، وإن كان معمولاً بجعلٍ آخر يكون غريباً^(١).

ومثال العرض الذاتي: الجسميّة التي تعرض على الموجود بتوسط كونه جوهرًا؛ فالجوهرية أخص من الوجود، والموضوع هنا هو الوجود، والواسطة هي الجوهرية، والعرض الذي يعرض بواسطة هو الجسميّة، وحيث إنَّ الجوهرية مع الجسميّة والواسطة مع العرض معمولان بجعلٍ واحد، فيكون العرض ذاتياً.

شبكة ومتداينات جامع الأنبياء (ع)

ومثال العرض الغريب: العرض الذي يعرض للإنسان بواسطة كونه عراقياً؛ فالعراقية معمولة بجعلٍ آخر غير جعل الإنسان، فيكون العرض غريباً بالنسبة إلى ذي الواسطة.

إذاً، فقد جعلوا ميزان الذاتية والغرابية والعرض الذي يعرض بواسطة أمرٍ أخص، كون الواسطة مع العرض معمولين بجعلٍ واحد أم بجعلين. وهذا غير صحيح؛ لأنَّ كونها معمولين بجعلٍ واحد إنما يصحح كون العرض أولياً، وهو ميزان العرض الأولي الذي يعرض أولاً وبالذات.

وأما العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك، وقد أوضحنا أنَّ العرض الذاتي قد يكون معمولاً لعرضٍ ذاتي بحيث ينتهي إلى الموضوع، فلا يلزم أن

(١) أنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٣، المقدمة، موضوع العلم.

يكون العرض أو الواسطة معمولين بجعل واحد، بل قد يكونان معمولين بجعلين ويكون العرض ذاتياً؛ لأنَّ العوارض الذاتية تكون بلحاظ المنشيئة، إمَّا بلا واسطة وإمَّا بواسطة أمر ذاتي.

فالكلام الصادر من هؤلاء خلط بين اصطلاح العرض الذاتي وبين اصطلاح العرض الأولي؛ ولعلَّ هذا الميزان يتم في اصطلاح العرض الأولي دون العرض الذاتي؛ فإنَّ ما يعرض بتوسط عرض ذاتي يكون عرضاً ذاتياً، ويكون اليقين به يقيناً برهانياً.

تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض

ومن مجموع ما ذكرناه يتبين حال الخلاف المعروف بينهم من أن تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات أم بتمايز الأغراض؟! فإنَّ التقابل بين الموضوع وبين الغرض إنَّما يكون بناءً على التفسير المشهور للعرض الذاتي، وهو الذاتية بلحاظ المحلِّية، فيكون الغرض أمراً في مقابل الموضوع، فيقال: إنَّ موضوع علم النحو هو الكلمة، وغرضه هو صيانة اللسان عن الخطأ. وأمَّا بناءً على ما قدَّمناه من أن المراد بالعوارض الذاتية هو ما كان بلحاظ المنشيئة والعلية، فنفس الغرض يكون موضوعاً أيضاً؛ فلو كان هناك علمٌ له غرض واحد - كعلم الطب - فالغرض يصلح أن يكون موضوعاً له، وتكون جميع القضايا فيه باحثةً عن أحواله [باعتبار أن أسباب الغرض أحوال وأعراض له] على ما ذكرناه من أن العلة الغائية تكون معلولاتها عوارض ذاتية بالنسبة إليها.

فموضوع العلم ليس محطَّ محمولاته، بل هو منشأ لها، والمنشأ قد يكون بنحو العلة الفاعلية، أو بنحو العلة الغائية، فلا يبقى تقابل بين الموضوع وبين

الغرض حتى يُبحث في أن تمايز العلوم بالموضوعات أم بالأغراض، بل كل غرض يُفرض للعلم: إما أن يكون بنفسه موضوعاً للعلم، وإما أن يكون موضوعه ما كان سبباً ومنشأً له، فيتبين أن تمايز العلوم بالموضوعات دائماً. وبهذا تمّ البحث في مقدّمة علم الأصول والتي اعتاد علماء الأصول على ذكرها بوصفها مقدّمة لتعريف علم الأصول.

والإنصاف أنّه لم يكن ينبغي الاهتمام بها وإتباع النفس في تحقيقها؛ فإنّها لا ترجع إلى محصّل بالنسبة إلى غرض الأصولي. ويقع البحث بعد هذا في بيان موضوع علم الأصول.

شبكة ومبتديات جامعات الأئمة (ع)

موضوع علم الأصول

وقع علماء الأصول في حيرة في مقام تطبيق القواعد المتقدّمة في موضوع العلم على موضوع علم الأصول، فذهب بعضهم إلى أن موضوعه هو الأدّة الأربعة بما هي هي^(١)، وذهب آخرون إلى أن موضوعه عبارة عن الأدّة الأربعة بما هي أدّة أربعة، ذهب إليه صاحب القوانين^(٢). وأشكل المحقّق الخراساني على كلا الوجهين^(٣).

ومن هنا ذهب جملة من المحقّقين إلى أنّه لا موضوع له^(٤)، واختار جماعة أن له موضوعاً، لكنّه غامض لا يمكن التعبير عنه، وإنّما يقال في الجملة: إنّ

(١) الفصول الغرويّة: ١٢، المقدّمة في تعريف العلم وبيان موضوعه.

(٢) أنظر: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٧، المقدّمة: في رسم العلم وموضوعه.

(٣) أنظر: كفاية الأصول: ٨، المقدّمة، الأمر الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه.

(٤) أنظر: أصول الفقه (المظفر) ١: ٦، موضوع علم الأصول، غاية المأمول من علم

الأصول (الجواهري) ١: ١٠١، موضوع علم الأصول، جواهر الأصول ١: ٥٩،

الأمر الأوّل: في موضوع العلم، الجهة الرابعة، في موضوع علم الأصول.

موضوعه هو الكلي المنطبق على مسائله^(١).

وإنما حصل هذا لأنهم كانوا يصدد البحث عن جامع كلي بين موضوعات مسائل علم الأصول بحسب تدوينها، فلم يجدوا لها جامعاً. وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا لو كان متبعاً في الفلسفة العالية لتعدّر اكتشاف موضوع لها فضلاً عن علم الأصول، وإن كان لها موضوع واقعاً؛ وذلك باعتبار أن موضوع العلم لا يتنزع بلحاظ تدوين مسائله، بل باعتبار روح مسائله ووضوحها، ولذا قالوا: إن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وعكسوا التدوين، وقالوا: إن معنى «الجوهر موجود» هو: الوجود جوهر، والوجود نفس، والوجود عقل، فيكون الوجود هو الجامع بين مسائل الفلسفة.

إذاً، فلا بد من تحصيل الجامع بين الموضوعات، لكن لا بحسب تدوينها، بل بحسب روح المسائل، وهو ما سنطبقه على موضوع علم الأصول.

مناقشة القول بجعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول

وقع الاعتراض في كلمات جملة من المتأخرين^(٢) بأنه لا يناسب جعل الأدلة الأربعة موضوعاً للعلم بما هي، ولا بما هي أدلة؛ لأن موضوع العلم يجب أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، وهذا لا يتحقق في علم الأصول:

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٨، المقدمة، الأمر الأول: في تعريف علم الأصول وموضوعه، فوائد الأصول ١: ٢٩، موضوع علم الأصول.

(٢) راجع بدائع الأفكار (الرشدي): ٣٢، الأمر الثاني: الكلام في موضوع أصول الفقه، حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٥٨، ٦٨، المقدمة، الأمر الأول: في موضوع العلم، أجود التقريرات ١: ٩، المقدمة، الفصل الأول: في تعريف العلم وموضوعه، درر الفوائد (الحائري) ١: ٣، موضوع علم الأصول، نهاية الأفكار (البروجدي) ١: ١٨، المقدمة، الأمر الثاني: في تعريف العلم وموضوعه، موضوع علم الأصول.

أ) فإنَّ موضوع الأصول العمليَّة هو الشكُّ في التكليف، وهو ليس أحد الأدلَّة الأربعة.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

ب) وموضوع الاستلزامات هو التكليف دائماً؛ حيث نقول: إنَّ التكليف بشيء هل يستلزم التكليف بإيجاد مقدّمته أم لا؟ والتكليف لا ينطبق عليه عنوان الأدلَّة الأربعة، سواءً أُخذت بما هي أدلّة أم بما هي هي.

ج) وكذلك الحال في مسائل الحجج؛ حيث يقال: إنَّ الشهرة حجّة، فالموضوع هو الشهرة، وهي ليست مصداقاً للأدلّة الأربعة، من دون فرق بين أخذ الأدلّة الأربعة بما هي هي وبين أخذها بما هي أدلّة.

نعم، يظهر الفرق بين هذين التصرّوين للأدلّة الأربعة في البحث عن حجّية ظواهر الكتاب مثلاً؛ إذ لو كان الموضوع هو البحث عن الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة وحجّة فلا يمكن البحث عن الحجّية في علم الأصول؛ لأنّها أُخذت قيدياً في موضوعه، والموضوع لا يبحث عنه في ذلك العلم. بخلاف ما لو كان البحث عن ذوات الأدلّة؛ إذ لا بأس حينئذٍ في دخول هذا البحث ضمن أبحاث علم الأصول.

وكذا بعض أبحاث الحجج، كحجّية الخبر الواحد؛ حيث وقع البحث في أنّها: هل هي من قبيل حجّية الشهرة، فتكون خارجة على كلا التصرّوين؛ لأنَّ خبر الواحد - الذي هو موضوع المسألة - ليس مصداقاً لأحد الأدلّة الأربعة؟! أم إنّها من قبيل مسألة حجّية ظواهر الكتاب!؟

فإنّه - بناءً على أنّ موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلّة - يكون البحث عن حجّية الخبر الواحد بحثاً عن أحد هذه الأدلّة، وذلك بإحدى العنايةات الموجودة في بعض الكتب، ولعلّ أسهلها هو توسيع نطاق السنّة إلى

ما يشمل الخبر الحاكي.

نعم، تبقى مباحث الألفاظ - التي موضوعها اللفظ، كظهور صيغة «افعل» - داخلة في موضوع علم الأصول، فإن كان موضوعها هو الصيغة الواردة في الكتاب والسنة فهي مصداق لبعض الأدلة الأربعة.

وقد أشرنا في ما تقدم إلى أن هذا الإشكال قد نشأ من الجمود في مقام تطبيق قانون موضوع العلم، ويكون دفعه ببيان عدّة أمور، تقدم بعضها:

الأمر الأول: ما تقدم من أن اقتناص موضوع العلم لا يجب أن يكون بلحاظ موضوعات المسائل بحسب تدوينها الخارجي الفعلي، بل الميزان في اقتناص موضوع العلم هو أن يكون منطبقاً على ما هو روح الموضوع في المسألة.

الأمر الثاني: إن موضوع العلم وإن كان ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه، ولكن ليس المقصود من ذلك أن تكون نسبتته إلى محمولات ذلك العلم نسبة المحلّ إلى عرضه؛ لأننا أوضحنا في ما تقدم أن المراد من العرض في المقام هو العرض بلحاظ المنشئية والاستتباع، دون الحال بالنسبة إلى المحلّ؛ فقد تكون نسبة الموضوع إلى المحمول في العلم نسبة العلة إلى المعلول، والمؤثر إلى الأثر.

الأمر الثالث: إن مسائل علم الأصول - كما بيّنا ذلك في تعريفه - عبارة عن القواعد المشتركة في القياس الفقهي، يعني: الاستنباط، ومقصودنا منه: القياس الذي يُنجز الواقع أو يُعذر عنه؛ فكل قاعدة تكون مشتركة فيه فهي قاعدة أصولية، وحيث إن كل مسألة في علم الأصول إنما تكون دخيلة في قياس التنجيز والتعذير بوجودها الواصل لا بوجودها نفس الأمري، ولذا

فالقاعدة الأصولية عبارة - بحسب الحقيقة - عن الوجود الواصل لا الوجود نفس الأمر؛ فلو جعل المولى الحجية لخبر الواحد ولم تصل، فلا يكون لها حيثنذ أثر في التنجيز والتعذير، وإنما تكون كذلك بوجودها الواصل لا بوجودها الواقعي؛ فالقواعد الأصولية هي إثباتات هذه العناوين، كخبر الواحد، لا ذات حجية خبر الواحد.

إذا اتضح هذه الأمور الثلاثة يتضح لنا حيثنذ أن ما ذكره المتقدمون من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة في غاية الوجاهة؛ لأن علم الأصول هو العلم بإثباتات القواعد المشتركة في القياس الفقهي.

وحيثنذ، فلا بد من فرض مرجع مفروغ عن حجيته قبل علم الأصول ليكون هو الوسطة في إثبات القواعد المشتركة، فلا يصح أن نثبت القواعد المشتركة بواحدة منها - أي: بقاعدة أصولية - لأنه خلف، فلا بد لإثباتها من فرض حجة فوقانية حجيتها ثابتة قبل هذا العلم، وتكون هي المصدر لإثباتها، إما مباشرة وإما بالواسطة.

فمراد القدماء هو أن المصادر الأربعة مصادراً مفروغاً عن حجيتها قبل علم الأصول، وبها نثبت القواعد المشتركة، إما مباشرة وإما بصورة غير مباشرة؛ فقاعدة الملازمة نُثبتها بالعقل، وقاعدة البراءة أو حجية خبر الواحد نُثبتها بالكتاب أو بالسنة، وهكذا... ولا بد من انتهاء إثبات حجية تمام القواعد إلى أحد هذه الأدلة الأربعة.

وعليه، يصح أن يقال: إن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، ومحمولات مسائله عبارة عن إثبات هذه الأدلة للقواعد المشتركة. وقد سبق أن قلنا: إنه لا يلزم أن تكون نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة الحال إلى المحل،

بل نسبة المعلول إلى العلة.

وفي المقام: يتوصّل بالموضوع - وهو الأدلة الأربعة - إلى إثبات القواعد المشتركة، وذلك على غرار ما يقال في المنطق: من أن موضوعه عبارة عن المعلوم التصوري والتصديقي من حيث إيصاله إلى المجهول التصوري أو التصديقي^(١).

وبناءً على هذا لا يرد شيء من الإشكالات المتقدمة؛ فإنها كانت مبنية على النظر إلى تدوين المسائل، فقيل: إن الموضوع هو الشهرة، في حين إن الموضوع هنا هو الأدلة الأربعة مباشرة أو بالواسطة؛ فالبحث عن الشهرة بحثٌ عن أنه هل في أحد الأدلة الأربعة ما يثبت حجية الشهرة أم لا؟!

إذاً، فالبحث في علم الأصول بحثٌ حول شؤون الأدلة الأربعة بما هي مثبتة للقواعد المشتركة، لا حول القرآن الكريم بصفته معجزاً، أو السنة بصفته بليغة، أو العقل بصفته مجرداً؛ فإن ذلك مواضع أخرى.

وعليه، فإن عدم انطباق الأدلة الأربعة على موضوعات المسائل بحسب تدوينها لا يؤسس إشكالاً في المقام، وإلا لَسرى الإشكال حتى إلى الفلسفة العالية، بل إن حقيقة القول هي أنه ليس لدى الأصولي سوى الأدلة الأربعة - وإن كنا نستثني الإجماع الذي نعتبر أن حجيته تقع بعد علم الأصول - وبها يتوصّل إلى القواعد المشتركة في علم الأصول، وهذا معنى كونها موضوعاً له^(٢).

ومن المحتمل جداً أن مراد من قيد موضوع علم الأصول بالأدلة

(١) أنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ١٩، موضوع المنطق.

(٢) وإنما أدخل الإجماع في المقام باعتبار اعتقاد بعض القدماء أن البحث عنه واقعٌ في مرتبة سابقة على علم الأصول (منه?).

التعريف بعلم الأصول..... ١٥١

الأربعة بما هي أدلة يتمثل في هذا البيان، بمعنى: أنه عبارة عن الأدلة الأربعة من حيث إنه يتوصل بها إلى نكتة في قياس شرعي، أي: إلى قاعدة مشتركة في قياس شرعي، فيكون هذا تنبيهاً على نكتة صحيحة.
وبهذا يتم الكلام حول الجهة الثانية، وهي في بيان موضوع علم الأصول.

شبكة ومكتبات جامع الأئمة (ع)

تقسيم مباحث علم الأصول

تقسيم السيد الأستاذ؟ لمباحث علم الأصول

ذكر السيد الأستاذ في مقام تقسيم مباحث علم الأصول أن القواعد الأصولية تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: القواعد التي تؤدي إلى العلم الوجداني بثبوت الحكم بنحو البتّ والجزم، وهي مباحث الاستلزامات، نحو: قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو حرمة ضده.

القسم الثاني: القواعد التي توجب العلم التعبدي بالحكم، ويدخل تحت هذا القسم صنفان:

الصنف الأول: ما يقع البحث فيه عن صغرى الحجّة، نحو: البحث حول ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، أو حول ظهور العامّ المخصّص في تمام الباقي.

الصنف الثاني: ما يكون البحث فيه عن كبرى الحجّة، أي: عن حجّة الحجّة، نحو: البحث عن حجّة الشهرة، أو حجّة خبر الواحد.

القسم الثالث: القواعد التي تُقرّر الوظائف العملية الشرعية عند فقدان العلم الوجداني والتعبدية، نحو: أصالة البراءة الشرعية، وأصالة الاحتياط الشرعية.

القسم الرابع: الأصول العملية العقلية التي ينتهي إليها الفقيه عند فقدان القاعدة التي تقرّر الوظيفة العملية الشرعية، نحو: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأصالة الاشتغال العقلي^(١).

التحقيق في تقسيم مباحث علم الأصول

وتحقيق الكلام في المقام: أننا نتصوّر لحاظين للتقسيم:

اللحاظ الأول: التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط

بمعنى أننا نريد في هذا التقسيم أن نحدّد ونميّز القواعد التي تستند إليها عملية الاستنباط في المرتبة الأولى، وفي الثانية، والثالثة، والرابعة، بدعوى: أن عملية الاستنباط تستند إلى أربع رتب من القواعد، بحيث لا ينتهي إلى واحدة منها إلا بعد فقدان الرتبة التي قبلها، فيكون التقسيم بلحاظ الطولية في عملية الاستنباط بين هذه الأقسام.

ولعلّ ظاهر كلام السيّد الأستاذ؟ هو النظر إلى هذا اللحاظ. وإن كان

هذا هو الملحوظ فيرد على هذا التقسيم:

أولاً: أن القسم الثاني ليس في طول فقدان القسم الأول بناءً على ما هو المشهور المنصور من أن حجّة الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم؛ فإنّها حجّة، سواء أمكن تحصيل العلم الوجداني على الحكم الشرعي أم لم يُمكن؛ فليس هناك طولية بين القسم الثاني وبين الأول، وليس القسم الثاني موقوفاً على فقدان القسم الأول بحيث يجب أن يئأس الفقيه من الحصول على قاعدة توجب العلم الوجداني لينتهي إلى الأمارات والحجج؛ فهذا غير لازم.

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٦ - ٨، تمهيد، الأمر الأول: في تقسيم القواعد

ثانياً: أنه إذا كان الملحوظ هو الترتب الطولي بلحاظ عملية الاستنباط فلا بد أن تجعل العلوم التعبدية أيضاً ذات مراتب، لا أن تندرج جميعها في القسم الثاني؛ لأن بعضها مترتب على عدم البعض الآخر. مثلاً: العلم التعبدية المجعول في طرف الدلالة مقدّم على العلم التعبدية المجعول في طرف السند.

وتوضيح ذلك: أنه لو كان عندنا قرآن يدل على الوجوب وخبر واحد ظاهره الحرمة، فهذا في القرآن علم تعبدية في جانب الدلالة؛ لأن سنده وجداني، وفي خبر الواحد علم تعبدية في جانب السند؛ لأن سنده ظني. والمختار - وفقاً للسيد الأستاذ- أن العلم التعبدية المجعول في طرف الدلالة مقدّم على العلم التعبدية المجعول في طرف السند. ولذا نبي في الفقه على أن ظهور الخبر لا يعارض ظهور الآية، بل لا بد للفقهاء من الرجوع إلى الآية، فإن لم يجد رجوع إلى الخبر.

ويبقى الكلام حول الاستصحاب بلحاظ هذا التقسيم؛ فإنه في طول الأمارات وقبل الأصول، فكأنه مرتبة بذاتها؛ فلو كان الملحوظ استيعاب الرتب الطولية للقواعد بلحاظ عملية الاستنباط، لكان من المناسب جعل الاستصحاب مرتبة في نفسه؛ فإنه حدّ وسط بعد الأمارات وقبل الأصول.

ثالثاً: أن ما فرض من الطولية بين الأصول العملية العقلية وبين الأصول العملية الشرعية ليس صحيحاً على الإطلاق؛ فإن بعض الأصول العقلية تقع قبل الأصل العملي الشرعي وليس بعد فقده؛ فإن الأصول العملية العقلية قسماً: البراءة في الشبهة البدوية، وأصالة الاشتغال في أطراف العلم الإجمالي.

وفي أصالة الاشتغال مبيان:

المبنى الأول: أن تكون أصلاً تعليقياً، بمعنى: أن العقل يحكم بالاشتغال معلقاً على عدم مجيء الرخصة من قبل الشارع، وبمجيئها يرتفع موضوع حكم العقل.

المبنى الثاني: أن تكون أصالة الاشتغال منجزية بنية، وليست مشروطة بعدم مجيء الترخيص من قبل الشارع.

وحينئذ يصح أن يقال في أصالة الاشتغال التعليقية: إنها في طول الأصول الشرعية، فإن وجد الفقيه براءة شرعية لم تصل النوبة إلى الاشتغال. وأما أصالة الاشتغال التنجزية فهي مقدمة على البراءة الشرعية؛ فإن معناها أن العقل يحكم بلزوم الاحتياط على كل حال، ومعه يستحيل جعل البراءة من قبل الشارع؛ لأنه مناقض لحكم العقل، فتكون البراءة الشرعية في طول أصالة الاشتغال.

إذاً، لا تقع تمام صيغ ومدعيات الأصول العقلية في القسم الرابع، أي: في طول فقدان الأصول الشرعية؛ فالطولية على الإطلاق غير مسلمة بين القسمين: الثالث والرابع.

وهذا يتضح أن التقسيم ليس فنياً إذا كان الملحوظ فيه هو المراتب الطولية في عملية الاستنباط.

اللمحظ الثاني: التقسيم بلحاظ مناسبات بحثية في علم الأصول

بمعنى: أن يتم التقسيم بلحاظ مناسبات بحثية راجعة إلى نفس علم الأصول، وذلك بقطع النظر عن عملية الاستنباط في الفقه.

ومعنى هذا: أننا إذا وجدنا علم الأصول يتكوّن من مجموعات تميّز

كلُّ واحدة بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة تختلف بها عن المبادئ التي تحتاجها المجموعات الأخرى، فيصحُّ حينئذٍ أن نقسّم الأصول إلى مجموعات، وتكون نكتة التقسيم هي تميّز الأقسام بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة خاصّة بها. ولم يتّبع هذا اللحاظ في هذا التقسيم أصلاً؛ إذ لم يُبرز فيه المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة التي يختلف بها عن الأقسام الأخرى. فإذا أردنا أن نقسّم علم الأصول على هذا، فلا بدّ أن نقول: إنَّ البحث فيه إمّا عن ذات الحجّة وإمّا عن الحجّة:

القسم الأوّل: المباحث التي يبحث فيها عن ذات الحجّة وذات الدليل

ويشتمل هذا القسم على ثلاثة أصناف:

الصنف الأوّل: البحث عن ذات الحجّة التي تدلّ على الحكم بدلالة

لفظيّة، وهذه هي مباحث الألفاظ، كظهور صيغة (افعل) في الوجوب. ومن المعلوم أنّ مباحث الألفاظ تميّز بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة لا تحتاجها بقيّة المسائل، فلا بدّ أن نعرف - في تمام هذا الصنف - معنى الدلالة والظهور، وطرق تشخيص الظاهر من غيره، وهذه المبادئ لا تحتاجها مباحث الاستلزامات العقلية أو بحث حجّة خبر الواحد.

الصنف الثاني: البحث عن ذات الحجّة التي تكون دلالتها عقلية

برهانية، لا لفظيّة، كما هي الحال في الاستلزامات العقلية لبحث الضدّ والمقدّمة؛ فإنّ الملازمات حججٌ يبحث عن وجوبها، ودلالة هذه الحجج عقلية برهانية قائمة على أساس التلازمات الفلسفية بين المحمول وبين الموضوع.

ويتميّز هذا الصنف بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة لا يحتاجها باقي

الأصناف؛ إذ لا بدّ أن نعرف معنى الحكم ومبادئ الحكم، وأنّه هل هناك

تضاداً بين الأحكام أم لا؟ أو هل هناك تماثل بينها أم لا؟ وهذه أمور لا يحتاجها الصنف الأول.

الصنف الثالث: هو البحث عن ذات الحجّة التي تكون دلالتها على الحكم لا لفظية ولا عقلية برهانية، بل من باب تراكم الاحتمالات والقرائن، كالبحث عن السيرة والإجماع؛ فإن دلالتها من باب تراكم الاحتمالات حتى يحصل اليقين بالمطلب.

ولهذا القسم أيضاً مبادئه التصورية والتصديقية الخاصة؛ فلا بد أن نعرف متى تراكم الاحتمالات وكيف تراكم، وما هي مقتضيات ذلك وموانعه؟ وإن لم يُبحث في علم الأصول عن ذلك.

القسم الثاني: المباحث التي يُبحث فيها عن الحجية

ويتميز هذا القسم عن القسم الأول - بأصنافه الثلاثة - بأنه بحاجة إلى مبادئ لم يكن القسم الأول محتاجاً إليها؛ فهو محتاج إلى تصوّر معنى الحجية والمنجزية والمعدّرية، ومعرفة الألسنة الممكنة للمنجزية والمعدّرية. ويدخل في ذلك البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري أساساً، وهو بحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

ولم يكن القسم الأول بحاجة إلى جميع هذه النكات، فيكون من المناسب إفراد هذا القسم وإخراجه عن القسم الأول، والتكلّم عن الحجج بكلتا مرتبتيها: الأمانة والأصل.

هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة، وبه تمّ الكلام عن الأمر الأول.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الوضع

يقع الكلام حول الوضع في عدة جهات

١. في حقيقة الوضع
٢. في حقيقة الواضع
٣. في أقسام الوضع
٤. في ما وقع من أقسام الوضع [الممكنة]

في حقيقة الوضع

تمّا لا إشكال فيه أنّ بين اللفظ والمعنى في ذهن العالم بالوضع سببيّة حقيقيّة في عالم الوجود الذهني؛ فهناك سببيّة وملازمة بين الوجود الذهني للفظ وبين الوجود الذهني للمعنى؛ فمتى سمع كلمة (ماء) انتقش في ذهنه تصوّر معنى الماء، وهو المسمّى بالدلالة التصرّويّة، ومعناها - بحسب الدقّة - الملازمة والسببيّة.

وكذا لا إشكال في أنّ هذه السببيّة القائمة حقيقةً بين الوجودين الذهنيين للفظ والمعنى ليست ذاتيّة^(١) بحيث لا تحتاج إلى فاعل خارجي، وإلّا لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع وجهلهم به. فإذا ضمّنا هاتين القضيتين إلى بعضهما - الأولى: أنّ اللفظ سببٌ لإيجاد الصورة الذهنيّة للمعنى، والثانية: أنّه ليس سبباً ذاتياً لذلك - فإنّه ينتج

(١) حكى ذلك عن سليمان بن عبّاد الصيمري البصري، لاحظ: تمهيد القواعد: ٨٢، القسم الأوّل: في قواعد الأصول الفقهيّة، المقصد الثاني، الباب الأوّل: في اللغات، القاعدة الثامنة عشرة، القوانين المحكمة ١: ٤٣٩، الباب الثالث: في العموم والخصوص، المقصد الأوّل: في صيغ العموم، إرشاد الفحول ١: ٤١، مدخل إلى علم الأصول، الفصل الثالث، المبحث الثاني: عن الوضع، البحر المحيط في أصول الفقه ١: ٤١٣، تغيير الألفاظ اللغويّة، المحصول (الرازي) ١: ٢٤٤، حكم تعلّم أصول الفقه، الباب الأوّل، النظر الثاني: في البحث عن الوضع.

من ذلك أنه لا بد أن يوجد أمرٌ خارجيٌّ قد انضمَّ إلى اللفظ، فأصبح الأخير به سبباً لتصور المعنى في عالم الذهن.

ومن هنا يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي الذي نسميه (الوضع)، ونتحدث عن حقيقته، وأنه ماذا صنع الواضع بحيث جعل اللفظ سبباً للمعنى؟

وتوجد في هذا البحث ثلاثة مسالك:

١. مسلك التعهد.
٢. مسلك الاعتبار.
٣. مسلك الجعل الواقعي.

١. مسلك التعهد

وهو ما اختاره السيّد الأستاذ؟ وجماعةٌ من المحققين من قبله^(١).
وحاصله: أن هذا الأمر الخارجي الذي جعل اللفظ سبباً للدلالة على المعنى عبارة عن تعهدٍ من قبل الإنسان اللغوي بأنه متى قصد تفهيم المعنى الفلاني أتى باللفظ الفلاني من أجل تفهيمه؛ فهو عبارة عن التعهد بقضية شرطية، وهي: متى قصد معنى الماء أتى بلفظ الماء.

وهذا التعهد أمرٌ معقولٌ في نفسه؛ لأنه تعهدٌ بأمرٍ اختياريٍّ للإنسان؛

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٠، ١٣، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغوية، التعليقة رقم ٣، محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٤، ٤٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع، الهداية في الأصول ١: ٢٧، الأمر الثالث: في الوضع، دراسات في علم الأصول ١: ٣١، الأمر الثالث: في الوضع، درر الفوائد (الحائري) ١: ٤، في حقيقة الوضع.

فإذا تعهد الإنسان اللغوي بذلك نشأ - بركة هذا التعهد - تعهدٌ بالقضية الشرطية، وبضم أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم تحصل ملازمة بين اللفظ وبين المعنى، وأن العاقل متى قال: «ماء» فالظاهر أنه وقى بتعهده وقصد الماء. وبذلك تُفسر حصول السببية والدلالة بين اللفظ وبين المعنى.

ويُستخلص من هذا المبنى أمور:

أولاً: أن الملازمة قائمة بين طرفين: (اللفظ) و(قصد تفهيم المعنى)؛ فإثباتها الشرط والجزاء في القضية الشرطية المتعهد بها - أنه متى قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ - فيكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى؛ لأنه هو طرف الملازمة.

ثانياً: أن الدلالة التي نشأت بركة هذا التعهد تصديقية لا تصوورية؛ لأن هذا التعهد جعل ملازمة بين اللفظ وبين إرادة تفهيم المعنى؛ فاللفظ يدل على أن المتكلم قصد تفهيم المعنى، وهذا هو معنى الدلالة التهديقية، والدلالة التصورية موجودة في ضمن الدلالة التصديقية.

ثالثاً: أن كل إنسان لغوي واضح؛ لأن الوضع هو التعهد، والتعهد لا يكون إلا في ما يقع تحت اختيار المتعهد، وما يقع تحت اختيار المتكلم هو كلامه لا كلام الآخرين؛ فالواضع هو المتعهد الأول والأسبق زماناً من غيره، غاية الأمر أنه واضع بالأصالة، والبقية واضعون بالتبع.

هذه هي خلاصة مبنى التعهد في الوضع، الذي لنا حوله ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى

إن حاصل هذا المبنى هو أن تعهد الإنسان اللغوي بهذه القضية الشرطية يوجد ملازمة بين الجزاء وبين الشرط، فيكون أحدهما دالاً على الآخر. ويمكن تصور هذه القضية الشرطية المتعهد بها على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يتعهد الواضع بأنه متى قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، بحيث يكون الشرط هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء هو الإتيان باللفظ، وهو النحو المطابق مع ظاهر كلمات السيد الأستاذ؟.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الواضح أنه لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى؛ لأن هذا النحو من التعهد يستوجب استلزام الشرط للجزاء دون العكس؛ فقصد تفهيم المعنى يستلزم الإتيان باللفظ فيدل على اللفظ، لا أن الإتيان باللفظ يدل على تفهيم المعنى الذي هو المقصود في المقام؛ فإن مقتضى القضية الشرطية هو استلزام الشرط للجزاء، دون العكس، فيكون الشرط دالاً على الجزاء، دون العكس؛ فما حصل بالتعهد ليس هو المطلوب، وما هو المطلوب لا يحصل بالتعهد.

ومعه، لا يمكن تصحيح دلالة اللفظ على المعنى بذلك، أي: بتعلق التعهد بالقضية الشرطية بالنحو المتقدم.

النحو الثاني: أن يتعهد الواضع بعكس القضية المذكورة في النحو الأول، وذلك بأن يتعهد بأنه متى صدر على لسانه كلمة (ماء) فسوف يحدث في نفسه قصداً لتفهم المعنى، فيكون الشرط مستلزماً للجزاء ودالاً عليه، فتثبت بذلك دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب.

إلا أن من الواضح أن مثل هذه الشرطية لا يتعهد بها عاقل؛ فإن استعمال اللفظ في مقام التفهيم اللغوي يقع في طول قصد التفهيم، لا أنه متى أتى باللفظ فقد قصد التفهيم.

النحو الثالث: أن يتعهد بأن لا يأتي بلفظ (ماء) إلا في حالة يقصد بها تفهيم المعنى، فيتعهد بأنه إذا لم يكن قاصداً لمعنى الحيوان المفترس فلا يأتي

بلفظ (أسد)^(١)، فإذا أتى باللفظ نفهم من ذلك انتفاء الشرط، وأنه قد قصد تفهيم المعنى.

وهذه الصيغة - على خلاف الثانية - معقولة وعقلانية وتُوجد الدلالة المطلوبة - أي: دلالة اللفظ على المعنى - لكنها باطلة أيضاً؛ لأنَّ التعهّد بأنَّه متى لم يكن قاصداً تفهيم المعنى فلا يأتي باللفظ يتضمّن التعهّد بعدم الاستعمال المجازي، وأنَّه لا يستعمل كلمة (أسد) في الرجل الشجاع؛ فإنَّه يجعل على نفسه إلزاماً بأنَّه لا يأتي بلفظ (أسد) مهما كانت الأحوال إلا إذا قصد الحيوان المفترس. والحال أنَّ من الواضح أنَّ الواضع قد أخذ المجاز بعين الاعتبار؛ لأنَّه بابٌّ من أبواب اللغة، وأنَّه حتّى عند وضع لفظ (الأسد) للحيوان المفترس كان بانياً على - أو كان يحتمل - أنه سيستعملها في الرجل الشجاع، فكيف يُعقل منه التعهّد بأنَّه لا يأتي بلفظ (أسد) إلا إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس؟! فيكون هذا النحو غير معقول.

وقد ظهر لمسلك التعهّد ثلاث صيغ، وهي إمّا غير معقولة وإمّا غير مفيدة.

[النحو الرابع]: نعم، قد يقال بإمكان تصوير صيغة رابعة، وهي عبارة

عن تعديل للصيغة الثالثة، بحيث يندفع عنها الإشكال المتقدّم.

وحاصل هذا النحو: أنَّ الواضع يتعهّد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا كان

قاصداً تفهيم المعنى الحقيقي، ويُستثنى من ذلك ما إذا كان قد أقام قرينة على

الخلافاً، وذلك رعاية للمعنى المجازي، فيعود هذا إلى أنَّه لا يأتي باللفظ إلا

إذا قصد المعنى الحقيقي أو قصد المجازي مقروناً بالقرينة.

(١) فإذا كذب الجزاء نستكشف كذب الشرط (المقرّر).

وحيثُذ، فإن صدر من المتعهد كلمة (أسد) ولم يأت بقرينة فيتعين أن يكون قاصداً تفهيم المعنى الحقيقي - وهو الحيوان المفترس - فتحصل الدلالة التصديقية على المعنى.

ويرد على ذلك:

أولاً: أن هذه القرينة سواء أأريد بها خصوص القرينة المتصلة أم الأعم منها ومن المنفصلة، فعلى كلا التقديرين لا يفي هذا المقدار من العناية لتصحيح هذا التعهد؛ لوضوح أن الإنسان اللغوي قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بدون قرينة أصلاً، وذلك فيما إذا تعلق غرضه بالإجمال والإبهام، وهذا خلف بنائه - ولو احتمالاً - على أن يستعمل اللفظ المجازي بلا قرينة، فهذا المقدار من العناية لا يكفي لدفع الإشكال.

ثانياً: أننا نتساءل عن المراد من القرينة: هل هي خصوص القرينة

المتصلة أم الأعم؟!

■ فإن كان المراد خصوص القرينة المتصلة، فمن الواضح أنه كثيراً ما يعتمد المتكلم على قرينة منفصلة، فيكون هذا التعهد تعهداً ضمناً بإلغاء القرائن المنفصلة، مع أن الإنسان اللغوي قد يعتمد على القرينة المنفصلة.

■ وإن كان المراد هو القرينة الأعم من المتصلة والمنفصلة، فإذا صدر الاستعمال من المتكلم وشككنا في أنه سينصب قرينة منفصلة أم لا، فمعنى ذلك أننا لم نحرز دلالة اللفظ بالفعل على المعنى الموضوع له؛ لأن دلالة فرع التعهد بذلك، وهو لا يقتضي استكشاف قصد تفهيم الحيوان المفترس إلا مع عدم وجود القرينة مطلقاً، حتى المنفصلة.

ففي مثل ذلك يُشكك في أنه هل للفظ دلالة وضعية على المعنى الحقيقي

أم لا؛ لأن هذه الدلالة تنشأ - عند أصحاب التعهّد - من الملازمة، وهي إنّما تحصل مع عدم وجود القرينة المنفصلة، ومع الشكّ فيها يُشكّ في وجود الدلالة، مع أنّه لا إشكال في البناء على الحمل على المعنى الموضوع له.

فإن قيل: في صورة الشكّ في القرينة المنفصلة تجري أصالة عدم القرينة؛ فإنّها من الأصول العقلائيّة، فُحرز بها موضوع التعهّد وموضوع الدلالة الوضعيّة، فنحمل اللفظ على المعنى الحقيقي.

قلنا: إنّ هذا الأصل لا يُجرىه العقلاء من باب التعبّد الصرف، بل من باب أنّ القرينة المنفصلة على خلاف ظهور اللفظ ودلالته.

فهذا الأصل إنّما يجري لو فرغنا قبله عن دلالة اللفظ، فكيف يمكن نشوء دلالة اللفظ من أصالة عدم القرينة؟! بل لا بدّ أن تُفرض تامة الدلالة الوضعيّة وفعليّتها، فإذا شكّ حينئذٍ في أنّ المتكلّم ينصب قرينة أم لا قيل: إنّهُ لا ينصب؛ لأنّه خلاف تلك الدلالة. والدلالة الوضعيّة في المقام هي أوّل الكلام؛ لأنّ المفروض إناطتها بعدم القرينة ولو منفصلةً.

وبهذا تمّ الكلام في إبطال الصيغة الرابعة لمبنى التعهّد.

الكلمة الثانية

إنّنا لو غضضنا النظر عمّا سبق، وفرضنا أنّ إحدى الصيغ الأربع أصبحت معقولةً وموجبةً لما ادّعاه أصحاب التعهّد من دلالة اللفظ على المعنى، فمع ذلك نقول: إنّ تفسير الوضع بالتعهّد أمرٌ غير محتمل بحسب الخارج؛ لأنّ معناه هو أنّ فهم المعنى من اللفظ عبارة عن عملية استدلالية على أساس الملازمة بين الشرط وبين الجزاء؛ باعتبار أنّه إذا كان شيءٌ ما مستتباً لشيءٍ آخر، فمتى وجد الأوّل كان الثاني موجوداً حتّى، وبذلك يكون

الفهم استدلالياً.

ومن الواضح أنّ فهم المعنى يحصل لدى الطفل دون أن يكون لديه أية قدرة على الاستدلال، نحو فهمه معنى لفظ (أم) أو لفظ (حليب)؛ فإنّه لم يستنتج ذلك استنتاجاً منطقيّاً أرسطياً، بل تستند عملية فهم المعنى من اللفظ على سنخ ملاكٍ سابقٍ على الاستدلالات المنطقية، ولعلّ هذا الملاك كافٍ في تصوير الوضع وفهم المعنى من اللفظ بلا حاجةٍ إلى التعهّد. وسيتضح أيضاً أنّ هذه النكتة كافية، وأنّها هي حقيقة الوضع^(١).

(١) أقول: فإن قلت: إنّ الاستدلال يحصل في نفس الطفل ارتكازاً، وذلك على غرار حكمه بحرارة كلّ نار بعد ملامسته النار لأوّل مرّة، والدليل على أنّه حكم بذلك هو خوفه بعد ذلك من كلّ نار. ومثال ذلك على صعيد الكبار: استدلال العامّي على وجود الله تعالى وعلى النبوة ونحوها؛ فإنّ الاستدلال موجودٌ في نفسه وإن عجز عن الإعراب عنه بواسطة الكلام، وذلك بدليل أنّه لو لم يكن كذلك لكان مقلّداً، وبالتالي لم يكن مسلماً.

وإذا كان الأمر كذلك، فليكن الاستدلال اللغوي من هذا القبيل.

وقد عرضنا هذا الأمر على السيّد؟، فأنكر أن يكون هذا من قبيل الاستدلال، وإن فرض وجوده في نفس الطفل في مثال النار ونحوه.

إلا أنّ الجواب الأوسع عن ذلك هو إنكار أن تكون بعض مقدّمات هذا الاستدلال ارتكازية، وحتى تكون نتيجة المقدّمات ارتكازية ويكون الاستدلال ارتكازياً يجب أن تكون المقدّمات كلّها ارتكازية. وأمّا إذا كانت بعض هذه المقدّمات متوقّفة على الكسب والتعلّم، فهو ممّا لا يحصل للطفل بطبيعة الحال؛ لأنّه خلف كونه غير متعلّم.

والاستدلال في المقام يتوقف على مقدّمات كسبية، من قبيل: كبرى قاعدة وفاء العقلاء بتعهّداتهم؛ فإنّها لا تُعرف إلاّ بمعاشرة الناس والاطّلاع على حال العقلاء.

مضافاً إلى صغرى التعهّد؛ فإنّها أيضاً غير مفهومة للطفل تصوراً، فضلاً عن التصديق بها. وقد يجاب عن الصغرى بأنّ التعهّد ارتكازيٌّ لدى العالم بالمعنى؛ لأنّ العلم بالمعنى

إذاً، فالقائلون بالتعهد يريدون تفسير انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بأنه مبنيٌّ على أن السامع يعلم بتعهد الواضع بالإتيان باللفظ متى قصد تفهيم المعنى، وهو التعهد بقضيةٍ شرطيةٍ، وبهذا يعلم السامع بوجود الملازمة بين الشرط وبين الجزاء، فيكون انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بسبب الاعتقاد بالملازمة بين الشرط وبين الجزاء، الناتج عن العلم بالتعهد من الواضع المتكلم.

وحينئذٍ نسأل أصحاب التعهد المذكور: إذا سمع الطفل لفظ (حليب) - مثلاً - عدة مرات مستعملاً في معناه، فهل يكتشف تعهداً من قبل أمه بذلك وأن في المقام ملازمة؟ أم أن ذهنه أصبح ينتقل إلى المعنى من دون ذلك؟ فإن قالوا: إنه استكشف الملازمة وأن هناك تعهداً من قبل أمه، فهذا بديهياً البطلان بالنسبة إلى الطفل، وإلا كان عالمياً.

وإن قالوا: إن ذهنه أصبح ينتقل إلى المعنى من دون ذلك، فهذا يُثبت أن انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى إنما هو بسبب نكتةٍ أخرى ومع غض النظر عن العلم بالتعهد والملازمة، وستتعرض لهذه النكتة في آخر هذا المبحث.

شبكة ومتعلقاتها جامع الأئمة (ع)

فرغ الوضع، وقد سلّمنا - نتيجة التنزّل عن المناقشات السابقة - بأن الوضع هو التعهد، فيكون الوجود الارتكازي للتعهد ثابتاً بهذا المقدار، وهو كافٍ لإحراز صغرى القياس الارتكازي.

وهذا الجواب وإن لم يكن بعيداً، ولكننا حتّى لو سلّمنا بارتكازية الصغرى فلا يمكن أن نُسلّم بارتكازية كبرى الوفاء، ومعه لا يكون القياس اللغوي ارتكازياً كما ذكر السيد؟ (المقرّر).

الكلمة الثالثة

نتعرّض في هذه الكلمة لإشكال مشهورٍ على مبنى التعهّد، وهو إشكال الدور؛ إذ لو أخذنا الصيغة المعروفة للتعهد - وهي أنّ متى قصد الواضح تفهيم المعنى أتى باللفظ - فعندها نقول: إنّ تعهده بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يكون التعهد عبارة عن إرادة مقدّمة ناشئة من قصد تفهيم المعنى؛ فكأنّه يترشّح من قصد تفهيم المعنى قصد مقدّمٍ وإرادة مقدّمة تتعلّق بالإتيان^(١) باللفظ، فيكون تعهده بالإتيان باللفظ عبارة عن إرادة مقدّمة مترشّحة من قصد تفهيم المعنى.

الأمر الثاني: أن تكون إرادته للإتيان باللفظ إرادة نفسية غير مترشّحة من قصد تفهيم المعنى.

وكلا الأمرين باطل:

■ أمّا كونها إرادة مقدّمة فهو غير معقول؛ للزوم الدور^(٢)؛ لأنّها إذا كانت مقدّمة مترشّحة من قصد تفهيم المعنى، فهذا فرع كون اللفظ دالاً على المعنى، وهذا فرع التعهد؛ لأنّ الوضع هو التعهد بحسب الفرض، فيلزم الدور، وبذلك يستحيل أن تكون إرادة الإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى إرادة مقدّمة له.

■ وأمّا كونها إرادة نفسية مستقلة، فهذا في نفسه معقول، لكنّه يحتاج إلى غرض في الإتيان باللفظ مع قطع النظر عن تفهيم المعنى، وهذا غير موجود

(١) والتعهد هو إرادة الإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى (المقرّر).

(٢) يعني: إرادة الإتيان باللفظ أو التعهد (المقرّر).

شبكة ومشتديات جامع الأئمة (ع)

بالوجدان. فإذا لم يكن فيه غرض نفسي، فكيف يتعلق به قصد نفسي وتعهّد نفسي؟! والجواب عن ذلك بأن يقال: إنَّ لدينا إرادتين لا إرادة واحدة: إرادة جزئية للفظ في مقام الاستعمال، وإرادة كلية للفظ في مقام التعهّد. والإرادة الجزئية للإتيان باللفظ مقدّمة ومتوقّفة على كون اللفظ دالاً على المعنى. وأمّا دلالة اللفظ فليست موقوفة على الإرادة الجزئية، بل على الإرادة الكلية على نهج القضية الحقيقية الشرطية: بأنّه متى أراد المعنى أتى باللفظ، وبذلك يكون الموقف مختلفاً عن الموقوف عليه.

إلّا أنّ هذا ليس جواباً عن الإشكال المذكور؛ لأنّ هذه الإرادة الكلية الشرطية ليست إلّا عين تلك الإرادة الفعلية، غاية الأمر أنّها عينها بوجود تقدير لا تنجيزي، وليس عندنا إرادتان، بل إرادة واحدة، غاية الأمر أنّها قبل تحقّق شرطها تكون كلية، وبعد تحقّق شرطها تكون شخصية؛ فالعطشان مثلاً يريد الماء بالإرادة الفعلية، وقبل العطش يريد أن يشرب الماء كلّما عطش، وهذه عين تلك الإرادة، لكنّها بعد تحقّق الشرط تكون شخصية.

إذاً، فهناك تعبيران عن إرادة واحدة؛ إرادة الإتيان باللفظ قبل قصد تفهيم المعنى نسمّيها قضية شرطية، وإرادته بعد القصد نسمّيها قضية فعلية، فلا ينحلّ الإشكال بهذا البيان.

والصحيح في حلّ الإشكال أن يقال: إنّ التعهّد ليس من سنخ الإرادة حتّى يأتي الإشكال والتساؤل حول كونها مقدّمة أو نفسية، بل التعهّد من سنخ الالتزام وجعل المسؤولية على الإنسان؛ فهو سنخ النذر لا سنخ الإرادة؛ حيث يوجب على نفسه أنّه متى قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، وهذا فعلٌ نفسيٌّ قد يفعله الفاعل لمصلحة في نفس هذا الفعل، وهو حصول الدلالة بين

اللفظ والمعنى - بناءً على مبنى التعهّد من أنّ الدلالة ناشئة عنه - فينقده في ذهن الواضع هذا الداعي النفساني، ولا محذور في ذلك أصلاً. والنتيجة: أنّ هذا الإشكال غير صحيح على مبنى التعهّد، بل الصحيح في إبطال مبنى التعهّد هو ما ذكرناه في الكلمتين الأولى والثانية. وبهذا يتمّ الكلام عن المسلك الأوّل لتصوير حقيقة الوضع.

٢. مسلك الاعتبار

يدّعي أصحاب مسلك الاعتبار أنّ الواضع يقوم باعتبار مخصص تتحقّق به الدلالة بين اللفظ والمعنى. وقد اختلف أصحاب هذا المسلك في تصوير هويّة هذا الاعتبار بحسب المعتبر (ما يعتبره المعتبر)، وقد ذكروا لذلك وجوهاً ثلاثة:

■ الوجه الأوّل: أنّ المعتبر هو وضع اللفظ على المعنى

وتوضيح ذلك: إنّ أحد الأساليب في جعل شيء يدلّ على شيء، هو وضعه عليه.

مثلاً: حين نضع العَلَمَ على رأس الفرسخ أو على البئر، يكون هذا دليلاً على أنّ هذا هو رأس الفرسخ أو أنّ هذه بئر^(١)؛ فوضع شيء على شيء، طريق متعارف في جعل الشيء الموضوع دالاً، والشيء الموضوع عليه مدلولاً.

ويكون الوضع بالنحو المذكور على قسمين؛ إذ:

تارة: يكون وضعاً خارجياً حقيقياً، وذلك كما في المثال الذي ذكرناه. وأخرى: يكون الوضع اعتبارياً، أي: يعتبر كون اللفظ موضوعاً عليه دون أن يكون موضوعاً عليه حقيقةً، وهذا هو معنى الوضع في الألفاظ عند

(١) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٢٠، ٢٣، تعريف الوضع.

صاحب هذا الوجه؛ فكما أنّ الوضع الحقيقي يكون منشأً للدلالة، كذلك يكون وضع اللفظ - اعتباراً - على المعنى منشأً لدلالة اللفظ على ذلك المعنى.

اعتراضا السيّد الأستاذ على الوجه الأوّل

وقد اعترض عليه السيّد الأستاذ؟ باعتراضين مترتّبين، ثانيهما ينشأ من

أولهما:

١. الاعتراض الأوّل: أنّ وضع اللفظ للمعنى لا يرجع إلى ذلك؛ لأنّ

في وضع العَلَم على رأس الفرسخ ثلاثة عناصر:

■ الموضوع: وهو العَلَم.

■ الموضوع عليه: وهو المكان.

■ الموضوع له وما هو دالٌّ عليه: وهو عبارة عن كونه رأس الفرسخ.

فلو قيل: إنّ وضع اللفظ للمعنى عبارة عن إيجادٍ لذلك المطلب إيجاداً

اعتبارياً، فنحن - كما ذكرنا - بحاجة إلى ثلاثة عناصر، والحال أنّنا لا نملك

سوى عنصرين: الموضوع، وهو اللفظ، والموضوع عليه، وهو المعنى،

والعنصر الثالث مفقود، وهو الموضوع له، فتكون عملية وضع اللفظ للمعنى

مختلفة عن عملية وضع العَلَم على رأس الفرسخ بهذا الاعتبار.

٢. الاعتراض الثاني: وهو ناشئٌ من الاعتراض الأوّل، ومفاده: أنّه قد

تبين بما ذكرناه في الاعتراض الأوّل أنّ المعنى هو الموضوع عليه لا الموضوع

له، مع أنّنا نقول عادةً: إنّ الموضوع له لا الموضوع عليه؛ فلو تمّ ما قيل فهذا

يعني أنّه الموضوع عليه، مع أنّنا نعبر عادةً بكونه موضوعاً له^(١).

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٢، ٤٤، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة

الثانية: في حقيقة الوضع.

ولكن لا يُمكن المساعدة على كلا الاعتراضين، ولو بقينا معها فقط
لكان بإمكان صاحب هذا الوجه أن يدفعها معاً:

دفع اعتراض السيد الأستاذ

١. أما الاعتراض الأول فجوابه: أننا إذا قسنا الموضوع عليه إلى
الموضوع له فسنجد أنه:

تارة: يغيره تغايراً خارجياً حقيقياً؛ كما لو وضعنا علماً على الأرض
المُسبَّعة - أي كثيرة السباع - للدلالة على كونها كذلك؛ فالموضوع هو العَلَم،
والموضوع عليه هو الأرض، والموضوع له هو وجود الحيوانات المفترسة.
وأخرى: يكون عينه، ويكون الفرق بينهما تحليلياً لا خارجياً إشارياً،
وذلك كما في وضع العَلَم على رأس الفرسخ؛ فإنَّ الموضوع عليه هو هذه
الأرض، وهي بنفسها رأس الفرسخ وليست شيئاً آخر؛ فالأرض بوصفها
مرثية لنا موضوعٌ عليه، وبوصفها رأس الفرسخ موضوعٌ له.

مثلاً: إذا وضعنا علماً على أرض ذهبية كان الموضوع عليه عين الموضوع
له، لكن بالنظر التحليلي يكونان مختلفين؛ حيث يكون الموضوع عليه هو ذات
الأرض، وبينما يكون الموضوع له هو كونها ذهبية.

أما محلُّ الكلام فيمكن أن يُدعى أنه من قبيل النحو الثاني لا الأول؛ إذ
إنَّ الموضوع له هو عين الموضوع عليه، لكنَّها مختلفان بالنظر التحليلي؛ حيث
إنَّ الموضوع عليه هو المعنى المستعمل فيه على إجماله، والموضوع له هو كون
هذا المعنى هو الحيوان المفترس؛ فالمعنى المستعمل فيه بمنزلة الأرض،
والحيوان المفترس بمنزلة رأس الفرسخ، وهما متحدان خارجاً، متغايران
تحليلاً.

٢. وقد اتضح بهذا البيان دفعُ الاعتراض الثاني؛ حيث تبين أنَّ المعنى هو الموضوع له؛ فإنَّ اللفظ وضع على المعنى المستعمل فيه على إجماله، وإنَّما وضع كذلك ليدلَّ على الحيوان المفترس؛ فقد أصبح المعنى هو الموضوع له بهذا الاعتبار.

وإن شتتم قلتُم: إنَّه أصبح للمعنى لحاظان؛ فبلحاظ كونه مستعملاً فيه يكون هو الموضوع عليه، وبلحاظ كونه دالاً على الحيوان المفترس يكون هو الموضوع له.

وعليه، فإنَّ كلا الاعتراضين غير تامَّ.

شبكة ومشتديات جامع الأنبياء (ع)

نقض الوجه الأوَّل

إلا أنَّ الوجه الأوَّل غير صحيح في نفسه، وهو يرجع إلى التلاعب بالألفاظ؛ لأنَّه يريد أن يجعل وضع اللفظ للمعنى اعتباراً للوضع الخارجي. والإشكال على هذا الوجه واضح؛ فإنَّ الوضع الاعتباري ليس بأحسن حالاً من الوضع الخارجي الحقيقي، فإذا حسبنا حساب الوضع الخارجي نجد أنَّ وضع العَلَم على رأس الفرسخ - ما لم ينضمَّ إليه عناية زائدة - لا يدلُّ على كونه رأس الفرسخ؛ كما لو وضعه من دون أن يكون قاصداً وضع الأعلام على رؤوس الفراسخ، وإنَّما يكشف هذا العَلَم بوضعه هنا عن رأس الفرسخ لو انضمَّ إلى الوضع الخارجي أمرٌ آخرُ نفسانيُّ قصديُّ؛ فإذا لم يكن الوضع الخارجي كافياً في دلالة الموضوع على الموضوع عليه، لم يكن بوجوده الاعتباري كافياً في الدلالة عليه، ما لم تنضمَّ نكتةٌ أخرى خارجيةٌ لكي تحصل الدلالة.

وإن شتتم قلتُم: إنَّ إيجاد الشيء بالاعتبار لا يترتب عليه أثر، بخلاف

الشيء بوجوده الحقيقي؛ فإنه مما يترتب عليه . وإذا لم يكن الوضع في المقام منشأً للدلالة ما لم تنضم إليه نكته، فكذلك الوضع الاعتباري؛ فإنه لا يكون منشأً للدلالة ما لم تنضم إليه نكته.

■ الوجه الثاني: المعتبر هو كون اللفظ عين المعنى أو وجوداً له

وذلك بأن يقال: إنَّ الوضع عبارة عن الاعتبار، والمُعْتَبَر هو كون اللفظ عين المعنى أو وجوداً له؛ فكأنَّ الواضع حين يلتفت إلى اللفظ والمعنى يرى المغايرة بينهما، والمباين لا يكون دالاً على مباينه^(١). ولأجل أن يوجد دلالة على المعنى يعتبر أنَّ اللفظ وجوداً للمعنى، فيكون اللفظ - بركة كونه وجوداً للمعنى بالاعتبار - حاكياً عنه؛ لأنه بهذا الاعتبار نفسه وعينه، وإذا كان اللفظ نفس المعنى فإنَّ بإمكان اللفظ أن يرينا المعنى، وهذا هو معنى دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا على حدِّ قول السكاكي: الرجل الشجاع أسد^(٢)، وقول الشارع: «الطَّوَأُفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ»^(٣)، وقول الميرزا النائيني رحمته: جُعِلَتِ الْأَمَارَاتُ عِلْمًا اعتباراً، وليست علماً حقيقياً^(٤).
وقد ناقش السيد الأستاذ؟ هذا الوجه، وحاصل مناقشته: أن مرجع

(١) راجع نهاية النهاية (الأيرواني) ١: ٦، المقدمة، الأمر الثاني: في الوضع.

(٢) راجع مفتاح العلوم: ١٥٦، القسم الثالث في علمي المعاني واللسان، الفصل الثاني، الأصل الثاني من علم اللسان، المجاز.

(٣) نهج الحق وكشف الصدق: ٤٧٢، الفصل الخامس في الحجج، وعوالي اللثالي ٢: ١٦٧، باب الطهارة، الحديث ٣.

(٤) أنظر: فوائد الأصول ٣: ١٠٧، المقام الثاني في الظن، المبحث الأول في إمكان التبعيد بالأمارات.

ذلك إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى، وذلك على حدّ تنزيل الطواف منزلة الصلاة، ولا يُعقل التنزيل إلا إذا كان هناك أثر للمنزّل عليه. ويراد بالتنزيل إسراؤه على المنزّل، فيكون أثر المنزّل عليه ثابتاً للمنزّل ببركة التنزيل، كما هو الحال في قوله: «الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ».

وفي المقام: إذا كان الوضع عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى فلا بدّ إذاً من أن يترتب أثر من آثار المعنى ببركة التنزيل، مع أنّنا لا نجد أيّ أثر من آثار المعنى مترتباً على اللفظ، فكيف يُعقل التنزيل؟!^(١).

ومرجع هذه المناقشة في الحقيقة إلى مجموع أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ دعوى كون اللفظ وجوداً للمعنى ترجع إلى التنزيل.

الأمر الثاني: أنّه لا بدّ في التنزيل من جريان بعض أحكام المنزّل عليه على

المنزّل، وهذا ما لا نراه في المقام، فلا يُعقل التنزيل حينئذٍ.

لكن يُمكن دفع كلا الأمرين بما يلي:

١. أمّا الأمر الأوّل فيُدفع بأنّه لا يتعيّن حمل اعتبار كون اللفظ وجوداً

للمعنى على التنزيل، ويتمّ ذلك ببيان مقدّمة مشابهة لمحلّ الكلام:

فقد ادّعى المحقّق النائيني رحمته في مبحث الأمارات أنّ خبر الواحد

جُعِلَ علماً وطريقاً^(٢)، وقد استشكل عليه بمثل الإشكال المتقدّم عن السيّد

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٠، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة،

هامش ٣، محاضرات في أصول الفقه ١: ٤١، ٤٢، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع،

الجهة الثانية: في حقيقة الوضع، القول الثاني، غاية المأمول من علم الأصول ١: ١١٠،

الكلام في الوضع، الهداية في الأصول ١: ٢٦، الأمر الثالث: في الوضع.

(٢) راجع فوائد الأصول ٣: ١٠٧، المقام الثاني: في الظنّ، المبحث الأوّل: في إمكان

التعبّد بالأمارات.

الأستاذ؟^(١)، وهو أن الأمانة إذا كانت قد اعتبرت علماً - بمعنى: أن الشارع نزلها منزلة الطريق - فلا بد من أن يكون هناك حكم شرعي للطريق حتى يسري التنزيل إلى الأمانة، مع أن القطع الطريقي ليس له حكم شرعي، بل أثره المنجزية والمعدرية، وهما من حكم العقل لا من حكم الشرع، فلا معنى للتنزيل الشرعي للأمانة منزلة القطع الطريقي.

وقد أجاب الميرزا القاسمي عن ذلك^(٢) بأننا لا ندعي أن الأمانة منزلة منزلة القطع، بل ندعي كونها فرداً من القطع، لكن بالاعتبار، وهناك فرق بين الأمرين:

فتارة: نفترض أن المولى قد نزل الأمانة منزلة العلم، فحينئذ يرد الإشكال المذكور بأن التنزيل يحتاج إلى أثر.

وأخرى: لا يكون لسانه لسان التنزيل وجعل الأمانة بمنزلة القطع الطريقي، بل يكون لسانه لسان الاعتبار، فيعتبر أن الأمانة علم، والاعتبار سهل المؤونة ولا يحتاج إلى أثر للمنزّل عليه حتى يسري للمنزّل.

فإذا اتضح الفرق بين باب الاعتبار وباب التنزيل، أمكن لصاحب هذا الوجه أن يدعي أن الوضع ليس هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى ليحتاج إلى أثر، وإنما هو فرض وخیال واعتبار في أن اللفظ وجود للمعنى، ولا يحتاج ذلك إلى أثر شرعي.

٢. ثم لو سلمنا أن باب الوضع هو باب التنزيل لا باب الاعتبار، فحينئذ يصل الكلام إلى الأمر الثاني، وهو أنه لا يترتب على اللفظ أي أثر من

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٠.

(٢) أنظر المصدر السابق.

شبكة ومتشابهات جامع الألفاظ (ع)

آثار المعنى، فكيف يُنزل منزلته؟!

نعم، لو أخذنا الآثار الخارجية للمعنى فهي لا ترتب على اللفظ، ولكن المعنى يلعب دوراً مهماً، وهو أن الإحساس به خارجاً يوجب تصوّره ذهنياً، وهذا المطلب يحصل للفظ ببركة الوضع؛ فإنه متى وقع اللفظ في حسنا - بأن سمعنا أو قرأنا كلمة (أسد) - انتقل ذهننا إلى صورة الحيوان المفترس.

أما الحق في بطلان هذا الوجه فهو ما تقدّم من أنه ليس إلا تصرفاً في الألفاظ لا أكثر؛ فإن هذا الأثر الذي كان ثابتاً للمعنى - وهو أنه عند الإحساس بالمعنى يتصوّر الذهن صورة الحيوان المفترس - عبارة عن خصوصية تكوينية للمعنى، فكيف أمكن إيجاد هذه الخصوصية التكوينية للفظ بمجرد تنزيل اللفظ منزلة المعنى؟! ولو كان بالإمكان إسراء الخصوصيات التكوينية من المنزّل عليه إلى المنزّل لأمكن إسراء خصوصية الإحراق من النار إلى الماء بتنزيله منزلتها، مع أنه ممّا لا يقول به عاقل.

إذاً، فنحن نطالب ببيان الفرق بين هذه الخصوصية التكوينية وبين غيرها؛ فإن غيرها لا يسري بالاعتبار، فكيف سرت هي كذلك؟ فينصبّ البحث حول بيان نكتة الفرق، وبدون إبراز تلك النكتة لا يكون هذا الوجه تاماً.

■ **الوجه الثالث: اعتبار اللفظ أداة لتفهم المعنى**

ومما تقدّم يظهر الحال في الوجه الثالث من وجوه تصوير مسلك الاعتبار، وهو كون اللفظ أداة لتفهم المعنى؛ حيث إن الأدوات تارة تكون تكوينية، وأخرى اعتبارية.

وقد ظهر حال هذا الوجه ممّا تقدّم؛ فإن أصحاب مسلك الاعتبار لم

يبينوا أصل النكته التي تفسر كيفية حصول ملازمة حقيقيه بين اللفظ والمعنى بواسطة الاعتبار، مع العلم بأن السببيه لا تحصل بين شيئين بمجرد الاعتبار. ومن هنا كان عليهم أن يتجهوا إلى تفسير هذا الأمر، ولكنهم تركوا ذلك واتجهوا إلى الحديث عن ماهية المعتبر: هل هو وضع اللفظ على المعنى؟ أم كون اللفظ وجوداً للمعنى؟ أم كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى؟ وهذا الكلام من المعاني الشعريه الخياليه. إذاً، فالمسلك الثالث - بهذا المقدار - قاصر عن توجيه حقيقه الأمر.

٣. مسلك جعل السببيه الواقعيه

المسلك الثالث هو مسلك جعل الملازمة أو السببيه الواقعيه بين اللفظ والمعنى.

وتقريب هذا المسلك: أن الأمور الثابته على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأمور الثابته بوجودها الخارجي، كالجواهر والأعراض.
القسم الثاني: الأمور الثابته بالاعتبار، بحيث لا يكون لها وجوداً إلا به؛ فلو انقطع الاعتبار زال الوجود عنها، كما لو اعتبرنا بحراً من الزئبق في هذا المسجد.

القسم الثالث: ما يكون ثبوته بنحو من الواقعيه، بحيث يكون له واقعيه في نفس الأمر ونحو من الثبوت المحفوظ بقطع النظر عن اعتبار المعتبرين، كما كان الإنسان؛ فإنه ليس موجوداً في الأشياء فقط، بل هو ثابت بقطع النظر عن اعتبار أي معتبر.

إذاً، هو ليس من القسم الثاني، وكذلك ليس هو من القسم الأول الذي يكون ثبوته على حد ثبوت نفس الإنسان والجواهر والأعراض بحيث يكون

له وجود خارجي، وإلا لكان للإمكان إمكان.

إذاً، فالإمكان قسمٌ ثالثٌ من الأمور الثابتة، [لكن ثبوته ليس بوجوده الخارجي ولا بالاعتبار، بل بواقعيته]؛ فهو من الأمور الواقعية المحفوظة في نفس الأمر.

ومن هذا القسم: الملازمات والسببيات؛ فإن سببية النار للإحراق أمرٌ واقعيٌّ محفوظٌ في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعبر.

وحيثُ يُقال: إن الملازمة بين اللفظ والمعنى - والتي هي عبارة عن كون اللفظ سبباً للمعنى - تدخل في القسم الثالث من هذه الأقسام؛ فهي ليست أمراً له وجودٌ خارجي، كما إنَّها ليست أمراً اعتبارياً خيالياً كبحرٍ من الزئبق، بل هي أمرٌ واقعيٌّ له ثبوتٌ في الواقع، فيكون الوضع عبارةً عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى^(١).

شبكة منتديات جامع الأنبياء (ع)

اعتراض السيد الأستاذ على المسلك الثالث

اعترض السيد الأستاذ؟ على هذا المسلك بالتهافت المنطقي^(٢)، وتوضيح ذلك: أن الوضع إذا كان عبارةً عن جعل هذه السببية بين اللفظ والمعنى وكان أمراً واقعياً على حد سببية النار للإحراق، فحيثُ نَسأل: إن كان الواضع الذي يجعل هذه السببية الواقعية، يجعلها مطلقةً أم مقيدةً بصورة العلم بالوضع؟

(١) أنظر: نهاية الأفكار ١: ٢٥، المقدمة، الأمر الثاني: في الوضع، مقالات الأصول ١:

٦٢، المقالة الثانية: حقيقة الوضع.

(٢) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة

الثانية: في حقيقة الوضع.

(أ) فإن قيل: إنه يجعل سببية اللفظ للمعنى مطلقة في حق كل أحد ومن دون تقييد بالعلم بالوضع، قلنا: يلزم على هذا أن يكون اللفظ سبباً لتصوّر المعنى لكل أحد، سواء أكان عالماً بالوضع أم جاهلاً به، مع أن المشاهد وجداناً هو أن اللفظ لا يكون سبباً لتصوّر المعنى إلا في ذهن العالم بالوضع، بخلاف الجاهل الذي يسمع اللفظ ولا يلتفت إلى المعنى.

(ب) وإن قيل: إن الواضع يجعل السببية مشروطة بالعلم بالوضع - فيقول مثلاً: إذا كنت عالماً بالوضع فاجعل اللفظ سبباً للمعنى - فحينئذ يلزم الدور؛ لأن سببية اللفظ للمعنى الواقعية المجعولة من قبل الواضع مشروطة بالعلم بالوضع؛ فهي في طوله، والوضع هو نفس هذه السببية عند أصحاب هذا المسلك، فيكون العلم بالوضع هو العلم بسببية اللفظ للمعنى، فيرجع إلى أن تكون سببية اللفظ للمعنى مشروطة بسببية اللفظ للمعنى، فيلزم التهاافت وكون شيئين كل واحد منهما في طول الآخر، وهو الدور، فيتحصّل أن هذا المسلك غير معقول.

جواب الاعتراض وبطلان الدور

والجواب عن هذا الاعتراض هو أننا لو بقينا معه فإنه لا يمكن قبوله؛ حيث يُمكن تصوير المسلك الثالث بنحو لا يأتي فيه محذور الدور، وذلك فيما إذا ادعى صاحب هذا المسلك أن ما يُسبّب الانتقال إلى المعنى هو المجموع المركّب من جزئين:

الأول: اللفظ، وهو جزء السبب للانتقال، وهو سبب في حق الجاهل والعالم.

الثاني: العلم بأن اللفظ جزء السبب، أو العلم بالدخل الضمني للفظ.

وحيثُ فالسببية التامة الاستقلالية تقع في طول العلم، بينما لا يقع هو في طولها، بل في طول السببية الضمنية، فيكون الموقف على العلم غير الموقف عليه العلم؛ لأنَّ الموقف على العلم هو السببية التامة، بينما الموقف عليه العلم هو السببية الناقصة، فلا يلزم الدور، ولا يكون الجعل متهافتاً منطقيّاً.

شبكة ومشتديات جامع الأئمة (ع)

مناقشة أصل المسلك الثالث

إنَّ الإشكال الوارد على هذا المسلك لم يقدم شيئاً سوى تكرار المدعى نفسه من جديد، فلم تُحل المشكلة.

ولهذا يُمكننا أن نسأل صاحب هذا المسلك عمّا يقصده من جعل السببية: هل يقصد جعلها مباشرة، أم جعلها بتوسط أمرٍ آخر؟
 أ) فإن كان يقصد الجعل المباشري للسببية، بمعنى: أنَّ اللفظ - بحسب طبعه - ليس سبباً للانتقال إلى المعنى، إلاَّ أنَّ الواضع يجعل هذه السببية جعلاً مباشراً، فيخلق فيه سببية واقعية للانتقال إلى المعنى.

وهذا المعنى غير معقول في نفسه في سائر موارد التكوين؛ لأنَّ السببية بين الأشياء ذاتية للسبب وغير قابلة للجعل، ولا يمكن أن يجعل ما ليس سبباً للحرارة بذاته سبباً لها.

نعم، يُعقل أن تُوجد فيه ما هو السبب، وذلك بأن نجعل الماء حارّاً، فيصبح سبباً للحرارة. ولكنه ليس من وادي السببية المباشريّة؛ لأنَّ ما هو سبب للحرارة هو الحرارة نفسها، وما قمنا به هو أننا جعلنا الحرارة في الماء، لا أننا جعلنا ما ليس بسبب سبباً.

والمحصّل أنّه إن أريد من سببية اللفظ أنَّ الواضع يجعل اللفظ بذاته

سبباً بعد أن لم يكن سبباً، فهذا أمرٌ مستحيل.

(ب) وإن كان المراد من جعل السببية ضمَّ ما هو السبب بالذات إلى اللفظ - كجعل الماء سبباً للحرارة عن طريق إيجاد الحرارة فيه - فهذا أمرٌ معقول، وذلك بأن توجد في اللفظ خصوصية زائدة يصبح بها سبباً بالعرض، فيرجع الحديث إلى البحث عن هذه الخصوصية الزائدة؛ حيث لم تُبين في هذا المسلك.

حقيقة الوضع على ضوء القوانين التكوينية البشرية

يقع البحث الآن حول حقيقة الوضع، وكيفية نشوء الدلالة بين اللفظ والمعنى وضرورة اللفظ سبباً لتصوّر المعنى، مع أنه بحد ذاته ليس سبباً لذلك، فنقول:

يوجد في باب الانتقال من إدراك شيء إلى تصوّر شيء قانونٌ أوّلٌ تكوينيٌّ ثابتٌ مخلوقٌ من قبل خالق العالم، وهو أن الإحساس بالشيء يوجب الانتقال التصوري إلى معناه؛ فالإحساس بالأسد يوجب الانتقال إلى تصوّر معنى الحيوان المفترس، فيكون الإحساس بالشيء سبباً، وتصوّر معناه مسبباً. وهناك قانونان تكوينيان آخران ثانويان حاكمان على القانون الأول:

القانون الثانوي الأول: أن الإنسان إذا لم يحسّ بالشيء ولكن أحسّ بما يشابهه، فإنه ينتقل منه إلى تصوّر ذلك المعنى أيضاً.

مثلاً: إذا رسمنا صورة الأسد على الورق ورآها إنسانٌ ما، فإنه سوف يتصوّر في ذهنه الحيوان المفترس، مع أنه لم يرَ الحيوان المفترس نفسه.

وهذا قانونٌ تكوينيٌّ غيرٌ مرتبطٌ بجعل الواضع، وله حكومةٌ على القانون الأوّل؛ فإنه يجعل الإحساس بالمشابه بمنزلة الإحساس به، ولكن هذه

الحكومة حكومة تكوينية، لا تنزيلية ادعائية.

القانون الثانوي الثاني: أننا لو لم نر الحيوان المفترس ولا شيئاً مشابهاً له، ولكن أدركنا شيئاً كان يقترن به اقتراناً شديداً مخصوصاً، فعندها كذلك ننتقل منه إلى تصوّر الحيوان المفترس؛ فكأنّ المقترن أيضاً يكتسب هذه الحالة، وهي أنّه يوجب الانتقال الذهني إلى الشيء الآخر.

ثم إنَّ الخصوصية في هذا الاقتران المخصوص:

تارة: تكون كمية، بمعنى: كثرة الاقتران مئات المرات.

مثاله: ما نجده في علم الرجال من رواية النوفلي دائماً عن السكوني؛ ففي هذه الحالة إذا رأينا كلمة السكوني وحدها انتقل ذهننا إلى النوفلي مباشرة.

وأخرى: تكون كيفية؛ إذ قد يتحقّق الاقتران المخصوص بكيفية

مخصوصة ولو كان ذلك لمرة واحدة.

مثاله: لو سافر إنسانٌ إلى بلد ومرض فيه مرضاً شديداً؛ فكلّما تصوّر

اسم ذلك البلد تذكّر نوع المرض الذي ابتلي به.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

تطبيقات للقوانين التكوينية

إذا اتّضحت هذه القوانين التكوينية نقول: إنّ الدلالات التي يتوضع عليها الناس بعضها تطبيقاً للقانون الثانوي الأول، وبعضها الآخر تطبيقاً للقانون الثانوي الثاني:

١. فمما يتوضع عليه الناس: الإشارة التصويرية، وهي لغة عالمية تواضعوا عليها منذ القدم وبين مختلف اللغات والملل، وهي تطبيقاً للقانون الثانوي الأول؛ إذ بالإشارة وحركة اليد تحدث حالة مشابهة لتاجر أو

لشخصٍ يلبس العمامة، فينتقل ذهن الإنسان منها إلى ذلك المفهوم.

٢. ومنها ما هو تطبيقٌ للقانون الثانوي الثاني؛ فالإنسان منذ البداية كان يلاحظ أن أصواتاً معينة تقترن بحيوانات معينة أخرى؛ حيث إن لكل حيوانٍ صوتاً معيناً يقترن معه اقتراناً متكرراً، فإذا سمع الزئير ولم ير الأسد أوجب سماعه له انتقاله إلى صورة الأسد، وهذا تطبيقٌ للقانون التكويني الثاني.

٣. وقد يتفق أن لا يسمع الزئير، ولكن يعمد شخصٌ إلى تقليد صوت الأسد، فيسمع الأول صوتاً شبيهاً بالزئير، فينتقل ذهنه إلى صورة الأسد. وهذا تطبيقٌ لكلا القانونين؛ لأنه من ناحيةٍ انتقل من شبيه الزئير إلى الزئير، فيكون تطبيقاً للقانون الأول، ومن ناحيةٍ أخرى انتقل من الزئير إلى الأسد، فيكون تطبيقاً للقانون الثاني. ولذا لو أراد أن يفهم من لا يعرف اللغة وجود الأسد في البين عمد إلى إصدار صوتٍ شبيه لصوت الأسد.

وكذلك يُضمّم هذان القانونان فيما لو أردنا أن نُعبّر بهذا الصوت عن شخصٍ يشبه الأسد، من قبيل الرجل الشجاع، فنعمد إلى تقليد صوت الأسد، فتكون دلالة صوت الأسد على الرجل الشجاع بتطبيقاتٍ عديدةٍ لهذين القانونين؛ لأنّ صوته يدلّ على الزئير [بالقانون الثانوي الأول]، والزئير يدلّ على الأسد [بالقانون الثانوي الثاني]، والأسد يدلّ على الرجل الشجاع [بالقانون الثانوي الأول كذلك].

تفسير الوضع التعيني والتعيني على ضوء القوانين المتقدّمة

إلى هنا نرى أنّه - وبلا إعمال أية عناية من قبله، وفي حدود هذين القانونين التكوينيّين - أمكن للإنسان أن يوجد لغةً لنفسه؛ لأنّه تمكّن من خلال أصوات متعدّدة من إفهام أشياء متعدّدة؛ فأوجد من خلال الأصوات

الانتقال: تارةً: إلى أصحاب الأصوات أنفسهم، [وذلك بالقانون الثانوي الثاني]، وأخرى: إلى ما يشبه أصحاب الأصوات، [وذلك بالقانون الثانوي الأول، أو بضمّ القانونين الثانويين أحدهما إلى الآخر].
والعناية هنا لا تتدخل في كبرى القانون؛ لأنّها تكوينيّة، ولا في صفراءه - وهي أنّ الزئير قد اقترن مع الأسد مراراً عديدة - لأنّ هذا أمرٌ خارجي اتّفاقي.

شبكة ومنتديات جامع الأبيّة (ع)

١. الوضع التعيّن

ثمّ إنّ استعمال هذا الشخص صوتاً يشبه صوت الزئير في مقام تفهيم معنى الرجل الشجاع، أو صوت الحمار في مقام تفهيم معنى البليد... إذا تكرّر مراراً عديدة واقترن في ذهن السامع مراراً عديدة، يصبح هذا تطبيقاً للقانون الأوّل بلا حاجةٍ إلى مسألة المشابهة، ويدلّ هذا الصوت ابتداءً على البليد الغبي.

وهذا هو معنى الوضع التعيّن الذي يقولون عنه: إنّهُ ينشأ من كثرة الاستعمال، بمعنى: إيجاد صغرى من قبل الإنسان للقانون الثاني؛ فإنّه إذا وُجد التكرّر فقد وجدت صغرى هذا القانون، وهو الوضع التعيّن.

٢. الوضع التعيّن

بعد ذلك وعلى مرّ الزمن تتكوّن عند الإنسان ألفة واستثناس بالانتقال من الأصوات إلى المعاني حتّى يصبح هذا الأمر مألوفاً، وهنا يأتي الحديث عن الوضع التعيّن؛ حيث يضع الواضع - وعلى طبق الحاجة - بعض الألفاظ لبعض المعاني فيقرن بينهما قرناً آتياً، لا بالاقتران المتكرّر، بل بعملية واحدة مؤكّدة على نحو المرض في السفر، وهذا هو الوضع التعيّن، وهو إيجاد

لصغرى القانون التكويني الثاني، وليس فيه أيُّ تصرّف من الواضع أكثر من ذلك.

ومن هنا يتّضح أنّ إتعاب النفس بالحديث عن أنّ الواضع هل يعتبر اللفظ على المعنى أو تحته أو تنزيل له أو نحو ذلك، لا معنى له، وإنّما هو إيجابٌ لصغرى القانون التكويني، وذلك بأن يوجد حادثة يقترن بها اللفظ مع المعنى اقتراناً أكيداً شديداً، وهذا الاقتران الشديد:

تارة: ينشأ من كثرة الاستعمال.

وأخرى: ينشأ من إنشاء اقتران، من قبيل تسمية الأشخاص؛ بأن يُرزق الشخص ولداً فيقول: «سمّيته عليّاً»، وهذا هو حاصل حقيقة الوضع.

للممتدّ أطراف البحث على ضوء التفسير المتقدم

بناءً على ما تقدّم تتّضح عدّة أمور:

الأمر الأول: إنّ الوضع ليس إنشائياً تسبيحياً

إنّ الوضع ليس من الأمور الإنشائية التسبيحية التي تحصل بالإنشاء كالبيع ونحوه من المعاملات؛ إذ لا إشكال في أنّ البيع معنى إنشائيٌّ على الرغم من اختلافهم في تشخيص هذا المنشأ، بخلاف الوضع؛ فهو ليس كذلك:

١. أمّا في الوضع التعيني فهو واضح؛ لعدم الجعل والإنشاء من قبل إنسانٍ مخصوص، بل هو عبارة عن الاقتران المتكرّر بين اللفظ والمعنى في تصوّر الإنسان، وهو أمرٌ خارجيٌّ ليس فيه أيُّ إنشاء.

٢. وأمّا في الوضع التعيني - بمعنى: حصول الارتباط الأكيد بعملية واحدة - فقد يصدر إنشاءً من الواضع، فيقول: «سمّيتُ ولدي عليّاً»، ولكن

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

لهذا الإنشاء حيثتان:

الحيثية الأولى: حيثية كونه إيجاباً إنشائياً لمعنى اعتباري خيالي، وهو أن هذا اللفظ عين ذلك المعنى، وهو بهذه الحيثية لا يكون ميزاناً للدلالة بين اللفظ والمعنى.

الحيثية الثانية: أن نفس هذا الإنشاء يوجب نحو اقتران ذهني بين اللفظ والمعنى، وهو الذي يكون ميزاناً للدلالة؛ لصيرورته صغرى لذلك القانون الثانوي التكويني.

فالوضع التعيني - بما هو ميزانٌ لدلالة اللفظ على المعنى - ليس إنشائياً. ومن هنا لا يهَمُّ البحث عما هو المنشأ في هذا الإنشاء، هل هو: جعل اللفظ على المعنى؟ أم وجودٌ تنزيليٌ للمعنى؟ أم أداة له؟ أم غير ذلك؛ فإن المهم في المقام هو حيثية هذا الإنشاء التكوينية، لا حيثيته الجعلية الاعتبارية.

الأمر الثاني: إنتاج الوضع الدلالة التصورية دون التصديقية

إن دلاله اللفظ على المعنى دلالة تصوورية وليست تصديقية؛ فإن الدلالة على نحوين:

الدلالة التصورية: بمعنى أنه متى سمعنا لفظ (الأسد) انتقل ذهننا إلى تصور الحيوان المفترس، وهذه هي الدلالة التصورية. الدلالة التصديقية: وهي المتمثلة في أن المتكلم أراد بهذه الكلمة تفهيم معنى الحيوان المفترس.

وبناءً على هذا المسلك في حقيقة الوضع فإن الوضع لا يُنتج إلا الدلالة التصورية؛ لأنه ليس إلا إيجاباً صغرى لقانون ثانوي تكويني حاصله: أنه متى اقترن شيان اقتراناً أكيداً وتصورنا أحدهما انتقلنا إلى الآخر؛ فمفاده هو

الانتقال التصوري من أحدهما إلى مقارنه، وليس الوضع إلا إيجاد صغرى له، فلا تكون نتيجته إلا الدلالة التصورية، وهي ثابتة، سواء أصدر اللفظ من إنسانٍ عاقلٍ أم من اصطكاك حجرين.

وأما الدلالة التصديقية فليس لها علاقة بالوضع، بل تنشأ من ظهورات عقلانية زائدة على ما سيأتي في محله.

اعتراض السيد الأستاذ

وقد اعترض السيد الأستاذ: بأن الدلالة التي تحصل عند سماع اللفظ نتيجة اصطكاك حجرين ليست دلالةً وضعيّةً مجعولة من قبل الواضع؛ فإنه لا يعقل أن يجعل الواضع الدلالة مطلقاً حتى لو صدرت من اصطكاك حجرين؛ فإن هذا الإطلاق لغو، والواضع حكيم، وغرضه من الوضع هو أن يتفاهم العقلاء فيما بينهم، لا أن يتفاهم الحجر مع الإنسان!! فلا بد أن يكون المجعول من قبل الواضع خاصاً بحالة صدور اللفظ من العاقل الملتفت^(١).

وكأن هذا الإشكال مبني على التصور القديم لمعنى الوضع؛ إذ لو كان الوضع عبارة عن أمرٍ إنشائيٍّ مجعولٍ من قبل الواضع وعلى حد جعل الملكية في باب البيع من قبل البائع، فحينئذ يكون من المجعولات التشريعية التي يتصور فيها الإطلاق والتقييد، فينشأ السؤال عما إذا كان الواضع يجعل اللفظ دالاً مطلقاً، أم يحصر الدلالة في خصوص ما إذا صدر اللفظ من إنسانٍ عاقلٍ؟ وعندها قد يقال: إنه لا معنى ليجعل الواضع ذلك مطلقاً؛ لأنه لغو، بل لا بد أن يجعله مقيداً.

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٤٨، ٤٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع.

وهذا غير صحيح؛ لأنَّ ما يحتاج إلى مؤونة هو التقييد لا الإطلاق؛
فعدم التقييد هو إرسال للمطلب على طبعه، والمؤونة تحتاج إلى سبب، فلا
يكون الإطلاق لغواً.

لكن بناءً على ما تقدّم من أنَّ الوضع ليس مجموعاً لإنشائياً حتى يُتصوّر له
إطلاقٌ وتقييد، وإنّما هو أمرٌ تكوينيٌّ قد يُستعان عليه بعبارة إنشائية، فعندئذٍ
إذا حصل الاقتران بين اللفظ والمعنى لا يُفرّق بين صدور اللفظ من إنسانٍ
وبين صدوره من حجر، ولا يستشكل على الواضع بأنّ الفهم من الحجر لغوٌ؛
فإنّه يقول: إنّ هذه عملية لا تتبعّض، وهي ليست إنشائيةً حتى أقيدها
وأخصّصها بمقدار الحاجة.

ولهذا قد يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعيني بلا إنشاءٍ ولا
جعلٍ أصلاً، وذلك كما في الاقتران بين الألفاظ والمعاني التي تُلقَى في أذهان
الأطفال، من قبيل لفظ: (حليب)، (بابا)، (ماما) .. من دون أن تقول له:
وضعتُ لفظ (الحليب) لهذا الشيء أو فوقه أو تحته، ونحو ذلك من الأمور
الخيالية.

شبكة ومنتديات جامع الانبئة (ع)

الأمر الثالث: موقع العلم بالوضع من هذا التفسير

المعروف أنّ للعلم بالوضع دخلاً في الانتقال إلى المعنى، ومعنى ذلك أنّ
الوضع بوجوده نفس الأمري لا يوجب اقتراناً في الذهن بين اللفظ والمعنى،
وما لم يوجب اقتراناً متأكّداً في الذهن لا ينشأ وضعٌ حقيقةً بالنسبة لي، وإن
كان وضعاً بالنسبة للغير ممّن اقترن اللفظ والمعنى في ذهنه وبشكلٍ متأكّد،
ويحصل هذا الاقتران المتأكّد غالباً من خلال العلم بالوضع، ويحصل أحياناً
عند الأطفال بالتلقين والتكرار من دون علم بالوضع.

الأمر الرابع: دلالة الألفاظ على المعاني المجازية

تقدّم في وجه دلالة الألفاظ على المعاني المجازية أنّ اللفظ يصبح بالنحو الذي ذكرناه حول (الأسد)؛ حيث يكون صغرى للقانون الثانوي الأول؛ فإنّ الرجل الشجاع مشابهة للأسد، فيكتسب لفظ (الأسد) دلالة على الرجل الشجاع حتى من دون قرينة.

غاية الأمر أنّها دلالة تحت الشعاع بالنسبة إلى الحيوان المفترس؛ لأنّها في طولها، فلا تبرز في الذهن إلا عند اختفاء هذه الدلالة، فيكون خطور الحيوان المفترس حينئذٍ أسبق إلى الذهن من الرجل الشجاع؛ لأنّ خطور الحيوان المفترس لا يحتاج إلا إلى قانون الاقتران، والآخر يحتاج إلى قانون المشابهة، فيحتاج تفهيمها إلى قرينة لتحوّل من تحت الشعاع إلى ما فوق الشعاع وتكون مفهومة.

وبهذا يتمّ الكلام في الجهة الأولى التي خصصناها للبحث حول حقيقة الوضع، ويقع الكلام الآن في الجهة الثانية التي نتناول فيها تحديد حقيقة الواضع ومن هو.

شبكة منتديات جامع الأنبة (ع)

- ٢ -

في حقيقة الواضع

بعد أن تبين لنا في الجهة الأولى التي بحثنا فيها حول حقيقة الواضع أنه عبارة عن الاقتران الأكيد، نتقل إلى الجهة الثانية لنحدد فيها حقيقة الواضع، وهو الشخص الذي قرن الألفاظ الكثيرة بمعانيها الكثيرة. وفي هذا الصدد ذهب جملة من المحققين - ومنهم المحقق النائيني رحمته الله - إلى استقراب أن الواضع هو الله سبحانه وتعالى^(١).

مبعدان لكون الإنسان هو الواضع

إن الذي يظهر من كلماتهم هو أن الاستقراب المذكور مبني على مُبَعَّدَيْن لفرض أن يكون الواضع إنساناً:

المُبَعَّدُ الْأَوَّلُ

أنا لو نظرنا إلى اللغة لوجدنا أن ما تشتمل عليه من ألفاظ ومعاني وخصوصيات فإننا سنستبعد أن يكون ذلك كله تحت سيطرة شخص واحد وقدرته من الناحية الفكرية والذهنية؛ إذ لو كان الواضع إنساناً لكان سنخ إنسانٍ مطلق على دقائق الأفكار ومحيط بها، وهذا مما لا يكاد يوجد عادةً إلا في الأنبياء وأشباههم، بخلاف ما لو فرضنا أن الواضع هو الله سبحانه وتعالى.

(١) أنظر: فوائد الأصول (الكاظمي) ١ : ٣٠، المقدمة، المبحث الأول: في الواضع.

وقد أجاب عنه المحققون: بأننا لو فرضنا أن شخصاً واحداً هو من قام بإنشاء لغةٍ بكاملها وبتمام مطالبها فالاستبعادُ سيكون في محله^(١)، إلا أن الأمر ليس كذلك؛ فإنَّ اللُّغة لم توجد دفعةً واحدة، وإنما وجدت بالتدرّج وبحسب احتياجات الناس التي لم تكن بهذه السعة من أوّل الأمر بحيث تحتاج إلى لغةٍ واسعة، بل بدأت ضمن إطارٍ يسيرٍ ثم أخذت تتسع بالتدرّج، وهذا هو حالُّ اللُّغة التي وجدت محدودةً في أوّل الامر ثم أخذت تتسع بالتدرّج.

ومن هنا، فلا بأس بأن يقال: إنَّ واضع اللُّغة هو الإنسان متمثلاً - في الحقيقة - في الأجيال المتعاقبة على طول الزمن، فلا يُستبعد أن يقوم بوضع دقائق اللُّغة على سعتها، وبالتالي يكون الاستبعاد المذكور في غير محله.

المُبعَدُ الثاني

أنَّه لو كان الوضع من قبل إنسانٍ محدّد لشكّل ذلك حادثهً مهمّة، ولكان جديراً بأن يُسجّل في التاريخ بأن فلاناً وضع اللُّغة الفلانيّة، والحال أنَّ التاريخ لم يحدثنا عن شيءٍ من هذا القبيل، فتكون اللُّغة من وضع الله سبحانه وتعالى.

وقد أجاب المحققون عن هذا الاستبعاد بأنَّ اللُّغة لو كانت من وضع شخصٍ واحد لشكّل ذلك حادثهً مهمّةً وجديرةً بأن تُسجّل في التاريخ، ولكنَّ هذا لم يقع جزماً، بل إنَّ كلّ من يتصدّى لوضع لغةٍ جديدة اتّهمه الناس في عقله، وأصبح موضع استهزائهم^(٢)، وإنما تمَّ وضع اللُّغة على يد الأجيال المتعاقبة، فيكون الاستبعاد في غير محله.

(١) راجع بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٢٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع.

(٢) راجع المصدر السابق.

مبعدات آخر لكون الإنسان هو الواضع

والتحقيق في هذه المسألة: أن المبعّدات التي نواجهها - على فرض أن يكون الواضع هو الإنسان - لا تنحصر في هذين المبعّدين ليُجاب بهذه الأجوبة، بل هناك مبعّدات وإشكالات أخرى لا بدّ من التعرّض لها.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

المبعّد الأوّل

ما قد يقال من أن الإنسان لو قُطع عن الله سبحانه وتعالى فعندئذٍ لا بدّ من التساؤل عن كيفية التفاته إلى أنه يمتلك أصواتاً متعدّدة وأنه قادرٌ على جعلها أدواتٍ لتفهم المعاني؟ فكيف التفّت الإنسان إلى ذلك في بادئ الأمر وقبل فرض أية لغة؟! وهذا من قبيل التساؤل عن كيفية التفات الإنسان إلى أن الحبة إذا زرعت وتمّ ربيها فإنّها تنتج حنطة!

إنّ من الممكن أن يُجعل هذا الأمر شاهداً على أنّ وضع اللغة كان بإلهام من قبل الله تعالى؛ فكما يُقال في مسألة زراعة حبة القمح من أن الله تعالى قد أوجد في نفس الإنسان ذلك الشعور وجعله يخطر بباله، كذلك يُقال في المقام: إنّ الله تعالى ألهم الإنسان وجعل في ذهنه اقتراحاً هذه الأصوات مع تلك المعاني، فقرن في ذهنه صوت (ماء) مع معناه، وصوت (هواء) مع معناه.. الأمر الذي أوجد عنده دلالة هذه الأصوات على تلك المعاني.

ويمكن ردّ هذا المبعّد على أساس ما أشرنا إليه سابقاً من أن دلالة الأصوات على المعاني كانت في بدايتها بلا وعيٍ من قبل الإنسان؛ حيث إنّ أصوات الزئير، النهيق، خرير الماء، وتساقط الأشجار قد اقترنت في حياة الإنسان بمعانٍ معيّنة، فاكسبت - بمقتضى القانون التكويني الثاني - دلالة على تلك المعاني من دون أن يلتفت إلى ذلك، بل رأى نفسه فجأةً يفهم من

الزئير وجود الأسد، وحدث ذلك من دون أية عناية أصلاً، وحينما أراد أن يفهم الآخر معنى الأسد استعمل الزئير.

فلعل التفات الإنسان إلى اللغة كان من تلك الاقترانات والمصادفات التي أوجبت تطبيق ذلك القانون، من دون حاجة إلى إلهام مباشر من قبل الله تعالى.

المبعد الثاني

وهو مبني على مسالك الأعلام في باب الوضع، كمسلك التعهد أو مسلك كون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، ومفاده: أنه لو كان الإنسان هو الواضع فمعنى ذلك أنه قد اتصف بصفة الواضعية قبل أن يتكلم بأي كلام، وأنه أصبح واضعاً قبل أن يكون مستعملاً؛ لأن الاستعمال يقع دائماً في طول الوضع. وعليه، فالإنسان كان ساكناً صامتاً، ثم حدث الوضع بالتعهد، أو باعتبار هذه المعاني الدقيقة التي يتوقف إدراكها على ثقافة وعلى مرتبة عالية من التصرف في المعقولات والمحسوسات، بحيث يكون قادراً معها على إنشاء ملازمات وتعهدات واعتبارات بين الألفاظ والمعاني. ومن البعيد أن يصل الإنسان إلى تلك المراتب العقلانية وهو فاقد للغة بالمرّة.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأن الله تعالى هو الذي تعهد بهذه التعهدات والاعتبارات.

وهذا المبعد في محله، إلا أنه لا يأتي على المبنى المختار في تصور الوضع؛ فإنه ليس إلا عبارة عن كون اللفظ مقترناً بالمعنى في تصور الإنسان، الأمر الذي يمكن أن يحصل حتى مع الأطفال؛ فقد اقترن في ذهن البشر أصوات متعددة بمعاني متعددة على سبيل الصدفة، وبهذا تكونت اللغة، ثم توسعت بالتدريج.

المُبَعَّدُ الثالث

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

وهو أيضاً مبنيٌّ على مسالك الأعلام في باب الوضع، ومفاده: أننا لو فرضنا أن الناس كانوا صامتين، ثمَّ وصلوا إلى درجةٍ من الوعي بحيث وضعوا تعهداتٍ واعتباراتٍ، فحينئذٍ نتساءل عن اللغة التي أبرزت بها هذه التعهدات والاعتبارات؟

ألا تحتاج هذه الألفاظ إلى أوضاعٍ وتعهداتٍ سابقة؟ وكيف كان الإنسان يستعمل الجملة لإفهام مراده قبل وجود أيِّ وضع؟ خاصةً أنّها مشتملة على نفائس اللغة، كالاسم، والفعل، والنسبة الناقصة والنسبة التامة، وبعض معاني هذه الجمل غير محسوس، من قبيل التعهدات القلبية والاعتبارات، فكيف يقع ذلك كلّ قبل وضع اللغات؟! وهذا ما يقودنا إلى القول بأنَّ الله تعالى هو الذي وضع اللغة.

وهذا المُبَعَّدُ وجيةٌ بناءً على مباني الأعلام في باب الوضع، دون مبانينا؛ لأننا نقول: إنّ اللغة قد نشأت من دون أن يعلم الإنسان بالاقترانات الكثيرة، حتى تكوّنت ألفاظ، فأخذها الواضع واستعملها في مقام الوضع.

المُبَعَّدُ الرابع

أننا نعرف أنّ اللغة تنشأ بين جماعة كثيرة من الناس، فهل حصل اقترانٌ لفظٍ ما مع معناه في ذهن إنسانٍ واحد فأخبر غيره؟ أم أنّه حصل في ذهن الكثيرين من باب توارد الخواطر ومن دون ربطٍ لأحدهم بالآخر؟! (أ) فإن كان من باب توارد الخواطر فهو معنى الإلهام، ومعنى ذلك أنّ الواضع هو الله تعالى الذي ألهمهم جميعاً.

(ب) وإن كان ذلك قد حصل في ذهن واحدٍ منهم، فكما أنّ هذا

الشخص يضع كلمة معينة لمعنى ما، فإن غيره يضع كلمة أخرى للمعنى نفسه، وهكذا.. فكيف يوافق الناس على وضع أحدهم ويسلمون له ما لم يكن الله تعالى قد أهمهم وأودع في طباعهم أن كلمة (الماء) تناسب معناها؟! وهذا المبعّد في محله، والجواب عنه على مباني الأعلام في غاية الإشكال، بخلافه على مبنانا؛ لأننا نقول: إن الناس كلهم صاروا يستعملون لفظ (الماء) - مثلاً - صدفة؛ لأن اللغة تنشأ من اقترانات نوعيّة وملابسات وظروف مشتركة فيما بينهم من دون تشريع وفرض من قبل أحدهم، فاللغة تنشأ بشكل سماعي واتفاقي؛ لأن الاقترانات كانت مشتركة.

وعليه، فلا يوجد أيّ استبعادٍ في أن يكون الواضع هو الإنسان. كما لا يوجد استبعادٌ عكسيّ في أن الواضع هو الله تعالى، وأنه ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١)؛ فاخصّ الإلهام باللغة الأولى للبشر، ثم تركهم الله تعالى على طبعمهم في توسيع اللغات. فلا يوجد أيّ دليلٍ على خلاف هذا، بل إن هذا الكلام ينسجم مع الذوق الديني.

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١.

شبكة ومؤسسات جامعية الأئمة (ع)

- ٣ -

في أقسام الوضع

اتضح مما ذكرناه في الجهتين السابقتين أن دلالة اللفظ على المعنى ترجع إلى قانونٍ تكوينيٍّ يتمثل في أن الالتفات إلى المقارن يقتضي الالتفات إلى ما يقارنه إذا كان التقارن قوياً.

فإذا التفت الإنسان إلى ما تكون لديه من دلالات صار يُقرن اللفظ المخصوص مع المعنى المخصوص، فيتكون من ذلك دلالة لللفظ على المعنى طبقاً للقانون المتقدم، وهذا القرن:

تارة: يحصل بكثرة الاستعمال، وهو الوضع التعيني.

وأخرى: يحصل بالجعل والإنشاء، وهو الوضع التعيني.

وقد ذكر العلماء والمحققون أنه لا بد في الوضع التعيني - الذي يحتاج

إلى جعلٍ مخصوصٍ من قبل الواضع - من تصوّر المعنى واللفظ.

ومن هنا ذكروا أنه توجد بدوياً أربعة أقسام متصورة للوضع^(١)، وهي:

١. الوضع العام والموضوع له العام.

(١) أنظر: هداية المسترشدين ١: ١٧٠، تقسيمات اللفظ، الفائدة الخامسة: أقسام الوضع باعتبار الموضوع له، بدائع الأفكار (الرشدي): ٣٩، المقدمة، الأمر الرابع: في ذكر جملة من المبادئ اللغوية، بديعة الكلام في أقسام الوضع، كفاية الأصول: ١٠، ١١، المقدمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه.

٢. الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

٣. الوضع العام والموضوع له الخاص.

٤. الوضع الخاص والموضوع له العام.

١. أن يتصور الواضع معنى ويضع لفظاً لنفس ما تصوّره

إنّ الجامع بين القسمين الأولين - الوضع العام والموضوع له العام، والوضع الخاص والموضوع له الخاص - هو أنّ الواضع يتصور شيئاً ثمّ يضع اللفظ لنفس ما تصوّره، سواءً أكان ما تصوّره عاماً أم خاصاً، وهذا مما لم يُستشكل في معقوليته.

٢. أن يتصور الواضع معنى ويضع لفظاً لغير ما تصوّره

إنّ ما وقع الكلام فيه هو القسمان الأخيران، وهو هل يُعقل أن يتصور الواضع معنى عامّاً ثمّ يضع اللفظ لأفراده ومصاديقه، أو يتصور معنى خاصّاً ثمّ يضع اللفظ للعامّ؟

إنّ القول المشهور في القسم الثالث هو الإمكان^(١)، وهناك من قال بالامتناع^(٢). وأمّا القول في القسم الرابع فالمشهور هو الامتناع^(٣)، وهناك من

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٠، ١١، المقدمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه، بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٣٤، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثالثة: في تقسيم الوضع، فوائد الأصول ١: ٣١، المقدمة، المبحث الأول: في الوضع.

(٢) جواهر الأصول ١: ٨٩-٩٠، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع، المقام الأول، مجمع الأفكار ١: ٢٣، الأمر الثاني: في الوضع، فصل: في أقسام الوضع.

(٣) أنظر: كفاية الأصول: ١٠-١١، المقدمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه، بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٣٤، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثالثة: في تقسيم الوضع، وفوائد الأصول ١: ٣١، المقدمة، المبحث الأول: في الوضع.

شبكة ومتنديات جامع الأئمة (ع)

قال بالإمكان^(١).

تحقيق القول في تصوير الوضع العام والموضوع له الخاص

ستحدث الآن في القسم الثالث، أي: في الوضع العام والموضوع له الخاص، ومنه يظهر الحال في القسم الرابع.

لقد ذهب المشهور إلى الإمكان، وذلك بدعوى أن الوضع للمعنى وإن كان يحتاج إلى تصوّر المعنى، إلا أنه يكفي التصوّر الإجمالي لذلك، وتصوّر العام تصوّرًا إجماليًا للخاص، وهو يكفي لوضع اللفظ للأفراد. وما يُسجّل على ما ذكرناه اعتراضان اثنان:

الاعتراض الأول

أن الوضع العام والموضوع له الخاص أمرٌ غيرٌ معقول؛ لأنّ معنى ذلك هو أن الواضع يتصوّر الجامع ثم يضع اللفظ لأفراده. ومن الواضح أنّ الجامع إنّما يحصل عليه الإنسان بتجريد الأفراد عن الخصوصيّات؛ فلو جرّدنا زيدا وعمرا عن الخصوصيّات فإنّه سيبقى جامع الإنسانية مجرداً عن الخصوصيّات التي بها قوائم الأفراد بما هي أفراد، فكيف يعقل أن يكون الجامع حاكياً عن الأفراد ومنطبقاً عليها بخصوصيّاتها، مع أنّ انتزاع الجامع يتحقّق من خلال تجريدها عن المشخصات؟

إذاً، لا يمكن أن يكون لحاظ الجامع لحاظاً للأفراد^(٢)؛ فالواضع يضع

(١) أنظر: بدائع الأفكار (الرشدي): ٤٠، مقدّمة، الأمر الرابع: في ذكر جملة من المباحث اللغويّة، الموضوع الأوّل، بدیعة: في تقسيم الوضع، ودرر الفوائد (الحائري) ١: ٥، تقسيم الوضع، وفوائد الأصول (الكاظمي) ١: ٣١.

(٢) راجع حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٨٠، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع.

اللفظ حينما يتصور الجامع، فإن وَضَعَ اللفظ لما هو مجردٌ عن الخصوصيات فمعنى ذلك أن الموضوع له عام، وإن وَضَعَهُ لأفرادهِ المتشخّصة فهو لم يلحظها، وإنما لحظ الجامع المجرد.

جواب المحقق العراقي عن الاعتراض الأول

وقد أجاب المحقق العراقي رحمته عن هذا الإشكال بما يرجع حاصله إلى التفرقة بين سنخين من الجامع:

القسم الأول: جامعٌ يأخذه العقل من الأشياء نفسها بعد تجريدها من الخصوصيات. ولا يُمكن الحصول على هذا الجامع من الأفراد إلا بتجريدها من الخصوصيات، فلا يمكن الوضع للخاص في مثل هذا الجامع؛ لأنه قد جُرد من خصوصيات الأفراد.

القسم الثاني: جامعٌ يعطيه العقل بنفسه إلى الأفراد؛ فهو يُنشئ عنواناً ويلبس الأفراد إياه، لا أنه يأخذه منها، وذلك من قبيل بعض العناوين الانتزاعية، مثل عنوان (الخاص) و(الفرد)؛ فإنّها عناوين جامعةٌ بين أفرادها^(١).

ويُمكن أن يُجعل هذا الجامع الذي يُعطى للفرد بشكلٍ يكون على قدر الفرد بتمام خصوصياته، فيكون منطبقاً على كلّ فردٍ بخصوصيته، ومع هذا فيمكن للواضع حينئذٍ أن يتصور مثل هذا الجامع ويضع اللفظ للأفراد. إذاً، فالوضع العام والموضوع له الخاص إن كان بلحاظ القسم الأول

(١) أنظر: بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٣٩، المقدمة، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثالثة: في تقسيم الوضع، مقالات الأصول ١: ٧٣، ٧٧، المقالة الثانية: أقسام الوضع، نهاية الأفكار (البروجدي) ١: ٣٧، المقدمة، الأمر الثاني: في الوضع.

من الجامع فهو غير معقول؛ لأنه لا يُرى الخاصّ بما هو خاصّ، وإن كان بلحاظ القسم الثاني فهو معقول.

وهذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ الجامع إذا كان من القسم الثاني فلا يمكن الالتزام بكونه أمراً إنشائياً واعتبارياً من قبل النفس؛ لأنه لو كان كذلك لما صحّ حملُه على الأفراد إلاّ بالغناية والتجوّز؛ لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد في الوجود؛ فلو كان عنوان الفرد والخاصّ اعتبارياً لما أمكن حملُه إلاّ بالغناية؛ لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد، ولا اتّحاد بعد فرض كونه إنشائياً من قبل النفس، مع أنّه لا إشكال في صحّة حمل الجامع بكلا قسميه على الخارجيّات.

إذاً، فلا بدّ من الالتزام بأنّ كلّ جامع يصحّ حمله على الخارج فهو متنزّع من خارج وعاء عالم الذهن، لا أنّه معطى من عالم الذهن، فيكون هذا الجواب في دفع الاعتراض غير تامّ.

إلاّ أنّ أصل الإشكال غير صحيح؛ لأنّ نكتة كفاية تصوّر الجامع في الوضع للأفراد محفوظة على كلّ حال، سواء أقلنا: إنّ الجامع متنزّع بعد تجريد الأفراد من الخصوصيّات، أم بدون ذلك، على ما سوف يظهر من جواب الاعتراض الثاني.

الاعتراض الثاني

أنّه حتّى لو فرضنا أنّ هذا الجامع كان متنزّعاً عن الخصوصيّات - كما ادّعاه المحقّق العراقي رحمته - فإنّه يرد إشكال آخر في المقام، وهو أنّ العامّ والخاصّ متباينان مفهوماً، وإن كان وجود الخاصّ - خارجاً - هو عين وجود العامّ، وحيثئذٍ: كيف يُرى المباين بالمباين؟ بمعنى: كيف يُرى مفهوم الخاصّ بمفهوم الجامع؟ ولا يُفرّق في هذا بين أن نقول بأنّ الجامع حاصل من خلال

تجريد الأفراد من الخصوصيات أم من خلال إلباس الأفراد بتمام خصوصياتها لباس الجامع .

ما يندفع به كلا الاعتراضين

وتحقيقُ الحال في حلّ هذا الإشكال بنحوٍ يندفع به كلا الإشكاليين يكون بالقول: إننا حين نريد أن نحكم على شيءٍ من الأشياء فلا بدّ أن نستحضره لكي نحكم عليه؛ لأنّ الحكم على الغائب غير معقول.

ثمّ إنّ استحضار هذا الشيء يتحقّق بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: أن نستحضر موضوع الحكم بحقيقته وكنهه ونحكم عليه؛ فإذا أردنا أن نحكم على أنّ الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين فلا بدّ أن نستحضر واقع الجزئي - وهو زيد - ونحكم عليه بذلك.

الطريقة الثانية: أن نستحضر شيئاً آخر غير الجزئي، ولكنّه عينه بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشايع الصناعي، وذلك بأن نتصوّر مفهوم الجزئي ونحكم عليه؛ فنحن لم نتصوّر جزئياً حقيقياً، بل هو كليّ، ولكنّ مفهوم الجزئي بالحمل الأوّلي جزئيّ، ومن هنا صحّ أن نعلّق عليه أحكام الجزئي؛ فنحن هنا لم نتصوّر حاقّ الموضوع، ولكننا تصوّرنا شيئاً هو عينه بالحمل الأوّلي.

إذا اتضح ذلك نقول: يوجد لدينا حكم - وهو الوضع - ونريد أن نعلّقه على واقع الأفراد:

(أ) فإمّا أن نتصوّر واقع الأفراد حقيقةً.

(ب) وإمّا أن نتصوّر شيئاً هو واقع الأفراد بالحمل الأوّلي، وهو نفس عنوان الأفراد، فتصوّر عنوان الأفراد ونضع اللفظ له، ويكون الوضع لمُعنّون هذا العنوان، وهو الأفراد بحقائقهم.

وبهذا يتضح أن الشرط العام في تصحيح عملية الوضع هو أن يكون المعنى الموضوع له متصوراً إما بحقيقته - كما في القسمين الأولين للوضع - وإما أن يكون متصوراً بمباين له، لكنه عينه بالحمل الأولي.

تسجيل بعض النتائج

لقد اتضح من مجموع ما ذكرناه أمران:

الأمر الأول: عدم معقولة القسم الرابع أيضاً.

الأمر الثاني: أن بين المحقق العراقي رحمته وبين صاحب الإشكال الأول

جهة اختلاف وجهة اتفاق:

١. جهة الاختلاف: وهي معقولة هذا الوضع في الجوامع الإنشائية

الإعطائية من قبل النفس التي يدعي المحقق العراقي رحمته أنها تنطبق على الأفراد بخصوصياتها وحاكية عنها^(١).

(١) [وذلك بدعوى أنها ليست جوامع أخذية لتتوقف على التجريد عن الخصوصيات، بل هي جوامع إنشائية وإبائية من قبل الذهن، فتكون منطبقة على الأفراد وبخصوصياتها.

ويرد على هذا الكلام أنه لا يُعقل أن نصير إلى أن هذا الجامع جامع إعطائي تبرعي من قبل النفس وإبائي محض؛ إذ لو كان كذلك لما صح حمله على الأفراد الخارجية حقيقة إلا بالعناية والاعتبار؛ لأن ملاك الحمل هو الاتحاد، ولا اتحاد هنا بعد فرض كونه أمراً اعتبارياً إنشائياً من قبل النفس، فتكون صحة الحمل نفسها دليلاً على أن هذه الجوامع ليست إبائية وتبرعية من قبل النفس، بل لها واقع محفوظ بقطع النظر عن النفس، فتكون بالتالي أموراً أخذية لا إعطائية، فيعود الإشكال فيها [ما بين العضادتين غير مثبت في التقرير، وقد نقلناه - بتصرف يسير جداً - من تقارير الحجّة المرحوم السيد عبد الغني الأردبيلي رحمته، الدفتر ٦٦: ١٨٦-١٨٧.

٢. جهة الاتفاق: وهي عدم معقولية الوضع العام والموضوع له الخاص في الجوامع الانتزاعية الأخذية من الخارج؛ لأنه لا ينطبق على الأفراد بخصوصياتها ولا يحكي عنها؛ لأنه إنما يتصور بعد تجريدتها، فكيف يتصوره الواضع ويضعه للأفراد.

ونحن وإن قبلنا بأن لا يُقبل في مثل هذا الجامع - كالإنسان - الوضع العام والموضوع له الخاص، إلا أن النكتة التي ذكرت في المقام غير تامة. وتوضيح الحال في ذلك أن يُقال: إن للفرد اصطلاحين:

المصطلح الأول: أن يكون فرد الإنسان - مثلاً - بمعنى هذا الإنسان المخصوص المنضم إليه عوارض مخصوصة، كالطول والبياض.

المصطلح الثاني: أن يكون الفرد بمعنى الحصّة، أي: شخص هذه الإنسانية التي نشير إليها عند الإشارة إلى خالد، من دون أن تدخل فيها الخصوصيات. وهذه الحصّة متميزة عن الحصص الأخرى حتى لو قطعنا النظر عن أن هذا أبيض وذاك أسمر؛ فإن هذا الإنسان غير ذلك على أية حال.

١. فإن كان مرادهم من الفرد في قولهم: «إن جامع الإنسان - مثلاً - لا ينتزع إلا من خلال تجريد الأفراد من الخصوصيات»: الفرد بالاصطلاح الأول، وأريد بالخصوصيات: الأعراض الطارئة عليه، فهو صحيح، ولا بد حينئذ من قطع النظر عنها في مقام انتزاع الجامع.

إلا أنه حتى بعد قطع النظر عن الخصوصيات المذكورة فإن لدينا فرداً بالمعنى الثاني، وهو الحصّة.

٢. وإن قالوا بأنه لا بد كذلك من تجريد الحصّة من خصوصياتها، فمعنى ذلك أنهم قد فرضوا أن الحصّة مركبة من أمرين: خصوصية وحيثية

مشتركة، وهو غير صحيح؛ فإننا لو قطعنا النظر عن الخصوصية في خالد، فإن ما يبقى ليس عين إنسانية زيد، بل هو مغاير لها على أية حال.

ومعنى هذا أننا حين نتزع الجامع نقوم بتجريد الأفراد عن الخصوصية بالمعنى الأول للفرد حتى تبقى الحصّة، وليس بعد ذلك تجريد آخر؛ إذ إن الحصّة ليست مركبة من أمرين، بل ليست سوى صرف الإنسانية؛ فالجامع ينطبق على الحصّة بتمامها ويحكي عنها بتمامها، لا على جزء دون آخر، فلماذا لا يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص والجامع بهذا المعنى؟! وعليه، فالنكته الملحوظة في هذا الإشكال غير وافية لإبطاله^(١).

ما يندفع به الاعتراض الثاني إضافة إلى ما تقدم

تلخص الاعتراض الثاني في أن الفرد مباين للجامع مفهوماً وإن اتحد معه خارجاً، فلا يُعقل تصوّر مفهوم الجامع - وهو الإنسان - لكي يتم الموضوع له الخاص؛ فإن ذلك لا يتم إلا من أحد وجوه أربعة: الوجه الأول: أن يدعى أن تصوّر الجامع صار حيثية تعليلية لتصوّر الفرد، أي: سبباً لانتقال ذهنه إليه.

وهذا خارج عن محلّ الكلام ويدخل في قسم الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

الوجه الثاني: أن يدعى أن مفهوم الإنسان ومفهوم زيد يوجدان بحضورٍ وتصورٍ واحدٍ لدى الإنسان.

(١) بما أن إحدى الحصّتين عين الأخرى مفهوماً فلا يستطيع الذهن البشري التفرقة بينهما، ولكن إحداها غير الأخرى خارجاً. وتخريج ذلك - كما ذكره السيد - بأن هذا راجع إلى الاعتقاد الفلسفي بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز (المقرّر).

وهذا أمرٌ غير معقول؛ فقد بيّنا أنّهما متباينان في عالم المفهوميّة، فكيف يوجدان بحضورٍ واحد في الذهن البشري؟!

الوجه الثالث: أن يفرض أن مفهوم زيد لم يحضر لا في طول تصوّر الإنسان ولا بنفس حضوره، بل هو غائبٌ مطلقٌ عن الذهن، ولكن مع هذا أصدر الواضع حكمه عليه. وهذا أيضاً أمرٌ غير معقول.

الوجه الرابع: أن يقال بأنّ الواضع قد أصدر حكمه على نفس الجامع الذي تصوّره، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً أيضاً. ويتعيّن - في مقام الجواب - الوجه الرابع؛ فالواضع يتصوّر الجامع ويضع له اللفظ، ومع ذلك يكون من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، بمعنى: أنّه يصدر الحكم على العامّ، لكنّ حكمه هذا يستقرّ على الخاصّ، وليس في ذلك تناقض.

وتوضيح ذلك بحاجة إلى بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ العناوين جميعاً إذا لوحظت بالنظر الأوّلي التصوّري فهي واجدةٌ لحيثيّاتها المقوّمة لها لا محالة؛ فمفهوم الكلّي واجدٌ للكلّيّة، ومفهوم الجزئيّ واجدٌ للجزئيّة، ومفهوم الإنسان واجدٌ للإنسانيّة، ... ويستحيل أن يكون بالنظر الأوّلي فاقداً لمقوّماته، بأن نقول: «الإنسان ليس بإنسان»، أو: «الجزئيّ ليس بجزئيّ»؛ لأنّه تناقضٌ، وهو مستحيل.

إلا أنّ العناوين تختلف بالنظر الثانوي التصديقي، فيكون بعضها واجداً لحيثيّاته والآخر فاقداً لها؛ فنحن بالنظر الأوّلي نرى الجزئيّ واجداً للجزئيّة، ولكننا نرى بالنظر الثاني أنّ مفهوم الجزئيّ من المفاهيم الكلّيّة لا الجزئيّة، وهو

يقبل الصدق على كثيرين، وفي مقابله عنوان الكلي؛ فإنه بكلا النظريين كلي.

المقدمة الثانية: إن القضية تشتمل على مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة إصدار الحكم وعقده من قبل النفس أو الحاكم.

المرحلة الثانية: مرحلة ثبوت المحكوم به للموضوع حقيقةً.

وفي المرحلة الأولى لا يحتاج سوى إلى إحضار موضوع القضية بالنظر

التصوري، وهذا يكفي لأن يحكم الحاكم عليه؛ لأن الحكم يتوقف على تصور

الموضوع، والحاكم - بالنظر التصوري - قد أحضر الموضوع؛ فمن يريد أن

يحكم على المستطيع بوجوب الحجّ يكفيه أن يحضر المستطيع تصوراً.

وأما في المرحلة الثانية - مرحلة جريان الحكم على موضوعه وثبوت

المحكوم به على الموضوع - فالمحكوم يثبت على ما هو الموضوع بالنظر

التصديقي الواقعي الحقيقي، أي: لا بدّ من القول بأنّ زيداً مستطيعٌ وله زادٌ

وراحلةٌ حتى يجب عليه الحجّ.

بعد أن اتضحت هاتان المقدمتان نذكر مثالاً ونطبّق عليه المقدمتين

المذكورتين، وبه يندفع الإشكال، والمثال هو قولنا: «الجزئي لا ينطبق على

كثيرين».

فهذه قضية صحيحة عند من أنكر الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ

وعند من قال به على حدّ سواء، مع أنّها لا تخلو في بادئ الأمر عن الإشكال،

وهو: أنّ القائل بأنّ الجزئي لا ينطبق على كثيرين قد أحضر في ذهنه مفهوم

الجزئي، وهو ينطبق على كثيرين، ولم يحضر (زيد) الذي لا ينطبق على كثيرين،

فتكون القضية كاذبة.

ولكن يتضح جواب ذلك من المقدمتين؛ حيث قلنا: إنّ مفهوم الجزئي

بالحمل الأوّلي واجدٌ لنفسه، وبالنظر التصديقي فاقدٌ لنفسه وليس بجزئي؛
فالحكم في القضية القائلة: «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين» حكمٌ معلقٌ على
مفهوم الجزئي، وهو بالنظر الأوّلي التصوّري واجدٌ للجزئية وكافٍ لإصدار
الحكم؛ لأنّ الحاكم يراه - بشخص هذا النظر التصوّري - أهلاً للحكم.

أمّا في المرحلة الثانية - مرحلة ثبوت المحمول للموضوع - فالمحمول
يثبت لما يكون جزئياً بالنظر التصديقي، لا لما يكون كذلك بالنظر الأوّلي، فلا
يكون مفهوم الجزئي موضوعاً لهذه القضية.

وعليه، فإنّ مفهوم الجزئي الذي كان موضوعاً للقضية في المرحلة
الأولى لم يعد كذلك في المرحلة الثانية؛ لأنّ الحكم ثابتٌ لأُمورٍ أخرى هي
عبارة عن زيد وخالد، لا لمفهوم هذا الجزئي.

إذا اتّضح الكلام في مثال: «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين» نقلنا
الكلام إلى بحث الوضع، فنقول: إنّ لفظ (الإنسان) قد وُضع للجزئي من
الإنسان؛ فالواضع يتصوّر مفهوم الجزئي - مفهوم الخاص - الذي هو بالنظر
الأوّلي خاصٌ وجزئي، ويصدر الحكم بوضع اللفظ له. لكنّ المحكوم عليه هو
ما كان بالنظر التصديقي خاصاً، فيكون الوضع لزيد وبكر وخالد.

وهكذا يتلخّص أنّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ معقول، وذلك
بأنّ يحضر مفهوماً عامّاً هو بالنظر الأوّلي التصوّري خاصّ، وإن لم يكن كذلك
بالنظر التصديقي، وهذا كافٍ في الحكم وإيجاد العلاقة، وإن كانت العلاقة
تستقرّ على ما يكون خاصاً بالنظر التصديقي.

وبهذا يندفع هذا الاعتراض، ويتّضح أنّ الوضع العامّ والموضوع له
الخاصّ معقول، إلّا أنّه يختصّ ببعض الجوامع دون بعض؛ لاختصاص النكتة

شبكة ومقتدييات جامع الأئمة (ع)

التي ذكرناها ببعضٍ دون بعض:

(أ) فما كان من الجوامع جزئياً بالنظر التصوري، مع سراية الحكم إلى الأفراد بالنظر التصديقي - كمفهوم فرد الإنسان، أو جزء الإنسان - يُعقل فيه الوضع العام والموضوع له الخاص.

(ب) بخلاف مفهوم الإنسان نفسه، فلا يعقل فيه ذلك؛ لأنه ليس خاصاً، لا بالنظر التصوري ولا التصديقي؛ فإن ما يكون خاصاً بالنظر التصوري هو مفهوم الخاص، لا مفهوم الانسان، فلا يعقل أن يتصوره الواضع ويضع اللفظ للأفراد.

وهذا معناه التفصيل بين الجامع الذي يكون من قبيل الفرد الخاص فيُعقل فيه ذلك؛ لأنه خاصٌ بالنظر التصوري، وإن لم يكن كذلك بالنظر التصديقي، وبين جامع الإنسان - مثلاً - لأنه ليس خاصاً بحسب كلا النظرين.

القول في الوضع الخاص والموضوع له العام

ومن مجموع ما تقدم يتضح حال القسم الرابع، وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، بأن يتصور زيدا ويضع اللفظ لمفهوم الإنسان؛ باعتبار أنه يُراد به جعل اللفظ للعام، مع أن المتصور هو زيد، وهو ليس عاماً، لا بالحمل الأولي ولا بالحمل الشائع، ومفهوم زيد مغاير لمفهوم العام.

وهذا غير معقول بناءً على ما بيناه من أنه لا بد في إصدار الحكم من إحضار الموضوع بأحد النظرين؛ فالواضع يريد أن يضع اللفظ للعام، فلا بد له من إحضار ما هو عامٌ بأحد النظرين، وزيدٌ ليس عاماً بكلا النظرين، فلا يكون هذا القسم معقولاً.

إذا، لا يُمكن أن يتصوّر الواضع خاصّاً - كزيد مثلاً - ثمّ يكون وضعه للعامّ - كالإنسان مثلاً- لأنّ على الواضع أن يتصوّر موضوع حكمه - وهو العامّ هنا - بأحد نظرين: تصوّري أو تصديقي، وزيد ليس عامّاً بكلا النظريين، فيتوجب على الواضع أن يُحضر مفهوم الإنسان في ذهنه، أو يتصوّر مفهوم العامّ الذي ينطبق على زيد من دون أن يتصوّر مفهوم الإنسان، فيؤوب الأمر إلى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنّ الواضع تصوّر جامعاً ووضع لأحد أفراده.

إذا، فالقسم الثالث معقولٌ في الجملة، والرابع غير معقول.

وبهذا يتمّ البحث في الجهة الثالثة في أقسام الوضع الممكنة.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

- ٤ -

في ما وقع من أقسام الوضع الممكنة

بعد أن أتضح في الجهة السابقة ما هو ممكنٌ من أقسام الوضع، نتقل في هذه الجهة إلى تحقيق معنى الحروف والهيئات.

لا إشكال في أن الوضع العام والموضوع له العام واقعٌ خارجاً، نحو أسماء الأجناس. وكذلك الحال بالنسبة إلى الوضع الخاص والموضوع له الخاص، نحو أسماء الأعلام.

وإنما وقع الكلام في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص؛ حيث مثلوا له بوضع الحروف والهيئات.

ومن هنا فإن حديثنا الآتي يقع في مقامين:

١. في تحديد معنى الحروف.

٢. في تحديد معنى الهيئات.

[ثم نبحت في أن الموضوع له في الحروف والهيئات عامٌّ أم خاصٌّ].

المقام الأول

في تحديد معنى الحروف

يوجد في تحقيق معاني الحروف ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: إنكار وجود معاني للحروف أصلاً.

المسلك الثاني: اتحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً، مع كون الفارق بينهما عرضياً وليس ذاتياً.

المسلك الثالث: تباين معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً.

المسلك الأول: إنكار وجود معاني للحروف أصلاً [علامية الحروف]

المسلك الأول هو إنكار وجود معنى للحروف. وقد قيل في بيانه: إنَّ حال الحروف حال العلامات الإعرابية - من قبيل الضمة والفتحة - فهي لا تدلُّ على شيء، وإثما هي علامة على أنه قد أُريد من الاسم تلك الخصوصية المعيّنة؛ فكما أنَّ الضمة علامة الفاعلية والفتحة علامة المفعولية في الاسم، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرد العلامة على ما أُريد من مدخولها. مثلاً: (إلى) تدلُّ على خصوصية أنَّ مدخولها منتهى إليه، و(من) تدلُّ على كونه مبدوءاً به. ولهذا، لو أخذ الحرف منه وحده لم يتحصّل منه معنى^(١).

(١) راجع تشريح الأصول (النهاوندي، ط حجرية): ٤٠-٤١، في المعنى الحرفي وبيان أنَّ الحرف لا يدلُّ على معنى في نفسه، شرح الكافية في النحو ١: ٣٥-٤٢، استطراد إلى تعريف كلِّ من الفعل والحرف، في معاني الحروف.

الإشكال على المسلك الأول

قد يُقال في مقام الإشكال على هذا المسلك^(١): إنَّه من قبيل اجتماع النقيضين؛ فإنَّه:

(أ) إمَّا أن يقال: إنَّ جملة «السير من البصرة إلى الكوفة» على حدِّ جملة: «السير البصرة الكوفة»، وإنَّ الحرفين الواردين فيها عبارة عن حشو زائد، وهذا بديهيُّ البطلان.

(ب) وإمَّا أن يُلتزم بأنَّ للحروف دخالةً في فهم المعاني، وأنَّ في الجملة خصوصياتٍ زائدةً نفهمها من خلال (من) و(إلى) ولا نفهمها بدونها. فحيثُ نتساءل: هل الخصوصية الزائدة المذكورة مدلولَةٌ للاسم الواقع في الجملة؟ بمعنى: أنَّ كلمة (السير) استعملت في السير بحالٍ مخصوص، وهو المبدوء بالبصرة والمختوم بالكوفة؟

لكن حيث إنَّ من الواضح أنَّ كلمة (السير) غير موضوعة لهذه الخصوصيات، بل لطبيعة السير، وحيث إنَّه ليس في الجملة سوى الاسم والحرف، فهذا يعني أنَّ المعنى مستفادٌ من الحروف، وهو المطلوب.

إمكان دفع الإشكال

هذا، ولكن يمكن توجيه هذا المسلك بنحوٍ لا يرد عليه هذا الإشكال، وذلك بأن يقال: إنَّ صاحب هذا المسلك قد يعترف بأنَّ هناك خصوصياتٍ تستفاد من الكلام الذي وقع فيه الحرف، ويدَّعي أيضاً أنَّها مستفادةٌ من الاسم

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٩، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الثاني، القول الثاني.

نفسه وليست مدلولاً للحرف، بمعنى: أن كلمة (السير) موضوعاً لإفادة هذه الخصوصيات؛ ذلك أن لها أوضاعاً متعددة، فهي في حال توحيدها وانفرادها تكون موضوعاً لذات الطبيعة، وفي حال كونها منضمة إلى الحرف تكون موضوعاً لحصة خاصة من السير.

وهذا أمرٌ معقول ولا إشكال فيه من الناحية الثبوتية، ويتحصّل منه أن السير بخصوصياته مستفادٌ من نفس كلمة (السير)، لا أن جزءاً منها وجزءه الآخر من الحروف بنحو تعدّد الدال والمدلول، وإنّما دلّت على ذلك لاقترائها بـ(من) و(إلى)؛ فهي قيودٌ لكلمة السير لا دوالٌ مستقلة.

والأثر الفني المترتب على ذلك هو أنه - بناءً عليه - لا يمكن تسليط التقييد على مدلول الحرف ابتداءً^(١)؛ لأنّ المفروض أنّه ليس له مدلولٌ أصلاً، بخلاف ما إذا دلّت كلمة (السير) على الطبيعة ودلّ الحرف على الخصوصية؛ فقد يدعى حينئذٍ أنه يمكن تقييدها، على ما سوف يأتي.

إذاً، فهذا المسلك معقول وليس من قبيل اجتماع التقيضين كما قيل؛ باعتبار أن الحرف دخالة في الدلالة على الرغم من افتقاده للمعنى؛ فإنّ كونه ذا دخالة في الدلالة يعني أنّه قيدٌ في تكوّن معنى الاسم وفي وضع الاسم لمعناه المخصوص، وإن لم يكن للحرف نفسه معنى.

المسلك الثاني: الاتحاد الذاتي والتغاير العرضي [آلية المعنى الحرفي]

المسلك الثاني في المقام هو مختار صاحب الكفاية^(٢)؛ حيث ذهب إلى أنّ الحرف موضوعٌ لنفس المعنى الذي وضع له الاسم، فالمعنى الحرفي والمعنى

(١) هذا يعني توجيه التقييد إلى المعنى الاسمي (المقرّر).

الاسمي متّحداً ذاتاً، ولكنّها مختلفان في جهةٍ عرضيّة^(١).
 وهذا الكلام ينحلّ إلى جهتين:

شبكة ومتنديات جامع الأنثمة (ع)

الجهة الأولى: أنّ المعنى الاسمي والمعنى الحرفي - من قبيل: (من) و(الابتداء)، و(إلى) و(الانتهاء) - عبارةٌ عن شيء واحد، ولا يوجد فرقٌ ذاتيٌّ بينهما، غاية الأمر أنّهما يختلفان في جهةٍ عرضيّة، وهي أنّه:
 (أ) متى لوحظ الابتداء والانتهاء بما هو هوّ باللحاظ الاستقلالي عبّر عنه بالاسم، بكلمة (الابتداء) و(الانتهاء).

(ب) ومتى لوحظ باللحاظ الآلي بما هو حالةٌ في غيره وفان فيه عبّر عنه بالحرف، ب(من) و(إلى).

فهما مختلفان باعتبار خصوصيّة اللحاظ الاستعمالي في مقام الاستعمال.
 الجهة الثانية: هل هاتان الخصوصيتان اللتان يتمثل فيهما الفارق العرضي المذكور بين معنى الاسم ومعنى الحرف - وهما خصوصيّة اللحاظ الآلي وخصوصيّة اللحاظ الاستقلالي - قيدٌ في المعنى الموضوع له؟ أم هما قيدٌ في الوضع نفسه، بحيث يقول الواضع: أضع (من) للابتداء باللحاظ الآلي، والاسم للابتداء باللحاظ الاستقلالي؟

وكأنّ صاحب الكفاية قد أخذ الجهة الأولى مفروغاً عنها، فلم يتعب نفسه في البرهنة عليها، وإنّا بحث مفصلاً عن الجهة الثانية، فأقام

(١) راجع كفاية الأصول: ١١، ١٢، المقدمة، الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه. وهو منسوبٌ إلى المحقق الرضي قدس سره، فلاحظ: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٥٤، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الثاني، القول الأوّل.

البراهين الصوريّة على أنّه لا يُمكن أخذ اللحاظين الآلي والاستقلالي قيّداً في المعنى الموضوع له، بل ينحصر كونها قيّداً في الوضع نفسه.

ومن هنا، فلا بدّ من الحديث في كلتا الجهتين:

أما الجهة الأولى - وهي دعوى اتّحاد معنى الاسم والحرف وعدم كون الفارق بينهما ذاتياً، بل فارقٌ عَرَضِيٌّ بلحاظ الاستعمال - فقد اعترض عليها من قبل المحقّقين المتأخّرين بعدّة اعتراضات:

الاعتراض الأوّل

ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدس سرّه في حاشيته على الكفاية؛ حيث ذهب إلى أنّه لا يُعقل أن يكون لمعنى الحرف نحوان من اللحاظ في عالم الذهن، بحيث يُلاحظ تارةً باللحاظ الآلي وأخرى باللحاظ الاستقلالي مع كونه معنىً واحداً؛ فهذا غير معقول؛ لأنّه لو كان للمعنى الحرفي نحوان من اللحاظ في الذهن، فهذا يعني أنّ له نحوين من الوجود الذهني: وجوداً ذهنيّاً تبعيّاً ووجوداً ذهنيّاً استقلالياً، فيلزم - بناءً على هذا - أن يكون لمعنى الحرف نحوان من الوجود في الخارج أيضاً طبقاً لما في الذهن: وجودٌ استقلاليٌّ تارةً وتبعيٌّ أخرى، مع أنّه ليس لمعاني الحروف - وهي النسب والروابط - وجودٌ استقلاليٌّ أصلاً، بل وجودها في الخارج متمحصّ بالوجود التبعي، ومعه يكون وجودها الذهني متمحصّاً بالوجود الاندكاكي الضمني، ولا يكون لها نحوان من الوجود في الذهن^(١).

وكأنّ هذا البرهان مبنيٌّ على أصلٍ موضوعيٍّ مفاده أنّه لا بدّ أن تكون أنحاء الوجود الخارجي على قدر أنحاء الوجود الذهني؛ فإذا كان للمعنى

(١) أنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٦ - ٢٧، التحقيق في المعنى الحرفي.

نحوان من الوجود في الذهن فلا بد أن يكون له نحوان من الوجود في الخارج، وحيث إن معاني الحروف ليس لها نحوان من الوجود في الخارج، فهذا يعني أنه ليس لها وجوداً استقلاليّاً في الخارج أصلاً، فيلزم - على هذا - أن لا يكون لها وجوداً استقلاليّاً في عالم الذهن أيضاً.

إلا أنه لا موجب أصلاً لهذا الأصل؛ إذ قد يكون للشيء نحو من الوجود في الذهن ولا يكون له ذاك النحو من الوجود في الخارج، وذلك من قبيل الأعراض - كالبياض مثلاً - إذ إن البياض في عالم الذهن نحوين من الوجود؛ لأنه كما يوجد البياض ضمن تصوّر الإنسان الجسم الأبيض، كذلك يوجد هذا البياض بنفسه في الذهن؛ حيث يمكن للإنسان أن يتصوّر ماهية البياض.

إذاً، فماهية البياض قابلة للوجود في الذهن بوجود غير مرتبط بالموضوع، ولكن لا يُعقل وجود البياض في الخارج إلا مرتبطاً بجسم؛ إذ لا بياض في الخارج بلا جسم. وهذا يبرهن على أن الذهن قد يعطي أنحاء من الوجود للمفاهيم مع عدم وجود مطابق لها في الخارج.

وعلى هذا الأساس يُمكن أن يُفرض في المقام أن للمعنى الحرفي نحوين من الوجود؛ فهو تارةً يوجد بوجود استقلاليٍّ وأخرى بوجود تبعيٍّ، ولكنه يوجد في الخارج بنحو واحد.

ويبدو أن المحقق الأصفهاني قدّم حمل صاحب الكفاية ذلك مطلباً، وهو أن معاني الحروف هي النسب، فقال: إنها لا تقبل الوجود الاستقلالي^(١)، مع أن هذا أوّل الكلام بينه وبين صاحب الكفاية.

(١) أنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٢٦، التحقيق في المعنى الحرفي.

وصفوة القول: إننا وإن كنا نقبل أنه لا يُعقل أن يكون للنسبة نحوان من الوجود كما سيأتي، لكننا لا نقبل هذا الطرز من البرهان؛ إذ لا برهان على لزوم التطابق بين أنحاء الوجود الخارجي وبين أنحاء الوجود الذهني. نعم، لا بدّ من استئناف كلام يُبرهن على عدم الاستقلالية ذهنياً وخارجياً، وهذا كلام آخر.

الاعتراض الثاني

ومفاده أنه لو لم يكن يوجد فرق ذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي وإنما كان الفرق بينهما باللحاظ، لَلزِمَ جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر ولو بنحو المجاز^(١):

(أ) أمّا بناءً على أن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي قيدان في المعنى الموضوع له، فجواز استعمال الحرف في محلّ الاسم أو العكس لا يخلو من تصرّف في المعنى الموضوع له، فليكن هذا من باب المجاز باعتبار قرب معناه منه؛ فإنّ الابتداء الآلي قريبٌ من الابتداء الاستقلالي؛ لاشتراكهما في معنى الابتداء.

(ب) وأمّا بناءً على أنّهما مأخوذان على نحو القيد في الوضع لا في

(١) راجع فوائده الأصول (الكاظمي) ١: ٤٨-٤٩، المقدّمة، المبحث الأول: في الوضع، المقام الأول: في بيان معاني الحروف والملازم بينهما وبين الأسماء، أجود التقريرات ١: ١٥، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغوية، المقام الأول: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم، محاضرات في أصول الفقه، (الفياض) ١: ٥٧، ٥٨، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأول، القول الأول، دراسات في علم الأصول ١: ٥٣، المقدّمة، الأمر الثالث: في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني: تحقيق الكلام في المعاني الحرفية.

الموضوع له - كما هو مسلك صاحب الكفاية - فالمجاز أصح وأوضح؛ فإنَّ الحرف قد استعمل في شخص ما وضع له، لكن مع التأويل، فإذا صحَّ استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً مع أنَّه مباينٌ له، فكيف لا يصحَّ استعمال (من) في معنى الابتداء مع أنَّه لا تباين ذاتياً بينهما؟

والحال أنَّه لا إشكال في عدم صحَّة مثل هذا الاستعمال، فيكشف ذلك

عن التباين الذاتي بينهما.

وهذا الاعتراض كان من المحقق النائيني رحمته والسيد الأستاذ رحمته (١).

لكننا إذا سرنا على المسلك المشهور في الوضع فمن الممكن حيثئذٍ الذبُّ عن صاحب الكفاية رحمته، وذلك بأن يقال: إنَّ صحَّة استعمال اللفظ مجازاً فرعٌ أن يكون له دلالةٌ في الوقت نفسه على المعنى الحقيقي؛ فإنَّه إذا كان للفظ دلالةٌ على المعنى الحقيقي ببركة الوضع فحيثئذٍ تنشأ له دلالةٌ أخرى - بركة المناسبة - على ذلك المعنى الآخر المناسب؛ فصحَّة استعمال اللفظ في المعنى المناسب موقوفةٌ على دلالته على المعنى الحقيقي، فيصحَّ حيثئذٍ استعماله في المعنى المناسب.

وحيثئذٍ، إذا ادَّعينا أنَّ اللحاظين مأخوذان قيداً في الوضع نفسه وأنَّ الواضع قد وضع لفظ (من) للابتداء مع تقييد الوضع نفسه باللحاظ الآلي، فهذا يعني أنَّه عندما لا يكون اللحاظ آلياً بل يكون استقلالياً - كما في موارد استعمال الأسماء - ففي هذا الزمان لا تكون العلاقة الوضعية بين (من) و(الابتداء) موجودة؛ لأنَّها مشروطةٌ باللحاظ الآلي، وهو غير موجود، والمشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فلا يكون لها في هذا الزمان معنىٌ موضوعٌ له وإذا لم يكن لها معنىٌ حقيقيٌّ، لم يكن لها دلالةٌ مجازيةٌ أيضاً؛ فإنَّ الدلالة

(١) راجع المصدر السابق.

المجازية فرع الدلالة الحقيقية في ذلك الزمان نفسه.

وهذا شبيه بما إذا فرضنا أن وضع كلمة (أسد) قد نُسخ عن الحيوان المفترس ونُقل عنه؛ حيث لا يبقى لها دلالة مجازية على الرجل الشجاع؛ لأنها في طولها ومن ترشحاتها؛ فكما لا يصلح استعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع بعد النسخ، كذلك لا يصح استعمال كلمة (من) مكان الاسم؛ إذ لا دلالة لها - في هذه الحالة - على معناها الحقيقي حتى تدل على معنى آخر أو حتى يصح استعمالها مجازاً.

إذاً، فالاعتراض الحالي أيضاً غير تام.

الاعتراض الثالث

ما ذكره السيد الأستاذ؟ في تعليقه، وهو أنه لو كان ملاك المعنى الحرفي بملاحظته باللحاظ الآلي الفنائي للزم أن تكون المعاني الاسمية معاني حرفية؛ لأن كثيراً من المعاني الاسمية المأخوذة في موضوعات القضايا التي لحظ فيها الخارج إنما تلحظ بما هي فانية في معنونها الخارجي؛ فالنار في قولنا: «النار محرقة» مفهوم اسمي، لكنه لوحظ بما هو فان في معنونه الخارجي، فيلزم - على هذا - أن يكون مفهوم النار معنى حرفياً، مع أنه لا إشكال في أنه مفهوم اسمي، وهذا برهان على أن تميز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي ليس بمجرد اللحاظ الآلي والاندكاسي، بل بأمر ذاتي أعمق من ذلك^(١).

(١) أنظر: أجود التقريرات ١: ١٥، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغوية، المقام الأول: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم، محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٥٧، ٥٨، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأول، القول الأول.

وهذا الاعتراض أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنَّ للْحَاطِ الآلي

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

والفئائي معنيين:

المعنى الأول: لحاظ المفهوم فانياً في مُعَنَوْنِه وواقعه، كمثال: «النار محرقة»، وهذا الفناء واضحٌ جداً، ومرجعه إلى أن الإنسان حين يقول: «النار محرقة» لا يريد أن يحكم على النار الموجودة في ذهنه بأنها محرقة، بل يكون الإحراق صفةً للنار الخارجيّة، وهي المعنُون، فهو - لا محالة - يحضّر صورة النار الذهنيّة ويلحظها بما هي فانيةٌ ومرآةٌ للمعنُون الخارجيّ ليصحّ الحكم، ولولا هذه الآليّة وهذا الإفناء لما صحّ هذا الحكم.

ولا يعني هذا الإفناء - في حقيقته - أن في الذهن عمليةً إفناءً واستهلاكاً حقيقةً بحيث يكون في الذهن شيئان: (مفهوم النار) و(واقع النار) مع استهلاك أحدهما في الآخر واندكاكه فيه؛ إذ من الواضح أنه لا يُعقل وجود المُعَنَوْن الخارجيّ في الذهن، وأنه لا يوجد في الذهن إلا شيء واحدٌ متمثّلٌ في الصورة الذهنيّة لمفهوم النار، وهذه الصورة: إن كانت موجودةً فالاستهلاك منتفٍ، وإن استهلكت وانعدمت فكيف يُلحظ مُعَنَوْنُهَا؟ وإنّا يتّضح معنى الفناء والاندكك بعد الالتفات إلى أن للصورة الذهنيّة لحاظين:

اللحاظ الأول: لحاظٌ أوّليٌّ تصوّريّ تكون بلحاظه ناراً.

اللحاظ الثاني: لحاظٌ تصديقيّ يكشف حقيقتها وتكون بلحاظه صورةً ذهنيّةً من مقولة الكيف، أي: إنّها صورةٌ وخيالٌ ووجودٌ ذهنيٌّ وليست ناراً. ومعنى الإفناء في قولنا: «النار محرقة» أنّنا نستعمل النظر الأوّل لا الثاني؛ لأننا لو استعملنا النظر الثاني لما قلنا: إنّها محرقة.

وهذا أمرٌ معقولٌ وصحيحٌ، وهو الموجود في المفاهيم.

المعنى الثاني للفناء: عبارة عن فناء مفهوم في مفهوم، واندكاك معنى في معنى، وهذا هو الذي يُدعى عادةً في الحروف؛ بأن يقال: إنَّ معنى (من) هو الابتداءُ الملحوظُ مندكاً في معنى الاسم - في معنى السير والكوفة والبصرة - فالذهن:

تارة: يلحظ الابتداء شيئاً في نفسه فيعبر عنه بالابتداء.

وأخرى: يلحظه طوراً في غيره، فلا يرى إلا صاحب الطور بما هو متطور بهذا الطور، فيعبر عنه بـ(من).

وهذا المعنى يختلف عن المعنى الأول؛ لأنَّ المعنى الأول كان من باب فناء العنوان في المُعَنُون، بينما المعنى الثاني من باب فناء معنى في معنى.

إذا أتضح مَعْنِيَا الفناء نقول: عندما يذهب صاحب الكفاية عليه السلام إلى أنَّ الفرق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة هو باللحاظ الآلي والاندكافي فهو يقصد الفناء بمعناه الثاني، أي: فناء مفهوم في مفهوم، فناء المفهوم الحرفي في المفهوم الاسمي، ولا يقصد الفناء بمعناه الأول حيث يفنى مفهوم المعنى الحرفي في واقع المعنى الحرفي، حتّى يقال: إنَّ هذا بعينه محفوظٌ في باب الأسماء حيث يفنى مفهوم النار في واقع النار.

إذاً، نحن نقول: إنَّ مفهوم (من) يفنى في مفهوم السير، فلا يرد عليه

النقض.

أمّا أنَّ هذا هو مراد صاحب الكفاية عليه السلام فهذا واضحٌ من عبارته التي يسجّل فيها أنَّ المعنى الحرفي حالةٌ في غيره. ويقصد بـ(الغير) المعنى الاسمي، ولذا يشبه الحرف مع الاسم بالعرض مع الجوهر في الخارج؛ فكما أنَّ العَرَض

لا يُرى بحياله، كذلك معنى الحرف لا يُرى بحياله في مقابل المعنى الاسمي.
ومما يُؤيد ذلك: أَنَّهُ قَدْ فَرَّعَ عَلَى مَبْنَاهِ الْمُتَقَدِّمِ عَدَمَ إِمْكَانِ الإِطْلَاقِ
والتقييد في المعنى الحرفي^(١)؛ باعتبار أَنَّهُ ملحوظٌ باللحاظ الآلي العفَلَتِي،
فكيف يُطلق ويُقيّد؟ فَإِنَّهُ فرع الالتفات.

وهذا التفريع شاهدٌ على أَنَّ مراده من اللحاظ الآلي هو فناء مفهوم في
مفهوم بحيث يغفل عن المفهوم. وأمّا فناء المفهوم في الخارج فلا يمنع عن
الإطلاق والتقييد؛ إذ ليس فيه غفلة ولا فناء، بل استبدال نظر بنظر.

شبكة ومتدييات جامع الأئمة (ع)

الاعتراض الرابع

وهو ما أفيد أيضاً في التعليقة، وحاصله النقض بالمصادر.

وبيان ذلك بحاجة إلى مقدّمة مختصرة، وهي أَنَّ الأعلام - بمن فيهم
السيد الأستاذ؟ - قد فرّقوا بين المصادر وبين أسمائها؛ فاسم المصدر موضوعٌ
للحدث بما هو هو مع قطع النظر عن فاعله، والمصدر هو الحدث بما هو حالةٌ
وصفةٌ لفاعله أو مفهومه^(٢).

وحيثُ يُقال: لو كان قوام حرفية المعنى الحرفي بكونه ملحوظاً بما هو
حالةٌ لغيره فستكون المصادر أيضاً معاني حرفية؛ لأنّها ملحوظةٌ بما هي معاني
وحالاتٌ في غيرها.

لكن لا يُمكن المساعدة على هذا الاعتراض؛ لوضوح أَنَّ للمصدر
وضعين وأنّه مركّبٌ من دالّين:

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٩٥، المقصد الثالث: المفاهيم، فصل: الجملة الشرطية.
(٢) راجع أجود التقريرات ١: ١٥، ١٦، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث
اللغوية، المقام الأوّل: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

المادة: وهي موضوعة لذات الحدث.

الهيئة: وهي موضوعة لمعنى حرفي لا محالة.

وهذا بخلاف اسم المصدر الذي وضعت مادته للحدث ولم توضع

هيئته لشيء.

وحينئذ: فإن قال صاحب هذا النقض: إنه يلزم أن تكون مادة المصدر

معنى حرفياً، فهذا غير صحيح؛ لإمكان أن يقول صاحب الكفاية قد روي: إن

مادة المصدر موضوعة لذات الحدث لا بما هو حالة لغيره، أي: لم تلحظ

باللحاظ الآلي، فيكون عندنا دالان: اسم (وهو المادة) وحرف (وهو الهيئة)،

فأين انقلاب المعنى الاسمي إلى معنى حرفي؟!؟

الاعتراض الخامس

وهو مما أفيد في التعليقة أيضاً، وحاصله إنكار أن يكون اللحاظ الآلي

من مميزات المعنى الحرفي؛ إذ قد يتعلق به اللحاظ الاستقلالي - وذلك خلافاً

لما هو المشهور - على حدّ تعلقه بالمعنى الاسمي، بحيث يكون تمام التوجه

إليه.

ومثال ذلك: إذا علمنا أن زيدا سافر من كربلاء إلى النجف، لكننا لا

ندري هل سافر بالسيارة أم بالفرس! فيكون السؤال والتوجه واللحاظ نحو

المعنى الحرفي، وهذا هو مناط سفره بالسيارة أو بغيرها، وهذا معناه أن المعنى

الحرفي يقبل اللحاظ الاستقلالي^(١).

وهذا الكلام مما لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، والصحيح - كما قال

(١) أنظر: أجود التقريرات ١: ١٥، ١٦، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث

اللغوية، المقام الأول: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

المشهور، وكما هو مقتضى مبنى السيد الأستاذ؟- أن المعاني الحرفية لا يمكن أن يتعلّق بها اللحاظ الاستقلالي؛ فإنّهم يبنون على أن الفرق بين المعاني الاسمية وبين المعاني الحرفية ذاتي، ويقولون: إنّ تبعية الحرف ليست ناشئة من لحاظه الآلي، بل من حاقّ ذاته، وإنّ استقلالية المعنى الاسمي غير ناشئة من اللحاظ، بل من حاقّ ذاته، وهذا معناه: أن المعنى الحرفي متعلّق ذاتاً بالغير ومرتبّط به.

ومن الواضح أن الوجود - سواءً أكان موجوداً خارجياً أم ذهنياً، وهو المعبر عنه باللحاظ - هو وجودٌ لتلك الماهية وإبرازٌ لها على واقعها، فإذا كانت تلك الماهية في عالم الماهوية متعلّقةً ومندكّةً وليس لها استقلال، فكيف توجد مستقلة؟! بل يستحيل وجودها وجوداً استقلالياً ما دامت التبعية مأخوذةً فيها وفي ذاتيتها.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (٤)

إذاً، فاللحاظ الاستقلالي للمعنى الحرفي أمرٌ غير معقول.

أمّا ما قد يُترأى من المثال المتقدّم وأمثاله من أن السائل حين يسأل عن كيفية ركوب زيد فإنّ لحاظه الاستقلالي قد توجه نحو المعنى الحرفي ابتداءً فهو غيرٌ صحيح، بل لا يخلو المثال ونظائرُه من أحد وجهين:

(أ) إمّا أن يكون السائل قد انتزع مفهوماً اسمياً مشيراً إلى المعنى الحرفي وتعلّق لحاظه الاستقلالي بذلك المفهوم المشير وأخذه مشيراً إلى واقع النسبة بين السفر والسيارة، كما لو قال: «أسألك عن كيفية ركوب زيد»؛ فاللحاظ الاستقلالي في مثل ذلك متعلّقٌ بهذا المفهوم الاسمي المشير، لا بالمعنى الحرفي ابتداءً.

(ب) وإمّا أن لا يأخذ مفهوماً مشيراً، بل يشخص المعنى ويستحضر

المطلب الأولي ويقول: «هل سافر زيد بالسيارة أم بالطائرة؟»؛ فاللحاظ الاستقلالي هنا لم يتعلّق بالمعنى الحرفي، بل بطرفه، أي: بالمعنى الاسمي المتحصّص بالمعنى الحرفي، وتعلّق بالمعنى الحرفي بالتبّع لا بالاستقلال؛ فإنّ مرجع سؤاله إلى أنّ لحاظه الاستقلالي تعلّق بالحصّة، أي: بالسفر المقيّد بكونه بالسيارة وبالسفر المقيّد بكونه بالطائرة؛ فهو يسأل عن الحصّة التي وجدت في الخارج من بين هاتين الحصّتين، مع علمه بالجامع بينهما.

إذاً، فاللحاظ الاستقلالي متعلّق بالحصّة، وهي عبارة عن المعنى الاسمي المقيّد بالمعنى الحرفي، واللحاظ والتقيّد لحاظٌ تبعيٌّ. ومعه، فلا يكون المثال المتقدّم وأمثاله شاهداً على تعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي، وبهذا تمّ اندفاع الاعتراض الخامس أيضاً.

تحقيق القول في المسلك الثاني

والتحقيق: أنّ المسلك الثاني غيرٌ صحيح في نفسه، غاية الأمر أنّه حتّى يرد الإشكال على هذا المسلك يجب أن يُبيّن الاعتراض بنحوٍ آخرٍ مختلفٍ عمّا جاء في الاعتراضات الخمسة المتقدّمة، وحاصله أن يقال بأننا نواجه أمرين مختلفين:

الأمر الأول: مفهوم الابتداء، وهو مفهومٌ من المفاهيم الاستقلالية في ذاته، وقابلٌ لأنّ يوجد بوجودٍ استقلاليٍّ في عالم الذهن؛ فإنّ بإمكان كلّ فردٍ أن يتصوّره دون أن يتصوّر أطرافه. وقد يقال: إنّه يندرج في مقولة الإضافة، كالأبوّة والبنوّة.

الأمر الثاني: النسبة الواقعة بين السير وبين البصرة، وهي ليست صالحةً للوجود الاستقلالي في عالم الذهن؛ لما سيأتي - في المسلك الثالث - من

البرهان على أن النسب بحسب ذاتها متقومة ومرتبطة بالغير، وما كان بذاته فقيراً يستحيل أن يكون غنياً بوجوده؛ لأنَّ الوجود ليس إلاَّ وجود تلك الماهية التي هي مرتبطة بالغير.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

وحيثُ نتساءل عن مقصودهم من المعنى الواحد حين ذهبوا إلى أن معنى الاسم هو معنى الحرف مع كون الفارق بينهما في اللحاظ فقط: فهل يريدون أن معنى (من) ومعنى (الابتداء) هو مفهوم الابتداء، أم هو حاقُّ النسبة؟

أ) فإن كان مقصودهم أن هذا المعنى الواحد هو مفهوم الابتداء القابل للوجود الاستقلالي في عالم الذهن: فإن لوحظ بما هو، عبَّر عنه بكلمة (الابتداء)، وإن لوحظ حالة في غيره، عبَّر عنه بكلمة (من)، فعندها يرد عليهم أنَّ الابتداء وإن كان قابلاً للحاظين كما أشرنا، لكنَّه حينما يلحظ بما هو حالةٌ وطورٌ لغيره، فهو - لا محالة - يشتمل على فرض نسبة بين الابتداء وبين ما لوحظ الابتداء حالاً له؛ لأنَّ كلاً من السير والابتداء مفهومٌ استقلالي، ومتى أردنا الربط بين مفهومين استقلاليين احتجنا إلى النسبة بينهما.

إذاً، فلدينا - بحسب الدقة - أمران: (الابتداء الآلي) و(النسبة)، فإن ذهبوا إلى أن (من) موضوعةٌ للابتداء الآلي، تساءلنا حيثُ عَمَّا هو موضوعٌ للنسبة؟ فإنَّه ليس لدينا سوى الاسم والحرف - وأقصد بالحرف: الجامع بين الحروف والهيئات - فلا بدَّ من دلالة الحرف على النسبة، وبذلك يحصل التغير الذاتي بينهما على ما سوف يأتي توضيحه.

ب) وإن كان مقصودهم أن هذا المعنى الواحد - في قولنا: «سرت من البصرة» - هو حاقُّ النسبة بين (السير) و(البصرة)، لا بين (الابتداء)

و(السير)، فالموضوع لهذا هو الحرف، ولا يعقل أن يكون الموضوع له هو كلمة الابتداء؛ لأنها تدلّ على معنى صالح للوجود الاستقلالي في الذهن، والحال أن معنى (من) لا يصلح للوجود الاستقلالي على ما سبق.

إذاً، فيتعيّن أن كلمة (الابتداء) موضوعة لفهوم الابتداء، و(من) موضوعة لحاق النسبة، وهو معنى التغير الذاتي بينهما.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من كلام صاحب الكفاية رحمته. وقد تبين أن مدّعاها فيها باطل.

وأما الجهة الثانية فلا يبقى موضوع لها، والتي كان من المقرّر أن نبحت فيها ما إذا كان اللحاظ الآلي قد أخذ قيماً في الوضع أم في المعنى الموضوع له. ومعه، فلا موجب للتعرّض لها^(١).

(١) قال السيّد دام ظلّه في الجهة الثانية التي تركها في البحث: إنّه يوجد برهان ثبوتي يدلّ على بطلان قول الآخوند رحمته بأنّ اللحاظ الآلي قيد في الوضع؛ وذلك هو أنّه: [أولاً:] لو كان اللحاظ الآلي قيماً في الوضع لما أمكن تفسير وجود هذا اللحاظ في ذهن السامع؛ فإنّ السامع حين يسمع لفظ (من) إنّما يتقلّب إلى ذهنه الموضوع له خاصّة دون قيود الوضع وخصائصه، فإذا كان اللحاظ الآلي شرطاً في الوضع لم يمكن انتقاله إلى السامع بحال، ومعه لا يبقى تفسير وجود الارتباط في ذهن السامع. ثانياً: إنّه لا يدور الأمر بين أخذ اللحاظ الآلي قيماً في الوضع أو قيماً في الموضوع له ليردّ عليه إشكالات الكفاية - بعد التنزّل عن الوجه السابق - بل هنا شقّ ثالث لا يردّ عليه شيء من الإشكالات على أخذ اللحاظ الآلي قيماً في الموضوع له، وهو أن يقيد الموضوع له في الحروف بعدم اللحاظ الاستقلالي، والموضوع له في الأسماء بعدم اللحاظ الآلي. فهذا وجه ممكن في نفسه ولا يردّ عليه تلك الإشكالات، فما هو المعين للمسلك الذي اخترته على تقدير التسليم بإمكانه؟! (المقرّر). ومن المناسب أن نذكر هنا أنّ إهمال الكلام في الجهة الثانية هو بحسب الوارد في

تقريرات الحجّة الشيخ حسن عبدالساتر، فلعلّ ما نقلناه لتونا عن المقرّر قدّس مستفاداً من خارج الدرس. لكنّ في تقريرات الحجّة السيّد الحائري إضافةً ربما استفادها أيضاً من خارج الدرس، نوردها إتماماً للفائدة:

«وأما الجهة الثانية: فقد ذكر المحقّق الخراساني قدّس أنّ قيد اللحاظ الآلي - الذي فرض أنّه المميّز للحرف عن الاسم الذي يلحظ باللحاظ الاستقلالي - إنّما هو قيدٌ في الوضع، وليس قيداً في الموضوع له، وذكر عدّة براهين لإثبات عدم كونه قيداً في الموضوع له، ونحن لنا هنا عدّة كلمات:

الكلام الأوّل: أنّه لا إشكال - بناءً على كون الفرق بينهما باللحاظ الآلي والاستقلالي - في أنّه كما أنّ المتكلّم يكون تصوّره لمعنى (من) بنحو اللحاظ الآلي دائماً، كذلك السامع يكون تصوّره لمعنى (من) الذي يسمعه بنحو اللحاظ الآلي دائماً. والنكتة في ذلك - بناءً على كونه قيداً للموضوع له - واضحة؛ حيث إنّ الوضع يدعو السامع إلى تصوّر المعنى بما له من قيود، وقد فرض تقيّد المعنى بنحو اللحاظ الآلي. أمّا إذا كان قيداً في الوضع فيبقى ذلك بلا تفسير؛ فإنّ الوضع لا يدعو السامع إلّا إلى تصوّر ما وضع له اللفظ، فلماذا يفترض أنّ السامع يتصوّر دائماً معنى ما يسمعه من كلمة (من) بنحو اللحاظ الآلي؟!

نعم، قد يستتج السامع بالنظر التصديقي أنّ المتكلّم قد لاحظه آلياً؛ لأنّه لا يستعمل لفظاً غير موضوع، لكنّ هذا الاستنتاج بالنظر التصديقي شيءٌ وكون نظره التصوري بنحو اللحاظ الآلي شيءٌ آخر.

الكلام الثاني: أنّ البراهين التي ذكرها إن تمت فإنّها توجب عدم أخذ قيد اللحاظ الآلي في الموضوع له للحرف؛ لأنّه يلزم من ذلك مثلاً تعدّد اللحاظ وعدم الصدق على الخارجيات، وكون المعنى الاسميّ أيضاً خاصّاً؛ لأنّه أخذ فيه اللحاظ الاستقلالي، فلنفترض أنّ القيد المأخوذ في الموضوع له للحرف هو عدم اللحاظ الاستقلالي؛ فإنّ هذا يؤدّي إلى الفرق المطلوب له في المقام بين الاسم والحرف من دون أن يرد عليه شيء من تلك الإشكالات.

الكلام الثالث: في ما ذكره صاحب الكفاية من الأدلّة على أنّ اللحاظ الآلي غير مأخوذ

المسلك الثالث: التباين الذاتي [نسبية المعنى الحرفي]

المسلك الثالث هو المسلك المشهور بين المحققين المتأخرين، كالنائبي قدس سره^(١) والأصفهاني قدس سره^(٢) والسيد الأستاذ؟ وغيرهم^(٣). ولهذا المسلك عنوان جامع

في الموضوع له، وهي ما يلي:

الأول: أنه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له لكرّم تعدّد اللحاظ لدى المستعمل الذي يستعمل اللفظ في الموضوع له؛ بداهة أن تصوّر المستعمل فيه مما لا بدّ منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى. وتوجيه ما ذكره؟ من القضية الشرطيّة - وهي: «أنه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له لزم تعدّد اللحاظ» - هو أنه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له، فإما أن يفرض أخذ مفهوم اللحاظ أو واقع اللحاظ: أمّا الأول فهو خلاف المدعى، ولا يحقّق جزئية المعنى الحرفي التي أريد استنتاجها من فرض أخذ اللحاظ الآلي. وأمّا الثاني، فإن فسّر بمعنى أخذ نفس اللحاظ الذي يمكن المستعمل من الاستعمال لزم التهافت؛ لأنّ المستعمل إنّما يلحظ معنّى مفروضاً في المرتبة السابقة، ويُطرى عليه لحاظه. وإن فسّر ذلك بمعنى أخذ لحاظ آخر غير ذلك اللحاظ، لزم تعدّد اللحاظ، والتالي باطل، فالمدّعم مثله.

وتوجيه بطلان التالي أنّه: أولاً: يكون تعدّد اللحاظ خلاف الوجدان.

وثانياً. ثمّ كتب حفظه الله في الهامش: «من هنا إلى أول المسلك الثالث ساقط لدينا من كتابتنا الأصليّة، ومن المناسب أن يكون المحذوف ما يلي...»، فراجع: مباحث الأصول، ق ١، ١: ١٣٥ - ١٣٧.

(١) راجع فوائد الأصول (الكاظمي) ١: ٤٨ - ٥١، المقدمة، المبحث الأول: في الوضع، المقام الأول: في بيان معاني الحروف والملايز بينها وبين الأسماء، أجود التقريرات ١: ١٤-١٧، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة، المقام الأول: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

(٢) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٦-٢٨، تحقيق في المعنى الحرفي.

(٣) راجع محاضرات في أصول الفقه (القيّاض) ١: ٧٠-٧١، التمهيد، الأمر الرابع: في

اتفقوا عليه، ولكلّ منهم وجهٌ خاصٌّ في بيان ذلك.

توضيح المسلك الثالث ضمن خمس مراحل

أما توضيح وتحقيق هذا المسلك فيتم من خلال عدّة مراحل:

١. المرحلة الأولى شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

إنّنا حينما نواجه قضيةً خارجيةً - كاشتعال النار في الموقد - نتزع منها مفاهيمٍ عديدةً موازيةً للحقائق التي نواجهها في هذه القضية ومطابقةً لها، مثل: مفهوم (النار) ومفهوم (الموقد)، وشيئاً ثالثاً يزاء علاقة النار والموقد. ونحن إذا لاحظنا جملةً من هذه المفاهيم التي نتزعها - مثل (النار) و(الموقد) - نرى أنّها بالنظر التصوّري عينٌ حقائقها، ولكنها ليست كذلك بالنظر التصديقي، وقد سبق أن ذكرنا أنّ مفهوم النار نارٌ بالنظر التصوّري، وليس كذلك بالنظر التصديقي، بل هو صورة ذهنيّة قائمةٌ في الذهن. وحيث إنّنا قد بيّنا أنّه يكفي في إصدار النفس الحكم على حقيقة ما إحصارٌ ما هو بالنظر التصوّري [طرفٌ] لتلك الحقيقة، وأنّنا لسنا بحاجة إلى إحصار ما هو كذلك بالنظر التصديقي.

ومفهوم النار نار بالنظر التصوّري، فنحكم عليه بأحكام حقيقة النار، وهو ليس عين النار بالنظر التصديقي، فلا تنشأ خواصّ النار الحقيقيّة له،

الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني الحرفيّة، دراسات في علم الأصول ١: ٤٢، الأمر الثالث: في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني: في تحقيق المعاني الحرفيّة، بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٥٦-٥٧، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الرابعة: في ما وقع من أقسام الوضع، عمدة الأقوال في وضع الحروف.

ولهذا لا يحترق الذهن بإحضار هذا المفهوم؛ لأنَّ حضور الخواصِّ تابعٌ لأنَّ يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي، بخلاف الحكم؛ فإنَّه يكفي أن يكون بالنظر التصوري عين الحقيقة.

فإذا عرفنا أنَّ ملاك إصدار الحكم غير ملاك ثبوت الخصائص للحقيقة، فحينئذٍ يقال: إنَّ بعض المفاهيم المنتزعة من تلك الواقعة يُنتزع من أجل تصحيح إصدار الحكم، كمفهوم النار. وليس الغرض من انتزاعها أن يحترق الذهن، بل لأجل الحكم عليها بأنَّها متَّقدة. وحيث إنَّ هذا الغرض يتأتَّى من كون المفهوم عين الحقيقة بالنظر التصوري، فيكفي إحضار مثل ذلك في الذهن لتصحيح الحكم.

وبهذا يُعرف أنَّ تمام المفاهيم التي يتمُّ استحضارها ليُحكم عليها أو يُحكم بها، تُنتزع بنحوٍ تكون فيه عين الحقيقة بالنظر التصوري، دون التصديقي، دون الحاجة إلى إيجاد حقيقة النار في الذهن أبداً.

وأما بالنسبة إلى المفهوم الذي يُنتزع من العلاقة بين النار والموقد فليس الغرض من تحصيله هو [مجرد] إصدار الحكم عليه، بل الغرض أن أنشئ بين النار التي في الذهن وبين الموقد الذي في الذهن استحكاماً، بحيث ترجع هذه المفردات إلى مفهومٍ تركيبِي، وأن تحصل في الذهن الخصائص التكوينية لهذه العلاقة؛ فإنَّ من شأنها أن تربط شيئاً بشيء، كالربط في مثالنا بين النار والموقد في الذهن.

إذاً، فالغرض تعلق بالحصول على الخصائص التكوينية للحقيقة، الأمر الذي لا يتأتَّى إلا بإحضار ما هو بالنظر التصديقي - فضلاً عن التصوري - عين الحقيقة؛ لأننا قلنا: إنَّ مجرد العينية بالنظر التصوري لا يكفي لحضور

خصائص الحقيقة، فلا بدّ - في هذا المفهوم المنتزع من العلاقة بين النار والموقد- من الحصول على شيء يكون بالنظر التصديقي أيضاً عين تلك الحقيقة لكي تظهر خصائصه التكوينية في الذهن.

وبهذا يتضح أنّ هناك فرقاً أساسياً بين الغرض من إحضار مفهوم النار والموقد وبين انتزاع مفهوم من العلاقة بينهما:

(أ) فإنّ الغرض في الأوّل هو تصحيح إصدار الحكم، الأمر الذي يكفي فيه أن يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري.

(ب) وأمّا الغرض في الثاني فهو أن تظهر في الذهن الخصائص التكوينية للعلاقة، الأمر الذي لا يتأتّى إلا إذا كان المفهوم المنتزع بالنظر التصديقي عين الحقيقة.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

والمفاهيم التي تنتمي إلى النحو الأوّل عبارة عن المفاهيم التي تكون دائماً بإزاء العلاقات، وهي مفاهيم الحروف. أمّا المفاهيم التي تنتمي إلى النحو الثاني فعبارة عن مفاهيم الأسماء.

إلى هنا نكون قد وقفنا على فرق جوهريّ بين الأسماء والحروف، وهو أنّ مداليل الأسماء سنخ مفاهيم ينتزعها الذهن بنحوٍ يكفي أن تكون فيه بالنظر التصوري عين الحقيقة، ولا يحتاج فيها إلى أكثر من ذلك؛ لأنّ الغرض منها هو إصدار الحكم فقط. وأمّا سنخ مفاهيم الحروف فينتزعها الذهن بنحوٍ تكون فيه بالنظر التصديقي عين الحقيقة؛ لأنّ المطلوب هو حصول آثارها في الذهن - المتمثلة في الربط والشدّ بين الأمرين - وهذا هو أحد معاني القول المشهور من أنّ المعاني الاسمية إخطارية والحرفية إيجادية.

٢. المرحلة الثانية

وهي متفرعة عن المرحلة الأولى، وهي أن مدلول الحرف ليس مفهوم النسبة ولا مفهوم الربط ولا مفهوم العلاقة؛ لأن مفهوم النسبة بالنظر التصوري هو عين النسبة، ولكنه ليس كذلك بالنظر التصديقي، وكذلك مفهوم العلاقة والربط وغيرها من المفاهيم؛ [فلو نظرنا إلى مفهوم النسبة بالنظر التصوري لقلنا: إننا نتصور نسبة، ولكن هذا المفهوم ليس - بالنظر التصديقي - نسبةً بين شيئين، بل هو مفهوم بنفسه ولا نحتاج في تصوّره إلى أي شيء آخر يُتصوّر معه].

وقد برهنا في المرحلة الأولى على أنه لا بد أن يكون المفهوم المتزعم بإزاء الحرف عين الحقيقة بالنظر التصديقي فضلاً عن التصوري، فلا تصلح هذه الأمور لأن تكون مداليل للحروف.

والمفهوم الذي انتزعناه بلحاظ العلاقة الخارجيّة هو بنفسه واجدٌ للحقيقة بالنظرين التصوري والتصديقي، لكن:

هل العلاقة القائمة في الذهن بين النار وبين الموقد الذهنيّين والعلاقة الخارجيّة بين النار والموقد الخارجيّين عبارة عن فردين من ماهيّة واحدة، بحيث يكون هناك ماهيّة محفوظة في الوجود الذهني والوجود الخارجي كما يقال في الماهيات الأخرى؟!

أم إن العلاقة الذهنيّة مغايرة ذاتاً للعلاقة الخارجيّة، بحيث لا يعقل وجود جامع ذاتيّ نوعيّ بين العلاقتين؟!

الصحيح هو الثاني؛ لأن الجامع الذاتي لا يحصل إلا بفرز الخصوصيات العرضيّة والإبقاء على المقومات، أي: إلغاء ما به الامتياز وإبقاء ما به

الاشترك.

وما به امتياز كل من العلاقتين في المقام هو طرفاها؛ فإن كل علاقة تتميز بطرفين غير طرفي الأخرى، فطرفا العلاقة الذهنية ذهنيان، بينما طرفا الأخرى خارجيان:

(أ) فإن أردنا إلغاء ما به الامتياز - وهو الطرفان - فلا علاقة أصلاً؛ لأن العلاقة متقومة بطرفيها.

(ب) وإن لم نلغ ما به الامتياز لا يمكن الوصول إلى الجامع. وكذا القول بين العلاقة الذهنية في ذهن المتكلم والعلاقة في ذهن السامع؛ فإن لكل منها طرفين:

(أ) فإن أبقينا عليها لم يمكن الوصول إلى الجامع.

شبكة ومتمديات جامع الأئمة

(ب) وإن ألغيناها لم تبق العلاقة أساساً.

٣. المرحلة الثالثة

وحاصلها: أن لدينا ثلاث نسب في ثلاثة أوعية: وعاء الخارج، ووعاء ذهن المتكلم، ووعاء ذهن السامع، فنبرهن على عدم وجود جامع ذاتي حقيقي بينها، على خلاف ما قد يُترأى في بادئ الأمر من وجود هذا الجامع، وهو نفس مفهوم النسبة، ولكننا سنبرهن على عدم وجود هذا الجامع، وأن مفهوم النسبة جامع عرضي وليس ذاتياً.

ويتألف هذا البرهان من ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى: إنَّ تحصيل الجامع الذاتي بين الأفراد يتحصّل من خلال الاحتفاظ بالمقومات الذاتية للأفراد وإلغاء خصوصياتها العرضية.

الكلمة الثانية: إنَّ لكل نسبة من هذه النسب الثلاث مقومات ذاتية

مغايرةً للنسبة الأخرى؛ لأنَّ طرفي كَلِّ واحدة من هذه النسب المقومين لها عبارة عن شخص وجود النار وشخص وجود الموقد، ومن المعلوم أنَّ شخص وجود النار في الخارج مغايرٌ لشخصها في ذهن المتكلِّم من ناحية، ولشخصها في ذهن السامع من ناحية أخرى؛ فإنَّها وإن كانت ترجع إلى مفهوم واحد، إلا أنَّها وجوداتٌ متغايرة، والنسبة لا تتقوم بالمفهوم، بل بطرفها الشخصي الموجود في ظرفها.

الكلمة الثالثة: إننا عندما نريد انتزاع جامع ذاتي بين هذه النسب

الثلاث: فإنَّما أن نحفظ بالمقومات الذاتية للأفراد أو نقوم بإلغائها؟!!

(أ) فإذا احتفظنا بالمقومات الذاتية للأفراد، فعندها نتساءل كيف يعقل

انتزاع الجامع بينها بعد أن عرفنا في الكلمة الثانية أنَّها متغايرة؟!!

(ب) وإن قمنا بإلغائها، فهذا يعني أنَّ الجامع عرضيٌّ وليس ذاتياً؛ إذ

لابدَّ في الجامع الذاتي من انحفاظ المقومات الذاتية للأفراد فيه^(١).

(١) أقول: لا يخفى أنَّ هذا البرهان لا يبرهن على استحالة انتزاع جامع اسمي ومفهوم استقلالي للنسب القائمة في الذهن أو في الخارج كما نصَّ على ذلك السيد؟ بعد البحث، وإننا يبرهن على استحالة وجود جامع ماهويٍّ ذاتيٍّ بين النسب يكون من سنخ النسب نفسها ويحمل خصائصها المشتركة. ولا بدَّ أن يراد بهذا الجامع: الجامع بمعناه الخارجي - أي: ما يكون بالنظر التصديقي جامعاً - لكي يكون من المتوقع أن يحمل خصائص أفراده المشتركة، فهذا هو المستحيل في النسب، لا الجامع الذهني - أي: ما يكون بمفهومه التصوري جامعاً - إذ لا يلزم أن يكون الجامع بهذا اللحاظ ذا خصائص حقيقية. وهذا واضحٌ في مفهوم الإنسانية فضلاً عن مفاهيم الحروف، إلا أنَّ الجامع حينئذٍ يستحيل إلى معنى اسمي لا إلى معنى حرفي، كما هو واضح، انتهى (المقرَّر).

٤ . المرحلة الرابعة

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

وهي متفرعة عن المرحلة الثالثة؛ فإنه بعد أن ثبت أنه لا جامع ذاتياً بين هذه النسب الثلاث، يتبين أنه ليس للنسبة الذهنية القائمة في ذهن المتكلم تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود ويقطع النظر عنه، بينما تتمتع المفاهيم الاسمية بهذا التقرّر الماهوي في المرتبة السابقة على الوجود ويقطع النظر عنه.

بيان ذلك: أنه يمكن تحليل صورة النار الذهنية إلى ماهية ووجود، وتشكيل قضية تحليلية، فيقال: إن النار وجدت في ذهن المتكلم، وهذا يعني أن النار فرضت موضوعاً في هذه القضية التحليلية ولو حظت بما هي ومن دون إدخال الوجود عليها، ثم بعد ذلك يُحكم عليها بالوجود، وهذا يعني أن مفهوم النار - في مرتبة وقوعه موضوعاً في هذه القضية التحليلية وقبل الوصول إلى محمولها، وهو الوجود - تقرراً ماهوياً في المرتبة السابقة على الوجود.

وهذا التقرّر الماهوي يجري في المفاهيم الاسمية دون المفاهيم الحرفية التي لا يُعقل فيها هذا النحو من التقرّر؛ لأن النسبة الذهنية في ذهن المتكلم متقومة بشخص وجود طرفيها، ويقطع النظر عن الوجود ليس لها تقرّر ماهوي في نفسه؛ فإنها متقومة بوجود طرفيها، فيكون تقررها في طول الوجود، ولا يمكن أن نفرضها بغض النظر عن الوجود ونحكم عليها بأنها موجودة تارةً ومعدومة أخرى.

ويعتبر هذا الكلام - في الحقيقة - من نتائج عدم تصوّر الجامع الذاتي؛ لأنه لو أمكن انتزاعه لكان معناه أن ماهية هذه النسبة سنخ أمر غير متقوم

بشخص وجود الطرفين. فإذا لم يكن متقوماً بشخص هذا الوجود، كان له تقرّر ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود.

أما بعد أن ذكرنا أن لكل فردٍ ونسبة مقوماتٍ ذاتيةً مغايرةً لمقومات الفرد الآخر وتمثّلةً في وجود الطرفين، فهذا يعني أننا إذا قطعنا النظر عن هذا الوجود كان الفرد فاقداً لمقوماته الذاتية، فلا يكون له تقرّر ماهوي.

وهذا أحد معاني القول المعروف من أن المعاني الاسمية إخطارية والمعاني الحرفية إيجادية؛ فالمقومات الذاتية للمعاني الاسمية مفهومية يمكن انحفاظها في موضوع القضية قبل أن يُحكّم عليها بالوجود أو بالعدم. أما مقومات أشخاص النسب فعبارة عن أشخاص وجودات أطرافها، فإذا قطعنا النظر عن مرتبة الوجود الذهني والاستعمالي فلا يكون لها ذاتٌ أصلاً.

٥. المرحلة الخامسة

وهي من فروع ما تقدّم في المرحلة الثالثة التي تقدّم فيها البرهان على عدم إمكان انتزاع جامع ذاتي بين هذه النسب. وهنا يظهر فرقٌ آخر بين المعاني الاسمية والحرفية، وحاصله:

(أ) أنني عندما أتصوّر النار وألتفتُ إليها بغير وجودها الذهني أو بالنظر التصديقي، تكون نسبتها إلى النار الخارجية نسبة المماثل إلى المماثل والجزئي إلى الجزئي؛ لأنّها فردٌ ذهنيٌّ وذاك فردٌ خارجي.

(ب) وأما إذا التفتُ إليها بغض النظر عن ذهني - أي: بالنظر التصوري - فنسبتها إليها نسبة الجامع إلى المصداق.

وأما في المعاني الحرفية، فالنسبة بين النسبة الخارجية والنسبة الذهنية هي دائماً نسبة المماثل إلى المماثل؛ لأنني:

إذا التفتُّ إليها بلحاظ الوجود فهذا فردٌ وذاك فرد.
وإذا التفتُّ مع قطع النظر عن الوجود، لم يكن لها تقرُّرٌ ماهويٌّ كما
برهنا على ذلك.

ولا يمكن أن تكون نسبةُ النسبةِ الذهنيةِ إلى النسبةِ الخارجيةِ نسبةً
الجامع إلى الأفراد.

وهذا معنى ثالثٌ للقول المعروف القائل بأنَّ المعاني الاسميةِ إخطارية،
بينما المعاني الحرفيةِ إيجادية:

(أ) فالمعنى الاسمي يكون منطبقاً على الخارج على حدِّ انطباق الكلِّ على
الفرد؛ فكأنه أخذ من الخارج وأخطر في الذهن من الخارج.
(ب) وهذا بخلاف المعنى الحرفي؛ فإنه مغايرٌ لما في الخارج، فيقع السؤال
حول كيفية حكايته عنه إذا كان كذلك!؟

وجوابه: إنَّ حكاية المعنى الحرفي عن الخارج تكون بتبع حكاية المعنى
الاسمي؛ فإنَّ المتكلم عندما ينظر إلى النار والموقد الذهنيين بالنظر التصوري يراها
عين النار والموقد الخارجيين. وعندما ينظر إلى النسبة الذهنية بهذا النظر فإنه يراها
عين النسبة الخارجية. وهذا معنى حكاية المعاني الحرفية الذهنية عن الخارج.

ومن هذه المراحل الخمس يتضح المسلك الثالث، وهو المسلك المشهور
بين المتأخرين. كما يتضح القول المعروف بينهم من أنَّ المعاني الحرفيةِ إيجاديةِ
والاسميةِ إخطارية^(١)؛ فإنَّ ما ذكرناه كفيلاً بتوضيح المقصود بذلك، وهو أنَّ
للإيجاديةِ ثلاثة أركان:

(١) أنظر: فوائد الأصول ١: ٣٤-٤٣.

الركن الأول: أن المعنى الحرفي إيجاديٌّ من حيث إنَّ الغرض منه لا يتأتَّى إلا إذا كان عينَ الحقيقة بالنظر التصديقي. وهذا مبينٌ في المرحلة الأولى.
الركن الثاني: أن المعنى الحرفي سنخٌ معنويٌّ ليس له تقرُّرٌ ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود الذهني للسامع والمتكلِّم، بخلاف المفهوم الاسمي؛ فإنَّ له تقرُّراً ذاتاً ومع قطع النظر عن الوجود. وهذا مبينٌ في المرحلتين الثالثة والرابعة.

الركن الثالث: أن نسبة المعنى الحرفي إلى الخارج ليست نسبة الكليِّ إلى مصداقه، بل هي نسبة المماثل إلى المماثل. وهذا ما ذُكر في المرحلة الخامسة.

تقريب المشهور للمسلك الثالث

ذهب المشهور من الأعلام والمحقِّقين في تقريب المسلك الثالث إلى وجوه متعدّدة. ولعل التأمُّل في ما ذكرناه يؤدِّي إلى الجزم بأنَّ الوجوه التي سوف نذكرها ترجع إلى معنويٍّ واحد، مع حفظ ما ينبغي أن يُنسب إلى الأعلام، ولا خلاف بينهم إلا في الاصطلاحات والألفاظ:

• الوجه الأول: ما نُسب إلى المحقِّق النائي

يرى المحقِّق النائي عليه السلام أنَّ المعاني الحرفية متميِّزة ذاتاً عن الاسمية؛ لأنَّها عبارة عن واقع الربط وحقيقته^(١).

وقد قيل في توضيح مراده: إنَّه يرى أنَّ ما بإزاء الحرف - في قولنا:

(١) راجع فوائد الأصول (الكاظمي) ١: ٣٤-٤٣، المقدمة، المبحث الأول: في الوضع، المقام الأول: في بيان معاني الحروف والملايز بينها وبين الأسماء، القول الثالث، أجود التقريرات ١: ١٤-١٥، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغوية، المقام الأول: في ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

شبكة ومشتليات جامع الأئمة (ع)

«النار في الموقد» - عبارة عن الربط الكلامي بين لفظ (النار) ولفظ (الموقد)؛ فهذا فرد من الربط، وهو مدلول الحرف، ومن هنا كان الحرف إيجادياً في نظره^(١).

وقد قيل في تفسير الإيجادية: إن كلمة (في) هي التي أوجدت هذا الربط الكلامي، ولولاها لما وُجد^(٢).

وقيل في توضيح برهان المحقق النائيني قلوبه على هذا المدعى: إنه يرى أن المعاني على قسمين: إخطارية وإيجادية^(٣)، ولا يُعقل أن يكون المعنى الحرفي إخطارياً، فيتعين أن يكون إيجادياً. وفُسرَّت الإخطارية بأن يكون للفظ معنى قابلاً للتحاظ الاستقلالي قبل التكلم، والإيجادية بأن يكون الحرف موجوداً للربط في مرحلة الكلام.

فكأن الميرزا يرى أن الأمر يدور بين أمرين لا ثالث لهما:

(أ) إما أن يكون معنى الحرف إخطارياً، وهذا يعني أنه قابلٌ للتحاظ

الاستقلالي.

(ب) وإما أن يكون إيجادياً، وهذا يعني أنه لا يوجد قبل الكلام أي شيء

يصلح لأن يكون معنى للحرف.

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٦٣-٦٥، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع،

الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأول: في تحقيق المعاني.

(٢) راجع المصدر السابق.

(٣) فوائد الأصول (الكاظمي) ١: ٣٧، المقدمة، المبحث الأول: في الوضع، المقام الأول:

في بيان معاني الحروف والمائز بينها وبين الأسماء، القول الثالث، الأمر الثاني، أجود

التقريرات ١: ١٨، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغوية، المقام الأول:

في ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

اعتراض السيّد الأستاذ على مدّعي المحقّق النائبي وبرهانه

ومن هنا اعترض السيّد الأستاذ؟ على مدّعي المحقّق النائبي رحمته وعلى

دليله.

١. الاعتراض على المدّعي

لقد فسّر السيّد الأستاذ؟ مدّعي المحقّق النائبي رحمته بأنّ (في) - مثلاً -
توجد الربط الكلامي في مرحلة الكلام دون أن يكون خلفها معنى قد تقرّر
في ذهن المتكلّم، [والمعنى الحرفي هو الربط الذي يوجد الحرف في مرحلة
الكلام].

واعترض عليه بأنّ (في) وإن أوجدت الربط الكلامي، ولكن من
الواضح أنّها إنّما توجد باعتبار دلالتها على معنى، فيكون الربط في عالم
الكلام - لا محالة - انعكاساً لربط في عالم قبليّ سابق على الكلام، وتكون دلالة
الحرف على المعنى في ذلك العالم القبلي السابق منشأً لإيجاد الحرف الربط في عالم
الكلام. ولو لم يكن للحرف أيّ معنى قبل الكلام فكيف يوجد الربط فيه؟!
فإيجاديّة الحرف الربط الكلامي فرع دلالة على معناه^(١).

ومن الواضح أنّ الميرزا النائبي رحمته لو كان يدّعي هذا المعنى الذي فسّر
به كلامه - وهو أنّ الحرف إيجاديّ، وأنّه ليس له إلّا نفس الربط الحاصل في
عالم الكلام - فالجواب الذي قدّمه السيّد الأستاذ؟ في غاية الصحّة والمتانة؛ إذ
ما هو الدالّ على الربط في ذهن المتكلّم إذا لم يكن الحرف دالاً عليه؟! فمن

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٦٣-٦٥، التمهيد، الأمر الثالث: في
الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني
الحرفيّة.

الواضح أن ربط الحرف من نتائج دلالاته على معنى.

لكننا نستبعد جداً - والله أعلم - أن يكون الميرزا النائيني قد أراد هذا المعنى واضح البطلان، بحيث يُتخيل أن هناك ربطاً مستقلاً للكلام، وأن هذا الربط من منشآت الحرف وموجوداته.

ومن المظنون أن الميرزا لا يقول بإيجادية الحروف، بل بإيجادية المعاني الحرفية؛ فإن المعنى الحرفي الموجود في ذهن المتكلم حال الاستعمال إيجادي، وهو وإن كان قد عبّر بأنه يوجد الربط في عالم الكلام، إلا أن مراده هو (مدلول الكلام) لا (الكلام) بما هو أصوات، وإلا فهو مما لا ربط فيه، فرجع إلى أن المعنى الحرفي القائم في الذهن معنى إيجادي في مقابل المعنى الاسمي.

ومعناه ما قلناه في الأركان الثلاثة التي أهمها الركن الثاني، وهو أن المعنى الحرفي سنخ معنى يكون تقرُّره الماهوي في طول عالم الوجود، وأمّا المفهوم الاسمي فيكون له تقرُّرٌ ماهويٌّ بقطع النظر عن عالم الوجود؛ فتمام النكتة هي أن التقرُّر الماهوي للمعنى الحرفي يقع في طول الوجود، بينما التقرُّر الماهوي للمعنى الاسمي ثابت بقطع النظر عن عالم الوجود.

وهذا معنى دقيقٌ صحيحٌ لا يُحتمل أن يرفضه السيد الأستاذ أيضاً؛ فإنه معنى ينساق إليه البرهان وفق ما بيناه من مقدمات، فمراد الميرزا قد يتطابق مع المراحل الخمس المتقدمة، وليس أمراً مغايراً لها.

٢. الاعتراض على البرهان

وأما اعتراض السيد الأستاذ؟ على برهان الميرزا النائيني قد حصله: أن القسمة غير حاصرة؛ إذ يوجد لدينا شقُّ ثالث، وهو كون الحرف لا إخطارياً ولا إيجادياً؛ فإنه إذا فسرت الإخطارية بأن يكون للحرف معنى قابل

للاستقلالية في الذهن، والإيجادية بأن لا يكون للحرف معنى إلا في عالم الكلام، فعندها يكون له شق ثالث، وهو أن يكون للحرف وجود قبلي سابق على الكلام، ولكنه لا يوجد بوجود استقلالي، بل هو تبعي دائماً، فلا يتم البرهان على الإيجادية من خلال نفي الإخطارية.

وهذا الاعتراض إنما يرد بناءً على التفسير المتقدم الذي فسرت به الإخطارية والإيجادية.

ولكن الاعتراض المذكور لا يرد على ضوء ما ذكرناه؛ إذ لا تعني الإخطارية عند الميرزا النائيني رحمته أن يكون المعنى قابلاً للوجود الاستقلالي في الذهن، بل أن يكون للمفهوم تقرُّر في المرتبة السابقة على الوجود الذهني؛ فكأنه شيء يخطر في الذهن. بينما تعني الإيجادية أن لا يكون للحرف تقرُّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود. إذاً، فالقسمة حاصرة بينهما.

وقد برهننا سابقاً في المرحلة الثالثة على استحالة أن يكون للمعنى الحرفي تقرُّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود، فيبطل كونه إخطارياً، فيتعيّن بالتالي كونه إيجادياً.

إذاً، فمرايم الميرزا رحمته نعم المرام، وبرهانه نعم البرهان، وهو لا يروم مراماً زائداً على ما قلناه، بل إن ما ذكرناه مستفاد من إفاداته^(١).

(١) هناك شبهة ترد على ما ذكره السيد؟ حول المعنى الحرفي وأنه بنفسه رابط بين الوجودين الذهنيين، وأن آثاره إنما تترتب عليه فيما إذا وجد في الذهن بالنظر التصديقي.

وتتلخص هذه الشبهة في إثارة تساؤل حول هذا الوجود التصديقي للمعنى الحرفي في الذهن: هل هو رابط بين الطرفين الذهنيين مع النظر إليهما بالنظر التصوري؟ أم مع

النظر إليهما بالنظر التصديقي؟! والإشكال واردٌ على كلا الشقّين، فيدلّ ذلك على وجود خللٍ في المبني إجمالاً.

أمّا إذا كان المعنى الحرفي بوجوده التصديقي الذهني رابطاً بين طرفيه منظوراً إليهما بالنظر تصوّري، فهو محال؛ لاستلزامه التهاافت في اللحاظ؛ فإنّ عالم اللحاظ التصديقي مبينٌ لعالم اللحاظ التصوّري، فما يكون فرداً من أحد العالمين لا يصلح لأن يربط بين طرفين من العالم الآخر.

وبعبارة أخرى: إنّ الذهن بالنظر الواحد إلى المجموع التركيبي من الطرفين المنسوبين إلى بعضهما البعض: إمّا أن ينظر بكلا النظرين، وإمّا أن ينظر بأحدهما (بالنظر التصوّري أو التصديقي)، ولا رابع لهذه الصور الثلاث:

١. أمّا الجمع بين النظرين فهو مستحيلٌ باللحاظ الواحد كما هو واضح.
٢. وأمّا الاقتصار على نظري واحد فهو ينافي وجود ما يخالفه في هذا المجموع التركيبي:
(أ) فإنّ النظر التصوّري ينافي وجود النسبة؛ لفرض كونها بالنظر التصديقي، والنظر التصديقي ينافي وجود الطرفين التصوّريين.

(ب) وأمّا إذا كان المعنى الحرفي بوجوده التصديقي الذهني رابطاً بين الطرفين منظوراً إليهما بالنظر التصديقي فهو ممكنٌ ثبوتاً، ولا يرد عليه الإشكال السابق. إلا أنّ القضية الذهنية لا تكون حينئذٍ كاشفةً عن الخارج؛ لوضوح أنّ الوجود الذهني إنّما يكشف عن الخارج بالنظر التصوّري لا بالنظر التصديقي.

فإن قلت: إنّ المعنى الحرفي يكون رابطاً بين الطرفين بالنظر التصديقي، ولكنه يكون كاشفاً عن الخارج بالنظر التصوّري.

قلنا: إنّ هذا غير ممكن؛ للتهاافت في اللحاظ، فيرد عليه الإشكال السابق عينه. وقد ذكرتُ للسيد الأستاذ؟ موجزاً عن هذه الشبهة، فأجاب بما حاصله:

إنّ المعنى الحرفي الذهني يمكن أن يكون رابطاً للطرفين الذهنيين، سواءً أنظر إليهما بالنظر التصوّري أم بالنظر التصديقي، ويكتسب المعنى الحرفي صفته - من كونه ملحوظاً باللحاظ التصوّري أو التصديقي - من طرفيه:

(أ) فإن كانا ملحوظين باللحاظ التصديقي، كان المعنى الحرفي كذلك.

ب) وإن كانا ملحوظين باللحاظ التصوري، كان المعنى الحرفي بالتبع كذلك، بحيث يراه الذهن كاشفاً عن الخارج، وإن كان في واقعه جزئياً خارجياً في مقابل الخارج. ومعه يكون كلا الكشف والربط متحققاً في جانب اللحاظ التصوري للطرفين. أقول: إلا أن هذا الجواب لا يكاد يكون كافياً؛ لأن ما ذكر في الشبهة من الإشكال يُنتج الاستحالة الثبوتية لأن يكون المعنى الحرفي بالنظر التصديقي رابطاً بين الطرفين بالنظر التصوري، فإذا استحال ذلك كان معناه استحالة وجوده بين الطرفين، فكيف يقال بأنه موجودٌ ولكنه ملحوظٌ بالتبع لحاظاً تصورياً؟! وإنما يتم كلامه بعد التسليم بإمكان هذا الربط، وقد برهننا على استحالته.

إلا أن بالإمكان الجواب عن الشبهة المتقدمة بأحد جوابين مأخوذين من مباني السيد: الجواب الأول: أن يقال بأن غاية ما استفيد من كلمات السيد؟ السابقة هو كون المعنى الحرفي الذهني جزئياً موجوداً في مقابل المعنى الحرفي الخارجي. وهذا الوجود وإن عبّر عنه بالنظر التصديقي، لكن ليس المراد منه نفس المعنى التصديقي المذكور في المعاني الاسمية بتمام خصوصياته؛ فإن اللحاظ التصديقي إنما يكون للمفاهيم الاستقلالية - من قبيل: العدم والملكة - أي: لما يكون قابلاً للحاظ التصوري. وأما ما لا يكون قابلاً للحاظ التصوري فلا يمكن أن يلحظ باللحاظ التصديقي بذلك المعنى، وإنما غاية ما في الباب: كونه موجوداً ذهنيًا بنفس ماهيته. فإذا تم ذلك لم يرد إشكال التهافت السابق في الشبهة، بل نقول: إن الطرفين وإن لوحظا باللحاظ التصوري، ولكن المعنى الحرفي يربط بينهما بنفس وجوده، لا باعتبار كونه ملحوظاً بأي لحاظ، ومن هنا نقول: إنه موجودٌ يربط بين موجودين ولم يؤخذ في ربطه بين الطرفين اللحاظ التصديقي بعنوانه حتى يرد إشكال التهافت.

الجواب الثاني: أن يقال: إنه قد استفيد من بعض كلمات السيد > أن المعنى الحرفي ليس إلا حدًا للمعنى الاسمي لا أكثر، وليس له وجودٌ بحاله يُشار إليه ويتعلق به اللحاظ، وإنما اللحاظ هو - محضاً - للمعاني الاسمية أو للطرفين.

وحينئذٍ يقال: إن الذهن: تارة: يتصور النار والموقد على عمومها، فلا يكونان مرتبطين. وأخرى: يتصورهما محدودين، بمعنى أنه يتصور حصّة من النار (وهي التي

● الوجه الثاني: ما نُسب إلى المحقق الأصفهاني

الوجه الثاني في تقريب مسلك المشهور هو ما نُسب إلى المحقق الأصفهاني قدس سره؛ فقد ذكر السيد الأستاذ؟ أنَّ المحقق الأصفهاني قدس سره قد اختار أنَّ الحرف موضوعٌ لواقع الربط، ولكن واقع الربط ليس الربط الكلامي، بل هو الوجود الرابط الخارجي، وهو الذي وُضع له الحرف؛ فإنَّ الوجودات الخارجية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون موجوداً في نفسه لنفسه، كالجوهر والواجب. غاية الأمر أنَّ الواجب موجودٌ في نفسه لنفسه بنفسه، بينما الجواهر موجودةٌ بغيرها. والمراد من الوجود في نفسه: وجودُ شيءٍ من الأشياء بحيث يكون للموجود تقرُّرٌ ماهويٌّ ذاتيٌّ بقطع النظر عن عالم الوجود. والمراد من الوجود لنفسه أنَّه لا يحتاج في وجوده إلى موضوع.

القسم الثاني: ما يكون موجوداً في نفسه لغيره، بمعنى: أنَّ له تقرُّراً ذاتياً ماهوياً، ولكنه محتاجٌ في تحقُّقه خارجاً إلى موضوع، كالأعراض. القسم الثالث: ما يكون موجوداً لا في نفسه ولا لنفسه، بحيث لا يكون له تقرُّرٌ مفهوميٌّ ذاتاً بقطع النظر عن عالم الوجود. وهو المسمَّى بـ الوجود الرابط، في مقابل القسم الثاني المسمَّى بـ الوجود الرابطي.

في الموقد) وحصّة من الموقد (وهو الذي فيه النار). والمعنى الاسمي - سواءً أ كان مطلقاً أم محدوداً - فإنَّه يكون كاشفاً عن الخارج باللحاظ التصوري، وليس المعنى الحرفي إلاَّ الحد. وبالإمكان تصوّر المحدود بكلا اللحاظين، ويكون الحدّ تابعاً للمحدود في اللحاظ، ولا يأتي إشكالٌ تهافت اللحاظ؛ لعدم وجود أيّ لحاظٍ على الحدّ؛ إذ لا نملك في الواقع الذهني سوى الشيء المحدود، والله العالم بحقائق الأمور (المقرّر).

ويرى المحقق الأصفهاني رحمته الله أنَّ الحروف موضوعةٌ للقسم الثالث من الوجود، وهو الوجود الرابط الذي يكون وجوداً في غيره ولغيره^(١).

إشكالات السيد الأستاذ على المحقق الأصفهاني

وقد أشكل عليه السيد الأستاذ^(٢) بما يرجع إلى ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: أنَّ الكلمات توضع دائماً للمفاهيم بقطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني، ولا توضع لهذا الوجود؛ فإنَّها توضع لمعنى قابلٍ لأنَّ يوجد في الذهن، وهو ذات المفهوم. أمَّا الوجود الذهني فلا يعقل أن يوجد في الذهن مرّةً أخرى، والوجود الخارجي لا يُعقل أن يوجد في الذهن، فكيف يقال بأنَّ الحروف موضوعةٌ للوجود الخارجي الرابط؟!

الإشكال الثاني: أنَّ الحروف تستعمل في موارد لا إشكال في عدم الوجود الرابط فيها، كما لو قلنا: إنَّ الوجود لله واجبٌ؛ فلو قلنا: إنَّ (اللام) تكون بإزاء الوجود الرابط لَلزِم أن يكون هناك وجودٌ رابطٌ بين الله تعالى وبين وجوده، مع أنَّ الله تعالى عينُ الوجود وصرف الوجود، ولا يُتَعَقَّل وجودُ رابطٍ بينه وبين وجوده.

وكذلك في الاعتبارات الصرفية والكليات، نحو قولنا: «الحيوان جنسٌ للإنسان»؛ فإنَّ جنسيّة الحيوان للإنسان إنَّها هي بلحاظ عالم الاعتبار، وليست

(١) راجع بحوث في الأصول (الأصول على المنهج الحديث) ١: ٢٥-٢٦، المقدمة، المقام

الأول: في المبادئ التصوريّة اللغويّة، الفصل الثاني: في تحقيق المعاني الحرفيّة.

(٢) راجع محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٦٧-٧٠، الأمر الثالث: في الوضع،

الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأول: في تحقيق المعاني الحرفيّة،

القول الثالث، غاية المأمول من علم الأصول ١: ١٢٣، ١٢٤، في المعنى الحرفي.

باعتبار الخارج حتى يتصور وجود رابط خارجي بينهما، فلا يعقل أن نقول بأن الحروف موضوعة للوجود الرابط.

الإشكال الثالث: أنه لا برهان أساساً على ثبوت الوجود الرابط في الخارج، حتى في موارد الأعراض مع موضوعاتها، كما في البياض مع الجسم؛ إذ لا برهان على الوجود الثالث في قول القائل: إن لدينا ثلاثة وجودات: وجود للجسم، وجود للبياض، ووجود ثالث رابط بينهما. إذاً، لا برهان على مثل هذا الوجود حتى في موارد الأعراض الحقيقية مع موضوعاتها الخارجية.

تحقيق الكلام حول الإشكالات المتقدمة

وكانت هذه الإشكالات الثلاثة كلها مبنية على الاعتقاد بأن المحقق الأصفهاني قد يرى أن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي. ولا طريق لنا إلى معرفة هذا الأمر سوى ما كتبه قدس سره، وهو ما لا يتحصّل منه هذا المعنى. والظاهر من كلمات المحقق الأصفهاني قدس سره أنه يقول بوضع الحروف لواقع النسبة، ويشبه النسبة بالوجود الرابط، ويقول: «إن النسبة مع المعنى الاسمي كالوجود الرابط مع المعنى المحمولي»، لا أنه يقول بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، وإنما هو موضوع للنسبة القابلة للوجود ذهنياً وخارجياً، وهذه النسبة محفوظة عنده: سواء أكان هناك وجود رابط خارجي أم لم يكن. ولهذا يصرح قدس سره بأن النسبة الحرفية محفوظة في موارد هل البسيطة فضلاً عن هل المركبة؛ فإن النسبة في موارد هل البسيطة «هل الإنسان موجود؟» موجودة بين الإنسان وبين أصل وجوده^(١).

(١) أنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٧، التحقيق في المعنى الحرفي.

مع أنّ المحقّق الأصفهاني رحمته الله لا يدّعي الوجود الرابط بين الماهية والوجود؛ لأنّ الماهية أمرٌ تحليليٌّ ينتزع عن الوجود، ومع هذا لا يرى انحفاظ النسبة في ذلك المورد.

وهذا أكبر شاهدٍ على أنّ مراده من المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط الخارجي، بل الماهية المستهلكة في الطرفين، والتي يكون تقرُّرها في طول الوجود.

ثمّ إنّ هذه الماهية:

(أ) قد تكون ذهنية ولها ما بإزاء في الخارج، وهو الوجود الرابط.

(ب) وقد تكون ذهنية وليس لها ما بإزاء في الخارج، فليس في الخارج

وجود رابط.

وكيف يتصوّر هذا القول من المحقّق الأصفهاني رحمته الله مع أنّه ليس في القضايا - الكاذبة على الأقلّ - وجودُ رابطٍ خارجي، نحو: «زيد في الدار»، مع أنّ معناها محفوظٌ بين الصادق والكاذب؛ فلو كان مفاد الحرف هو الوجود الرابط الخارجي لم يكن معنىً للحرف في موارد كذب القضية؛ لعدم وجوده، مع أنّ معنى الحرف سنخٌ معنى محفوظ في موارد صدق القضية وكذبها.

وهذا معناه أنّ الحرف غيرٌ موضوعٌ للوجود الرابط الخارجي، بل هو موضوعٌ للنسبة المستهلكة في الطرفين؛ فإن وجد لها مطابقٌ في الخارج كانت صادقة، وإلا فهي كاذبة.

وبناءً على هذا: يظهر أنّ ما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمته الله لا يختلف عن المراحل الخمس التي ذكرناها لتوضيح هذا المسلك، وهو أنّ الحروف موضوعةٌ لأنحاء النسب، وأنها مستهلكة وليس لها تقرُّرٌ ماهويٌّ سوى في

شبكة ومتطلبات جامع الأنبياء (ع)

طول عالم الوجود.

وبذلك ظهر حال إشكالات السيد الأستاذ؟ الثلاثة:

الإشكال الأول: وقد التفت المحقق الأصفهاني قده نفسه إلى هذا الإشكال، وأجاب عنه بأنه لا ينبغي للواضع في الوضع أن يأخذ - زائداً على المعنى - قيد الوجود الخارجي أو الذهني؛ لأن الغرض من الوضع هو الانتقال، وهو لا يكون إلا لذات المعنى، لا للوجود الخارجي أو الذهني.

لكن إذا أراد أن يضع لسنخ ماهية تقع في طول الوجود ويقع تقرُّرها في طول وجود الطرفين، فلا بد أن يأخذها لا من باب أخذ قيد زائد على المعنى، بل من باب أن الوجود مقومٌ لمعنوية المعنى ودخيلٌ في تقرُّره المفهومي^(١).

الإشكال الثاني: كما إن الإشكال الثاني غير وارد أيضاً؛ لأن المحقق الأصفهاني قده لا يدعي أن الحروف موضوعة للوجود الرابط، بل للنسبة^(٢)، وهي محفوظة، سواء أكان هناك وجود رابط خارجي أم لا.

الإشكال الثالث: ومنه يظهر أنه لا ربط للإشكال الثالث أيضاً بمدعى المحقق الأصفهاني قده؛ فلو فرضنا أنه لا تحقق للوجود الرابط في الخارج فهذا مطلبٌ فلسفي وليس مطلباً أصولياً؛ لأننا لا ندعي أن الحرف موضوع بإزاء الوجود الرابط، بل هو موضوعٌ للنسبة التي هي قوامُ ربط القضية في ذهن المتكلم.

وعليه، فهذه الإشكالات جميعاً غير واردة.

(١) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٦-٣٠، تحقيق في المعاني الحرفية.

(٢) راجع المصدر السابق.

نعم، قد تكون واردة لو كان مراد المحقق الأصفهاني رحمته أن الحروف موضوعة للوجود الرباط.

• الوجه الثالث: مختار السيد الأستاذ

الوجه الثالث عبارة عما اختاره السيد الأستاذ؟. والظاهر صحة هذا الوجه إذا رجع إلى ما ذكرناه، وإلا فلا يمكن المساعدة عليه.

وحاصله: أن المفاهيم الاسمية قابلة للتقسيم والتخصيص إلى حصص كثيرة بحيث يكون المفهوم قابلاً للانطباق على كل واحدة من تلك الحصص. وحيث:

تارة: يتعلّق غرض المتكلم بإفادة طبيعة المعنى الاسمي بحد ذاتها، كمفهوم الضرب، فيستعمل نفس كلمة الضرب بلا حاجة إلى ضمّ الحرف إليها، فيقول: «الضرب موجود».

وأخرى: يتعلّق غرضه بإفادة حصّة خاصّة من حصص طبيعة المفهوم الاسمي، وهي خصوص «الضرب في الدار» مثلاً؛ فالاسم - وهو كلمة الضرب - وحده لا يكفي لإفادة تلك الحصّة؛ لأنّ تلك الحصّة تنحلّ إلى ذات مفهوم الضرب وإلى التخصّص والتقيّد، وكلمة الاسم موضوعة للأمر الأوّل. أمّا التخصّص وتضييق الطبيعة بحصّة خاصّة فلم توضع له كلمة الضرب، فمن هنا احتيج إلى كلمة أخرى تدلّ على التخصّص، وهي كلمة (في) في قولنا: «الضرب في الدار موجود».

فالحصّة الخاصّة مستفادة بنحو تعدّد الدال والمدلول؛ لأنّها تنحلّ إلى ذات الطبيعة وإلى ضيق في الطبيعة؛ فذات الطبيعة مدلول عليها بالاسم، وضيقتها مدلول عليه بالحرف.

ومن هنا يصحّ أن يقال: إنّ الحرف موضوعٌ لتخصيص المفاهيم الاسميّة بحيث تتحدّد دائرة انطباقها، فلا تنطبق إلا على هذه الحصّة. وليس المراد مفهوم الضيق وعنوانه؛ فإنّ مفهوم الضيق من المفاهيم الاسميّة التي يعبر عنها بكلمة (ضيق)، بل المراد هو واقع الضيق والمحدوديّة في المفهوم الاسمي في مقام الانطباق على أفراده، وهذا هو مدلول الحرف. وحيث حُمّل الوجه الأوّل على الربط الكلامي، والثاني على الوجود الرابط الخارجي، كان هذا وجهاً ثالثاً في مقابل الوجهين السابقين^(١).

مقدمة

وتحقيق الكلام في ذلك:

١. إنّنا إذا لاحظنا مفهومين من المفاهيم، مثل مفهومي (الإنسان) و(الحصان)، أو مفهومي (الضرب) و(الدار):
 أ) فإنّ أمكن انتزاع نسبة قائمة بين هذين المفهومين - كما هو الحال في (الضرب) و(الدار)، وهي نسبة الظرف إلى المظروف المعبر عنها بـ (نسبة الظرفيّة) - فلا محالة يُعقل في طول ذلك أن نحصّص مفهوم الضرب إلى: (ما يكون واجداً للنسبة وطرفاً لها) وإلى (ما يكون فاقداً إيّاها).
 وحيث إنّ يُمكن تخصيص مفهوم الضرب بأخذ هذه النسبة، وبه ينشأ

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٧٥-٧٦، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: تحقيق في المعاني الحرفيّة، ما هو المختار، دراسات في علم الأصول ١: ٤٢، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني: تحقيق الكلام في المعاني الحرفيّة، الهداية في الأصول ١: ٤٣-٤٤، الأمر الثالث: في الوضع، في وضع الحروف.

ضيقٌ في دائرة صدق هذا المفهوم بحيث يستحيل أن يصدق هذا المفهوم على فاقد النسبة، وهذا هو معنى تخصيص المفهوم الاسمي.

إذاً، فتخصيص المفهوم الاسمي وتضييق دائرته بلحاظ مفهوم آخر إنما يكون في طول إمكان انتزاع نسبة تقوم بين مفهومين.

(ب) وأما إذا تصوّرنا مفهومين من دون أن نتعلّق - أو أن نفترض - أيّ نسبة بينهما، فلا يعقل تخصيص أحدهما بلحاظ الآخر بحيث ينشأ ضيقٌ في دائرة قابليّة أحدهما بلحاظ الآخر.

فإذا تصوّرنا مفهوم (الإنسان) ومفهوم (الحصان):

■ فإذا التفتنا إلى نسبة بينهما - كـ «الإنسان على الحصان»، أو «الإنسان مع الحصان» أو «الإنسان مالكاً الحصان» - فيمكن حينئذٍ تخصيص الإنسان إلى (ما يكون طرفاً لهذه النسبة) و(ما يكون فاقداً إيّاها).

■ وأما إذا لم تُنتزع أية نسبة بينهما وبقينا نحن والمفهومين الاسميّين، فلا يُعقل في مثل ذلك أن يتحصّص الإنسان بالحصان.

إذاً، فتخصيصه به دائماً لا يكون إلّا في طول افتراض نسبة وتخصيص الإنسان إلى (ما يكون طرفاً لها) و(ما يكون فاقداً إيّاها).

٢. وحينئذٍ نقول:

(أ) إن كان المراد من القول بأنّ الحرف موضوعٌ لضيق المعنى الاسمي وتحديد بلحاظ المفهوم الآخر: أنّ الحرف موضوعٌ لما هو منشأ هذا الضيق وملاكه - وهو النسبة القائمة بين الضرب وبين الدار، وهي النسبة الظرفيّة التي يتضيق الضرب ويتحدّد في طول تعلّقها - فهذا عينُ ما ذكرناه في المسلك الثالث من أنّ الحروف موضوعةٌ للنسب، ولا يكون وجهاً في مقابله.

ب) وإن كان المراد بذلك: أن الحرف موضوع لنفس التحصيل والضيق، لا للنسبة التي تكون منشأ له، بل لضيق دائرة المعنى الاسمي في الانطباق، فهذا مطلبٌ جديدٌ غيرُ ما ذكرناه.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنه لا يمكن فرض هذا التحصيل إلا بلحاظ فرض نسبة في المرتبة السابقة بين المفهومين كما ذكرنا في المقدمة، وبدونها لا يتضيق أحد المفهومين بالآخر. وحيثُ نقل الكلام إلى تلك النسبة ونقول: إنَّ الحرف إذا كان موضوعاً للضيق المسبب عن تلك النسبة وغير موضوع للنسبة أصلاً، فما هو الدالُّ على تلك النسبة؟

■ فإن قيل: إنَّ عليها دالاً آخر؛ لأنَّ الضيق لا يكون إلا في طول فرض النسبة، فهو غير موجود.

■ وإن قيل: إنَّ الدالَّ عليها هو الحرف، فقد رجعنا مرّةً أخرى إلى أنَّ الحروف موضوعةٌ للنسب بلا حاجة إلى إدخال مسألة الضيق؛ لأنَّ وضعه للنسبة كافٍ للربط بين المفاهيم.

ثانياً: أنَّ التحصيل أمرٌ قد يتفق في المعنى الحرفي وقد لا يتفق، وليس أمراً دائماً فيه؛ لأنَّ قوام الحرف بالنسبة، وهي:

تارة: يتولد منها تضيقٌ في دائرة الصدق على الأفراد.

وأخرى: لا يتولد منها ذلك.

وهذا أقوى شاهدٍ على أنَّ الحرف غير موضوع للتحصيل.

• نأخذ مثلاً حرفَ العطف المتمخّص في العطف؛ فحينما نقول:

«حافظ على إكرام زيدٍ وعلى صحته»، أو «جاء الإنسان والحيوان»، فقد يُتخيّل

أنَّ التحصيل هنا هو: الإنسان المقترن مع الحيوان، والحيوان المقترن مع الإنسان، فأريد بالإنسان: الحصّة الخاصّة التي هي مع الحيوان.

وأما في مثل قولنا: «الحرارة والبرودة لا يجتمعان» فليس المقصود بالحرارة: الحصّة المقترنة مع البرودة، وبالبرودة: الحصّة المقترنة مع الحرارة، بل المراد أنّهما لا يقترنان أصلاً.

فالخرف العاطف لم يكن مؤثراً في تخصيص الحرارة والبرودة بحصّة خاصّة؛ لأنّ الخرف ليس موضوعاً للتخصيص، بل للنسبة، والنسبة التي هي بإزاء حرف العطف لا توجب التخصيص كما سيأتي بيانه.

• وكذلك حرف الاستثناء في مثل قولنا: «تصدّق بالدراهم العشرة إلاّ واحداً»؛ فالأصل يوجب تخصيص العشرة بالتسعة، مع أنّه ليس للعشرة في نفسها حصّتان - تسعة وعشرة - حتّى يقال: إنّها أوجبت تخصيص العشرة بالعشرة ناقصاً واحداً؛ فإنّ ذلك ليس فرداً من العشرة. فالنسبة الاستثنائية لا تقبل التخصيص أصلاً.

• وكذا القول في حروف الإضراب: «جاء زيدٌ بل عمرو»، وحروف التفسير: «عندي إنسانٌ، أي: حيوان ناطق»، إلى كثيرٍ من الحروف التي لا يتصوّر فيها التخصيص.

وما ذلك إلاّ لأنّ التخصيص من نتائج المعنى الحرفي، وليس هو هو، بل هو النسبة، وهي قد توجب التخصيص وقد لا توجهه.

إذاً، فالصحيح أنّ هذا الوجه لا يصحّ إلاّ بإرجاعه إلى المسلك العامّ، وهو أنّ الخرف موضوعٌ لما هو منشأ الضيق، وهو النسبة، فيكون تعبيراً مسامحياً عن ذلك المسلك، وهو المسلك الثالث.

نعم، يجتمل أن يكون هناك توجيهٌ دقيقٌ لكلام السيد الأستاذ؟، إلا أن كلامه لا يفي ببيانه ولا بإثباته، وهو ما سنذكره بعنوان تحقيق الحال في هذا المسلك الثالث المشهور.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

تحقيق الحال في المسلك الثالث

لقد تبين مما تقدّم في بيان المسلك الثالث المشهور أن الحرف موضوعٌ بإزاء ماهية النسبة القائمة في أفق الذهن، المتقومة بشخص وجود الطرفين، والتي ليس لها تقرّرٌ ماهويٌّ بقطع النظر عن عالم الوجود؛ فكأنه في هذا المسلك يرى أن القضية المعقولة في قولنا: «النار في الموقد» موازيةٌ للقضية الخارجية؛ فكما يوجد في الخارج (ظرفٌ) و(مظروفٌ) و(نسبةٌ بينهما)، كذلك يوجد في الذهن ثلاث موجودات ذهنية: اثنان منها موجوداتٌ في نفسها - وهما (النار) و(الموقد) - وواحدٌ منها موجودٌ لا في نفسه، وهي (النسبة القائمة بين الطرفين) في القضية المعقولة.

هذا هو محصل المسلك الثالث.

ثم إننا عندما نتعلّل النار في الموقد، فلا بدّ من معرفة العناصر الخارجية والذهنية لهذه القضية المتعلّلة:

أ) العناصر الخارجية

أما في الخارج فلدينا عدّة عناصر يُقال بوجودها:

١. نار.
٢. موقد. وهذان العنصران من مقولة الجواهر.
٣. ربطٌ خارجيٌّ ونسبةٌ موجودةٌ لا في نفسها تربط بينهما.
٤. ظرفيةٌ الموقد للنار.

٥. ومظروفية النار للموقد. والعنصران الأخيران مقولان داخلان عندهم في مقولة الإضافة.

٦. وقد نتعلّق شيئاً آخر يدخل عندهم في مقولة الأين، ويريدون بها الهيئة الوجودية الحاصلة بلحاظ ارتباط الشيء بالمكان. وهناك روابط أخرى قد نتصوّرها أيضاً؛ فإنّ كلّ عرض من الأعراض مربوطٌ بمعروضه لا محالة، ولكننا نقتصر على محلّ الحاجة.

ب) العناصر الذهنية

عندما تنتقل هذه القضية إلى الذهن، فلا إشكال في أنّ القضية المعقولة لا تشتمل على تصوّر الظرفية والمظروفية والأينية التي هي مفاهيم اسمية؛ فإنّنا لم نتصوّرها أبداً عندما تصوّرنا النار في الموقد.

نعم، نحن نتنزع ذلك بنظر ثانوي، ولكن ذلك لم يدخل في تصوّرنا بالنظر الأولي؛ إذ لم يكن تصوّرنا - في مرتبة منشأ الانتزاع - تصوّراً لمفهوم الظرفية والمظروفية، بل كان تصوّراً لشيء هو منشأ انتزاع يمكن أن نتنزع منه ذلك.

وعلى هذا، فلم يبق من الأمور الستة المتقدمة سوى الثلاثة الأولى: (النار)، (الموقد)، (الربط).

البرهان على عدم انسحاب التغيرات الخارجي على التغيرات الذهني

نريد الآن أن نبرهن على أنّ النار والموقد في عالم الذهن ليسا موجودين متعدّدين متغيّرين على وزان وجودهما في الخارج، فنقول:

لو كان لدينا وجودان ذهنيّان متغيّران: أحدهما: صورة ذهنية للنار، والآخر: صورة ذهنية للموقد، فلا يخلو:

١. إمّا أن لا يكون بين هاتين الصورتين ربطاً ونسبة، فمعنى ذلك أن ما أتصوّره حين أقول: «النار في الموقد» عين ما أتصوّره حين أقول: «النار الموقد»، مع أنه يوجد في القول الأوّل شيءٌ ثالثٌ يضاف إليهما.

٢. وإمّا أن يكون بين هاتين الصورتين ربطاً ونسبة. وهذا الربط:

(أ) إمّا أن يكون مفهوم النسبة، وهو باطل؛ لأنّ مفهوم النسبة ليس نسبة، بل هو مفهومٌ اسمي.

(ب) وإمّا أن يكون واقع النسبة. وهذه النسبة:

■ إمّا أن تكون مطابقةً للنسبة الخارجيّة على حدّ مماثلة المماثل للمماثل؛ فكما أنّ النار الخارجيّة مظروفٌ والموقد ظرفٌ في الخارج، كذلك في الذهن.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّهما أمران ذهنيان من مقولة الكيف النفساني، وليس أحدهما ظرفاً للآخر بحيث تكون الصورة الذهنيّة مكاناً للصورة الذهنيّة الأخرى؛ فإنّها جميعاً أعراض وكلّها مجرّدة عن المكان. وعليه، فالنسبة الظرفيّة المكانية غير معقولة في الذهن.

■ وإمّا أن تكون نسبةً أخرى من النسب الحقيقيّة، مثل الاقتران الزماني^(١). وهذا ممكن، إلا أنّها نسبة مباينة للنسبة الخارجيّة، فكيف يُعقل أن

شبكة ومقتدييات جامع الأئمة (ع)

تحكي عنها؟

وعليه، فجميع الاحتمالات غير معقولة، فتكون الفرضيّة المتقدّمة غير معقولة أيضاً.

وبهذا نبرهن على أنّ النار والموقد - في قولنا: «النار في الموقد» - ليسا موجودين في الذهن بوجودين اثنين متغايرين كما هو الحال في الخارج، بل

(١) فإنّها زمنيّة وإن لم تكن مكانيّة؛ فهذه النسبة مناسبة مع تجرّد الصورة (المقرّر).

لدينا وجودٌ واحدٌ في الذهن، وهو وجودٌ لماهيةٍ إذا حللناها نقول: هي ماهية النار في الموقد؛ فالنسبة جزءٌ تحليليٌّ من ماهية هذا الوجود الواحداني وليست موجودةً حقيقةً في أفق القضية المعقولة.

وكم يوجد فرقٌ بين المطلبين! فالنسبة في الوجود الذهني من قبيل الجنس أو الفصل في الوجود الخارجي؛ فكما يُمكن تحليل الإنسان الخارجي إلى «حيوان ناطق» مع أنّ الحيوانات موجودةٌ تحليلياً لا وجوداً، فكذلك الأمر في الذهن حيث لا يوجد سوى وجود ذهني واحد، ماهيته هي النار في الموقد، وهي تنحلّ إلى ثلاثة أجزاء: (نار)، و(موقد)، و(نسبة)؛ فالنسبة جزءٌ تحليليٌّ لهذا الوجود الذهني وليست جزءاً وجودياً.

خلاصة الكلام

وبهذا يتبين أنّ ما هو مدلول الحرف وما هو مدلول الاسم يخلقان موجوداً واحداً في الذهن، لا موجودين.

وهذا أحد الفوارق الأساسية بين نشأة الذهن ونشأة الخارج:

(أ) فإنّ الخارج يتحقّق على المغايرة بين وجود النار ووجود الموقد ويُنشئ ربطاً ونسبةً بينهما.

(ب) ولكنّ الذهن لا يستطيع ذلك؛ لأنّه متى وُجد فيه أمران متغايران استحال أن يربط بينهما كما برهنا على ذلك، ولذا يجعل الذهن القضية الخارجية الثلاثية وجوداً واحداً.

ولعلّ عدم الوضوح في هذا البحث نشأ من عدم التمييز بين النسبة التحليلية وبين النسبة الحقيقية:

(أ) فلو ادّعي أنّ الحرف موضوعٌ للنسبة الحقيقية بحيث تكون موجوداً

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

ثالثاً في الذهن، فهذا غير صحيح. ولعل هذا هو الذي دفع السيّد الأستاذ؟ إلى الإعراض عن مسلك المشهور، فذكر عباراتٍ غامضةً، من قبيل التخصيص والتضييق^(١). ومن المحتمل أن يكون نظره إلى هذا المطلب وإن لم تف به عباراته.

ب) أمّا إذا ادّعي أنّ الحرف موضوعٌ للنسبة التحليلية مع كون الموجود في الذهن أمراً واحداً، فهو صحيح ولا محيص عنه. وبذلك نعرف مفاد هيئة الجمل الناقصة، نحو قولنا: «الرجل العالم»^(٢).

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٧٥-٨٠، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأول: في تحقيق المعاني.
(٢) أقول: قد يقال: إنّ بالإمكان اختيار أحد الشقوق التي ذكرها السيّد الأستاذ؟ في برهانه، وهو أنّ المتحقق في الذهن بين الطرفين - النار والموقد - هو النسبة الواقعية المكانية، ولا يرد عليه ما ذكره السيّد؟ من أنّ الوجود الذهني غير قابل للنسبة المكانية ولا تحل إحدى الصورتين في الأخرى؛ فإنّ ذلك إنّما هو باعتبار اللحاظ التصديقي للصورتين. وأمّا باللحاظ التصوري الكاشف عن الخارج فيمكن وجود النسبة الواقعية بينهما؛ لأنّ الوجود الذهني - بالنظر التصوري - نار وموقد، ومن الواضح وجود النسبة الواقعية بين النار والموقد.

فإن قلت: كيف اختلف الوجود الذهني بأحد اللحاظين عنه باللحاظ الآخر؟ قلنا: لا دليل على لزوم اتحاد اللوازم والخصوصيات بين اللحاظين، بل هما مختلفان جزماً؛ حيث تكون الصورة الذهنية بأحد اللحاظين كاشفةً وباللحاظ الآخر غير كاشفة، فمن الممكن أن تكون ذات نسبية بأحدهما ومجردة عن النسبة باللحاظ الآخر. فإن قلت: إنك قد اعترفت بتامة البرهان باللحاظ التصديقي، ومعه يتبرهن أنّ الصورة بهذا اللحاظ صورةً واحدة، فكيف تصبح صورتين باللحاظ التصوري؟ قلنا: من الممكن رفض نتيجة البرهان باللحاظ التصديقي أيضاً؛ فإن غاية ما يشته البرهان هو استحالة وجود الربط بين الصورتين الذهنيّتين باللحاظ التصديقي، وهذا

يناسب أحد أمرين: إما أن تكون الصورة واحدة، وإما أن تكون متعددة بلا ربط بينهما بهذا اللحاظ، فلا يتبرهن الشقُّ الأوَّل بالتعيين على ما أراده السيّد الأستاذ؟
فإن قلت: إنَّ ما يُثبت ذلك هو بدهاهة ارتباط الصورتين في قولنا: «النار في الموقد»، فيتعيّن الشقُّ الأوَّل.

قلنا: كلا، فإنَّ الارتباط وإن كان موجوداً، إلاَّ أنَّه لا يتعيّن أن يكون بكلا اللحاظين كما قلنا في أوَّل هذا المبحث، بل يكفي أن تُثبت أنَّ الصورتين منفصلتان باللحاظ التصديقي، ولكنها متصلتان باللحاظ التصوري.

لكن مع ذلك، فإنَّ ما ذكرناه لا يكاد يتمُّ؛ لما سبق أن برهن عليه السيّد؟ من تعلق النسبة بالوجودين بهما وجودان متشخصان، ومعنى هذا تعلقها بالوجودين الذهنيين باللحاظ التصديقي، فإذا استحال ذلك - طبقاً للبرهان الأخير - تعيّن كونها صورةً واحدة.

فإن قلت: إنَّ الوجودين التصوريين أيضاً نحو من الوجود الذي يمكن أن تعلق به النسبة، وإن لم يمكن تعلقه بين الوجودين التصديقيين، فيتمُّ ما ذكرناه.

قلنا: إنَّ معنى تعلقها بالوجود التصوري صرفاً هو تعلقها بالعناوين الكاشفة، وهو منافٍ لكون طرفها هو الوجود المتشخص؛ فإنَّ العنوان يكون كلياً دائماً، وإذا كان طرفها كلياً كانت النسبة كليّة أيضاً.

أقول: وبذلك أجاب بعض الإخوان >.

إلاَّ أنَّه لا يخلو من مناقشة؛ وهو أنَّ العنواينة غير ملازمة للكليّة؛ فإنَّ الصورة الذهنية قد تكشف باللحاظ التصوري عن الكلي، وقد تكشف عن الجزئي كما هو المفروض في قولنا: «النار في الموقد»، فيأتي التساؤل عن الصورة التي يكون المنكشف فيها جزئياً.

إلاَّ أن يقال: إنَّه يكفي النقص بالصورة الأخرى مع عدم احتمال الفرق في الصور الذهنية عموماً، فتأمل.

هذا مضافاً إلى عدم التلازم بين كليّة الطرفين وبين كليّة النسبة - لا في الذهن ولا في الخارج - بعد البرهان على أنَّها لا تقوم إلاَّ بين وجودين واقعيين، فيتعيّن القول بأنَّها تقوم بالعنوان بذاته لولا أن يكون هذا في واقعه رجوعاً إلى اللحاظ التصديقي، فتأمل (المقرّر).

القول المختار في المعاني الحرفية شبكة ومنتديات جامع الأنظمة (ع)

لقد تقدّم أنّ لدينا ثلاث نسب: النسبة الواقعية الخارجية، والنسبة الواقعية الذهنية، والنسبة التحليلية:

١، ٢. النسبة الواقعية: وهي تستدعي - سواءً أكانت ذهنية أم خارجية - أمرين وجوديين يكونان طرفين لها.

٣. النسبة التحليلية: وهي لا تستدعي طرفين تشكّل ربطاً بينهما، بل لدينا هنا أمرٌ وجوديٌّ واحد، أحدُ أجزاء ما هيته هو النسبة. وقد برهنا على أنّ مفاد الحرف ليس النسبة الواقعية الذهنية، فضلاً عن النسبة الواقعية الخارجية.

وبناءً على هذا، فإنّ المسلك الثالث الذي يُتراءى منه أنّ الحروف موضوعةٌ للنسبة الواقعية الذهنية غيرُ صحيح، بل لا بدّ من إصلاحه والقول بأنّها موضوعةٌ للنسبة التحليلية.

نعم، ما قلناه ينطبق على النسبة الأولى للحروف، لا على النسب الثانوية؛ فإنّ النسب الأولى تحليليةٌ دائماً، بخلاف النسب الثانوية.

ونقول في مقام توضيح ذلك: إنّ لدينا في باب المفاهيم الاسمية معقولاتٍ أوليةٍ ومعقولاتٍ ثانويةٍ؛ فالمعقولات الأولية هي المفاهيم الموازية لما في الخارج، كالإنسان والبياض. والمعقولات الثانوية هي المفاهيم المتحصلة في طول المعقولات الأولية بحسب أفق المعقولات الأولية في الذهن؛ فبعد أن نتصوّر (الإنسان) و(الحيوان) و(الناطق) نقول: «الإنسان نوعٌ»، و«الحيوان جنسٌ» و«الناطق فصلٌ».

ويمكن أن نتصوّر شبيه ذلك في باب النسب الحرفية أيضاً؛ فإنّها على

قسمين:

القسم الأول: النسب الحرفية التي توازي ما في الخارج، كالنسبة الظرفية القائمة بين الظرف والمظروف، وهي نسبة أولية؛ لأنها توازي ما في الخارج.

القسم الثاني: النسب الثانوية التي لا يكون تحصلها وانتزاعها من الخارج، بل من أفق عقد القضية في الذهن، أي: من الوجود الذهني لا من الخارج، من قبيل النسبة الإضرابية والاستثنائية والتوكيدية والتحقيقية ونحوها..

فالنسبة الإضرابية - كقولنا: «جاء زيد، بل عمرو» - تدل على الإضراب بنحو حرفي لا بنحو اسمي، وهي نسبة قائمة بين المضرب عنه وبين المضرب إليه، وهي نسبة ثانوية. والموطن الأصلي للنسبة الظرفية هو الخارج، أما النسبة الإضرابية فموطنها الأصلي هو الذهن؛ إذ لو لم يكن هناك حاكم ومستعمل لما كان للنسبة الإضرابية معنى أصلاً ولا معنى لوجودها في الخارج.

وحيث نقول: إن ما قلناه وبرهنا عليه من أن مفاد الحرف هو النسبة التحليلية لا الواقعية ولو ذهنياً، كان المنظور فيه هو القسم الأول من الحروف الموضوع للنسب الأولية، مثل: (في) و(من) و(عن) و(على).

وأما في النسب الثانوية التي يكون موطنها الأصلي هو نفس الذهن ولا تكون متحصلة من الخارج - كالنسبة الإضرابية - فإن ما وضع له حرف (بل) هو النسبة الإضرابية، وليس في ذهننا وجود واحد هو وجود لزيد وعمرو معاً، بل هنا وجود ذهني للمضرب عنه، ووجود ذهني آخر للمضرب إليه،

وتقوم بينهما نسبةً فنائيةً اندكائيةً هي النسبة الإضرابية.

ولا يأتي هنا البرهان الذي ذكرناه؛ لأن النسبة الإضرابية واقعاً يمكن أن تقوم بين طرفين؛ لأن حاقاً موطنها هو الذهن، بخلاف النسب الأولية التي يكون موطنها الخارج؛ فإن النسبة المكائبة غير معقولة في الذهن بين الوجودين الذهنيين، ولكن النسبة الإضرابية ممكنة بينهما، وبها يرتبط أحدهما بالآخر نحو ارتباط بحيث يُنتزع من الطرفين أتمها متضايقان، فيقال: «زيدٌ معدولٌ عنه»، و«عمرو معدولٌ إليه»؛ فهي تحصل بين طرفين ذهنيين مستقلين، والمقصود هو الصور الذهنية بما هي حاكية عن الخارج.

هذا هو المختار في باب الحروف:

١. ففي القسم الأول الذي يضم النسب الأولية التي يكون أصل موطنها هو الخارج، يتعين أن يكون مفاد الحروف هو النسب التحليلية، لا النسب الواقعية.

٢. أما في النسب الثانوية التي يكون أصل موطنها هو عالم الذهن، فيتعين أن يكون مفاد الحروف عبارة عن النسب الواقعية الذهنية^(١).

(١) أقول: نعم، قد يرد هنا إشكالٌ يُنتج التفصيل في النسب الأولية بناءً على استحالة تحققها في الذهن مطلقاً بالبرهان المتقدم، وكان نتيجة ذلك الالتزام بوجودها التحليلي، فنقول: إن النسب على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يوجد في الخارج ويستحيل وجوده في الذهن، كالنسبة الظرفية ونحوها من النسب الأولية.

القسم الثاني: ما يوجد في الذهن ويستحيل وجوده في الخارج، وهو يضم كل النسب الثانوية.

القسم الثالث: ما يمكن وجوده في الذهن والخارج معاً، كالاقتران الزماني - كما

اعترف به السيد الأستاذ؟ في ما سبق - ولعلّ منها نسبة العليّة وغيرها.
إذا عرفت ذلك فقد تحصل لنا أنّ النسب الأوليّة الخارجيّة تنقسم إلى (ما يستحيل وجوده في الذهن) و(إلى ما يمكن وجوده فيه)، كالاقتران الزماني.
ومنه نعرف أنّ البرهان الذي ذكره السيد؟ خاصّ بالنسب الأوليّة التي يستحيل وجودها في الذهن.

وأما النسب التي يُمكن وجودها في الذهن فلا يتمّ فيها البرهان المتقدم، وإنّما يقال بإمكان قيامها في الذهن بين طرفين ذهنيّين مستقلّين؛ لإمكان وجودها في الذهن بنفسها، شأنها في ذلك شأن ما قاله السيد؟ حول النسب الثانويّة.

فإن قلت: قد لا تكون النسبة الزمانيّة مماثلةً للنسبة الخارجيّة، كما لو كان الاقتران الذهني فعليّاً والاقتران الخارجي المحكي سابقاً، كما في قولنا: «كنت مع زيد بالأمس»، فيتعيّن - في مثل هذا ونحوه - أن تكون النسبة الزمانيّة تحليليّة.
قلنا: يكفي النقص على الكبرى التي ذكرها السيد؟ - وهي أنّ «كلّ النسب الأوليّة تحليليّة» - ولو بمورد واحد، وهو صورة تماثل النسبة الزمانيّة الذهنيّة مع النسبة الخارجيّة، كما لو كانت كلتا النسبتين حالّيّة.

فإن قلت: إنّنا إن تكلمنا على صعيد الوضع فسنجد أنّ وضع (مع) للنسبة القائمة بين طرفين مستقلّين لا يفي بكلّ النسب الزمانيّة الذهنيّة؛ لفرض كون النسبة - في صورة عدم تماثل الذهن مع الخارج في الزمان - تحليليّة، ولكنّ وضع (مع) للنسبة التحليليّة الزمانيّة يفي بكلتا الصورتين ويمكن الاستعمال في كلا الموردين، حتّى في صورة التماثل.

قلنا: يرّد ذلك أمران:

الأمر الأول: أنّنا لا نتكلّم على صعيد الوضع، وإنّما نتكلّم على صعيد البرهان الشبوتي.
الأمر الثاني: أنّنا لو تكلمنا على صعيد الوضع فمن الممكن أن يقال: إنّ (مع) موضوعاً للنسبة الاقترانيّة الزمانيّة على الفرض، وهذا ما يكون مصداقه الذهني على نحوين:

تارة: نسبة قائمة بين طرفين مستقلّين.

وأخرى: نسبة تحليلية بين طرفين تحليليين، ولا يكون ذلك محلاً بالوضع. هذا، ولكن ما ادعينا لا يكاد يتم؛ لأنه وإن كان يُمكن أن توجد بعض النسب الأولية في الذهن بنفسها - من قبيل (الاقتران) و(العلية) - إلا أنها لا تكون كاشفة عن الخارج أصلاً. وما يكون كاشفاً عن الخارج هو وجودها التحليلي خاصة.

وتوضيح ذلك: أنه يوجد في الذهن مرتبتان من الوجود أو اللحاظ:

١. مرتبة اللحاظ التصديقي، أي: وجود الصورة الذهنية بوصفها وجوداً نفسانياً معيناً مشخصاً. وهو بهذا اللحاظ يكون مشمولاً للقوانين الكونية المناسبة له؛ من قبيل الاقتران الزماني والعلية، أي: نشوء بعض الصور الذهنية من بعض بتداعي المعاني وغيره. أو الملازمة بين صورتين، كصورة اللفظ وصورة المعنى.. إلى غير ذلك من القوانين.

ولا ربط للذهن - بهذا اللحاظ أو هذه المرتبة من الوجود - بالكشف عن الخارج أصلاً.

٢. مرتبة اللحاظ التصوري: أو مرتبة عالم الكشف عن الخارج. ويكون بهذا اللحاظ مشمولاً لقوانين أخرى؛ من قبيل صحة الحمل، فيقال: «النار محرقة». ومن قبيل مصداقية ما في الذهن للمفهوم الواقعي، فيقال: «النار الذهنية نار»، أو أنه قد تصوّر النار.

وحينئذٍ نعرف بجلاء أن النسبة الزمانية والعلية وغيرها لا يمكن أن تُحفظ في كلا اللحاظين، بل إن ما يوجد منها باللحاظ الأول قد لا يوجد ما يائله باللحاظ الثاني، وقد ينعكس الأمر.

ومثال الأول: أن تصوّر السيد الحكيم عليه السلام وابن سينا في وقت واحد، مع أنهما يتتبعان في الخارج إلى زمانين مختلفين.

ومثال الثاني: ما لو تصوّرت المقترنين بتصوّر طوي في الزمان، فأتصوّر الفوق أولاً، ثم أتصوّر التحت مثلاً.

وفي ذلك كله لا يكون الكاشف عن الخارج عبارة عن الاقتران أو الاختلاف الزماني باللحاظ الأول، بل هو الاقتران أو الاختلاف الزماني باللحاظ الثاني.

ومنه يتبرهن أنه ليس في مجرد تقارن الصورتين تكويناً في الذهن أية جهة من الكاشفية، سواءً أكان الخارج مماثلاً له أم مختلفاً. إذاً، فلا بد من البحث عن سنخ نسبة زمانية أخرى يكون ملحوظاً فيها الكشف عن الخارج، وليس ذلك إلا النسبة باللحاظ التصوري.

وحينئذ نقول: إن البرهان الذي ذكره السيد؟ تامٌ حتى في النسبة الزمانية؛ إذ من المستحيل أن توجد النسبة الزمانية الواقعية - بين زيد وعمرو الخارجيين - في الذهن، فإذا أريد الكشف عنها في الصورة الذهنية لم يمكن التوصل إلى ذلك إلا بالنسبة التحليلية أو الاقتران الزماني التحليلي.

إذاً، فالاقتران الزماني بوجوده التكويني في الذهن غير كاشفٍ وليس له ما بإزاء في الخارج، وما يراد الكشف عنه - وهو الاقتران الخارجي - يستحيل وجوده في الذهن. وكذا في العلوية؛ فإن صورة النار توجد صورة الحرارة من باب تداعي المعاني، لا أنها تكون علّة للحرارة بالمعنى الخارجي. وعليه، فهاتان علّتان متبايتان، فلا تكون إحداها كاشفةً عن الأخرى.

وبعبارة أخرى: إن ما يراد الكشف عنه مبينٌ لما هو موجودٌ في الذهن، ولا يمكن أن يكشف المبين عن المبين. وما هو مندكٌ في الخارج وكاشفٌ عنه ليس عبارة عن النسبة الزمانية التي توجد في الذهن بين طرفين مستقلين، فيتبرهن القول بأن النسب الأولية على غرارٍ واحدٍ في وجودها التحليلي (انتهى) (المقرر).

شبكة ومكتبيات جامع الائمة (ع)

المقام الثاني

في تحديد معنى الهيئات

وسيكون البحث في هذا المقام تطبيقاً - بحسب نظرنا - للنتائج التي انتهينا إليها في المقام الأول، فيقع الكلام في تشخيص مفاد الجمل التامة نحو: «زيدٌ عالمٌ»، أو الناقصة، نحو: «زيدٌ العالم».

المسالك المطروحة حول مفاد الجمل

بدايةً يوجد في الجمل مسلكان:

١. المسلك المنسوب إلى المشهور^(١)

وهو أن مفاد الجملة [التامة] هو النسبة بين الطرفين: الموضوع والمحمول. وكذلك مفاد الجملة الناقصة؛ فإنه عبارة عن النسبة بين الوصف والموصوف.

إلا أنهم يقولون: إن الجملة التامة موضوعةٌ للنسبة التامة، والجملة الناقصة موضوعةٌ للنسبة الناقصة؛ فكأنهم يتصوِّرون سنخين من النسبة يمكن تصوُّرهما بين زيد وعالم:

(١) نسبة السيد الخوئي في محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٤، بحث الإنشاء والإخبار، وفي: دراسات في علم الأصول ١: ٤٦، الأمر الثالث: الوضع، المقام الثاني: الهيئات: «والمشهور أن الهيئة في الجمل الاسمية تدل على ثبوت النسبة الخارجية في الكلام الموجب، وعلى سلبها أو النسبة السلبية في الكلام المنفي».

النسبة الأولى: تامة، وذلك في قولنا: «زيدٌ عالمٌ».

النسبة الثانية: ناقصة، وهي مفاد قولنا: «زيدٌ العالم».

ولهذا قالوا بأنه يصحّ السكوت على جملة «زيدٌ عالمٌ»، بخلاف جملة «زيدٌ

العالم» التي لا يصحّ السكوت عليها.

٢. مسلك السيد الأستاذ

في مقابل ذلك يوجد مسلكٌ آخر اختاره السيّد الأستاذ^(١)؛ حيث

ادّعى أنّه لا يعقل أن تكون الجملة موضوعةً للنسب، ولم يتعلّق التماميّة والنقصان في النسب.

وقد اعترض؟ على مسلك المشهور بعدّة اعتراضات وجعلها برهاناً

على مسلكٍ آخر، وهو أنّ الجملة الخبريّة التامة موضوعةٌ لأمرٍ نفسانيّ عبارة

عن قصد الحكاية عن ثبوت الشيء أو عن نفيه، وأنّ الجمل الناقصة

موضوعةٌ لعين ما اختاره في باب الحروف؛ فقد اختار هناك^(٢) أنّ الحروف

موضوعةٌ لتحصيل المعاني الاسميّة وتضييقها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى

هيئة التوصيف في قولنا: «زيدٌ العالم»؛ فإنّهما موضوعةٌ لتحصيل زيد

بالعلميّة.

وسوف يتّضح هذان المسلكان وتحقيقُ الحال فيهما بذكر الاعتراضات

الأربعة التي وجهها السيّد الأستاذ؟ إلى مسلك المشهور، فلا بدّ إذاً من ذكر

هذه الاعتراضات:

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفيّاض) ١: ٨٥، الإنشاء والإخبار.

(٢) راجع راجع محاضرات في أصول الفقه (الفيّاض) ١: ٧٥، المعاني الحرفيّة، دراسات

في علم الأصول ١: ٤٤ - ٤٥، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني.

شبكة ومتنديات جامع الأئمة (ع)

الاعتراض الأوّل

وحاصله أنّه كيف تقولون بأنّ الجملة موضوعةٌ للنسبة، مع أنّ النسبة لا تتصوّر أصلاً في بعض موارد الجمل، كما هو الحال في قولنا: «شريك الباري ممتنع»؛ فإنّه لا يُتعلّق نسبةٌ خارجيّةٌ بين شريك الباري وبين الامتناع؛ لأنّ تحقّق النسبة فرعٌ تحقّق طرفيها. وكذلك في قولنا: «العنقاء ممكنة»، مع أنّ هذه الجملة صحيحةٌ من الناحية اللغويّة والنحويّة^(١).

فهذا دليلٌ على أنّ مفاد الجملة ليس النسبة، وإلّا لم يمكن تعقّل مثل هذه الجمل التي يكون وجود الطرفين فيها مستحيلاً.

والتحقيق في المقام بأن يقال: ماذا يريد المعارض بالنسبة التي يناقش في كونها مأخوذةً في مدلول الجملة؟

(أ) فإن كان يريد بها النسبة الخارجيّة كما هو صريحُ كلامه - حيث ذكر أنّ المشهور يقولون بوضع الجمل للنسب الخارجيّة - فيرد عليه:

أولاً: أنّ المشهور لا يريدون بالنسبة: النسبة الخارجيّة. وهذا الكلام شبيهٌ بما صدر منه في المقام الأوّل؛ حيث فسّر كلام الشيخ الحاج [المحقّق الأصفهاني قدس سره]^(٢) بأنّه يريد من النسبة الوجودَ الرابط الخارجيّ، مع أنّ

(١) راجع دراسات في علم الأصول ١: ٤٦، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني، الهيئات.

(٢) أنظر: دراسات في علم الأصول ١: ٣٩-٤٠، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني: في وقوع الوضع العام والموضع له الخاص، الهداية في علم الأصول ١: ٥٠، في ما يذكر في مقدّمة علم الأصول، الأمر الثالث: في الوضع، معاني هيئات المركّبات، غاية المأمول من علم الأصول ١: ١٣١-١٣٢، مبادئ علم الأصول، الكلام في الوضع، وضع الهيئات.

المشهور لم يكونوا يريدون هناك الوجود الرابط الخارجي ولا النسبة الخارجية أصلاً، بل أرادوا معنى أعمق سيأتي توضيحه.

ثانياً: إذا كان ملحوظكم هو النسبة الخارجية، فلماذا خصصتم الاعتراض بجملتين أو أربعة؟ فإن النسبة الخارجية غير موجودة في القضايا الحملية المبينة على الهوية، من قبيل قولنا: «زيد عالم»؛ إذ قد توجد نسبة خارجية بين زيد والعلم، ولكن المحمول هنا ليس (العلم)، بل (عالم)، والعالم هو عين زيد ووصف اشتقاقي متحد معه، كما يأتي توضيحه في بحث المشتق.

إذاً، لا توجد نسبة خارجية بين زيد والعالم؛ لأنها إنما تتعقل فيما إذا كانت هناك اثنيّة بينهما، وحيث لا اثنيّة فلا تتعقل النسبة الخارجية. (ب) وإن كان يريد بها النسبة بين المفاهيم، فسيأتي تصوير هذه النسبة حتى في مثل قولنا: «شريك الباري ممتنع».

الاعتراض الثاني

وكأن السيد الأستاذ؟ قد بنى الاعتراض الثاني الموجه إلى مسلك المشهور على مسلكه في باب الوضع؛ فقد سبق أنه اختار في حقيقة الوضع أنه عبارة عن التعهد، أي: تعهد الواضع بأنه متى أتى باللفظ فإنه قد أراد معناه^(١).

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٤ - ٤٥، تمهيد: في حقيقة الوضع، دراسات في علم الأصول ١: ٣٢ - ٣٣، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المختار في حقيقة الوضع، الهداية في الأصول ١: ٢٧، في ما يذكر في مقدمة علم الأصول، الأمر الثالث: في الوضع، غاية المأمول من علم الأصول ١: ١١٣، الكلام في الوضع.

وقال^(١): بناءً على أن الوضع هو التعهد، فلا بد أن يكون المعنى الموضوع له أمراً داخلياً تحت اختيار الواضع ليعقل التعهد به؛ إذ لا معنى للتعهد بما لا يدخل تحت الاختيار.

ومعه، فالنسبة بين (زيد) وبين (عالم) ليست تحت اختيار الواضع ولا المستعمل؛ فإني لا أستطيع أن أجعل زيداً عالماً ولا الشيخ المفيد عالماً، فلا يعقل التعهد بهذه النسبة وأنه متى قال الواضع: «زيدٌ عالمٌ» فالنسبة واقعة؛ فإنها ليست تحت اختياره. وما هو تحت اختياره هو أمرٌ نفسانيٌّ عبارة عن قصد الحكاية عن علم زيد؛ فهذا مطلب معقولٌ، وذلك أمر غير معقول.

وهذا الاعتراض أعجب من الاعتراض السابق؛ لأننا إذا جارينا هذا الطرز من التعبير فماذا نقول عن الحروف التي اعتبر السيد الأستاذ^(٢) أمها موضوعاً لتخصيص المفاهيم الاسميّة: فهل التخصيص تحت الاختيار لو قلنا مثلاً: «زيدٌ في السماء ممكنٌ»؟ وماذا نقول في المفاهيم الأفراديّة، فإن كان زيدٌ ابنَ خالد، فما معنى التعهد بابن خالد؟

ويكون حلُّ هذه المغالطة بأن يُقال: إنّه لا إشكال - بناءً على مسلك التعهد - في أن المتعهد به أمرٌ نفسانيٌّ دائماً؛ لأنّ الإنسان لا يتعهد - بناءً على هذا المسلك - إلا بما يرجع إلى اختياره، حتّى في الكلمات الأفراديّة؛ فالمتعهد به

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٥، بحث الإنشاء والإخبار، دراسات في علم الأصول ١: ٤٧، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني، الهيئات، الهداية في علم الأصول ١: ٥٠، في ما يذكر في مقدّمة علم الأصول، الأمر الثالث: في الوضع، معاني هيئات المركّبات.

(٢) أنظر: محاضرات في أصول الفقه (الفياض) ١: ٧٥، المعاني الحرفيّة؛ دراسات في علم الأصول ١: ٤٤ - ٤٥، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني.

في المفاهيم الأفرادية هو إخطار صورة النار أو زيد في ذهن السامع، أي: إنَّ الصورة تنتقش تصوّراً في ذهن السامع. ومعنى أنَّ الحرف موضوعٌ للتخصيص: أننا تعهدنا بإخطار الحصّة في ذهن السامع.

أمّا في الجملة التامة: فلو قلنا بالتعهد لا يكون هناك منافاةً بينه - أي: بين مسلك التعهد - وبين مسلك المشهور. ومرجع ذلك إلى أنَّ الواضع قد تعهد بإخطار صورة هذه النسبة في ذهن السامع، وهو أمرٌ معقولٌ على مسلك التعهد. ومعه، فإنَّ مسلك التعهد لا يقتضي إبطال المسلك الأوّل، بل غايةً ما يقتضيه هو أنَّ المتعهد به أمرٌ نفساني. أمّا ما هو هذا الأمر النفساني، فالمشهور يقول: إنَّه إخطار النسبة تصوّراً، بينما يقول المسلك الثاني: إنَّه قصدُ الحكاية عن وقوع النسبة في الخارج. ولا ربط لهذا الخلاف أصلاً بمسلك التعهد.

الاعتراض الثالث

وكانَّ هذا الاعتراض^(١) مبنيٌّ على أصلٍ موضوعيٍّ مفاده: أنَّ جملة «زيدٌ عالمٌ» تختلف عن الكلمات الأفرادية في نكتة، وهي أنَّه ليس للكلمات الأفرادية دلالةٌ تصديقيّة، بل لها دلالةٌ تصوّريّة فحسب. وأمّا الجملة فلها دلالةٌ تصديقيّة، أي: إنَّها توجب التصديق - ولو ظناً واقتضاءً^(٢) - للسامع بمدلولها، بخلاف الكلمات الأفرادية. وحينئذ:

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٥، بحث الإنشاء والإخبار، المقام الأوّل: في الجملة الخبرية وبطلان مسلك المشهور، الهداية في علم الأصول ١: ٥١، في ما يذكر في مقدّمة علم الأصول، الأمر الثالث: في الوضع، معاني هيئات المركّبات.

(٢) في الأصل المخطوط: «ولو ظناً»، وكتب فوق هذه الكلمة: «اقتضاء». وفي تقريري السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمته والشيخ حسن عبد الساتر: «ولو ظناً»، وربما أيده ما في تقرير السيّد الحائري: «ولو اقتضاءً وشأناً».

(أ) إن كان مدلولها هو النسبة كما يقول المشهور، فيلزم أن لا يكون لها دلالة تصديقية؛ إذ من الواضح أن مجرد سماع الجملة من فم إنسان لا يكفي للتصديق بوقوع النسبة في الخارج ما لم يكن ثقةً عندنا، وكثيراً ما نسمع الجملة ونحن نقطع بعدم [صدقها].

(ب) وأما إذا كان مفاد الجملة هو قصد الحكاية فالدلالة التصديقية محفوظة؛ لأننا إذا سمعناها من المتكلم فمن الطبع الأولي أن نظن أنه يقصد الحكاية، سواءً أكان صادقاً أم كاذباً، وحيث فرضنا أن في الجملة قصد الحكاية فيتعين الثاني دون الأول.

إلا أن هذا الاعتراض لا يمكن المساعدة عليه أيضاً؛ لأننا: تارة: بنينا في باب الوضع على مسلك التعهد، وأخرى: على الحق المشهور في باب الوضع من أن الوضع غير التعهد.

(أ) فإن مشينا على المسلك الحق: فقد تبين أن الدلالة التي تنشأ من الوضع هي دائماً الدلالة التصورية لا التصديقية، بمعنى: أنه ينتقش في ذهن السامع تصوّر ولو من اصطكاك حجرين، ولا يوجد دلالة تصديقية تنشأ من الوضع أصلاً، لا في المفردات ولا في الجملة، الناقصة منها والتامة.

فحين توضع الجملة للنسبة - بناءً على مسلك المشهور - فإن غاية ما يطلب منها هو أن يكون لها دلالة على النسبة تصوّراً بحيث تنتقش صورتها في ذهن السامع، وذلك على حدّ تصوّر النار عند سماع لفظها، ولا يعقل أن يُطلب من الوضع أكثر من هذا المقدار.

وأما الدلالة التصديقية للجملة التامة فليس منشأها الوضع، بل سيأتي في مبحث تبعية الدلالة للإرادة أنّها تنشأ من ظهورات سياقية وأمارات نوعية

غير باب الأوضاع.

فحينما يقول إنسانٌ غافل: «زيدٌ عالمٌ» تحدث دلالتان:

الدلالة الأولى: صورة النسبة، وهي المستندة إلى الوضع.

الدلالة الثانية: أن هذا الإنسان أراد أن يحكي عن ذلك ويخبر عنه. وهذه

الدلالة غير مستندة إلى الوضع، بل هي ناشئة من ظهور حاله، ولهذا تتحكم

فيها القرائن الحالية ونحوها، ومنها نستظهر أنه يقصد الحكاية عن هذا

المطلب، فلا يمكن أن نطلب هذه الدلالة من الوضع.

ب) وأما إذا سلكنا مسلك التعهد فتكون الدلالة الوضعية دائماً دلالة

تصديقية حتى في الكلمات الأفرادية، فضلاً عن الجمل التامة؛ فإنه إذا قال:

«نارٌ» فمعنى ذلك أنه متى أتى باللفظ فإنه يقصد إخطار هذا المعنى،

فيستكشف - بالدلالة الوضعية - أنه يوجد في نفس المتكلم قصد إخطار هذا

المعنى، وهذه دلالة تصديقية.

ففي قولنا: «زيدٌ عالمٌ» تكون دلالتها تصديقية، بمعنى الإتيان بما تعهد

به. غاية الأمر أنه يبقى خلاف بين المشهور وبين السيد الأستاذ؟؛ حيث إن

دلالة الجملة على مسلك المشهور هي إخطار النسبة، بينما هي على مسلك

السيد الأستاذ؟ قصد الحكاية^(١).

وعلى آية حال، فالدلالة التصديقية للجملة محفوظة، فلا ربط لكون

الدلالة تصديقية بمحل الكلام.

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٠ - ٨١، المعاني الحرفية، الأمر الثالث: في

معانيها جميعاً حكائية. ولا يخفى على من يراجع أبحاث السيد الخوئي قدس سره أنه لا يرى

فارقاً في النتائج المترتبة على مسلك الوضع عنده بين المعنى الحرفي وبين الجمل

الإنشائية والإخبارية وغيرها، كما صرح في ذلك مراتٍ وكراتٍ.

الاعتراض الرابع

وهو أوجه الاعتراضات وأمتنها وإن لم يذكره السيّد الأستاذ؟ في كتاباته، وحاصله: أن المشهور يبنون على أن الجملة موضوعاً للنسبة^(١)، وحينئذٍ فيجب أن نفرّق بين الجملة التامة والناقصة - كقولنا: «علم زيد» و«زيدٌ عالم» - مع أن المشهور يذهبون إلى أن كليهما موضوعٌ للنسبة^(٢)، فكيف يمكن أن نفرّق بين هاتين الجملتين ونفسّر كيف أن إحداهما ناقصة والأخرى تامة؟!!

يقول المشهور بدوّاً في الجواب: إن لدينا نسبتين^(٣):

١. نسبة تامة بين زيد وبين العلم، وهي التي تدلّ عليها جملة «زيدٌ

عالم».

٢. ونسبة ناقصة تدلّ عليها جملة: «علم زيد».

وهذا الأمر - كما يقول السيّد الأستاذ^(٤) - غير متعقّل؛ لأنّ النسبة ليست شيئاً يزيد وينقص، وإنّما هي أمرٌ بسيطٌ غيرٌ قابلٍ للزيادة والنقصان، ومعه لا نتصوّر نحوين من النسبة حتّى نتصوّر فرقاً بين هاتين الجملتين،

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٨، المقدّمة، السادس: وضع المركّبات، نهاية الدراية ١: ٢٤ - ٤٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه، الوضع في الحروف، نهاية الأفكار ١-٢: ٥٤، المقدّمة، الأمر الثاني: في شرح معاني الهيئات، ودراسات في علم الأصول ١: ٤٦، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الهيئات.

(٢) راجع المصادر المتقدّمة.

(٣) راجع المصادر المتقدّمة.

(٤) لم نعثر عليه في مظانّه. وإن كان قد نقله عنه أيضاً في بحوث في علم الأصول ١:

٢٦٨، مباحث الدليل اللفظي، مبحث الهيئات، هيئات الجمل التامة الخبريّة.

فيكون المشهور إذا عاجزاً عن التفريق بين الجملة التامة والجملة الناقصة.
هذا بخلاف ما إذا بَنِينَا على المسلك الثاني، وقلنا بأن الجملة الناقصة
موضوعةٌ للنسبة التخصّصية ودالّةٌ عليها بالدلالة التصوريّة، وأنّ الجملة
التامة موضوعةٌ لقصد الحكاية، فتكون دلالتها تصديقيّة، وبهذا تختلف الجمل
التامة عن الجمل الناقصة.

التحقيق في تصوير الفارق بين النسبتين

ولكنّ التحقيق: أنّ التامية والنقصان من شؤون النسبة بما هي هي وفي
المرتبة السابقة على طروء التصديق أو النفي أو أية حالة نفسانية عليها، وأنها -
تحت النظر التصوري - تارة تكون تامة وأخرى ناقصة، وأنّ الفرق بين «زيدٌ
عالمٌ» وبين «علم زيد» أو «زيد العالم» ليس وجود التصديق في أحدهما دون
الآخر، بل لا بدّ من تصوير فرقي بينهما في عالم التصوّر المحض قبل أن نصل إلى
مرحلة التصديق.

ومما يشهد لذلك: أنّ أداة الاستفهام في قولنا: «هل زيد عالم؟» قد
طرأت على جملة «زيدٌ عالمٌ». ومن الواضح أنّه ليس لهذه الجملة دلالةٌ
تصديقيّة؛ لأنّ المتكلّم مستفهمٌ وليس في مقام الحكاية والتصديق، وما يُعقل
الاستفهام عنه هو المطلب التصوري لا التصديقي، فلا بدّ من افتراض أنّ مفاد
«زيدٌ عالمٌ» عبارة عن مطلب تصوري محض ليُعقل تعلق الاستفهام به.

ولو أردنا - في هذا المثال بالذات - أن نبذل «زيدٌ عالمٌ» بجملة ناقصة
فنقول: «هل زيدٌ العالم»، عندها سيكون الاستفهام ناقصاً ويحتاج إلى متمم،
كقولنا: «هل زيدٌ العالمٌ موجودٌ؟».

فقولنا: «هل زيدٌ عالمٌ» صحيح، وقولنا: «هل زيدٌ العالمٌ» غير صحيح،

مع أن كليهما متمخّض في المطلب تصوّري، فلماذا صحّ أحدهما دون الآخر؟!

لا يمكن لصاحب المسلك الثاني أن يقول: إنَّ هذا من جهة أن «زيدٌ عالمٌ» مطلب تصديقي و«زيدٌ العالم» تصوّري؛ لعدم معقولية الاستفهام عن المطلب التصديقي، وهذا شاهدٌ على أن كلا المطلبين تصوّري، مع أنّهما مختلفان، وذلك بدليل أنّه يصحّ دخول أداة الاستفهام على أحدهما دون الآخر.

إذاً، فتامية النسبة ونقصانها من شؤون النسبة بالنظر التصوّري المحض وفي المرتبة السابقة على التصديق.

أما تصوير ذلك، فإنَّ ما أطلعتُ عليه من كلمات المشهور - في ما أعلم - لا يفي به؛ فإنَّ كلماتهم غير متقنة، ولكنّ تحقيق ذلك أن يقال:

إنَّ النسبة الناقصة هي النسبة التحليلية، والنسبة التامة هي النسبة الواقعية؛ فقد سبق أن قلنا: إنَّ النسب على قسمين:

القسم الأول: النسب التحليلية، كنسبة (في) في قولنا: «النار في الموقد».

القسم الثاني: النسب الحقيقية، كالنسب الاضرائية في قولنا: «ضرب

زيداً بل عمرواً».

وقلنا: إنَّ النسب التحليلية غير موجودة في صقع الذهن، بل لدينا وجودٌ ذهنيٌّ واحد هو وجودٌ لمركبٍ تحليليٍّ ينحلُّ إلى أجزاء تحليلية، أحدها هو النسبة، وهذا معنى النسبة التحليلية.

وهذا بعينه نقوله في النسب الناقصة التي هي مفاد الجمل الناقصة؛ ففي

قولنا: «علمٌ زيدٌ» لا يوجد أمران في الذهن: (زيدٌ) و(العلمُ) و(النسبةُ بينهما)،

بل هناك وجودٌ ذهنيٌّ واحدٌ ينحلُّ إلى أجزاء: إلى (علم) و(زيد) و(ربطٍ مخصوصٍ بينهما)، وهو كالربط المخصوص بين النار والموقد في قولنا: «النارُ في الموقد».

وبذلك يظهر معنى قولنا: إنَّ النسبة في قولنا: «علمُ زيدٍ» نسبةٌ ناقصة لا يصحُّ السكوت عليها؛ وذلك لأنَّها لا تُرى في عالم الذهن؛ فإنَّ المتكلم لا يرى في هذا القول شيئين ليصحَّ السكوت عليه، بل يرى شيئاً واحداً، وبالتحليل يستخرج منه النسبة؛ فحينما يُلقب «علمُ زيدٍ» فكأنَّه ألقى شيئاً واحداً لا شيئين.

أمَّا النسبة في الجمل التامة - مثل: «زيدٌ عالمٌ» - فهي - في صقع الذهن - نسبةٌ واقعيَّةٌ بحيث يرى شيئين بينهما نسبةٌ، كالنسبة الاضرائية في الحروف، وهذه النسبة هي النسبة التصادقية بين (زيد) و(عالم).

والمثال العرفي لذلك: أن نفرض شخصاً واحداً انتقشت صورته في مرأتين، فيكون لدينا عالمان: عالم المرايا وعالم ذي المرأة:

(أ) ففي عالم المرايا يوجد لدينا شيئان متغايران: (هذه الصورة) و(تلك الصورة)، وبينهما نسبةٌ هي التشابه، بل أزيد من ذلك: هي نسبة التصادق - إذ قد يوجد التشابه بدون التصادق، كما في صورة التوأمين - أي: إنَّ ما يُرى في هذه الصورة هو عينٌ ما يُحكى عنه في تلك الصورة.

(ب) أمَّا عالم ذي المرأة ففيه شيءٌ واحد هو (زيد)، ولا يُتصور فيه وجود النسبة.

نقل المثال المتقدم إلى محلِّ الكلام فنقول: يوجد واقعٌ واحدٌ في نفس الأمر، ونفسُ الأمر هنا هو الخارج أو غيره من العوالم التي نتحدَّث عنها، وقد

أخذ عن هذا الواقع مفهومان ذهنيان: مفهوم زيد ومفهوم عالم، وقد لوحظا
بهما مشيران إلى شيء واحد وحاكيان عن واقع واحد.

ففي عالم الذهن يوجد شيان حاكيان: مفهوم زيد ومفهوم عالم، وبهذا
تنشأ بينهما نسبة واقعية في عالم الوجود الذهني، غاية الأمر أنني حين ألحظها
بنحو الفناء في عالم واحد تنشأ بينهما نسبة هي النسبة التصادقية، وهذه النسبة
هي مفاد قولنا: «زيد عالم»، وهي نسبة تامة.

وبهذا يُعرف أن هذه النسبة إنما كانت تامة لأنها نسبة واقعية في عالم
الذهن، وأن تلك كانت ناقصة لأنها تحليلية لا يرى فيها الذهن إلا شيئاً
واحداً. ومع أن كلتا النسبتين واقعة في عالم التصور المحض، إلا أننا فرّقنا
بينهما بلا حاجة إلى إدخال الدلالة التصديقية في البين.

وبهذا ظهر السرّ في صحّة قولنا: «هل زيد عالم؟» وعدم صحّة قولنا:

«هل زيد العالم؟»:

(أ) أمّا صحّة الأوّل؛ فلأنّ الاستفهام إنّما يكون عن نسبة، والنسبة

واقعية في عالم الذهن.

(ب) أمّا عدم صحّة الثاني؛ فلأنّ النسبة في قولنا: «زيد العالم» نسبة

تحليلية؛ فإني في عالم الذهن أرى شيئاً واحداً، فيكون قولنا: «هل زيد العالم»

كقولنا: «هل زيد».

وبذلك اندفع الاعتراض الرابع عن المشهور.

إذاً، فالاعتراضات الأربعة غير واردة على المشهور، وهو مطلب معقول

بالنحو الذي حقّقناه. بل مسلك المشهور هو المتعين ولا يعقل غيره.

والمسلك الثاني غير معقول في نفسه؛ لأنه مورد لإشكالين:

الإشكال الأول: وهو إشكالٌ مبنائي، وتوضيحه: ماذا يريد السيد الأستاذ؟ بالدلالة في قوله: إنَّ جملة «زيدٌ عالمٌ» تدلُّ على قصد الحكاية^(١)؟ هل يريد بها الدلالة التصوريَّة؟ بمعنى: أنَّ هذه الجملة تدلُّ بالدلالة التصوريَّة على مفهوم قصد الحكاية بحيث ينتقش ذلك في ذهن السامع.

أم يريد الدلالة التصديقيَّة - كما هو صريح كلامه - بحيث تكون كاشفةً عن وجود فردٍ جزئيٍّ من قصد الحكاية قائم في نفس المتكلِّم؟!!

(أ) فإنَّ أراد الأوَّل فهو بديهيُّ البطلان؛ باعتبار أنَّ هذه الدلالة التصوريَّة من شؤون نفس كلمة (قصد الحكاية) لا من شؤون جملة: «زيدٌ عالمٌ»؛ إذ من الواضح أنَّنا نفهم من «زيدٌ عالمٌ» غيرَ ما نفهمه من لفظ (قصد الحكاية)؛ فلو كانت «زيدٌ عالمٌ» تدلُّ بالدلالة التصوريَّة على نفس مفهوم قصد الحكاية لكانت مرادفةً لكلمة (قصد الحكاية)، مع أنَّ هذا واضحُ البطلان.

(ب) وإنَّ أراد الشقَّ الثاني فنحن نسلمُّ بهذه الدلالة التصديقيَّة ولا ينكرها المشهور. ولكنَّ هذه الدلالة التصديقيَّة ليست دلالةً وضعيَّة، بينما نحن نتحدَّث الآن عن الدلالة الوضعيَّة لجملة «زيدٌ عالمٌ»، وهي ليست دلالةً وضعيَّة، وذلك برهانٌ أنَّنا قد ذكرنا أنَّ الدلالة الحاصلة من الوضع هي دائماً دلالةً تصوريَّة وليست تصديقيَّة.

وإنَّما كان هذا إشكالاً مبنائياً لأنَّنا لو بنينا على أنَّ الوضع هو التعهّد لأمكن أن تكون الدلالة الوضعيَّة تصديقيَّة، ولكنَّنا لم نقبل ذلك؛ فحيث إنَّ هذه الدلالة تصديقيَّة فلا يعقل أن تكون وضعيَّة، وإنَّما تنشأ من قرائنٍ حالية

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٠ - ٨١، المعاني الحرفية، الأمر الثالث: في معانيها جميعاً حكائيَّة.

وسياقية، على ما سبق ويأتي في مبحث تبعية الدلالة للإرادة.

الإشكال الثاني: وحاصله أنه بعد شهادة الوجدان بأنه ينبغي أن يكون لجملة «زيدٌ عالمٌ» سنخٌ معنوي واحدٌ محفوظٌ في تمام موارد استعمالها، فلا بد أن يكون سنخٌ معناها الموضوع له يناسب تمام موارد استعمالها، كقولنا: «زيدٌ عالمٌ» و«هل زيدٌ عالمٌ؟» و«أخبركم بأن زيداً عالمٌ»؛ فقد وقعت في الجملة الأولى مبتدأ وخبراً، وفي الثانية مدخولاً لأداة الاستفهام، وفي الثالثة مفعولاً للإخبار؛ لأنها هي المخبر به.

شبكة ومتدييات جامع الانبئة (ع)

أ) فإن بنينا على مسلك المشهور فيمكن تصوير معنى واحدٍ محفوظٍ لهذه الجملة في الموارد الثلاثة بأن يقال: إنها تدل في تمام الموارد الثلاثة على النسبة التامة، غاية الأمر أنها - بلحاظ المدلول التصديقي - تارة تكون محطاً للإخبار والتصديق، وأخرى محطاً للاستفهام، وثالثة مفعولاً للإخبار.

ب) وأما إذا قلنا: إن جملة «زيدٌ عالمٌ» موضوعة لقصد الحكاية، فكيف يمكن انحفاظ هذا المعنى إذا صارت مدخولاً للاستفهام أو مدخولاً للفعل؟! فإنه لا إشكال في أن المستفهم عنه والمخبر به ليس قصد الحكاية، بل هو الواقع، فيلزم أن لا يكون لهذه الجملة سنخٌ معنوي واحدٌ محفوظٌ في الموارد الثلاثة. وحيث إن الوجدان شاهدٌ بأن المعنى الوضعي محفوظٌ في هذه الموارد، إذاً فلا بد أن يكون هو الدلالة التصورية للنسبة بذاتها ليعقل تعلق الإخبار بها والاستفهام عنها والتصديق بها.

تطبيق ما تقدم على الجملة الخبرية

ثم إننا قد أوضحنا في معنى جملة «زيدٌ عالمٌ» أنها موضوعة للنسبة الواقعية التامة، وهي النسبة التصادية، بمعنى: أن مفهوم (زيد) ومفهوم

(عالم) حاكيان عن واقع واحد، فينتزع منها النسبة التصادقية، وهي نسبة قائمة في عالم الذهن. وقد طبّقنا ذلك على الجمل الخبرية الاسمية.

وهذا البيان نفسه يأتي أيضاً في الجمل الخبرية الفعلية؛ فإنّ لدينا في قولنا: «عَلِمَ زيدٌ» أو «ضَرَبَ زيدٌ» عدّة أمور:

الأمر الأول: مادّة الفعل، وهي الضرب.

الأمر الثاني: هيئة الفعل.

الأمر الثالث: هيئة الجملة، من إضافة الفعل إلى الفاعل، مضافاً إلى

كلمة زيد.

١. ومادّة الفعل موضوعة للحدث.

٢. وهيئة الفعل موضوعة للنسبة الصدورية، أي: للصدور بما هو نسبة قائمة بين الضرب والضارب، وهذه النسبة نسبة تحليلية ناقصة؛ [لأنّ موطنها الأصلي هو الخارج، وصورة الضرب ليست صادرة في عالم الذهن من صورة أخرى]. وهذه النسبة الناقصة قائمة بين الحدث - وهو الضرب - وبين ذات ما مبهمه.

٣. وهيئة الجملة تدلّ على النسبة التصادقية، أي: على أنّ تلك الذات

المبهمه في الفعل هي عين زيد.

نعم، هناك كلمات كثيرة في تحقيق حال النسب الناقصة التي هي مفاد المشتقات، وهي خارجة عن محلّ الكلام فعلاً. هذا تمام الكلام في الجمل الخبرية^(١).

(١) أقول: لا بدّ من التنبيه على عدّة أمور:

الأمر الأول: ذكر السيّد؟ بعد البحث: إني - أي: السيّد - حين نقضت على السيّد

الأستاذ؟ بمثل قولنا: (هل زيدٌ عالمٌ) باعتبار أن الاستفهام ليس عن قصد الحكاية بل عن الواقع، أجاب بأنه يمكن الالتزام بوضع هذا المركب بمجموعه للدلالة على الاستفهام عن علم زيد. فنقضت عليه بأمرين:

أحدهما: قولنا: (أخبرك أن زيدا قائمٌ)؛ فإنه إذا كان من المحتمل وضع (هل) مع مدخولها بوضع جديد، فإنه لا يحتمل وضع (أخبرك) ومدخولها بوضع جديد؛ فإنه خلاف الوجدان.

الثاني: أنه يصحّ في جواب (هل زيدٌ عالمٌ؟) أن يقال: (نعم)، وهو بحسب اللغة بمنزلة التكرار لـ (زيدٌ عالمٌ)، فإذا كان مجموع الأداة ومدخولها موضوعاً لمعنى واحد لم يكن (زيدٌ عالمٌ) في نفس الجملة موضوعاً لمعنى أصلاً، ومعه يكون تكرارها بلا معنى، وهو خلاف الوجدان.

فأجاب?: بأننا نلتزم بأنه تكرارٌ للفظ وليس تكراراً لنفس ما وقع مدخولاً للأداة، ويمكن أن يكون ذلك غير موضوع وهذا موضوعاً لمعنى.

فأجبت: بأن الارتكاز اللغوي قاضٍ بأن (نعم) تكرارٌ لنفس المدخول وليس تكراراً للفظ؛ بدليل أنه لو قال: (هل جاء المولى) فأجاب الآخر بـ (نعم) لا يصحّ أن يقصد من كلمة (المولى) الأولى: المالك، ومن كلمة (المولى) الثانية: العبد، مع أنه لو كان تكراراً للفظ لصحّ ذلك.

قال السيد?: وبذلك تمّ الكلام بيني وبين السيد الأستاذ؟.

الأمر الثاني: سألته?: إنه يوجد في قولنا: (زيدٌ في الدار) نسبةٌ تامةٌ، فكيف يتمّ ذلك؟ فأجاب: بأن هذا يحتاج إلى تقدير كائنٍ أو موجود كما قدره اللغويون والنحويون، ونعم ما فعلوا.

الأمر الثالث: سألته?: إنني أشعر وجداناً بأن الذات المبهمة في قولنا: (ضرب زيدٌ) تنعدم وتفتى.

فقال: نعم، هذا بحسب الشعور النفسي؛ باعتبار سرعة انتقال الذهن في المعاني، فلا يلتفت إلى وجود الذات المبهمة، ولكنها موجودة؛ بدليل أننا لو قلنا: (زيدٌ ضرب) التفتنا إلى الذات المبهمة، ومن هنا نقدر الضمير، مع العلم بأن الوجدان قاضٍ بأن

كلتا الجملتين على حدٍّ واحد.

فقلت له: إنَّ وجداني قاضٍ بأنَّ خفاء الذات المبهمة في (ضرب زيد) أكثر منه في (زيد ضرب).

فقال: بأنَّ وجداني قاضٍ بالتساوي بينهما.

الأمر الرابع: سأله بعض الإخوان: إنَّ النحويين يلتزمون عادةً بوجود نسبتين تامتين في قولنا: (زيد ضرب): إحداهما: بين (زيد) و(ضرب)، والأخرى: بين (ضرب) والضمير، مع أنَّه على قولكم تكون نسبة تامة واحدة هي الأولى، وتكون الثانية نسبة ناقصة.

فأجاب?: بل هي نسبة واحدة وليست نسبتين؛ فإنَّ قولنا: (زيد ضرب) على حدِّ قولنا: (ضرب زيد)؛ فإنَّ معناه: (زيد ضرب زيد)، وتكون (زيد) الأولى توطئة لإعادة الضمير لا أكثر.

فقال الأخ: إذاً فلتتزمون بعدم وجود النسبة بين (زيد) و(ضرب).

فأجاب: نعم.

الأمر الخامس: أنَّه قد يقال: ما الحاجة إلى تقدير الذات المبهمة والمصير إلى انفهامها من اللفظ، بل بالإمكان القول بأنَّ مادة الفعل تدلُّ على معنى بسيط، وهو المبدأ، وهيئة تدلُّ على معنى بسيط هي النسبة الصدوريَّة. وحيث تحتاج النسبة إلى طرفين يقال: إنَّ أحد طرفيها هو المادة، والطرف الآخر هو الفاعل الظاهر أو المضمير، فما الحاجة إلى الذات المبهمة؟

نقول: الحاجة إلى الذات المبهمة هو أنَّ النسبة الصدوريَّة من النسب الأوَّلية التي ظرفها الخارج ويستحيل حصولها في الذهن؛ فإنَّ الموجودات الذهنيَّة لا يصدر بعضها من بعض ولا يحلُّ بعضها في بعض، فلو كان طرف النسبة الصدوريَّة هو الفاعل الظاهري أو المستتر لكانت الجملة بتامها نسبة ناقصة غير تامة؛ لأننا قلنا في ما سبق: إنَّ النسب الأوَّلية تكون دائماً تحليلية في الذهن، وقلنا قبل قليل: إنَّ النسب التحليلية هي النسب الناقصة، وحيث كان الفاعل طرفاً لنسبة أوَّلية، إذاً تكون النسبة بين الفعل والفاعل نسبة ناقصة، ولازمه عدم صحَّة السكوت عليها، وهو خلاف الوجدان.

الجمال التامة الإنشائية

شبكة ومبتدئات جامع الأنبياء (ع)

نتحدث في المقام عن الجمال التامة الإنشائية على كلا المسلكين:

١. على مسلك السيّد الأستاذ

أمّا عند السيّد الأستاذ؟ فحال الجمال الإنشائية حالّ الجمال الخبريّة من حيث إنّها موضوعة لإبراز أمرٍ نفساني^(١)، وتكون دلالتها على مدلولها دلالةً تصديقيّة. غاية الأمر أنّ هذا الأمر النفساني في الجمال الخبريّة هو قصد الحكاية، بمعنى: أنّ الجملة تكشف عن وجود فردٍ جزئي من قصد الحكاية في نفس المتكلّم. والجملة الاستفهاميّة موضوعة لأمرٍ نفساني ليس هو قصد الحكاية، بل هو طلب فهم المطلب، وتكون دلالتها عليه دلالةً تصديقيّة، بمعنى: أنّها تكشف عن فردٍ جزئي من هذا الطلب قائم في نفس المتكلّم.

وقد أشرنا إلى أنّ هذا المسلك غير صحيح؛ فإنّ الدلالات التي يذكرها السيّد الأستاذ؟ كلّها مقبولة عندنا وعند المشهور، ولكنّها ليست دلالاتٍ

ومن هنا كان لا بدّ أن نبحت عن طرفٍ آخر للنسبة الصدوريّة تكون النسبة فيها ناقصة، وهي الذات المبهمّة. وتكون النسبة بين المبدأ والذات المبهمّة تحليليّة؛ لأنّها نسبةٌ أوّليّة. فإذا تمّ ذلك أمكن أن تكون النسبة بين الفعل والفاعل الظاهر أو المضمّر تامّة؛ فإنّها تكون نسبةً تصادقيّة قائمة في الذهن بنفسها؛ لأنّها من النسب الثانويّة لا الأوّليّة. انتهى (المقرّر).

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٨، بحث الإنشاء والإخبار، المقام الثاني: في مفاد الجملة الإنشائية، الهداية في الأصول ١: ٥٩، مقدّمة علم الأصول، الأمر الثالث: في الوضع، في الإنشاء والإخبار، دراسات في علم الأصول ١: ٥٤، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الفرق بين الإخبار والإنشاء، غاية المأمول من علم الأصول ١: ١٣٧، الكلام في الوضع، الفرق بين الخبر والإنشاء.

وضعية، بل هي دلالات ثانوية ناشئة من القرائن الحالية والسياقية تأتي في طول الدلالة الوضعية، فلا بد - في المرتبة السابقة على هذه الدلالات - من تصوّر دلالات تصوّرية للجمل الإنشائية محفوظة حتى لو سمعنا الجملة من اصطكاك الحجرين، وحينئذ يتعيّن المصير إلى مسلك المشهور.

٢. على مسلك المشهور

يقسم المشهور الجمل الإنشائية إلى قسمين:

القسم الأول: الجمل الإنشائية التي تُستعمل - بلفظها وبلا زيادة - تارة في مقام الإخبار وأخرى في مقام الإنشاء، من قبيل: «أنت طالق» و«بعت الكتاب بدينار»؛ [فإنّها جملة خبرية اسمية تُستعمل بنفسها تارة في مقام الإخبار وأخرى في مقام الإنشاء].

أما القسم الأول - وليس في هذا القسم أيّ مطلب جديد -:

(أ) فإنّ مدلوله التصوري الوضعي هو عين ما شخصناه سابقاً، ولا فرق عند المشهور في مدلولها التصوري بين أن تُستعمل إنشاءً أو إخباراً، وهو النسبة التامة التصادقية.

(ب) وأما الإنشائية والإخبارية فهي راجعة إلى المدليل التصديقية؛ فإنّ الجملة إذا صدرت من عاقل كان وراءها مدلولٌ تصديقي لا محالة، بمعنى: أن يكون في نفسه شيء حين قال ذلك:

■ فإن كان عبارة عن قصد الحكاية كانت إخبارية.

■ وإن كان عبارة عن إيجاد أمرٍ اعتباريٍّ كانت الجملة إنشائية.

القسم الثاني: الجملة المتمحضّة في الإنشاء، من قبيل: «هل زيد عالم؟».

وفي هذا القسم:

شبكة ومتنديات جامع الأنبة (ع)

أ) مدلول «زيد عالم» الوضعي التصوري هو النسبة التصادقية القائمة

بين «زيد» و«عالم».

ب) لكن ما هو المدلول التصوري الوضعي لكلمة «هل»؟

لا إشكال في أن مدلولها التصوري ليس مفهوم الاستفهام؛ لوضوح أنه

مفهوم اسمي استقلالي، فلا يمكن أن يُقال بأنه مدلول «هل». ولكن لا

إشكال في أنه يفهم من الجملة الاستفهام، فكيف يتم ذلك؟

يُمكن تصوير فهم الاستفهام من الجملة على مسلك المشهور بعدة

وجوه.

لكن لا بدّ - قبل ذلك - من الإشارة إلى مطلب، وهو أن الاستفهام أمرٌ

قائمٌ بين الإنسان المستفهم وبين المستفهم عنه، وهو النسبة التامة القائمة بين

«زيد» و«عالم».

وحيثُ نتصوّر نسبتين: إحداهما: [النسبة التامة التصادقية، والنسبة

الثانية]: قائمة بين الاستفهام وبين النسبة المستفهم عنها؛ فإنّ الاستفهام طرأ

على «زيد عالم» فوجدت بينهما نسبةً أحد طرفيها الاستفهام، وطرفها الآخر

هو نسبة «زيد عالم» التامة.

وفي تصوير هذه النسبة على مسلك المشهور عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أن نقول: إنّ «هل» تدلّ على النسبة الثانية التي وقعت بين

النسبة التصادقية وبين الاستفهام، وهذه النسبة تحتاج في النهاية إلى طرفٍ آخر

غير «زيد عالم»، وهو مفهوم الاستفهام، بحيث يكون الاستفهام - [بما هو

مفهوم اسمي] - قد أخذ قيداً في نفس مدلول «هل» المطابقي، بحيث تدلّ

«هل» على نسبة الاستفهام، ومعنى هذا أنّ «هل» تدلّ على النسبة وعلى أحد

طرفيها بنحو القيدية، وهذا نحو ما قلناه في هيئة «ضرب» من أنها تدل على النسبة الصدورية التي أخذت فيها الذات بنحو القيدية، مع أن الذات مفهوم اسمي.

وهذا الوجه هو الذي اختار المحقق العراقي رحمته (١).

الوجه الثاني: في تصوير مسلك المشهور، وهو ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته (٢).

وحاصل هذا الوجه: أن الاستفهام حالة قائمة بين المستفهم وبين المستفهم عنه، ويُتزع عن هذه الحالة مفهوم اسمي هو مفهوم الاستفهام. ثم إنه ينشأ في طول هذه الحالة ربطٌ مخصوصٌ بين المستفهم وبين المستفهم عنه، أي: إنه ينشأ بين الذات المستفهمة وبين النسبة المستفهم عنها ربطٌ مخصوص لم يكن لولا حالة الاستفهام.

وكما إنه يتحصّل من تلك الحالة مفهوم اسمي هو مفهوم الاستفهام، يتحصّل من ذلك الربط معنى حرفي نسبي هو مفاد «هل». ولفظ الاستفهام يدل على ذلك المعنى الاسمي، ولفظ «هل» يدل على هذا المعنى الحرفي، ويُعبّر عن هذا الربط المخصوص بالنسبة الاستفهامية، لكن لا يراد بها النسبة بين الاستفهام وبين القضية، بل ربط بين ذات المستفهم وبين القضية.

(١) راجع نهاية الأفكار (البروجدي) ١: ٥٦ - ٥٨، المقدمة، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الأولى: في المعاني الحرفية، في شرح معاني الهيئات، بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٦٣ - ٦٥، الفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية، منهاج الأصول ١: ٤٨ - ٤٩، الفرق بين الإنشاء والإخبار.

(٢) راجع نهاية الدراية (ط: سيّد الشهداء رحمته) ١: ٣٤ - ٣٥، (ط: آل البيت) ١: ٦٢.

وهذا التصوير يختلف عن التصوير السابق:

أولاً: في حقيقة تلك النسبة وأطرافها؛ فالمحقق العراقي رحمته اختار أنها نسبة قائمة بين الاستفهام وبين القضية المستفهم عنها. أما هنا فهي نسبة قائمة بين الذات المستفهمة وبين القضية المستفهم عنها، وهي موازية للاستفهام، وليس الاستفهام طرفاً لها.

ثانياً: أنه يترتب على ذلك أن نفس مفهوم الاستفهام خارج عن حریم مدلول «هل» بالمرّة وليس مأخوذاً حتى بنحو القيدية، بينما كان على ذلك الوجه مأخوذاً بنحو القيدية.

نعم، تدلّ «هل» على مفهوم الاستفهام بالدلالة التصورية الالتزامية؛ لأنّ الربط المخصوص - الذي هو مفاد «هل» - يقع في طول الاستفهام ومن نتائجه؛ فكلمة «هل» تدلّ بالمطابقة على ذلك الربط المخصوص، وبالالتزام على الاستفهام.

والغريب أن مقررّ بحث المحقق العراقي رحمته ^(١) ذكر الوجه الثاني - الذي هو مختار المحقق الأصفهاني رحمته - ولم يذكر الوجه الأول الذي هو مختار المحقق العراقي رحمته في المقالات ^(٢)، والتميز بين الوجهين لا يخلو من دقّة.

الوجه الثالث: وهناك تصويرٌ ثالث لا يُبقي مجالاً لهذين الوجهين في

(١) راجع نهاية الأفكار ١: ٥٦ - ٥٨، المقدمة، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الأولى: في المعنى الحرفي، في شرح معاني الهيئات، بدائع الأفكار ١: ٦٣ - ٦٥، الفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية.

(٢) راجع مقالات الأصول ١: ٩٩ - ١٠٠، المقالة الرابعة: في المعاني الحرفية، نتائج ولوزام، الفرق بين الإخبار والإنشاء.

تشخيص مفاد «هل» وأمثالها في الجمل الإنشائية؛ ذلك أننا لو لاحظنا ذينك الوجهين لرأيناهما مشتركين في نكتة، وهي أن مفاد «هل» عبارة عن نسبة أخرى غير النسبة التصادقية، وإن اختلفا في تشخيصها؛ فعلى كلا الوجهين لابد من تصوير نسبتين: نسبة تصادقية، ونسبة أخرى تكون هي مفاد أداة الاستفهام.

لكن هذا غير صحيح بعد التأمل في معنى النسبة التصادقية بالنحو الذي شرحناه؛ فإنَّ للنسبة التصادقية في قولنا: «زيدٌ عالمٌ» طرفين، بل - بالدقة - ثلاثة أطراف: الطرف الأول هو «زيدٌ»، والطرف الثاني هو «عالمٌ»، والطرف الثالث هو ما فيه التصادق؛ فإنَّ «زيد» و«عالم» مفهومان متغايران في عالم الذهن، فلا معنى للتصادق بينهما إلا بلحاظ وعاءٍ من الأوعية، فلا بدَّ من لحاظ ما فيه التصادق لتتم أركان هذه النسبة.

وهذا الطرف الثالث - ما فيه التصادق - يختلف:

ففي الجمل الخبرية مثل: «زيدٌ عالمٌ» يكون الوعاء الذي فيه التطابق هو وعاء التحقق.

وفي جملة: «هل زيدٌ عالمٌ» يكون وعاء التصادق هو وعاء الاستفهام، أي: إنَّ «زيد» و«عالم» متصادقان بلحاظ واقعةٍ محفوظة في وعاء الاستفهام. وفي: «ليت الشباب يعود» يكون التصادق محفوظاً في وعاء التمني، إلى غير ذلك من الأوعية.

إذاً، ليس لدينا نسبتان، بل لدينا نسبة واحدة، وهي النسبة التصادقية، وطرفها الثالث هو ما فيه التصادق. وإذا كان وعاء هذا الطرف هو وعاء التحقق فلا يحتاج إلى أداة مستقلة، بينما إذا كان وعاءه وعاء آخر فإنه يحتاج إلى

أداة مستقلة في اللغة العربية.

فالنسبة التصادقية لا تستكمل مقدماتها بطرفين حتى تحتاج إلى تعيين نسبة أخرى، بل لها مقوم ثالث يمكن أن تكون «هل» دالة عليه. هذا تمام الكلام في مفاد الحروف والجمل^(١).
وقد تلخص من البحوث السابقة أن الحروف والهيئات موضوعة للنسب، لكن بعضها موضوع للنسب التحليلية، وبعضها الآخر موضوع للنسب الواقعية.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

(١) لم يذكر السيد أن مفاد النسب الإضرابية ونحوها هل هو جملة تامة أم جملة ناقصة. والمتبادر من قولنا: «زيد بل عمراً» و«زيد إلا عمراً» ونحوهما هو كونها نسباً ناقصة لا يصح السكوت عليها. إلا أنه بعد ضم كلمتين للسيد؟ يتحصل أنه يرى كونها نسبة تامة: الأولى: أن هذه النسب نسب ثانوية حقيقية؛ فإن ظرفها هو الذهن لا الخارج. الثانية: أن مناط تمامية النسب هو كونها حقيقية كما سبق، فيثبت كون هذه النسب حقيقية. أقول: وقد ذكر بعض الإخوان أن السيد قال: إن لهذه النسب أطرافاً ثلاثة لا طرفين: أحدها: المضرب منه، الثاني: المضرب إليه، الثالث: المضرب فيه أو بلحاظه، وهو الحكم؛ إذ لا معنى للإضراب ولا الاستثناء إلا بلحاظه. ومع إلحاق هذا الطرف وملاحظته يتم كون النسبة تامة (المقرر).

في أن الموضوع له في الحروف والهيئات عامٌ أم خاصٌ

بعد ذلك يقع الكلام في تشخيص أن الموضوع له في باب الحروف والهيئات هل هو عامٌ أو خاصٌ. فيقع الكلام حول ذلك:
تارةً: في موارد النسب الواقعية.
وأخرى: في موارد النسب التحليلية.

الجهة الأولى: في الموضوع له في النسب الواقعية

يقع الكلام في هذه الجهة في تحديد كون الموضوع له عامًا أو خاصًا في موارد النسب الواقعية، كالنسبة التصادقية والإضرابية والتأكيديّة والاستثنائية.

في معنى العموم والخصوص

ولابدّ لنا في هذا الصدد من تعيين المقصود من كون الموضوع له عامًا أو خاصًا:

أ) ليس المراد من ذلك: الصدق على كثيرين في الخارج وعدمه - بمعنى أن وضع الحرف للعام يعني أن مدلول الحرف يصدق على كثيرين في الخارج، ومعنى كونه خاصًا هو أنه لا يصدق كذلك - لوضوح أن النسب الواقعية التي موطنها الأصلي هو الذهن لا تصدق على الخارج وليست منطبقة عليه أصلاً؛ فإنّها قائمة في صقع الوجود الذهني بين مفهومين وليس لها أفراد في الخارج. ففي الخارج لا يوجد نسب إضرابية ولا تأكيديّة ولا تصادقية؛ لأنّه ليس في الخارج نسبة بين «زيد» و«عالم»، بل زيد هو عين العالم، والخارج عين

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ب) كما إنَّه ليس المراد من العموميَّة والخصوصيَّة ما ورد في كلام المحقِّق النائيني قدس سره في بيان معنى ذلك؛ حيث ذكر أنَّ مدلول الحرف - من قبيل هيئته «زيدٌ عالمٌ» - طرفين لا محالة^(١)، ولا إشكال في أنَّهما خارجان عن حریم مدلول المعنى الحرفي. لكن يقع الكلام في أنَّ تقييد المعنى الحرفي بالطرفين هل هو داخلٌ في معنى الحرف أم لا؟ فمعنى أنَّ الموضوع له في الحروف عامٌّ: أنَّ الطرفين خارجان قيداً وتقييداً، ومعنى أنَّه خاصٌّ: أنَّهما داخلان تقييداً وإن كانا خارجين قيداً.

فالعموميَّة والخصوصيَّة وإن لم تكونا بلحاظ عالم الخارج بل بلحاظ عالم الذهن، إلا أنَّ معنى العموميَّة والخصوصيَّة هو ما أشرنا إليه.

وهذا الطرز من التعبير ليس صحيحاً أيضاً؛ لأنَّه يوهم بوجود طرفين ومعنى حرفي، ويوجد تقييد لهذا الطرف وتقييد لذاك. وهذا غير صحيح؛ لأنَّ المعنى الحرفي بذاته ربطُ الطرفين وشدُّهما، فلا يوجد بينه وبين طرفيه ربطٌ آخر وتقييدٌ آخر، وإلا لاحتاج هذا التقييد إلى ربطٍ آخر. فليس لدينا معنى حرفيٌّ وقيدٌ وتقييدٌ ليصحَّ ما قيل [من أنَّ العموميَّة عبارة عن خروج التقييد والقيد معاً، وأنَّ الخصوصيَّة عبارة عن دخول التقييد وخروج القيد]؛ فإنَّه مبنيٌّ على تعقل ثلاثة أمور، وهو غير متعقل؛ فإنَّ تقييد المعنى الحرفي بذاته لا بتقييد زائد. بل الذي ينبغي أن يقال في معنى العموميَّة والخصوصيَّة هو أنَّه هل يتصوَّر بين هذه النسب الواقعيَّة التصادقيَّة جامعٌ مع إلغاء الطرفين أم لا؟!

(١) أنظر: فوائد الأصول ١: ٤٤-٤٥، المبحث الأوَّل: في الوضع، البحث في الحروف.

(أ) فإن تصوّرنا ذلك بين هذه النسب يكون الموضوع له عامّاً، وتكون جامعته باعتبار الصدق على كثيرين في نفس وعاء الذهن.

(ب) وأمّا إذا لم نتعلّل الجامع بينهما، فلا يكون له أفراد كثيرين في الذهن. إذاً، فإذا أمكن القول بوجود جامع بين النسب التصادقية وكون الحرف موضوعاً لذلك الجامع فالموضوع له عامّ، وإلاّ فهو خاصّ.

والصحيح: أن هذا الجامع مستحيل كما سبق أن أوضحنا، وخلاصة ما أوضحناه: أن النسبة التصادقية أو الإضرائية متقومة بشخص طرفيها كما برهنّا عليه سابقاً. فإن أريد انتزاع جامع حقيقي بين نسبتين تصادقيتين: فإمّا أن تلغى خصوصيات الأطراف، وإمّا أن يتمّ التحقّظ عليها.

(أ) فإن تحفظنا عليها استحال أخذ الجامع مع تباين الأطراف وتقومها بها.

(ب) وإن ألغينا الطرفين فقد ألغينا النسبة ذاتها؛ لأنّها متقومةً بهما.

وحينئذ يتعيّن أن يكون الحرف موضوعاً بإزاء أفراد النسب في عالم الذهن لا بلحاظ الجامع، وهذا هو معنى كون الموضوع له خاصّاً. وعليه، يتعيّن أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ بأن يتصوّر الواضع مفهوماً إجمالياً يشير به إلى أشخاص النسب التصادقية مثلاً، أو الإضرائية، أو التأكيدية، ويضع اللفظ بإزاء تلك النسب.

الجهة الثانية: في الموضوع له في النسب التحليلية

وذلك من قبيل مفاد (في) و(عن) و(إلى)، ونحوها ممّا يكون موطنه الأصلي هو الخارج. ومعنى كون النسبة تحليلية كما سبق: أن الموجود الذهني في قولنا: «النار في الموقد» موجودٌ واحد، فيقع الكلام في أن الوضع عامّ والموضوع له خاصّ أم لا؟!!

سبغة ومثليات جامع الألف (ع)

وهنا لابد من الكلام بنحوٍ أسبق من ذلك، بمعنى: أن الحرف ليس له بنفسه وضعٌ مستقلٌّ - بناءً على هذا المبنى - ليقع الكلام في أن الموضوع له خاصٌّ أم عامٌّ؛ فإن هذا الكلام فرعُ التسليم بأن الحرف وضعاً مستقلاً في نفسه.

أما هنا، فلا يعقل - بحسب الدقة - أن يكون للحرف وضعٌ مستقلٌّ بحيث يدل قولنا: «النار في الموقد» على ثلاثة معانٍ بتعدد الدال والمدلول؛ لأن معنى ذلك أنه يوجد ثلاثة انتقالات ذهنية بلحاظ الكلمات الثلاث، مع أننا برهننا على أنه لا يوجد في عالم الذهن بإزاء هذه الجملة إلا وجودٌ واحد، أي: انتقالٌ ذهنيٌّ واحد؛ فلهذه الجملة دلالةٌ تصوّريّةٌ واحدةٌ - لأن معنى الدلالة هو انتقال الذهن إلى المعنى - باعتبار أن الجملة - بمجموعها - موضوعَةٌ لذلك الوجود الوحداني والحصة الخاصة.

نعم، كلٌّ من كلمة (النار) وكلمة (الموقد) موضوعَةٌ لمعنى ونفهم معناها، ولكن كلمة (في) ليست موضوعَةٌ لمعنى، وإنما هي موضوعَةٌ في ضمن الجملة بذلك الوضع الوحداني.

وهذا الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص لا محالة؛ لأن الواضع حين وضع كلمة (النار) و(الموقد) و(زيد) و(البيت) لمعانيها وضع الجملة المشتملة على (في) للحصة الخاصة، وهي التي تكون النسبة جزءاً تحليلياً منها، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص. أما كون الوضع عامّاً؛ فلأن الواضع لم يتصوّر كلّ النسب واحدةً واحدة، بل تصوّر معنىً إجمالياً لذلك ووضع الحرف لذات تلك الجمل.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

شبكة ومكتبيات جامع الأنهه (ع)

الدلالة على المعنى المجازي

١. تقرب المسلك القائل بلزوم عناية إضافية
٢. تقرب المسلك القائل بعدم لزوم عناية إضافية

لا إشكال في أنّ للفظ دالتين اقتضائيتين على المعنى الحقيقي وعلى المعنى المجازي.

كما لا إشكال في وقوع الدلالة الثانية في طول الأولى، بمعنى: توقّف فعليتها على وجود مانعٍ عن الدلالة الأولى، وإلا فسوف تكون الأولى فعليّة ولا تصل النوبة إلى المعنى المجازي.

كما إنّه لا إشكال في حاجة الدلالة الأولى إلى العناية الوضعيّة، بمعنى: أنّه لا بدّ في حصولها من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، وإلا لم يكن للفظ دلالةً شأنيةً عليه.

وإنّما الكلام في الدلالة الشأنيّة الثانية، كدلالة لفظ (أسد) على الرجل الشجاع: هل تكون محتاجةً أيضاً إلى عناية زائدة؟ أم يكفي لحصولها نفسُ وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟ فهذان مسلكان في المعنى المجازي.

وينبغي أن يكون الخلاف بين هذين المسلكين في مجاز الكلمة، لا في مجاز السكّائي^(١) المعروف؛ فإنّ التجوّز على قسمين:

أحدهما: التجوّز في الكلمة بحيث يُؤتى بلفظ (أسد) ويراد به غير

(١) هو يوسف بن أبي بكر محمّد بن علي السكّائي. أنظر: مفتاح العلوم: ١٥٦، القسم الثالث: في علمي المعاني والبيان، الفصل الثاني، الأصل الثاني من علم البيان، المجاز.

المعنى الحقيقي، وهو الرجل الشجاع، وهو تجوُّزٌ في مرحلة الاستعمال.
الثاني: التجوُّز في مرحلة التطبيق والادِّعاء؛ بأن يُفرض أن كلمة (أسد)
قد استعملت في معناها الموضوع له، لكن ادَّعي عنايةً أن زيدا فرداً من الحيوان
المفترس. فهو مجازٌ في مقام تطبيق المفهوم على مصداقه الخارجي.
وينبغي أن يكون هذا التجوُّز خارجاً عن محلّ الكلام؛ فإنّه غير
مرتبط باللفظ؛ فإنّ اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي ولا يحتاج في ذلك
إلى عناية، وإنّما العناية في تطبيق المفهوم على غير فردة الحقيقي.
فالعناية هنا عقلية وليست لفظية واستعمالية.

والكلام في الاحتياج إلى عناية زائدة إنّما هو في موارد التجوُّز في
الكلمة، كما لو استعملت لفظ (أسد) في الرجل الشجاع: فهل يحتاج تصحيحُ
هذا الاستعمال إلى عناية إضافية زائدة على وضع اللفظ للمعنى الحقيقي أم

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

- ١ -

تقريب المسلك القائل بلزوم عناية إضافية

ويُمكن تقريب المسلك الأوّل القائل بلزوم عناية زائدة في المعنى المجازي بعدة تقريبات:

التقريب الأوّل: الوضع للمعنى المجازي بالوضع المشروط بالقرينة

وقد ذكر هذا التقريب السيّد الأستاذ؟، وحاصله^(١): دعوى وجود عناية زائدة تكون هي المصحّحة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي، وهي وضع اللفظ للمعنى المجازي، لكن وضعاً مشروطاً لا وضعاً مطلقاً. وتوضيحه: أنّ السيّد الأستاذ؟ يبني على أنّ الوضع هو التعهّد؛ فكما أنّ اللفظ موضوعٌ للمعنى الحقيقي - بمعنى: أنّ الفرد يتعهّد بأنّه كلّما أتى بكلمة (أسد) يقصد الحيوان المفترس - كذلك هو موضوعٌ للمعنى المجازي، بمعنى: أنّه يتعهّد بأنّه متى قصد الرجل الشجاع فإنّه يأتي بكلمة (أسد)، غاية الأمر أنّ الوضع الأوّل وضعٌ مطلق، والوضع الثاني وضعٌ مقيّد بالقرينة؛ فمتى أراد الرجل الشجاع أتى بلفظ (أسد) مقترناً بالقرينة، من قبيل «يرمي» أو «يخطب» مثلاً في قولنا: «رأيتُ أسداً يرمي».

ومن أجل هذا: لو فرض أنّه لم يؤت مع اللفظ بالقرينة فإنّه يُحمّل على

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٤ - ٩٥، مقدّمة علم الأصول، الأمر الخامس: استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

الحقيقي؛ لأنَّ وضعه للمعنى المجازي مقيّد بفرض وجود القرينة، فمع عدمها يُحمل على الحقيقة.

ويرد على ذلك:

أولاً: أنَّ التعهّد من قبل الواضع في المعنى المجازي لغو؛ لأنَّ المقصود من الوضع هو تصحيح الاستعمال، أي: جعل ذهن السامع ينتقل ليعرف مراد المتكلّم. ومن الواضح أنَّه لا أثر لهذا التعهّد في تحقيق ذلك؛ لأنَّه مشروطٌ بالقرينة، ومع وجودها تكون كافيةً لتعريف ما هو مراد المتكلّم بلا حاجة إلى هذا الوضع؛ فلو قال: «رأيتُ أسداً يرمي» نعرف أن مراده الرجل الشجاع، ولو بدون الوضع الكلي.

وإن شئتم قلتم: إنَّ المراد من هذا الوضع هو انتقال ذهن السامع إلى المراد في فرض وجود القرينة، فهو لغو؛ لأنَّها تكفي في تعيين المراد. وإن كان الغرض انتقال السامع في فرض عدم وجود القرينة، فهذا لا يكفي لذلك؛ لأنَّه مشروطٌ بها.

إذاً، فلا يترتب أثرٌ على افتراض هذا الوضع المشروط.

ثانياً: أنَّه إذا كانت صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي من نتائج هذا الوضع المشروط فيلزم أن لا يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي إلّا مع وجود الشرط، وهو القرينة. مع أنَّ من الواضح أنَّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي صحيحٌ حتّى بدون قرينة، غاية الأمر أنَّ بابه يكون باب الإجمال والغموض.

إذاً، فصحّة الاستعمال في المعنى المجازي أوسع من هذا الوضع

المشروط.

التقريب الثاني: الوضع للمعنى المجازي بملاك المشاكلة

وذلك بأن يُقال^(١) بوضع مطلقٍ نوعي، بأن يلتزم بأن لفظ (أسد) موضوعٌ لكلا المعنيين من دون تقييد بالقرينة، غاية الأمر أنه - لفظ (أسد) - موضوعٌ للحيوان المفترس بعنوانه الأصلي، وموضوعٌ للرجل الشجاع لا بما هو رجل شجاع، بل بما هو مُشاكِلٌ^(٢) للحيوان المفترس. ومن هنا كان وضعاً نوعياً؛ لأنَّ الواضع لم يلاحظ كلّ الاستعمالات المجازية، بل وضع كلّ لفظ لما يُشاكِل معناه.

ولا يرد على هذا التقريب الاعتراضان السابقان، لكن يرد عليه أنه يلزم - بناءً على هذا - العرضية بين الدالتين - دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ودلالته على المعنى المجازي - ولا يمكن تصوير الطولية بينهما؛ لأنَّ حال اللفظ حينئذٍ حال لفظٍ له معنيان في عرضٍ واحد، وليست إحدى الدالتين مشروطةٌ بعدم الدلالة الأخرى؛ باعتبار عرضية الوضعين المستتبعة لعرضية الدالتين.

بل لا يمكن أيضاً - بناءً على هذا - تصوير الطولية بين نفس المعاني المجازية، مع أنه لا إشكال في أن بعض [المعاني] المجازية أقرب من البعض الآخر وأحدها في طول الآخر، فكيف نتصور أحدهما أقرب والآخر أبعد إذا كان ميزان الدلالة هو الوضع، وكان بالنسبة إلى جميع المعاني على حدٍّ واحد؟!

(١) أنظر: حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٨٩ - ٩٩، مقدّمة علم الأصول، الثالث: مبحث المجاز.

(٢) وهذا لا يلازم الطولية؛ إذ لو أخذ في الوضع الثاني كونه مشابهاً للموضوع له الأول بما هو موضوعٌ له كان طولياً، ولكنه أخذ في الوضع الثاني كونه مشابهاً لذات الموضوع له الأول، فلا طولية (المقرّر).

التقريب الثالث: الوضع للمعنى المجازي بملاك استعمال العرب الأوائل

التقريب الثالث هو أن مؤسسي اللغة وقدماءها قد استعملوا اللفظ في المعاني المجازية، فمتى استعملوه صح لنا ذلك، وإذا لم يستعملوه فلا يصح لنا ذلك.

وقد اختار هذا الوجه المحقق العراقي رحمته، الذي ذكر في تقريره: أنه إذا لم يكن هذا الاستعمال قد جرى على لسان العرب القدماء فلا يكون استعمالاً عربياً؛ لأن المراد من الاستعمال العربي ما جرى على لسانهم^(١). وهذا البيان أضعف من سابقه؛ لأننا ننقل الكلام إلى نفس أولئك الأولين الذين استعملوا اللفظ بالمعنى المجازي: هل كان استعمالهم مستنداً إلى وضع أم لا؟!

(أ) فإن كان بالوضع رجع إلى الوجه الأول.

(ب) وإن كان بلا وضع، وكان الوضع للمعنى الحقيقي كافياً فهذا كما صحح لهم الاستعمال يصحح لنا ذلك أيضاً^(٢).

أما دعوى أن الكلام إنما يكون عربياً إذا كان قد جرى على لسان العرب القدماء فغير صحيحة؛ لأن المراد من الكلام العربي ما تُستمدُّ صحته من أوضاع اللغة العربية، لا الكلام الذي جرى على لسان العرب الأوائل.

(١) راجع بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٨٧ - ٨٨، الأمر الخامس: في ما يصح به الاستعمال. وقد تبني ذلك تلميذ المحقق العراقي رحمته الميرزا هاشم الأملي رحمته في: مجمع الأفكار ١: ٤٥، بحث المجاز.

(٢) هذا نفس جواب المحقق العراقي رحمته على البيان المتقدم، فلاحظ: بدائع الأفكار ١: ٨٨.

التقريب الرابع: الوضع للمعنى المجازي بملاك ترخيص الواضع

التقريب الرابع هو ما يظهر من صاحب الكفاية^(١)؛ فإنه فسّر هذه العناية بالترخيص من قبل الواضع: فإن لم يرخص لم يصح الاستعمال المجازي، وإن رخص صح^(٢).

وهذا الوجه أسخف من الوجوه السابقة جميعاً؛ لأننا نسأل عن المراد من الترخيص:

(أ) فإن كان عبارة عن الترخيص التكليفي فهو شأن المولى الذي تجب إطاعته، والمولى ليس كذلك.

(ب) وإن كان عبارة عن الترخيص الوضعي - بمعنى: صحة الاستعمال - فمن الواضح أنّها غير مجعولة بالاستقلال، بل مجعولة بتبع الوضع، وقد ظهر حال الوضع في ما تقدم.

فهذه التقريبات الأربعة لتصوير العناية الإضافية غير صحيحة، وبذلك بطل المسلك الأول.

التقريب الخامس: الوضع بشرط عدم إرادة المعنى الحقيقي

وحاصل التقريب الخامس: الالتزام بأن دلالة اللفظ على المعنى المجازي موقوفة على الوضع، فيلتزم بوضعين بهذا اللحاظ كما هو الحال في التقريب الأول، لكن مع فارق في نكتة، وهي أنّ الوضع المدعى للمعاني

(١) قال السيّد: إنّ صاحب الكفاية لم يختار هذا الوجه، وإن ذكره في عبارته (المقرّر).

(٢) أنظر: كفاية الأصول: ١٣ - ١٤، المقدمة، الثالث: كيفية استعمال المجازي بالوضع أو الطبع. وقد نسب المحقق العراقي ذلك إلى المشهور، فلاحظ: منهاج الأصول ١: ٦٢، المقدمة، الأمر الثالث: صحة الاستعمال بالوضع أم بالطبع.

المجازية كان في التقريب الأول مشروطاً بالقرينة كما ادعى السيد الأستاذ؟. أما في هذا الوجه، فنُدعى أنَّ الوضع للمعنى المجازي مشروطٌ بعدم إرادة المعنى الحقيقي، سواءً أنصبَّ قرينةٌ أم لم ينصب؛ فلفظ (أسد) غير المقرون بإرادة المعنى الحقيقي يكون موضوعاً للرجل الشجاع.

وتغيير صيغة الشرط يوجب اندفاع كلا الإشكاليين على ذلك التقريب:
(أ) وقد تمثّل الإشكال الأول في أنَّ وضع اللفظ للمعنى المجازي إذا كان مشروطاً بالقرينة فهو لغوٌ صرف؛ لأنَّ القرينة وحدها كافيةٌ لتفهم المعنى من دون الوضع.

وهو لا يرد على هذا التقريب؛ لأنَّه لا يقال بأنَّ الوضع لغوٌ، فإنَّه لم يُفرض في شرطه وجودُ القرينة الكافية في انفهام المعنى، وإنما فرض في شرطه عدمُ إرادة المعنى الحقيقي، وهو غيرُ كافٍ في انفهام المعنى المجازي، فيكون الوضع الثاني كافياً في مقام التفهم.

(ب) وتمثّل الإشكال الثاني في أنَّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي صحيحٌ حتّى بلا قرينة في موارد الإجمال والغموض، فلو كانت الصحة متوقّفةً على القرينة لم يصحَّ، مع أنَّه صحيحٌ بلا إشكال.

وهذا الإشكال أيضاً لا يرد على هذا التقريب؛ لأنَّ شرط الوضع ليس القرينة، بل عدم إرادة المعنى الحقيقي، سواءً أكان المتكلمٌ مجملاً أم مستعملاً للمعنى الحقيقي، فتكون دائرة الاستعمال مساويةً لدائرة الوضع وليست أضيقَّ منها^(١).

(١) بأن يُقال: إنَّ الوضع المجازي مشروطٌ بالجامع بين عدم القرينة وإرادة الإجمال. لكنَّه يرد عليه نفس الإشكال فيما إذا كان في الكلام قرينةٌ تفيد الإجمال؛ فإنَّ فيه دالتين حيثئذٍ؛ لتوفر الشرط لكلا الوضعين (منه دام ظلّه).

نعم، إذا لم تُصرف عنايات زائدة على هذا الطرز من التعبير فحينئذٍ يرد عليه إشكال آخر، وهو أننا قلنا: إنَّ الدلالة التي تنشأ من الوضع هي الدلالة التصوريَّة، ولا إشكال في أنَّ الدلالة التصوريَّة للفظ (أسد) على المعنى الحقيقي أقوى وأكد من دلالته التصوريَّة على الرجل الشجاع. ومن هنا، لو خيَّ وطبعه فإنه ينعقد له ظهورٌ في المعنى الحقيقي، حتَّى أننا لو سمعنا لفظ (أسد) من اصطكاك الحجريين يتبادر إلى ذهننا المعنى الحقيقي دون المجازي.

وبعد التسليم بهذا الوجدان نقول: إنَّنا إذا بنينا على وضعين بصيغة التقريب الخامس فحينئذٍ: لو صدر لفظ (أسد) من غير العاقل المختار - كما لو صدر جرّاء اصطكاك حجريين، أو من النائم أو من الغافل - فإنه يلزم: (أ) أن يكون اللفظ مورداً لكلا الوضعين: أمّا المعنى الحقيقي فواضح. وأمّا المعنى المجازي؛ فلأنَّ شرطه موجود؛ إذ لم يرد به المعنى الحقيقي. (ب) كما يلزم أن تكون دلالته على كلِّ منهما بالدلالة التصوريَّة على نحوٍ واحد، مع أنه لا إشكال في أنَّ دلالته على المعنى الحقيقي أقوى من دلالته على المعنى المجازي.

وصفوة القول في إبطال المسلك الأوّل وتعيين المسلك الثاني الذي يقول بعدم الاحتياج إلى العناية هو أنه لا يخلو أمر العناية المدّعاة في المسلك الأوّل من أحد أمرين؛ فإنَّها إمّا أن توجب دلالة اللفظ على المعنى المجازي بنحوٍ تكون في عرض دلالته على المعنى الحقيقي، وإمّا أن توجبها بنحوٍ تكون في طولها:

(أ) فإن كانت موجبةً لدلالة عرضيَّة، بحيث تكون نسبة اللفظ - في مقام

الدلالة على كلا المعنيين - على نحو واحد، فهو خلاف الأصل الخارجي المسلم، وهو أنّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي تقع في طول عدم دلالة على الحقيقي.

ب) وإن كان تصوير العناية بنحو يُنتج الدلالة الطوليّة - بحيث لا تصل النوبة إلى الدلالة الأضعف إلا إذا سقطت الدلالة الأشدّ - فهذا لا يحتاج إلى العناية الزائدة، بل يكفي فيه نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي.

تقريب المسلك القائل بعدم لزوم عناية إضافية

توضيح ذلك: أننا قلنا: إنَّ الوضع إنَّما يوجب دلالة اللفظ على المعنى باعتباره سبباً في اقتران اللفظ والمعنى بشكلٍ أكيدٍ وشديدٍ، فيوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى.

ثمَّ إنَّ هناك اقتراناً آخر تكوينياً لا يحتاج إلى وضعٍ واضحٍ، وهو بين معنَى ومعنىٍ آخر، بين الحيوان المفترس وبين الرجل الشجاع، وهو ناشئٌ من الأعراف ونحوها.

فهذان اقترانان طويلان: اقتران اللفظ بالحيوان المفترس، واقتران الحيوان المفترس بالرجل الشجاع، وهما يُنتجان - لا محالة - اقتراناً بين اللفظ وبين الرجل الشجاع؛ لأنَّ المقترنَ بالمقترنِ مقترن، لكنَّ اقتران اللفظ بالرجل الشجاع أضعفُ من اقترانه بالحيوان المفترس؛ لأنَّ اقترانه بالرجل الشجاع كان بتوسُّط اقترانه بالحيوان المفترس، وكلِّما تعدّدت الوسائط كان الاقتران أضعفَ لا محالة.

ومن هنا كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أكّد وأقوى من دلالته على المعنى المجازي^(١).

(١) وهذا هو المقصود من الطوليّة؛ فإن المتبادر هو الأقوى لا محالة. وقد يتبّه الذهن إلى الأضعف وقد لا يتبّه أيضاً (منه دام ظلّه).

والشيء نفسه يُقال في المعاني المجازية؛ فإنها ليست على وتيرة واحدة، بل بعضها أشد التصاقاً وبعضها أقل، فكلما كانت أشد التصاقاً كان اقترانه غير المباشر مع اللفظ أقوى من الاقتران غير المباشر مع معنى آخر. إذاً، فالصحيح هو المسلك الثاني، وهو أن صحة الاستعمال في المعنى المجازي لا تحتاج إلى عناية أصلاً. هذا تمام الكلام في التنبيه الثالث.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

الإطلاق الإيجادي

١. كبرى الإطلاق الإيجادي
٢. صغرى الإطلاق الإيجادي

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

الكلام في الأمر الرابع في إطلاقاتٍ تقع في مقابل الاستعمال، وهي التي تُسمى بالإطلاقات الإيجادية؛ فإنَّ الاستعمال عبارةٌ عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكي إلى المحكي. أمَّا الإطلاق الإيجادي فهو عبارةٌ عن جعل ذهن السامع ينتقل إلى الموضوع مباشرةً.

والكلام في الإطلاق الإيجادي يقع تارةً بلحاظ الكبرى، وأخرى بلحاظ الصغرى، فالكلام في مقامين:

المقام الأول

الكلام بلحاظ كبرى الإطلاق الإيجادي

وحاصل الكلام في هذا المقام: أنه لا إشكال في أن إحصار الشيء في ذهن السامع وسيلتين: إحداهما حكاية والثانية إيجادية:

١. الوسيلة الحكائية: وهي عبارة عن الإتيان بلفظ حاكٍ عن الشيء بحيث ينتقل أولاً إلى الحاكي، ثم من الحاكي إلى المحكي.

٢. الوسيلة الإيجادية: وهي عبارة عن إيجاد ذلك الشيء خارجاً في معرض إحساسه وشعوره؛ فإن ذلك يكون سبباً في انتقال صورته في ذهن السامع.

فإذا سألني شخصٌ: «ماذا في يدك؟»:

فتارة: أقول: «سبحتي»، وهو إخطارٌ حكاية.

وأخرى: أفتح يدي ليراها، وهي وسيلة إيجادية لإخطار المعنى وليست حكاية؛ لأن ذهن السامع لا ينتقل من شيء إلى السبحة، بل ينتقل إليها ابتداءً.

ومن الواضح أن إخطار المعنى بوسيلة حكاية هو الاستعمال الذي يحتاج إلى مصحح لكي يحكى شيء عن شيء آخر، وهو - أي: المصحح - إما الوضع، كما هو الحال في باب الحقيقة، وإما الطبع، كما هو الحال في باب المجاز.

أما إخطار المعنى بوسيلة إيجادية فهو لا يحتاج إلى مصحح جعلي، بل نفس القضية - بطبعها التكويني - كافية فيه؛ فإنَّ الإنسان إذا أحسَّ بشيء انتقشت صورته في ذهنه لا محالة.

ولا إشكال في أنَّ الوسيلة الإيجادية هي الوسيلة الأوليّة في مقام إخطار المعنى، والوسيلة الحكائيّة هي وسيلة ثانويّة، وأنّه يُتاح للإنسان - بقطع النظر عن الوضع - الوسيلة الإيجادية، بخلاف الوسيلة الحكائيّة.

فرقان بين الوسيلة الحكائيّة والوسيلة الإيجادية

هناك فرقان أساسيان بين الوسيلتين لا بدّ من الالتفات إلى نكتهما:
الفرق الأول: أنّه لا يُمكننا اتّخاذ الوسيلة الإيجادية إلّا إذا كان المعنى الذي نريد أن نحضره في ذهن السامع معنى جزئياً خاصاً، بخلاف الوسيلة الحكائيّة؛ فإنّها تفيد حتّى في إحضار المعنى العام.
وتوضيح ذلك:

أ) أنّنا في موارد الوسيلة الإيجادية نوجد شيئاً بقصد إخطار صورته في ذهن السامع، ومن الواضح أنّ ما نوجده هو دائماً جزئيّ خاصّ؛ لأنّه لا يُعقل إيجاد الكلّي - على سعته - في الخارج. فهذه الوسيلة يمكننا أن نحصل على الصورة الذهنيّة - في ذهن السامع - لهذا الفرد الجزئي، لا أكثر.
وتوهّم أنّ هذا الإيجاد للفرد إيجاد للكلّي؛ لأنّه موجودٌ بوجود فرده، فلماذا لا نحصل على صورة ذهنيّة للكلّي في ذهن السامع؟! مدفوعٌ بأننا وإن أوجدنا الكلّي، ولكّنا أوجدناه بوجودٍ تحليليٍّ ضمّني، يعني: في ضمن الفرد، فلا محالة تكون الصورة الذهنيّة موازيةً للموجود الخارجي الذي أوجدناه؛ فكما أنّ الموجود الخارجي كان كلياً (بشرط شيء) - وهو الخصوصيّة - كذلك

الصورة الذهنية هي كليّ (بشرط شيء)، لا الكليّ بحدّه و(لا بشرط). ومن المعلوم أنّ الصورة الذهنية للكليّ (بشرط شيء) مباينة للصورة الذهنية للكليّ الـ(لا بشرط).

إذاً، ففي الحقيقة أوجدنا صورة فرد في ذهن السامع، ويكون وجود الكليّ في ضمن الصورة على حدّ وجوده في الموجود الخارجي. نعم، يمكن أن نجعل هذه الصورة الذهنية للكليّ (بشرط شيء) مقدّمة إعداديّة لينتقل ذهن السامع إلى صورة الكليّ الـ(لا بشرط)، وهذا يكون بأبه باب الحكاية لا باب الإيجاد؛ لأنّ معناه انتقال ذهن السامع من شيء إلى شيء، وهو خلف. وأمّا لو اقتصرنا على الجنبه الإيجاديّة فلا يعقل أن نحصل إلّا على صورة الفرد.

ب) وبخلاف ذلك الوسيلة الحكائيّة التي يختلف الأمر فيها باختلاف جعل اللفظ حاكياً؛ فقد يكون اللفظ موضوعاً للجزئيّ فيحكي عن الجزئيّ، وقد يكون اللفظ موضوعاً للكليّ فيكون حاكياً عن الكليّ. الفرق الثاني: ويتمثّل الفرق بينهما في أنّنا إذا أردنا في موارد الوسيلة الإيجاديّة أن نحضر معنى في ذهن السامع بالإيجاد ثمّ نحكم عليه بحكم - كما لو جئنا بشيء ثم قلنا: «كتاب» - فهنا نحتاج إلى الالتفات إلى نكته، وهي أنّنا نحتاج - في مقام الحصول على قضية في ذهن السامع - إلى إحضار موضوعها ومحمولها والنسبة بينهما.

أ) أمّا الموضوع، فقد أحضرناه بالوسيلة الإيجاديّة.

ب) أمّا المحمول، فقد أخطرناه بالوسيلة الحكائيّة.

وبهذا فقد اختلفت الوسيلة في طرف الموضوع عنها في طرف المحمول.

ج) أمّا النسبة، فلا بدّ أن تحضر بالهيئة القائمة بين الموضوع والمحمول، ودلالةُ الهيئة على النسبة دلالةٌ حكايةٌ تحتاج إلى الجعل والوضع، وليست إيجاديةً.

وهنا لا بدّ من البحث في أنّ الهيئة التي وضعها الواضع للدلالة على النسبة: هل هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكايتين؟ أم هي الأعمّ منها ومن الهيئة القائمة بين المجموع المركّب من وسيلة حكاية ووسيلة إيجادية؟

■ فإن فرض الأوّل، فتشكيل جملةٍ والتوصّل إلى قضيةٍ بإحضار الموضوع إيجادياً وإحضار المحمول حكاياً يكون خطأً، لا لخطأ الوسيلة الحكاية، بل لأنّ الهيئة القائمة بالمجموع المركّب بين اللفظ والخارج ليست موضوعاً لمعنى.

■ وإن كانت قد وضعت للنسبة، فإنّه يمكن التوصل بها إلى القضية المعنوية الذهنية.

فهاتان نكتتان على ضوءهما نتقل إلى البحث في المقام الثاني.

شبكة ومبتدئات جامع الأئمة (ع)

المقام الثاني

الكلام بلحاظ صغرى الإطلاق الإيجادي

يقع الكلام في المقام الثاني المخصّص للبحث في صغرى الإطلاق الإيجادي في جهتين:

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله.

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله

وقد ذهب بعضهم إلى أن إطلاق اللفظ وإرادة النوع والصنف من باب الإيجاد لا من باب الحكاية، بل ذهب السيّد الأستاذ؟ إلى أن إطلاق اللفظ وإرادة المثل أيضاً من باب الإيجاد^(١).

وقالوا في تقرّيبه: إن الوسيلة الحكائيّة إنّما يتّخذها العاقل إذا كان غير متيسّر له إيجاد الموضوع خارجاً، فيوجد المعنى الحاكي عنه. أمّا لو كان ذلك متيسّراً له، فلا معنى لتبعيد المسافة وإيجاد حاكٍ عنه.

وإن كان الموضوع هو النوع، فقد أوجده بإيجاد فرده.

وإن كان الموضوع هو الصنف أو المثل فقد أوجده أيضاً، غاية الأمر أنّه يحتاج إلى تقييد؛ فإنّ الموضوع ليس مطلق الضرب، بل الضرب - في قولنا:

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٥، التمهيد، الوضع، الأمر السادس.

«ضرب زيد» - ضربٌ خاصٌّ، فلا بدُّ من تقييده بالحرف بقولنا: «(ضرب) في: (ضرب زيد) [فعلٌ متّصلٌ بفاعله]»، إلا أنَّ تقييد الصنف تقييدٌ كليٌّ، بينما تقييد الشخص تقييدٌ جزئيٌّ.

وقد أتضح - ممَّا بيّناه في المقام الأوّل حول الفارق الأوّل - أنَّ هذا الكلام غير معقول؛ لأنَّ الإنسان حين يوجد النوع ويقول: «(ضرب) فعلٌ ماضٍ» وإن كان قد أوجد النوع بفرده، لكنّه لا يمكن أن يحصل على صورة النوع في ذهن السامع إلا بالنحو الذي أوجده. والمفروض أنَّه أوجد الطبيعة بنحوٍ مخصوص، فغاية ما يحصل عليه هو الصورة الذهنيّة للطبيعة الخاصّة، ويكون وجود الطبيعة في الذهن بوجودٍ تحليليٍّ على حدِّ وجودها في الخارج. ومعه لم نحصل على موضوع القضيّة؛ لأننا نريد أن يكون الموضوع هو الكليّ، وهو غير معقول بالوسيلة الإيجاديّة.

نعم، لو جعلنا هذه الصورة الذهنيّة مقدّمةً إعداديّةً للانتقال إلى صورة الكليّ على سعته كان ذلك معقولاً، إلا أنَّ بابه باب الحكاية لا باب الإيجاد كما قلنا.

إذاً، فكونُ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه من باب الإيجاد غير معقول. ومنه يظهر حال ما ذكره السيّد الأستاذ^(١) في إطلاق اللفظ وإرادة الصنف والمثل من أنَّ بابه باب الإيجاد؛ فإننا نتساءل عمّ دلّ الحرف على

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٥-١٠١، مقدّمة في علم الأصول، الأمر الخامس: استعمال اللفظ في المعنى المجازي، حيث تعرّض لذلك بنحو الإجمال، ثمّ بحث بعد ذلك بنحو التفصيل، ودراسات في علم الأصول ١: ٦٠-٦١، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الكلام في استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله.

تقييده:

أ) فإن قيل: إنه دَلٌّ على تقييد الوجود الخارجي الذي أوجدناه، فهذا مستحيل؛ لأنَّ الوجود الخارجي جزئيٌّ حقيقي لا يقبل الإطلاق والتقييد.

ب) وإن قيل: إنه يدلُّ على تخصيصٍ وتضييقٍ للمعنى الذي أُريد بهذا الوجود الخارجي، فبأبواب الاستعمال، أي: إننا أردنا بالوجود الخارجي شيئاً وراء حدِّه الخارجي.

إذاً، فالصحيح أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله كَلِّه من باب الاستعمال، والمصحح له هو العلاقة النوعية بين الفرد ونوعه أو صنفه أو مثله^(١).

(١) قلت له?: كيف يمكن انعقاد هيئة بين الموجود الخارجي الذي يُجعل موضوعاً والمحمول الذهني مع أنَّهما من عالمين مختلفين ومتباينان في السنخ والهوية؟

فأجاب: إنَّ انعقاد الهيئة بين خارجيين - أي: بين الكتاب وبين الصوت الذي صدر من الإنسان، وهو لفظ (كتاب) - كما هو الحال في هيئة: «زيدٌ عالمٌ»؛ فإنَّها منعقدة بين خارجيين، وهما صوت (زيد) وصوت (عالم).

فقلت له: إنَّ الكلام بصفته حروفاً متصرِّم الوجود ولا يمكن انعقاد آية هيئة له، وإنَّما الدالُّ هو صورة اللفظ في الذهن، والمدلول هو المعنى، والهيئة إنَّما توجد بين أمرين قارَّين، وهما صورة اللفظ الموضوع وصورة اللفظ المحمول. ومعه يرجع الإشكال في عدم إمكان إيجاد هيئة بين الكتاب الخارجي وبين صورة اللفظ الذي أصبح محمولاً.

فأجاب: بأنَّ الهيئة تكون ذهنية بين صورة الكتاب وبين صورة اللفظ.

فقلت له: هذا يكون من باب الحكاية؛ لأنَّ واقع الكتاب أوجد في ذهني صورة الكتاب.

فأجاب: هذا من باب الإيجاد لا الحكاية؛ فإنَّ الحكاية إنَّما هي الانتقال من صورة ذهنية إلى صورة ذهنية، لا من موجودٍ خارجي إلى صورة ذهنية (المقرَّر).

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

لو كان موضوع القضية هو نفس هذا الفرد الخاص، فهل يمكننا التوصل إلى إحضار القضية في ذهن السامع عبر التلفيق بين الوسيلة الإيجادية وبين الوسيلة الحكائية، مثل: «زيدٌ لفظٌ»؟!

لقد اتضح مما بيناه أن هذا متوقفٌ على ثبوت شرطين:

الشرط الأول: أن يكون موضوع القضية المعنوية التي نريد إحضارها في ذهن السامع بالتلفيق بين الوسيلتين أمراً جزئياً لا كلياً؛ لما سبق من استحالة إحضار الكلي في ذهن السامع بالوسيلة الإيجادية.

وهذا الشرط محفوظٌ في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؛ لأن موضوع القضية المعنوية التي يُراد إحضارها في ذهن السامع هو شخص هذا الفرد، لا الكلي الطبيعي، فبإيجاد الفرد نحصل على صورة ذهنية موازية لهذا الفرد في الخارج.

الشرط الثاني: أنه لا يكفي في تصحيح مثل هذه القضية المعنوية مجرد كون الوسيلة الإيجادية أمراً معقولاً؛ فإننا نحضر بالوسيلة الإيجادية صورة الموضوع، ونحضر بالوسيلة الحكائية صورة المحمول في ذهن السامع. أما النسبة بينهما فهي بحاجة إلى دالٍّ عليها، وهو الهيئة، فيقع السؤال عن أن الهيئة الموضوعية للنسبة: هل تشمل الهيئة الملققة بين الوسيلتين؟ أم أنّها عبارة عن الهيئة الحاصلة من مجموع وسيلتين حكائيتين؟!

(أ) إن كان الصحيح هو الأول، فالهيئة في المقام تكون دالةً على النسبة.

(ب) وإن كان الثاني فهية: «زيدٌ لفظٌ» ليست دالةً على النسبة؛ لأنّها

حاصلة من الوسيلتين، فلا تكون دالةً على النسبة، فلا تحصل القضية المعنوية.

والصحيح في ذلك - بحسب ما هو المستظهر عرفاً - هو التفصيل بين

ما إذا كان التلفيق [حاصلاً] بين وسيلة حكائيّة ووسيلة إيجاديّة هي لفظٌ بطبعها، وبين ما إذا كان التلفيق [حاصلاً] بين وسيلة حكائيّة ووسيلة إيجاديّة ليست لفظاً بطبعها.

(أ) فعلى الأوّل: تكون الهيئة موضوعاً لإفادة النسبة، ولهذا حين نقول: «زيدٌ لفظٌ» ونقصد إيجاد الموضوع لشخص لفظ (زيد) نكون قد حصلنا على الدالّ على النسبة؛ لأنّ الهيئة حاصلَةٌ من وسيلتين لفظيتين.

(ب) أمّا على الثاني - وهو ما إذا لم تكن الوسيلة الإيجاديّة من سنخ الألفاظ، كإحضار الكتاب موضوعاً للحكم - فالهيئة الحاصلة منه ليست موضوعاً للنسبة.

ففي مثل: «زيدٌ لفظٌ» يكون كلا الشرطين متحققاً، فيمكن إحضار القضية المعنويّة بالوسيلتين.

مع المحقق الأصفهاني

وبذلك اندفع ما أورده المحقق الأصفهاني رحمته على إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؛ فإنّه اعترض بالنقض وقال: إنّه لو كان يصحّ عقدُ القضية المعنويّة في ذهن السامع بإيجاد الوسيلتين لصحّ أن نضرب شخصاً ونقول: «ضرب» مع أنّ هذا غير صحيح عرفاً، فهذا يكشف عن نكتةٍ توجب عدم صحّة إبراز اللفظ وإرادة شخصه أيضاً^(١).

إلا أنّ هذا غير صحيح؛ لما قلناه من أنّ مجرد استعمال الوسيلة الإيجاديّة لا يكفي لإيجاد القضية المعنوية إلا بعد أن تكون الهيئة الحاصلة من الوسيلتين موضوعاً للنسبة، وهذا أمرٌ جعليٌّ راجعٌ إلى واضع اللغة.

(١) راجع نهاية الدراية ١: ٣٦ - ٣٨، في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

شبكة ومتعلقات جامع الأنبياء (ع)

أما لو لم تكن الهيئة الحاصلة من الوسيلتين موضوعاً للنسبة فلا يمكن عقد القضية المعنوية في ذهن السامع؛ لعدم إحضار الدال على النسبة.

وحينئذ، يُمكن أن نحصل فرقا بين: «زيد لفظاً» وبين أن نضرب شخصاً ونقول: «ضرب»، ونقول: إن الهيئة الحاصلة من لفظين موضوعاً للنسبة، سواءً أكان الموضوع بالوسيلة الإيجادية أم بالوسيلة الحكائية. أما الهيئة الحاصلة من ضم عالم اللفظ إلى عالم الفعل فلم يَضَعها الواضع للنسبة.

في انحصار كون «زيد لفظاً» من باب الوسيلة الإيجادية وعدمه

إذاً، فـ«زيد لفظاً» يصلح مثلاً للوسيلة الإيجادية، فيقع الكلام في أنه:

هل ينحصر وجهه في ذلك؟ أم يعقل أن يكون بنحو الاستعمال أيضاً؟

(أ) فقد يقال: إنه يعقل أيضاً أن يكون من باب الاستعمال، فشخص

اللفظ يستعمل في نفسه، فيكون هناك لفظ ومعنى.

(ب) وقد يقال: إن هذا غير معقول.

وما ذكر في مقام البرهان على الاستحالة يرجع إلى وجهين أساسيين:

● الوجه الأول: لزوم اتحاد الدال والمدلول

وهو ما نقله صاحب الكفاية رحمته (١) عن صاحب الفصول رحمته (٢) من

لزوم اتحاد الدال والمدلول؛ إذ لو كان بأبه باب الاستعمال بحيث يكون قد استعمل للدلالة على نفسه لكان اللفظ دالاً ومدلولاً، والدال والمدلول متضايقان، والتضايق من أقسام التقابل، فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد.

(١) راجع كفاية الأصول: ١٤، المقدمة، الأمر الرابع: في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

(٢) راجع الفصول الغروية: ٢٢، السطر ٥١، فصل: القول في الوضع، إطلاق اللفظ

وإرادة نوعه.

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمته (١) عن ذلك بأنه يكفي في المقام الاختلاف الاعتباري والحيثي بين الدال والمدلول؛ فهو من حيث كونه لفظاً صادراً من صاحبه يكون دالاً، ومن حيث كونه مراداً يكون مدلولاً.

وقد حمل المحقق الأصفهاني رحمته (٢) مراد صاحب الكفاية رحمته من الإرادة في هذا المطلب (٣) على الإرادة التكوينية التي هي من مبادئ صدور الفعل الاختياري؛ فإن كل فعل اختياري يصدر عن الإرادة ويكشف عنها كشفاً إنياً؛ فكأن صاحب الكفاية رحمته يقول: إن اللفظ من حيث إنه صادرٌ يكون دالاً، ومن حيث كونه كاشفاً عن الإرادة التكوينية للفاعل يكون مدلولاً.

فاعترض عليه بأن دلالة اللفظ على الإرادة دلالة عقلية لا دلالة استعمالية، بينما يقع كلامنا في تصحيح الدلالة اللفظية الاستعمالية.

(أ) الكلام في الصغرى

إلا أن الصحيح: أن صاحب الكفاية رحمته لا يريد من الإرادة التي صور بها المدلول الإرادة التكوينية، وإلا لكان من باب استعمال اللفظ في الإرادة، ويكون المدلول هو الإرادة (٤)، مع أن صاحب الكفاية رحمته بصدده توضيح أن المدلول هو نفس اللفظ لا الإرادة، فلا يكون من استعمال اللفظ في نفسه.

إذاً، فهذا شاهدٌ على أنه يريد من الإرادة الإرادة التفهيمية؛ فقد أريد

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٤ - ١٥، المقدمة، الأمر الرابع: في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

(٢) أنظر: نهاية الدراية ١: ٣٦ - ٣٧، فصل: في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

(٣) وهي التي أخذها في طرف المدلول (المقرر).

(٤) ويكون التباين بينهما حقيقياً، ولا نحتاج إلى التكلم عن التباين الحيثي (المقرر).

بهذا اللفظ تفهيمُ شيء؛ فإنَّ مرجع الاستعمال إلى أنَّ المستعمل يريد باللفظ تفهيمَ شيء، فهو من حيث يُراد به التفهيم دالٌّ، ومن حيث يُراد به تفهيم نفسه مدلولٌ. وبهذا يتحقَّق التغيُّر الاعتباريُّ بين الدالِّ والمدلول.

ب) الكلام في الكبرى

لكن يبقى الكلامُ في كبرى هذا المطلب، وهي في كفاية التغيُّر الاعتباري لرفع محذور التقابل بين الدالِّ والمدلول.

والصحيحُ أنَّه لا يكفي في أمثال المقام؛ فإنَّ المتضايفين على قسمين:

القسم الأوَّل: المتضايقان اللذان لا يوجد بينهما تعاندٌ ذاتي، كـ(العالم) و(المعلوم)؛ فإنَّ التعاند بينهما هو في عالم المفهوم لا في عالم الوجود، فإنَّ الذات قد تكون عالمةً بنفسها، ومن هنا يكفي التغيُّر الحيثيُّ بينهما.

القسم الثاني: المتضايقان اللذان يكون التعاند بينهما خارجياً أيضاً، كالعلة والمعلول؛ فإنَّ الشيء لا يعقل أن يكون علةً أو معلولاً لنفسه، وإن اختلفت الحيثيات. والدالُّ والمدلول علةٌ ومعلول، لكن بحسب عالم الوجود الذهني لا بحسب الوجود الخارجي؛ فإنَّ الدالَّ علةٌ للوجود الذهني للمدلول، وبذلك تحصل الدلالة، فيكون التعاند بينهما تعانداً وجودياً لا مفهوماً فقط، فيستحيل اجتماعهما حيثئذ.

إذاً، فالتغيُّر الاعتباري الذي صوّره صاحب الكفاية عليه السلام لا يكفي

لتصحيح هذا الاستعمال.

• الوجه الثاني: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي

وهو لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، كما ذكر

ذلك في تقريرات المحقق العراقي قده (١)؛ فإنَّ معنى استعمال اللفظ في المعنى جعل اللفظ آلة للمعنى، فيكون ملحوظاً باللحاظ الآلي باعتباره مرآة له وفانياً فيه، ويكون المعنى ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، فلو استعمل اللفظ في شخصه لَلَزِمَ كونه ملحوظاً باللحاظ الآلي بما هو لفظٌ وباللحاظ الاستقلالي بما هو معنى، مع أنَّ اللحاظين متنافيان ويستحيل اجتماعهما في شيء واحد.

وتحقيقُ الكلام في هذا الإشكال: أننا

(أ) إما أن نبني على أن الاستعمال إفناء للفظ في المعنى، بحيث يكون النظر الاستعمالي من قبيل النظر المرآتي.

(ب) وإما أن نبني على أن باب الاستعمال بابُ العلامة لا المرآتيّة؛ فاللفظ علامة والمعنى ذو العلامة، وكلُّ منهما قابلٌ للحاظ الاستقلالي، ثمَّ ينتقل من أحدهما إلى الآخر كما ينتقل من أعمدة الحديد إلى أن هذا عشرة أميال.

■ فإن بنينا على الوجه الثاني فلا موضوع لهذا الإشكال؛ لأنَّه مبنيٌّ على أن يكون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي في مقام الاستعمال. فإن نفينا ذلك لم يلزم اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي.

■ أمّا بناءً على الوجه الأوّل فمثلُ هذا أمرٌ غيرٌ معقول في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لكن لا من باب استحالة اجتماع اللحاظين، بل تتعيّن استحالتُه قبل أن تصل النوبة إلى ذلك؛ فإنَّ اللحاظ الآلي في نفسه يستدعي الاثنيّة بين الآلة وذو الآلة، وحيث لا اثنيّة بينهما فالآليّة بنفسها غيرُ

(١) أنظر: بدائع الأفكار ١: ٨٨ - ٨٩، في صحّة أنحاء استعمال اللفظ في اللفظ، نهاية الأفكار ١: ٦١ - ٦٢، المقدّمة، الأمر السادس، منهاج الأصول ١: ٦٤، الأمر الرابع: في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

معقولة بقطع النظر عن محذور اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي.
وإنما تصل النوبة إلى استحالة اجتماع اللحاظين في موردٍ آخر غير هذا،
كما لو قيل: إنَّ اللفظ ملحوظٌ آلةٌ لمعنىٍّ وملحوظٌ في نفسه أيضاً.
أما لو لوحظ آلةٌ لنفسه فاللحاظ الآلي بنفسه غير متعقل قبل مسألة
اجتماع اللحاظين، فكان الأحسن صياغة الإشكال بناءً على آلية الاستعمال
هكذا بدون حاجةٍ إلى التشبُّث بمسألة استحالة اجتماع اللحاظين.
فأتضح ممَّا قلناه أنَّ استعمال اللفظ وإرادة شخصه من صغريات
الوسيلة الإيجادية فقط، وأنَّ استعمال اللفظ في مثله وصنفه ونوعه من
صغريات الوسيلة الحكائيَّة.
هذا هو تمام الكلام في الأمر الرابع.

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

تبعية الدلالة للإرادة

١. في الحديث عن الحيثيات الثلاث تصديقاً

٢. في الحديث عن الحيثيات الثلاث تحقيقاً

شبكة وتبليغات جامع الأنبياء (ع)

ذكرت في هذا الأمر عدّة حيثيات، ووقع في كلمات الأكابر خلطٌ بينها، بحيث أرجع بعضها إلى بعض، وفُرض أنّ ملاك بعضها هو ملاك الباقي، مع أنّ هذه حيثيات متغايرة، فهناك ثلاث حيثيات لا بدّ من التمييز بينها، والتمييز بأنّ الملاك في كلّ واحدةٍ منها مختلفٌ عنه في الآخرين:

الحيثية الأولى: في تحديد أنّ دلالة اللفظ على المعنى الناشئة من الوضع تصوّرية أم تصديقية.

الحيثية الثانية: في كون الدلالة تابعة للإرادة أم لا.

الحيثية الثالثة: في كون الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له أم لا. وكلّ واحدة من هذه حيثيات لا ترجع إلى حيثيتين الأخرين، وملاك كلّ حيثية مختلفٌ عن ملاك ما سواها، وإن وقع الخلطٌ بينها، فلا بدّ من فهمها أولاً على صعيد التصوّر، ثمّ الحديث عمّا هو التحقيق فيها.

- ١ -

في الحديث عن الحيثيات الثلاث تصوراً

١. في تحديد أن دلالة اللفظ على المعنى تصورية أم تصديقية

أما الحيثية الأولى فهي في أن الدلالة الوضعية: هل هي دلالة تصورية أم تصديقية؟ هل هي مجرد انتقاش المعنى في ذهن السامع؟ أم يكون للفظ كشف عن مطلب نفسي قائم لدى المتكلم؟! والملاك الفني في هذه الحيثية هو تشخيص أن الوضع هو التعهد أم الاعتبار بأحد تقريباته السابقة؟

(أ) فإن كان الوضع هو التعهد - بحيث يحدث الواضع بالتعهد ملازمة بين اللفظ وبين القصد النفسي للفهم - فعندها تكون الدلالة الناشئة عنه دلالة تصديقية، ويكون اللفظ كاشفاً عن أمر نفسي للمتكلم^(١).
(ب) وأما إذا بنينا على أن الوضع هو الاعتبار - بالتقريب الذي حققناه، وهو الاقتران بين اللفظ والمعنى اقتراناً شديداً بحيث متى تصور الإنسان أحدهما انتقل إلى الآخر - فلا محالة تكون الدلالة الوضعية تصورية، ولا يعقل أن يكون الوضع بهذا المعنى مؤدياً إلى أن تكون الدلالة الناشئة من الوضع دلالة تصديقية، سواء أخذت الإرادة قيداً في الموضوع له أم لا.

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠٤، مقدمة علم الأصول، الأمر السادس: أقسام الدلالة، الكلام في مفاد الدلالة الوضعية.

فإن معنى أخذها قيداً في الموضوع له: أن المدلول التصوري هو المعنى مع الإرادة، وهذا لا يغير جوهر الدلالة من الدلالة التصورية إلى الدلالة التصديقية. غاية الأمر أن المعنى هو إما ذات الشيء أو الشيء المقيّد بالإرادة، أي: المعنى المراد بها هو مراد، بل حتى لو سمعنا اللفظ من اصطكاك الحجرين فعندها كذلك ينتقل الذهن - بناءً على أخذ الإرادة - تصوراً إلى صورة المعنى المراد، غاية الأمر أننا نعلم تصديقاً بأن الحجر لا يريد.

شبكة ومتعلقاتها جامع الأنبياء (ع)

٢. في تبعية الدلالة للإرادة

يستهدف البحث في الحيثية الثانية تحديد ظرف الدلالة الوضعية، وهل إنها مطلقة، أم إنها ثابتة في ظرف وجود الإرادة؟! يعني: هل الدلالة الموضوعية تابعة لإرادة المتكلم وموقوفة عليها، بحيث إذا لم يكن هناك إرادة فلا دلالة؟ أم الدلالة غير تابعة للإرادة؟!

وهذه الحيثية تختلف تصوراً وملاكاً عن الحيثية السابقة:

(أ) أما تصوراً فواضح؛ فإننا كنا نتحدث في الحيثية الأولى في جوهر الدلالة التصورية الوضعية، وأنها هل هي تصورية أم تصديقية، بينما نتحدث في هذه الحيثية حول تبعيتها وتوقفها على وجود الإرادة عند المتكلم أم لا.

(ب) أما ملاكاً، فلا يُعقل - بناءً على مسلك التعهد، الذي هو ملاك الدلالة التصديقية في الحيثية السابقة - القول بأن الدلالة الوضعية تابعة للإرادة؛ لأن صاحب التعهد يريد أن يجعل اللفظ كاشفاً عن الإرادة، فإذا صارت دلالة اللفظ فرع الإرادة، فمعنى ذلك أننا يجب أن نحرز الإرادة من الخارج بدلاً آخر لتتم الدلالة، وهو خلف مبنى التعهد؛ فإن صاحب هذا المبنى يريد جعل اللفظ كاشفاً عن الإرادة.

إذاً، فالملاك الفني للدلالة التصديقية في الحيثية الأولى لا يناسب تبعية الدلالة للإرادة في الحيثية الثانية.

بل إن كان للتبعية تقريبٌ معقولٌ فهو على مسلك الاعتبار، وذلك بأن يُدعى أن الإرادة مأخوذةٌ قيدياً في الوضع الاعتباري، ولكنها ليست قيدياً في المعنى الموضوع له؛ لأنَّ الإرادة تصبح حينئذٍ قيدياً في مدلول اللفظ.

ولا معنى لأنَّ يقال: إنَّ دلالة اللفظ على المعنى فرعٌ وجود الإرادة خارجاً، بل لا بدَّ أن تُؤخذ الإرادة:

■ إِمَّا قيدياً في العلاقة الوضعية، فتكون الدلالة الوضعية فرعَ العَلاقة الوضعية، وحيث لا إرادة فلا علاقة وضعية، وحيث لا علاقة فلا دلالة وضعية.

■ وإِمَّا قيدياً في اللفظ، بمعنى: أنَّ الواضع يضع اللفظ الذي معه الإرادة للمعنى الفلاني، واللفظ الذي ليس معه إرادة يكون مهملاً غير موضوع، فتمَّ تبعية الدلالة للإرادة. وسيأتي تحقيق ذلك.

٢. في كون الإرادة مأخوذة قيدياً في المعنى الموضوع له

تستهدف الحيثية الثالثة تحقيق ما هو المدلول: هل هو ذات المعنى؟ أم هو المعنى مع الإرادة؟!

ويختلف هذا البحث بمدلوله المطابقي عن المطلبين السابقين؛ لأننا لا نريد أن نعرف جوهر الدلالة أو ظرفها، بل نريد أن نعرف حدود مدلول هذه الدلالة. فهذه الحيثيات متغايرة بالدلالة المطابقية، وقد يثبت بعضها بملاكٍ لا يثبت به المطلب الآخر.

في الحديث عن الحيثيات الثلاث تحقيقاً

١. في تحديد أن دلالة اللفظ على المعنى تصويرية أم تصديقية

نبحث في الحيثية الأولى حول أن جوهر الدلالة كونها دلالة تصويرية أم

تصديقية؟

الصحيح: أن الدلالة الوضعية التي تحصل بالوضع دلالة تصويرية وليست تصديقية، وليست مستبطنة للدلالة التصديقية، والاستدلال على ذلك يكون بمجموع مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الوضع ليس هو التعهد، بل هو عبارة عن الاعتبار بالمعنى الذي فسرناه به، وهو الاقتران الشديد. وقد تقدم توضيح هذه المقدمة وتحققها في بحث الوضع.

المقدمة الثانية: أن تصوير كون الدلالة الوضعية تصديقية معقول بناءً على التعهد، وغير معقول على الاعتبار. وحينئذ يتعين أن تكون الدلالة الوضعية تصويرية وليست تصديقية. وقد أشرنا إلى هذه المقدمة فيما سبق.

وتوضيح ذلك: أما كون تصوير كون الدلالة الوضعية تصديقية معقولاً على مسلك التعهد، ففي غاية الوضوح؛ لأن التعهد يوجد ملازمة بين وجود اللفظ ووجود الإرادة؛ فإن الواضع يتعهد بأنه لا يأتي باللفظ إلا حين الإرادة، فينشأ من هذه الملازمة الانتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

أما عدم معقوليته بناءً على مسلك الاعتبار، فهو أيضاً واضح؛ لأنّ الاعتبار هو قرن صورة اللفظ مع صورة المعنى في ذهن الإنسان، وهذا القرن يوجب تلازماً بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، فينتقل من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى، وهو انتقال تصوّري.

بقي أن نعرف أنّه لا يوجد فرقٌ في ذلك بين أن نقول بأنّ الإرادة مأخوذةٌ قيّداً في الموضوع له وبين أن لا نقول بذلك:

(أ) فإن لم تكن مأخوذةً كذلك وكان الموضوع له ذات المعنى، فمن الواضح حيثئذٍ أنّ الانتقال تصوّريٌّ محض.

(ب) أمّا إذا كانت مأخوذةً قيّداً في المعنى الموضوع له، فقد يتوهم أنّ هذا يجعل الدلالة تصديقيّة. إلاّ أنّه غير صحيح.

وجوه تصوير الإرادة المأخوذة في المعنى

وتفصيل القول في ذلك بأن نقول: إنّ الإرادة التي تكون مأخوذةً في المعنى لا تخلو من أحد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة الكلّي، فالموضوع له لفظُ (الماء) هو السائل المراد.

الاحتمال الثاني: أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة على وجه جزئي، أي: مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص، فحين يصدر من إنسانٍ لفظُ (ماء) يكون معناه السائل المراد من هذا الإنسان بالخصوص.

الاحتمال الثالث: أن يكون المأخوذ قيّداً في المعنى هو واقع الإرادة لا مفهومها، أي: وجودها في نفس المتكلّم.

وفرّق هذا الوجه عن الوجهين السابقين أنّ وجود الإرادة لم يؤخذ فيهما

قيداً، بل أخذ مفهومها خالياً من الوجود والعدم. أمّا في الوجه الأخير فقد أخذ واقع الإرادة قيذاً، بمعنى: وجودها الخارجي، بحيث لو لم تكن موجودة فالمعنى غير تامّ في نفسه.

وإن شئتم قلتم: إنّ ما يخطر في ذهن السامع - على الوجه الثالث - هو صورة (سائل) مراد بنحو يكون للصورة مطابق للواقع في نفس المتكلم، بخلافه على الوجهين الأولين؛ فإنه لم يؤخذ فيها في صورة الإرادة قيد كونها مطابقة للواقع أو أنّها ذات مصداق في الخارج.

١. أمّا التصوّر الأوّل فهو أمرٌ معقول، وسوف يقع البحث عنه في المطلب الثالث. ولو قلنا به فلا يتج كون الدلالة تصديقيّة بناءً على مسلك الاعتبار؛ لأنّ غاية ما يوجبه أخذ الإرادة المفهوميّة قيذاً هو أن يكون المدلول التصوري عبارة عن المعنى مع مفهوم الإرادة. فلم تخرج الدلالة عن كونها تصوّريّة، وإنّما طعمنا المدلول بقيد زائد، وكما لا يكشف اللفظ عن وجود الماء فكذلك لا يكشف عن وجود الإرادة خارجاً، كما لو قيّدنا (السائل) بكونه حارّاً أو بارداً.

٢. أمّا التصوّر الثاني - وهو أن يكون المأخوذ هو المفهوم الجزئي للإرادة، كإرادة (زيد) مثلاً لو كان متكلماً - فالكلام فيه أيضاً هو الكلام، فإنّ إرادة زيد مفهومٌ من المفاهيم القابلة للتصوّر كمطلق الإرادة، فإذا أصبح قيذاً في المعنى فلا تخرج الدلالة عن كونها تصوّريّة، ولا تكون تصديقيّة.

٣. أمّا على الاحتمال الثالث - وهو أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة، على أن يكون لهذا المفهوم مصداق في الواقع، ثابت في نفس المتكلم - فقد يقال حيثئذ بأنّ هذا يوجب تطعم الدلالة التصوريّة بالتصديقيّة؛ لأنّها

توجب الانتقال إلى صورة المعنى وصورة الإرادة المشروطة بأن يكون لها مطابق في الخارج، وهذا هو معنى التصديق.

إلا أن الاحتمال الثالث غير معقول في نفسه بناءً على مسلك الاعتبار.

وتوضيح ذلك بأن نقول: إن القرن بين شيئين:

تارة: يكون قرناً للوجود الخارجي لأحدهما بالوجود الخارجي للآخر.

وأخرى: يكون قرناً للوجود التصوري لأحدهما بالوجود التصوري

للآخر.

(أ) فإن كان قرن أحدهما بالآخر بلحاظ وجوديهما الخارجي - كاقتران

الحرارة بالنار - فمثل هذا الاقتران يوجب الانتقال التصديقي من أحدهما إلى

الآخر، فإذا رأينا النار انتقلنا منه تصديقاً إلى وجود الحرارة.

(ب) أما إذا كان القرن حاصلًا بين الوجودين الذهنيين، فغاية ما يوجبه

هي الملازمة بين التصورين، بحيث ينتقل من أحدهما إلى الآخر. ولا يعقل إلا

أن يكون هذا الانتقال تصوريًا؛ لأن الانتقال فرع الملازمة، وهي ثابتة بين

التصورين لا بين الوجودين.

وفي محل الكلام:

(أ) إن فرض أن الواضع قرن بين وجود اللفظ الخارجي وبين وجود

الإرادة الخارجي فهذا عبارة عن التعهد، فيكون الانتقال تصديقيًا. إلا أن هذا

خلف مسلك الاعتبار.

(ب) وإن كان القرن بينهما بلحاظ الصورتين الذهنيتين فيستحيل أن

يكون هذا القرن موجبًا للملازمة إلا في عالم التصور، وهذا لا يوجب إلا

الانتقال التصوري. أما أن ما تصوّره موجودًا أم لا، فهذا خارج عن عهدة

هذا القرن وعهدة الوضع، بل هو في عهدة شيءٍ آخر.
وعليه، فالاحتمال الثالث غير معقول على مسلك الاعتبار، وإنَّما
المعقول هو أحد الاحتمالين الأولين، وبناءً عليها لا تتغير الدلالة من كونها
تصورية إلى كونها تصديقية.

إذاً، فلا يُعقل - على مسلك الاعتبار - أن تكون الدلالة الوضعية
تصديقية، وحيث إنَّ هذا المسلك هو الصحيح - دون مسلك التعهد - فلا
يعقل أن تكون الدلالة الوضعية تصديقية.

نعم، هناك دلالة تصديقية، ولكنها لا تنشأ من الوضع، بل من أمانة
الغلبة، وتتمثل هذه الأمانة في أن العاقل إذا تكلم بكلام فهو يقصد تفهيم
المعنى، وهذه الغلبة تكون أمانة نوعية على ذلك. وحيث إنَّ هذه الغلبة أمرٌ
ارتكازي في الأذهان العرفية فعندئذٍ تُحسب من القرائن المتصلة، بحيث ينعقد
للكلام ظهورٌ سياقيٌّ تصديقيٌّ كاشفٌ عن وجود هذه الإرادة، إلا أنَّ هذه
الدلالة ليست وضعية، بل هي ثابتة بعد الوضع وفي طوله.
هذا تمام الكلام في تحقيق الحيثية الأولى.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

٢. في تبعية الدلالة للإرادة

في هذه الحيثية نحن لا نبحث عن جوهر الدلالة، بل عن حدّها
وشرطها، وأنَّه هل تقع دلالة اللفظ في طول وجود الإرادة عند المتكلم أم
لا؟!

وتحقيق ذلك بأن يُقال: إننا تارةً نبني على مسلك التعهد في باب
الوضع، وأخرى على غيره.

أ) أمّا على مسلك التعهد فلا يعقل تبعية الدلالة للإرادة؛ لأنَّ الدلالة

الوضعية - بحسب هذا المسلك تصديقية، فيطلب من اللفظ أن يكون كاشفاً عن الإرادة، فكيف يعقل أن يقال: إن كاشفية الإرادة فرغ وجودها؟ لأن معناه أننا بحاجة إلى أن نحرز من الخارج وجود الإرادة ليصبح اللفظ كاشفاً عنها، ومثل هذا الكشف يكون لغواً لا محصل له؛ لأنه كشف لما هو مكشوف.

إذاً، فبناءً على مسلك التعهد يكون هذا البحث غير معقول إلا بعنايات بحيث يرجع إلى بحثٍ لفظي.

(ب) أما على غير مسلك التعهد - مثل مسلك الاعتبار، وهو إيجاد علاقة اعتبارية بين اللفظ والمعنى - فقد يقال - كما في كلمات السيد الأستاذ؟ - بأنه لا بد من تصوير هذه العلاقة الاعتبارية بحيث تكون الدلالة تابعة للإرادة^(١).

وتوضيح ما ذكره في ذلك: أنه حين يضع الواضع اللفظ يكون له غرض عقلائي، وهو أن ينتقل السامع من اللفظ إلى المعنى، لكن لا الانتقال كيفما كان، بل انتقاله إلى المعنى حين يريد المتكلم تفهيم المعنى. أما انتقال السامع إلى المعنى حين يصدر اللفظ من النائم أو الحجر فليس متعلقاً للغرض العقلائي أصلاً.

وحينئذ لا بد للواضع من أن يجعل الوضع على طبق غرضه، وذلك بأن يقيّد نفس الوضع أو العلاقة الوضعية بصورة وجود الإرادة التفهيمية؛ لأنه لو لم يقيّد لكان وضعه لغواً؛ لأنه ليس داخلاً تحت غرضه. ومرجع ذلك إلى أن الدلالة تابعة للإرادة؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى فرغ كونه موضوعاً له، وقد

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠٤ - ١٠٥، مقدّمة علم الأصول، الأمر السادس: أقسام الدلالة.

قيّد كونه موضوعاً له بإرادة التفهيم، فتكون الدلالة - في النهاية - موقوفة على الإرادة.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

إلا أن هذا البيان غير صحيح، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أننا لو سلمنا بأن غرض الواضع هو الانتقال إلى المعنى في ظرف الإرادة لا مطلقاً، فمع هذا لا يلزم أي محذور من الجعل مطلقاً؛ لأن الواضع إذا وضع بنحو الإطلاق فإنه يحصل على غرضه أيضاً؛ لأن المقيد محفوظ ضمن المطلق، غاية الأمر أن جعله صار أوسع من دائرة غرضه:

■ فإن قلنا في باب الإطلاق بأن فيه مؤونة زائدة - عقلاً أو عقلاً - فحينها يصبح الوضع لغواً؛ إذ لماذا كلّف الواضع نفسه هذه المؤونة مع أنها خارجة عن غرضه؟!

■ أما إذا قلنا - كما حققناه في محله - بأنه ليس في الإطلاق مؤونة زائدة باعتبار أنه ليس فيه مؤونة لحاظية زائدة، فالواضع لم يأت بمؤونة زائدة ليُتساءل عن سبب مجيئه بها.

والوجه الأول مبني على التصورات المشهورة التي اقتضاها الوجه الذي ناقشه.

الوجه الثاني: وهو الجواب الحق، وهو أن طرز التفكير الحاكم في ذلك البيان يتعامل مع الوضع بوصفه مجعولاً اعتبارياً تشريعياً - من قبيل الملكية والزوجية - يقبل التقييد، وذلك على حدّ جعل المولى وجوب الصلاة مطلقاً تارةً ومقيداً بالزوال أخرى.

إلا أن هذا الطرز من التفكير غير صحيح، وقد اتضح ذلك مما ذكرناه عند بيان حقيقة الوضع حين أوضحنا أن تمام ما يقوم به الواضع هو أنه يقرن

اللفظ بالمعنى في ذهن الإنسان. وإذا كان يستعمل الاعتبار فمن باب أنه مقدمة إعدادية لذلك القرن، ويكون هذا القرن علةً تكوينيةً لانتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى.

إذاً، فنحن أمام أمرين:

الأول: هو قرن اللفظ بالمعنى قرناً شديداً.

الثاني: هو معلول هذا القرن، وهو وجود ملازمة تكوينية بين تصور

اللفظ وتصور المعنى.

وهنا يأتي السؤال عما يُقيدُه الواضع:

■ أما نفس القرن فهو فعلٌ خارجيٌّ لا معنى لتقييده؛ فالوضع فعلٌ يتسبب إليه الواضع إما بتكرار اللفظ مقروناً بوجود الحليب أو الماء، وإما بالاعتبار.

■ أما معلوله فهو ملازمة تكوينية قائمة بين المقترنين - اللفظ والمعنى -

ولا يمكن للإنسان أن يوجد القرن بين شيئين ثم يقول اشتهاً: أنا أفرض الملازمة في الليل لا في النهار؛ فإن هذا تفكيكٌ بين المعلول والعلة.

نعم، الشيء الذي يمكن في المقام هو أن يقيد أحد طرفي الاقتران، مثل أن يقيد لفظ (زيد) المرفوع بالمعنى الفلاني، أو أن يأخذ قيده في المعنى فيقرن - مثلاً - بين (زيد) وبين الإنسان الطويل.

إلا أن هذا - في الحقيقة - ليس تقييداً للقرن أو الوضع ولا للملازمة الناشئة منه، بل هو تخصيصٌ لطرفها. أما تقييد نفس الوضع فهو غير معقول. ونخلص من ذلك كله إلى أن هذا البيان غير صحيح.

نعم يبقى فرضان:

الفرض الأول: أن يقال بأن الإرادة ليست قيدياً في نفس الوضع، بل هي

قيدياً في اللفظ.

شبكة ومقتدياتها جامع الأئمة (ع)

الفرض الثاني: أن يقال بأنّها مأخوذة قيدياً في المعنى.

فهل يصحّ أحدهما تبعية الدلالة للإرادة أم لا؟!

■ أما أخذ الإرادة قيدياً في المعنى:

- فإن أُريد بالإرادة مفهوم الإرادة، فغاية الأمر أن لفظ (زيد) يدلّ على مفهوم الإرادة ولو صدرت من لفظٍ نائم. وهذا يختلف عن تبعية الدلالة للإرادة؛ فإنّ دلالة اللفظ على المفهوم لا تتوقف على وجوده خارجاً.
- وإن كان المأخوذ قيدياً هو الوجود الخارجي للإرادة، فهذا غير معقول كما سبق.

■ أما أخذ الإرادة قيدياً في اللفظ على حدّ أخذ التنوين فيه، ففي هذه الحالة يقرن الواضع بين اللفظ المنضمّ إلى الإرادة [وبين المعنى الفلاني]، فإذا لم يكن اللفظ مقترناً بها يكون مهملاً غير دالّ على شيء. وقد يُتصوّر في هذه الحالة أن الدلالة تكون تابعة للإرادة.

إلا أن هذا غير معقول؛ لما بيّناه من أن للملازمة عالمين؛ فهي:

■ إمّا ملازمة في عالم الوجود الخارجي بين وجودين - كالنار والحرارة - فيصير الانتقال من أحدهما إلى الآخر تصديقياً.

■ وإمّا ملازمة في عالم التصوّر بين تصوّرين، ويكون الانتقال من أحدهما إلى الآخر تصوّرياً.

والواضع لا يريد جعل ملازمة بين الوجودين، وإلا كان الانتقال تصديقياً ورجع إلى مسلك التعهّد، مع أنّنا نتكلّم بحسب مسلك الاعتبار،

فلا بدّ من جعل الملازمة بين التصوّرين.

وحينئذٍ، فيما يكون معقولاً هو أخذ القيد التصوّري، كأخذ التنوين. والوجود الخارجي ليس قيماً تصوّرياً، بل هو قيدٌ تصديقي ورجوعٌ إلى الملازمة في عالم الخارج، وهو خلف. وبهذا اتّضح أنّ تبعيّة الدلالة للإرادة غير معقولة بناءً على مسلك الاعتبار وعلى مسلك التعهّد على حدّ سواء.

٣. في كون الإرادة مأخوذة قيماً في المعنى الموضوع له

يُمكن أن يُذكر لأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له ثلاثة افتراضات:

الافتراض الأول

أن يكون المأخوذ في المعنى الموضوع له مفهوم الإرادة على وجه كليّ. وعلى هذا الافتراض يكون المنسب إلى الذهن حين نقول كلمة (ماء) (السائل) المراد. وليس في هذا محذورٌ ثبوتي، وإنّما ينحصر محذوره ووجه ببطلانه بكونه خلاف الوجدان خارجاً؛ فإنّ مفهوم الإرادة لا ينسب من الألفاظ على حدّ انسبائه من لفظ (الإرادة). وأمّا إذا قيل: (ماء) فلا ينسب إلى ذهننا ذلك المفهوم الذي ينسب إلى ذهننا من كلمة (إرادة).

الافتراض الثاني

أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة الجزئي، أي: شخص الإرادة المضافة إلى المتكلم، وهو عبارة عن حصص مفهوميّة في جامع الإرادة، يعني: إرادة هذا الإنسان وذاك، فهو بالتالي مفهوم جزئي، فنُبطله بما أبطلنا به الافتراض السابق.

نعم، قد يعترض عليه بمحذور آخر، وهو أنه يلزم - بناءً على أخذ
الخصص المفهومية للإرادة - كون وضع أسماء الأجناس من الوضع العام
والموضوع له الخاص؛ لأنّ الواضع تصوّر مفهوم الإرادة ووضع الماء للسائل
الذي اقترن بواحدٍ من خصص هذا المفهوم.

إلا أن هذا ليس محذوراً في نفسه؛ إذ لا برهان على أن أسماء الأجناس
موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام، بل هو إشكالٌ جدلي، والمهم في
إبطال هذا الافتراض هو الإشكال الأول.

شبكة ومشتدات جامع الأنبياء (ع)

الافتراض الثالث

أن يكون المأخوذ شخص الإرادة وواقعها القائم في نفس المتكلم. وفي
هذه الحالة:

- إذا بنينا على مسلك التعهد، فالإرادة - بحسب الحقيقة - هي تمام
مدلول اللفظ لا جزء مدلوله؛ لأنّ الدلالة الوضعية - بناءً عليه - دلالة
تصديقية كاشفة عن أمرٍ واقعيٍّ خارجيٍّ قائم في نفس المتكلم، وهو الإرادة.
- أما بناءً على مسلك الاعتبار بحسب المختار في تحقيق حقيقة الوضع،
فأخذ واقع الإرادة في المعنى الموضوع له أمرٌ غير معقول؛ لأنّ الانتقال من
تصوّر اللفظ إلى واقع الإرادة غير معقول. ووجهه ما بيّناه سابقاً من أنّ
الانتقال من شيء إلى شيء فرغ الملازمة بين المنتقل منه والمنتقل إليه.
- فإن كانت الملازمة بين الوجودين الخارجيين - كالنار والحرارة -
كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تصديقياً.
- وإن كانت الملازمة بين وجودين تصوّريين كان الانتقال تصوّرياً، ولا
يعقل قيام ملازمة بين تصوّر ووجود.

وفي محلّ الكلام: حين يوضع اللفظ وتؤخذ الإرادة بوجودها الخارجي في المعنى الموضوع له:

- فإن أخذت الملازمة بين الإرادة واللفظ، كان مرجع ذلك إلى تعهد بعدم إيجاد اللفظ إلا حين توجد الإرادة، وهو خلف مسلك الاعتبار.
- وإن كانت الملازمة بين الوجود الخارجي للإرادة وبين تصوّر المعنى فهو غير معقول؛ لما قلناه من أنه لا يُعقل قيام الملازمة بين تصوّر ووجود. ولذا قلنا: إن تقييد اللفظ والمعنى يكون معقولاً بالقيود التصوريّة، لا القيود التصديقيّة الخارجية.

إذاً، فأخذ الإرادة بوجودها الخارجي في المعنى الموضوع له غير معقول. وهذا هو الوجه الصحيح في نكته عدم المعقولية.

وجهان للمحقّق الخراساني

غير أن المحقّق الخراساني قد ذكر وجوهاً أخرى لبيان عدم معقولية ذلك، أهمّها وجهان:

الوجه الأوّل: أن يلزم من أخذ واقع الإرادة في المعنى الموضوع له عدم إمكان انطباق الألفاظ على الخارجيات؛ لأنّها تصبح معاني عقلية^(١).

وتوضيح المقصود بنحو يتّضح منه المراد والجواب بأن يقال: إنّ الإرادة إنّما تتعلّق - في الحقيقة - بالصورة الذهنية للشيء، الموجودة في أفق الإرادة. فالمراد - بحسب الحقيقة - هو صورة شرب الماء، وهو المسمّى بالمراد بالذات. وحيث إنّ هذا الوجود الذهني وجوداً لماهيّة من الماهيات، فحينها تكون

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٦-١٧، الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة.

الإرادة منسوبة بالعرض إلى ماهية هذا الوجود الذهني، فتكون الماهية - بقطع النظر عن الوجود الذهني - مرادة بالعرض.

فهناك إذا نسبتان: نسبة ذاتية للإرادة مع مرادها بالذات، وهو الوجود الذهني بما هو وجود ذهني، ونسبة عرضية إلى ذات الماهية بما هي.

إذا أتضح ذلك يقال: إن لفظ (الماء) أو (الشرب) - بناءً على أنه قد أخذ

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

في موضوعه الإرادة:-

■ إما أن يكون موضوعاً للمراد بالذات. وحينها يرد إشكال صاحب

الكفاية ^(١)؛ لأنه لا يعقل انطباق الوجود الذهني - بما هو وجود ذهني - على الخارج.

■ وإما أن يكون موضوعاً لذوات الماهيات مقيدةً بنسبة الإرادة إليها

بنسبة عرضية. وحينها فمثل هذه الماهية المقيدة بنسبة عرضية بالإرادة قابلةً للانطباق على الخارج؛ إذ لم يؤخذ فيها الوجود الذهني قيداً، ولذا أُشير إلى الماء الخارجي وأقول: «إن هذا هو مرادي». وكأنه قد وقع خلطٌ في كلام المحقق الخراساني ^(٢) بين النسبة الذاتية والنسبة العرضية.

إذاً، فالإشكال الأول على أخذ الإرادة غير وارد.

الوجه الثاني: الذي ذكره المحقق الخراساني ^(١) هو أننا لو كنا نعبر

عن الإرادة بقصد تفهيم المعنى فهذا مما لا يعقل أخذه قيداً في المعنى شرطاً أو شرطاً؛ لأنه في طوله؛ فإن إرادة الشيء في طول المراد وتُرى في مرتبة متأخرة عنه، وقصد تفهيم المعنى في مرتبة متأخرة عن تفهيم المعنى، وفي النهاية عن

(١) أنظر: كفاية الأصول: ١٦-١٧، الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا

بما هي مرادة.

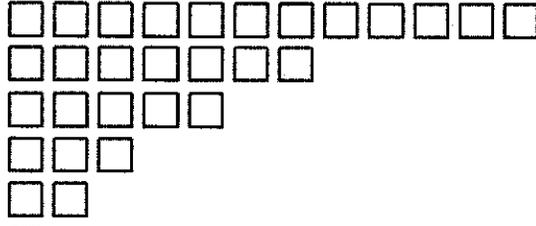
ذات المعنى، فلا يُمكن أخذها قيماً فيه، وإلا لزم التهافتُ في اللحاظ وأخذُ المتأخر في المتقدم^(١).

وهذا الإشكال أيضاً مبنيٌّ على المغالطات؛ وذلك باعتبار أن قصد تفهيم تمام المعنى يقع في طول تمام المعنى، فلا يعقل أخذه قيماً فيه.

أمّا قصد تفهيم جزء المعنى فيعقل أن يكون الجزء الآخر للمعنى، بأن يقال: إنَّ لفظ (الماء) معنى مركباً من جزءين: (السائل البارد بالطبع) و(قصد تفهيم هذا الجزء)، فيكون المعنى متكوّناً من أمرين طوليين، فإذا ادّعي ذلك فلا بأس به ولا يلزم أيُّ إشكال.

هذا تمام ما أردنا التعرّض له في الأمر الخامس من المقدمة.

(١) وكون الإرادة متأخرة عن نفسها (المقرّر).

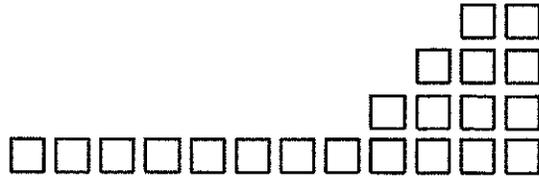


مقدمة مباحث الألفاظ

٦

شبكة ومنتديات جامع الانهمة (ع)

كيفية وضع المركبات



شبكة ومتنديات جامع الأئمة (ع)

في المقام سوف نبحث في الأمر السادس عمّا إذا كان للمركّبات وضعٌ زائدٌ على وضع موادّها أم لا؟

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ للجملة التركيبيّة التامة - سواءً أكانت اسميّة، كـ «زيدٌ عالم»، أم فعليّة، كـ «ضرب زيد» - ثلاثة أنواع من الأجزاء: النوع الأوّل: موادّ المفردات، كـ (زيد) و(علم) في قولنا: «زيدٌ عالم». النوع الثاني: هيئات المفردات، كاهيئة الاشتقاقية لـ (عالم)، أو هيئة فعل الماضي (ضرب).

النوع الثالث: الهيئة التركيبيّة القائمة بمجموع الكلمتين، كهيئة تقديم هذا وتأخير ذلك.

والجملة عبارةٌ عن المجموع المركّب من هذه الأنواع الثلاثة. لا إشكال في أنّ موادّ المفردات موضوعةٌ لمعانيها كما تقدّم في الأسماء والحروف. وقد وقع البحث عمّا إذا كان للمركّبات وضعٌ زائدٌ على وضع المفردات أم لا؟

المراد من المركب في المقام

قد يُراد من المركّب في المقام أحدُ احتمالين: الاحتمال الأوّل: أن يُراد من المركّب النوع الثالث، فيقال: بعد معلوميّة وضع كلّ من المفردات وهيئات المفردات - النوعين الأوّلين - لمعانيها نتساءل عمّا إذا كانت الهيئة التركيبيّة موضوعةً بوضع ثالث أم لا؟ وقد سمّيت الهيئة التركيبيّة مركّباً لأنّها جزؤه الصوري.

الاحتمال الثاني: أن يُراد من المركب المجموع المركب من الأنواع الثلاثة، فيقال: بعد الفراغ عن أن كلاً من هذه الأنواع الثلاثة قد وضع لمعانيه، فهل المجموع المركب منها قد وضع لمعنى أم لا؟! وعلى هذا الأساس يقع كلامنا في كل من هذين الاحتمالين:

١. الكلام على ضوء الاحتمال الأول

تمثل الاحتمال الأول في أن النزاع يقع في نفس النوع الثالث، والتساؤل عما إذا كانت الهيئة التركيبية موضوعاً لمعنى إلى جانب المواد والهيئات الأفرادية أم لا؟ وفي المقام عدة دعاوى:

الدعوى الأولى

وهي الدعوى المشهورة^(١)، وهي أن الهيئة التركيبية موضوعاً بوضع زائد، وهي موضوعاً للنسبة بين المبتدأ والخبر، أو بين الفعل والفاعل. وهذا هو الصحيح، وأن الهيئة التركيبية موضوعاً لمعنى لم توضع له المفردات لا بموادها ولا بهيئاتها، وهي النسبة التصادقية التامة بالمعنى الذي قلناه. وسيظهر تعيين ذلك بعد مناقشة الدعويين الآخرين.

الدعوى الثانية

وهي ما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره في المقام^(٢)؛ حيث فصل بين الهيئة

(١) أنظر: نهاية الدراية ١: ٤١-٤٢، المقدمة، السادس: وضع المركبات، ومقالات الأصول ١: ١٠٩-١١٠، المقالة الخامسة، وضع المركبات، ودراسات في علم الأصول ١: ٦٣، وضع المركبات.

(٢) راجع أجود التقريرات ١: ٣٢، المقدمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغوية، الأمر الثالث: في أن للمركبات وضعاً أم لا.

التركيبية في الجملة الاسمية وبينها في الجملة الفعلية، فالهيئة التركيبية في الأولى موضوعة للربط بين الجزئين، بينما هي في الثانية غير موضوعة بوضع خاص.

وقد ذكر في وجه الفرق بين الجملتين:

(أ) أنه لكي يتحصّل معنى الجملة فإننا بحاجة فيها إلى ما يدلّ على النسبة والربط، والحال أنّ مفردات الجملة الاسمية لا تدلّ عليها، ومن هنا نشأت الحاجة إلى وضع آخر للهيئة التركيبية للجملة الاسمية.

(ب) أمّا في الجملة الفعلية - نحو: «ضرب زيد» - فالهيئة الأفرادية للفعل - وهي هيئة الفعل الماضي مثلاً - بنفسها تدلّ على الربط والنسبة، كنسبة الفعل إلى فاعله. فإذا كانت النسبة مفادةً بالهيئة الأفرادية فلا حاجة إلى وضع آخر للهيئة التركيبية ليقاد به معنى الربط والنسبة.

وقد اعترض المحقق العراقي رحمته على كلام النائيني رحمته باعتراضين:

الاعتراض الأوّل

وهو اعتراض نقضي، وحاصله^(١): أن مقتضى ما ذكر في وجه عدم احتياج الهيئة التركيبية في الجملة الفعلية إلى وضع زائد هو أن الجملة الاسمية في بعض الموارد لا تحتاج إلى وضع، كما لو كان محمولها فعلاً، نحو قولنا: «زيدٌ ضَرَبَ»، فإننا لا نحتاج فيها إلى وضع الهيئة التركيبية للنسبة؛ لأنّ (ضَرَبَ) موجود وهو بنفسه يدلّ على النسبة والربط.

إلّا أن هذا الاعتراض النقضي غير وارد؛ لأنّ في قولنا: «زيدٌ ضَرَبَ»

نسبتين:

(١) أنظر: منهاج الأصول ١: ٧٥، الأمر السادس: في وضع المركبات، مقالات الأصول ١: ١١٠، المقالة الخامسة وضع المركبات.

النسبة الأولى: نسبة الفعل إلى فاعله المتمثل في ضمير مستتر تقديره (هو) فإن الخبر هنا جملة فعلية فيها فعل وفاعل.

النسبة الثانية: النسبة بين زيد - الذي هو المبتدأ - وبين (هو).
والنسبة التي ذكرها الميرزا النائيني رحمته أنه يكفي في إفادتها هيئة الفعل ولا تحتاج إلى وضع الهيئة التركيبية عبارة عن النسبة الأولى. أما الهيئة التركيبية فلا بد أن تكون موضوعاً لإفادة النسبة الثانية القائمة بين (زيد) و(هو).

الاعتراض الثاني

وهو اعتراض حلي، وحاصله^(١): أن هيئة (صَرَبَ) وإن كانت تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل، لكن لم يؤخذ فيها فاعلٌ مخصوص، بل أخذ فيها نسبة الفعل إلى فاعلٍ ما على وجه الإبهام. أما تعيينُ الفاعل في زيد فلا تدل عليه هيئة الفعل، فلا بد من وضع الهيئة التركيبية لإفادة تعيين ذلك الفاعل المبهم بهذا الفاعل المعين.

وحال هذا الاعتراض من حيث عدم الصحة حال أصل دعوى المحقق النائيني رحمته، ويظهر بطلان كلا الأمرين باعتبار أن ذينك العلمين متفقان على تحقق نسبة الفعل إلى الفاعل، غاية الأمر أن الميرزا النائيني رحمته ادعى دلالتها على نسبة الفعل إلى شخص (زيد)، بينما ادعى المحقق العراقي رحمته أنها تدل على نسبه إلى فاعلٍ مبهم:

- فعلى دعوى الأول لم يبق شيء آخر توضع له الهيئة التركيبية.
 - وعلى دعوى الثاني بقيت حاجة إلى ما يدل على التعيين.
- وهذا أساساً غير صحيح؛ فإن نسبة الفعل إلى الفاعل نسبة أولية

(١) راجع المصدر السابق.

شبكة ومنشآت جامع الأنظمة (ع)

وليست ثانوية، بمعنى: أن موطنها الأصلي هو الخارج لا الذهن، فإنَّ الضرب إنما ينتسب إلى الضارب في الخارج لا في عالم التصوّر. وقد ذكرنا في ما سبق أنَّ النسب الأوّلية مدلولةٌ للحرف بنحو النسب الناقصة ويستحيل أن تكون تامة، وأنَّ النسب الثانويّة هي التي تكون تامة.

وحيث إنَّ نسبة الفعل إلى الفاعل نسبة أوّليّة، فينبغي أن تكون نسبة ناقصة لا تامة، بمعنى: أنه يوجد مفهوم واحد ينحلّ إلى (ضرب) وإلى (ذات) وإلى (نسبة بين الضرب والذات).

وحيثُ يتبرهن أننا بحاجة - في قولنا: «ضرب زيد» - إلى نسبة أخرى - غير نسبة الفعل إلى الفاعل - تكون تامة، فيتعيّن أن تكون الهيئة التركيبية في الجملة الفعلية موضوعةً للنسبة التصادقية بالمعنى السابق، فيكون لدينا دالّان: الدالُّ الأوّل: هيئة الفعل، وهي تدلّ على نسبة الفعل إلى الفاعل بنحو النسبة الناقصة.

الدالُّ الثاني: الهيئة التركيبية، وهي تدلّ على النسبة التصادقية بين الفعل

- مادةً وهيئةً - وبين زيد.

وهذا ما يسوق إليه الوجدان أيضاً؛ فإنه قاضٍ بأنَّ (ضرب) لا تفيد نسبةً تامة، وإلّا لصحَّ السكوتُ عليها، والحال أن الأمر ليس كذلك بالوجدان، وهذا دليلٌ على أنّها تفيد نسبةً ناقصة، والنسبة التامة مدلولةٌ بالهيئة التركيبية، مع أنّ النسبة - بناءً على دعوى المحقق العراقي قدس سرّه - نسبة تامة؛ إذ لا فرق في الدلالة على النسبة بين الفعل والفاعل المعيّن أو بينه وبين الفاعل المبهم.

ويبطل الدعوى الثانية تتنقح صحة الدعوى الأولى، وهي أن النسبة

التامة تكون مدلولةً للهيئة التركيبية في الجملة الفعلية والاسمية معاً.

الدعوى الثالثة

وكأن هذه الدعوى معاكسة للدعوى الثانية، وحاصلها: أن هيئة الجملة الفعلية موضوعاً للنسبة، أما هيئة الجملة الاسمية فليست كذلك، بل النسبة في قولنا: «زيدٌ قائمٌ» مدلولٌ عليها بضميرٍ مستترٍ دائماً، فيكون قولنا: «زيدٌ قائمٌ» كقولنا: «زيدٌ هو قائمٌ».

وهذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها؛ لأن هذا الضمير المستتر الذي يدعى تقديره لا يمكن أن يحصل به ربطٌ ونسبةٌ بين (زيد) و(قائم)؛ لوضوح أن كلمة (هو) بنفسها مفهومٌ اسميٌ وليست معنىً حرفياً، غاية الأمر أن هذا المفهوم في غاية الغموض والإبهام بحيث يتعين بمرجه. ومعه، يستحيل أن يكون به الربط، بل هو يحتاج إلى ربطٍ بينه وبين طرفه، وهو (عالم).

وعليه، فإدخال فرض الضمير تطويلٌ للمسافة بلا موجب، ولا بد في النهاية من الانتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية. إذًا، فلنقل من أول الأمر أن الهيئة التركيبية لجملة: «زيدٌ عالمٌ» هي الدالٌّ على النسبة، فتتعين الدعوى الأولى.

٢. الكلام على ضوء الاحتمال الثاني

كان الاحتمال الثاني في المسألة هو أن المراد من المركب الذي يقع البحث عن كونه موضوعاً بوضع آخر أم لا ليس عبارة عن الهيئة التركيبية والجزء الصوري للمركب، بل المراد منه هو المجموع المركب من الجزء الصوري والجزء المادّي، أي: مجموع الأنواع الثلاثة التي عرفناها في ما سبق.

والمعروف أنه ليس للمركب بهذا المعنى وضعٌ زائدٌ وراء تلك الأوضاع. وقد يبرهن على نفي ذلك بأن يقال:

تارة: إنه لو كان هناك وضعٌ زائدٌ على وضع المفردات لَلَزِمَ الانتقالُ إلى

شبكة ومتداينات جامع الألفاظ (ع)

المعنى مرتين؛ لأن لدينا دالين على المعنى: (الأجزاء) و(المجموع المركب)، فيكون قولنا: «زيدٌ عالمٌ» دالاً مرتين على المعنى، فيلزم الانتقال إلى المعنى مرتين، مع أن ذلك غير حاصل؛ إذ ليس حالنا حين نسمع الجملة من شخص واحد حالنا حين نسمعها من شخصين.

وأخرى: إنَّ الوضع الثاني لغوٌ؛ إذ بعد أن فرضنا أن المواد والهيئات الأفرادية والتركيبية قد وضعت لمعانيها، فالمعنى الجُملي قد قيّد بتلك الأوضاع، فلا حاجة إلى وضع جديد للمركب، ويكون الوضع الثاني لغواً صرفاً.

وتحقيق الكلام في المقام بأن يُقال: إنَّ المعنى الجُملي:

تارة: يكون سنخ معنى يكون قابلاً لأن يُفاد بنحو تعدد الدالِّ والمدلول، بأنَّ ينحلَّ المعنى إلى أجزاء يدلُّ على كلِّ جزءٍ جزءاً من اللفظ، فيكون مجموع الكلام مشتملاً على دوالِّ عديدة بعدد أجزاء ذلك المعنى الجُملي بنحو تعدد الدالِّ والمدلول.

ومثال ذلك: ما كان مشتملاً على طرفين وعلى نسبة تامة، فيكون منحللاً إلى (موضوع)، (محمول) و(نسبة)، وكلُّ منها قابلٌ لأنَّ يدلَّ عليه دالٌّ مستقلٌّ. وأخرى: يُفرض أنَّ المعنى الجُمليَّ سنخٌ معنويٌّ لا يُعقل تحليله وإفادته بنحو تعدد الدالِّ والمدلول، بأنَّ كان بعض أجزائه ممّا لا يمكن إفادته بدالِّ مستقلِّ.

ومثال ذلك: ما إذا كان المعنى الجُمليُّ مشتملاً على النسبة الناقصة، من قبيل: «النار في الموقد» أو «السير من البصرة إلى الكوفة»، فالمعنى الجُمليُّ ينحلُّ إلى ثلاثة أجزاء: (نار)، (موقد) و(نسبة ظرفية). ولكن لا يُعقل أن يكون على

نسبة الظرفية دالٌّ مستقلٌّ؛ لأنَّها نسبة ناقصة، وهي - كما سبق أن برهنا - نسبةٌ تحليليةٌ وليس لها وجود واقعي مستقلٌّ في عالم الذهن، بل يوجد مفهومٌ واحدٌ ينحلُّ إلى (نار) و(موقد) و(نسبة) بينها.

(أ) فإذا كانت النسبة تحليليةٌ وليس لها وجودٌ مستقلٌّ في عالم الذهن كان من المستحيل أن يكون عليها دالٌّ في عالم اللفظ أيضاً، بل لا بدَّ أن لا يكون هناك إلا دالٌّ واحدٌ أيضاً كما أنَّ الوجود في الذهن واحد.

وعليه، فمتى كان المعنى الجُمليُّ من قبيل القسم الأول كانت إفادته بنحو تعدد الدالِّ والمدلول. ومعه، لا معنى لدعوى وضع آخر للمركَّب؛ إذ يكون في نفسه أمراً غير معقول، فإنَّ الوضع ليس عبارة عن الاعتبار حتَّى يقال: إنَّ الواضع انتهى أن يعتبر اعتباراً جديداً، بل الوضع عبارة عن قرن اللفظ بالمعنى، وبعد أن يقرن الواضع أجزاء الجملة بمعانيها فلا معنى لقرن آخر بين المركَّب والمعنى الجُمليُّ؛ إذ قد اقترن المركَّب بالمعنى الجُمليُّ بنحو تعدد الدالِّ والمدلول، والاقتران لا يتعدّد.

(ب) أمَّا إذا كان المعنى الجُمليُّ مشتملاً على النسبة الناقصة التي يستحيل أن يُدَلَّ عليها بنحو تعدد الدالِّ والمدلول، فلا بدَّ أن يكون تمام الجملة موضوعاً لتام المعنى الجُمليُّ، وقد أوضحنا ذلك مفصَّلاً في أواخر بحث المعاني الحرفية، وقلنا: إنَّ كلمة (في) غير موضوعة لمعنى، بل مجموع المركَّب موضوعٌ للحصّة الخاصّة.

وهذا لا يرد عليه كلا الإشكالين اللذين ذُكرا:

■ أمَّا مسألة لزوم الانتقال إلى المعنى مرّتين؛ فلائنه لا يوجد في المقام إلا دالٌّ واحد؛ إذ ليس لكلمة (نار) وكلمة (في) وكلمة (موقد) إلا وضع واحد،

وليس لها داخل المركب وضعٌ ليلزم الانتقال مرتين.

■ وكذلك إشكال اللغوية، فإنه مبنيٌّ على تحيّل أن للمفردات أوضاعاً ودلالات، فيقال: إنَّ وضع المركب يكون لغواً. إلا أن ذلك مستحيل؛ فإنه يستحيل إفادة المعنى الجملي المشتمل على النسبة الناقصة بنحو تعدد الدالِّ والمدلول.

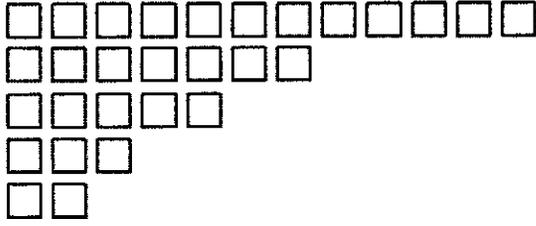
التمييز بين الجمل التامة والجمل الناقصة على ضوء ما انتهينا إليه

ومن هنا يتضح الشيء الذي قلناه في آخر بحث المعنى الحرفي^(١)، وهو الفرق بين الجمل التامة والجمل الناقصة:

١. فإنه ليس للجمل التامة وضعٌ زائدٌ على وضع مفرداتها.
 ٢. أمّا الجمل الناقصة، فحيث إنّها تشتمل على النسب التحليلية فلا بدّ أن يكون للمركب وضعٌ باستقلاله، لكنّه ليس وضعاً زائداً على وضع المفردات، بل هو بدلٌ عن ذلك الوضع.
- فإن أراد القائل بالوضع للمركبات وجوده في الجمل التامة، فهو غير صحيح.

■ وإن أراد ذلك في الجمل الناقصة فهو صحيح، إلا أن وضع المركب بدل عن وضع المفردات وليس زائداً عليه كما هو ظاهر المدعى..
إذاً، فالمدعى - على أي حال - غير صحيح.

(١) تقدّم الحديث عنه في المعاني الحرفية تحت عنوان: المختار في مفاد المعاني الحرفية.



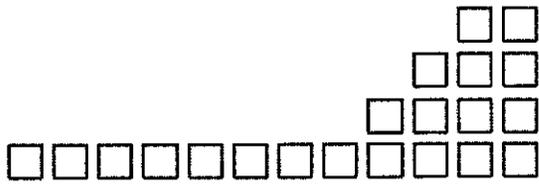
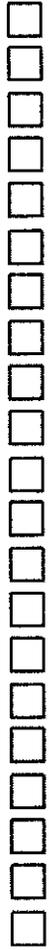
شبكة ومكتبيات جامع الأئمة (ع)

علامات الحقيقة والمجاز

١. التبادر

٢. صحة الحمل

٣. الاطراد



شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

قد ذكروا للحقيقة ثلاث علامات: التبادر، وصحة الحمل، والاطراد.

- ١ -

التبادر

وقد قيل في تقريب كون التبادر علامة على الحقيقة^(١): إن الانتقال إلى معنى مخصوص عند سماع لفظ مخصوص لا بد أن ينشأ من أحد سببين:
السبب الأول: أن يكون موضوعاً لذلك المعنى.
السبب الثاني: أن تكون قرينة خاصة أو عامة تدل عليه، وإلا فلا معنى للانسباق؛ لأنه ليس للألفاظ دلالة ذاتية على المعنى.
فإذا حصل التبادر في مورد وعلم عدم القرينة واستناده إلى حاق اللفظ، فإنه يستكشف من ذلك وجود الوضع؛ إذ لا موجب لذلك إلا الوضع.

(١) أنظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٨٠، القسم الثاني، الفصل الأول، المبحث الرابع: الحقيقة والمجاز، مفاتيح الأصول: ٦٨، مفتاح: في القول في بيان أمارات الحقيقة والمجاز، هداية المسترشدين: ٤٤، السطر ٤٩، عاشر العلامات على الحقيقة: التبادر، القوانين المحكمة ١: ٥٦، المقدمة، قانون: طرق معرفة حقائق الألفاظ والمجازات، التبادر علامة الحقيقة، الفصول الغروية: ٣٣، السطر ٢٢، تقارير الشيرازي ١: ٦٩؛ كفاية الأصول: ١٨، الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز.

الإشكال على علامية التبادر بلزوم الدور

وفي المقام إشكالٌ معروفٌ^(١) تعرّض له صاحب الكفاية^{دليل} في علامية التبادر^(٢)، وهو لزوم الدور؛ لأنّ معنى كون التبادر علامةً على الوضع: أنّ العلم بالوضع يتوقّف على التبادر؛ لأنّ العلم بذى العلامة يتوقّف على حصول العلامة، وهو التبادر، وما لم تحصل فلا علم بذىها. والتبادر متوقّف على العلم بالوضع؛ لأنّ من كان جاهلاً بالألفاظ ومعانيها فكيف يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقي من اللفظ؟!

وقد أجاب المحقق الخراساني^{دليل} عن ذلك^(٣) - وارْتَضِي هذا الجواب من قبل المتأخّرين عنه^(٤) - بالتمييز بين العلم المتوقّف على التبادر وبين العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، فادّعى أنّ الأوّل هو العلم التفصيلي بالوضع، والثاني هو العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع، وأحدهما غير الآخر، فلا دور.

(١) تعرّض للإشكال الكثير من علماء الأصول، فلاحظ على سبيل المثال: الفصول الغروية: ٣٣، علامات الحقيقة والمجاز؛ هداية المسترشدين: ٤٤، السطر ٤٩، عاشر العلامات على الحقيقة: التبادر؛ تقارير الشيرازي ١: ٦٩؛ بدائع الأفكار: ٧٠ - ٧١، القول في الأمور التي يُعرف بها الحقيقة والمجاز، المقام الأوّل، الأمور العلمية: في إثبات الوضع؛ مقالات الأصول ١: ١١١، المقالة السادسة: علامات الحقيقة والمجاز.

(٢) أنظر: كفاية الأصول: ١٨، الأمر السابع: الحقيقة والمجاز.

(٣) راجع المصدر السابق.

(٤) أنظر: مقالات الأصول ١: ١١٣، المقالة السادسة: علامات الحقيقة والمجاز،

حواشي المشكيني على الكفاية ١: ١٢٥، الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز، مجمع

الأفكار ١: ٦١ - ٦٢، الأمر السابع: في علائم الوضع، محاضرات في أصول الفقه ١:

١١٤، الأمر السابع: ذكروا للحقيقة علائم، منتهى الأصول ١: ٤٠، الأمر السادس: في

علائم الحقيقة والمجاز.

وليس المراد بالعلم الإجمالي العلم الإجمالي المصطلح، بمعنى: العلم بأن لفظ (أسد) موضوعٌ إما لكذا وإما لكذا؛ لوضوح أن مثل هذا العلم لا يكفي لوقوع التبادر؛ لأنَّ نسبة العالم إلى المعنيتين على حدٍّ واحد، فلا يُعقل أن يتبادر معنًى بعينه. وإنَّما التبادر التفصيلي فرعُ العلم التفصيلي بالمعنى، فالعلم الذي يتوقَّف على التبادر والعلم الذي يتوقَّف عليه التبادر كلاهما علمٌ تفصيليٌّ بالمعنى الأصولي.

فحاصل الجواب إذاً أنَّ للعلم بالوضع نحوين من الوجود في عالم النفس؛ فإنَّه:

تارة: يكون موجوداً فيها بوجودٍ مفعولٍ عنه إجماليٍّ ارتكازي، فهو عالمٌ بالوضع، ولكنه ليس عالماً بأنَّه عالم؛ لأنَّه غير ملتفت إلى أنَّه عالمٌ وأخرى: يوجد هذا العلم بوجودٍ تفصيليٍّ بحيث يبرز إلى ظاهر عالم النفس، فيقترن بالالتفات التفصيلي بحيث يكون عالماً بالوضع وعالماً بأنَّه عالمٌ به. وحينئذٍ يقال: إنَّ المتوقَّف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، أمَّا التبادر فلا يتوقَّف على العلم التفصيلي بالوضع، بل يكفي فيه العلم بالوضع بوجوده الارتكازي.

عدم وفاء الجواب المتقدِّم في رفع إشكال الدور

وهذا الجواب ليس إلا مجرد اصطلاحات لا محصل لها؛ فإنَّ إشكال الدور - بناءً على تصوُّر المشهور للوضع، وهو الاعتبار - يبقى على حاله بالنسبة إلى علامية التبادر للمستعلم بالنحو المذكور. وتوضيح ذلك: إنَّ المقصود من التبادر إما تحصيل أصل العلم بالوضع، وإما مجرد تبديل العلم من كونه إجماليًّا إلى كونه تفصيليًّا.

أ) فإن كان المقصود به تحصيل أصل العلم بالوضع، فأشكال الدور محكم؛ لأنه لا بدّ من فرض وجود أصل العلم به قبل التبادر - ولو بنحو إجمالي - ليكون سبباً لإيجاد التبادر في أذهاننا، فكيف يُعقل تحصيل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟!

وإن شئت فقل: هل يراد جعل التبادر دليلاً إنيّياً على أصل الوضع؟ أم علامة على العلم بالوضع؟

■ فإن أريد جعله علامة على أصل الوضع والاعتبار من قبل الواضع فهو غير معقول؛ لأنّ التبادر ليس معلولاً للوضع بوجوده الواقعي ليُكشف عنه إناء؛ فإنه ليس لإنشاء الواضع أيّة علية لتبادر ذهني، بل تمام علة التبادر هو العلم بالوضع، سواءً أكان هناك وضع في الواقع أم لا. إذاً، فجعل التبادر برهاناً على نفس الوضع غير معقول.

■ أما جعل التبادر برهاناً على علم المستعلم بالوضع فهو أيضاً غير معقول؛ لأنّ علمي بالوضع من الموجودات الحاضرة في نفسي بحيث يكون مجرد التفاتي إليه كافياً للتصديق به، ويكون معلوماً مباشرة لا بالبرهان والدليل، بل يستحيل توسط برهان بين الفرد وبين علمه؛ لأنّ علمه حاضر لديه.

ب) وإن كان المقصود بهذه العلامة مجرد تبديل علمنا بالوضع من علم ارتكازي إلى تفصيلي، فهذا يحصل بمجرد الاستعلام بلا حاجة إلى الوصول إلى العلامة؛ فإنّ مَنْ يريد أن يحوّل علمه الإجمالي بالوضع إلى علم تفصيلي بمجرد أن يلتفت إلى هذه الإرادة يتحوّل ذلك التحوّل بلا حاجة إلى أن يطلب ذلك بالتبادر.

فالنوبة لا تصل إلى التبادر ليتمسك بعلاميته. فلنقل هنا: إنّ علامة

الحقيقة هي طلب الحقيقة، وكلّ مَنْ يريد أن يعرف معنى اللفظ يكفي أن يلتفت إليه، أي: اللفظ.

وحيثُ فلا يعقل أن يطلب المستعلم شيئاً بهذه العلامة، بل بمجرد حالة الاستعلام يحصل مقصوده ويتمّ المطلوب، ويبقى الإشكال في علامة التبادر على حاله.

عدم توجه إشكال الدور أساساً على ضوء مسلك القرن الأكيد

إلا أن الصحيح أنه لا معنى لإشكال الدور من أصله؛ لأنه مبني على التصوّرات المتعارفة في باب الوضع:

(أ) فلو ذهبنا إلى أن الوضع عبارة عن أمرٍ اعتباري يوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بالنسبة إلى العالم به، فحيثُ يأتي الإشكال بأن ذهن المستعلم لا ينتقل إلى المعنى قبل أن يعلم بالجعل، وبعد أن يعلم به فلا حاجة له إلى علامة التبادر.

(ب) أما بناءً على ما نقّحناه في بحث الوضع^(١) من أن حقيقة هي قرن اللفظ بالمعنى في ذهن الإنسان بالتكرّر قرناً شديداً أكيداً، فمن الواضح حيثُ أن هذا القرن بنفسه يكون سبباً في التبادر قبل أن يحصل علمٌ بالوضع أصلاً، أي: قبل أن يلتفت الإنسان إلى أنه قد تحقّق بهذا القرن عنوان الوضع. ويمكن تقريب ذلك بالالتفات إلى الطفل، فإنه بعد اقتران لفظ (حليب) بالحليب ينسب إلى ذهنه ذلك من دون أي علمٍ بالوضع؛ لأنه غير قابل لإدراك العلوم التصديقيّة فعلاً، فهذا القرن التصوّري في ذهنه صار سبباً للتبادر.

(١) راجع مبحث: حقيقة الوضع.

ومعه نقول: إنَّ العلم بالوضع يتوقّف على أن يكون هناك انسباقٌ وتبادرٌ للمعنى من اللفظ، بمعنى: أنَّ العلم بالوضع ينشأ من حالة أنَّ ذهننا متى سمع لفظ (أسد) يتصوّر الحيوان المفترس. ولا يتوقّف نشوء هذه الحالة في ذهننا على العلم بالوضع، بل قد تنشأ من روح الوضع وواقعه، وهو الاقتران الأكيد الشديد حتّى بدون وضع، فلو قيل لنا: (سكوني) ينسب إلى ذهننا (النوفلي)، مع أنّه لم يوضع أحدهما للآخر.

فالتبادر يتوقّف على واقع الاقتران، لا على العلم بالاقتران؛ فإنَّ الاقتران في عالم الذهن يكون مؤثراً في الانسباق إلى المعنى حتّى لو لم يكن يعلم به، فلا دور؛ لأنَّ العلم تصديقي بالوضع فرعُ التبادر، والتبادر فرعُ قرن اللفظ بالمعنى.

وبهذا يندفع إشكال الدور، وتكون هذه العلامة معقولة.

- هذا كله إذا لوحظت علامة التبادر بالنسبة إلى المستعلم الجاهل بالوضع الذي أريد تعليمه طريقاً إلى العلم بالوضع، بأن يحصل التبادر عنده.
- أمّا إذا قلنا بأنَّ التبادر عند العالم يكون أمانةً على الوضع عند الجاهل فعندها يكون خارجاً عن اشكال الدور؛ لأنَّ علم الجاهل يتوقّف على علم العالم. إلا أنَّ هذا يخرج عن باب التبادر إلى باب الاطراد الذي سوف نتكلم عنه.

قياس المقام على سائر موارد الملازمات

وقد يقاس المقام على سائر موارد الملازمات، فيقال: كيف ينتقل ذهننا إلى المعنى إلا إذا كنّا عالين بالملازمة بين اللفظ والمعنى؟ فإذا انتقل الذهن من النار إلى الاحتراق فهذا فرعُ علمنا بأنَّ النار تُحرق، وإلا لم ينتقل ذهننا إلى ذلك، فكيف يدعى في المقام أنَّ الانتقال إلى المعنى ليس فرعُ العلم بالملازمة،

شبكة ومنشآت جامع الأئمة (ع)

وهي الوضع؟!

وجواب ذلك بأن نقول: إن الملازمة تارة تكون بين المدركين، وأخرى بين نفس الإدراكين:

■ فإن كانت بين المدركين - كالنار والإحراق - فحينها يحصل الانتقال في صورة العلم بالملازمة بينهما.

■ أما إذا كانت الملازمة بين نفس الإدراكين والحالتين الذهنيّتين، فسوف تؤثر هذه الملازمة أثرها، سواءً أعلم بها الإنسان أم لا.

ومحلُّ كلامنا من قبيل الثاني؛ فإنَّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى ليس باعتبار الملازمة خارجاً، بل باعتبار الملازمة بين نفس الإدراكين التصوريّين في عالم الذهن، وقد نشأت هذه الملازمة باعتبار قرن اللفظ بالمعنى. ومتى كانت الملازمة بين الإدراكين تكون الملازمة - بثبوتها نفس الأمر - كافيةً في الانتقال، سواءً أعلم بذلك أم لم يعلم، وذلك من قبيل انتقال الإنسان من حبّ ذي المقدّمة إلى حبّ المقدّمة، سواءً أ كان عالماً بوجود المقدّمة بوجود ذمها أم لم يكن عالماً بذلك؛ لأنّ الملازمة تؤثر أثرها تكويناً.

إذاً، فالعلم التصديقي بالوضع يتوقف على التبادر، والتبادر يتوقف على الوجود نفسي الأمر للملازمة. ومنه يتضح أنّ هذه العلامة معقولة.

الكلام في عليّة الوضع والقرينة للتبادر

وفي المقام نكتةً لا بدّ من الالتفات إليها بعد الفراغ عن معقوليّة علامة التبادر، وحاصلها: أنّه قد قيل في التقريب الابتدائي لعلامة التبادر: إنّ للتبادر وانسباق المعنى من اللفظ إحدى علّتين: الوضع والقرينة، فإذا فقدت القرينة ووجد الانسباق والتبادر فإنّه يكشف كشافاً إنّيّاً عن الوضع؛ لاستحالة

أن يوجد المعلول بدون علة.

وقد أتضح أن هذا التقريب معقول على مبنانا، وغير معقول على

التصوّر المشهور.

إلا أنه ليس للتبادر - في الحقيقة - علتان، بل له ثلاث علل. وتوضيح

ذلك بأن يُقال: إنَّ روح الوضع ترجع إلى القرن في ذهن السامع بين اللفظ والمعنى، لكنَّ القرن على نحوين:

القرن الشخصي: إذ تارة يكون القرن في ذهن زيد قرناً شخصياً

لمناسبات شخصية.

القرن النوعي: وأخرى يكون قرناً نوعياً، بأن يكون اللفظ قد اقترن

بالمعنى في ذهنه باعتباره أحد أفراد أهل اللغة.

والوضع الذي نريد أن نحصل علاماته هو القرن النوعي؛ لأنه هو

الذي يمثل الوضع العام الاجتماعي الذي يكون ميزاناً للفهم في مقام

استخراج المعاني من الألفاظ.

أما القرن الشخصي فقد يتفق لزيد لخصوصية من الخصوصيات، فإنَّ

لكثير من الخصائص التي تقوم بالفرد تأثيراً في إيجاد هذا الاقتران، من قبيل

مطالعتة وكتابته وعشيرته وحرفته وغير ذلك، أو أن يكون معنى معيّن قد

اقترن في ذهنه بلفظ معيّن بحكم صدف معينة ولم يقترن في ذهن غيره، كما لو

كان له ولد اسمه (عمران)، فحين يسمع الكلمة يخطر في ذهنه ابنه، مع أنَّ

نسبة هذه الكلمة إلى ابنه وغيره على حدّ سواء بالميزان النوعي.

وكلُّ من القرنين - الشخصي والنوعي - يولّد الانسباق والتبادر،

والوضع المطلوب إثباته بالعلامة إنّها هو القرن النوعي؛ لأننا نريد أن نعيّن ما

هو مراد المتكلم، الأمر الذي لا بدَّ أن يُعيَّن على أساس القرن النوعي. ومن هنا قلنا في بحث الظواهر^(١) بوجود ظهورٍ شخصي وآخر نوعي، وقد أردنا بالظهور الشخصي الظهورَ الناشئَ من التبادر المتولِّد من القرن الشخصي، وأردنا بالظهور النوعي الظهورَ الناشئَ من التبادر المتولِّد من القرن النوعي، وما هو موضوعٌ للحجِّية والعمل هو الثاني.

إذا التفتنا إلى الفرق بين القرنين نعرف أنَّ التقريب الابتدائي للتبادر غير صحيح؛ حيث نقول: إنَّ التبادر ينشأ من أحد أمور ثلاثة: القرينة، القرن النوعي - الذي نسّميه: الوضع - والقرن الشخصي؛ ففي المثال السابق: حين يسمع الأب - ولو من اصطكاك حجرين - كلمة (عمران) بدون قرينة ينسب ابنه إلى ذهنه، وليس هذا من الوضع.

وحينئذٍ لا بدَّ - بهدف إثبات العلامة واستكشاف الوضع بالتبادر - من نفي استناد التبادر إلى القرينة والقرن الشخصي، فإذا أمكن ذلك جعل التبادر حينئذٍ علامةً على القرن النوعي، الذي هو الوضع:

■ أما احتمال نشوء التبادر من قرينة فلا بدَّ من الفحص والتفتيش عن كلِّ ما يكتنف اللفظ من حالٍ أو مقالٍ لأجل أن يُتحقَّق من استناده إلى القرينة:

- ويُمكن بالفحص حصولُ الجزم بعدم القرينة.
- وإن لم يحصل الجزم واحتمل وجود القرينة فلا يمكن إثبات الوضع. ولا يمكن نفي القرينة المشكوكة بأصالة كلام القرينة؛ لما بيّناه في بحث الظواهر من أنَّ أصالة عدم القرينة من الأمارات العقلائية التي يُتعبَّد بها في مقام

(١) كما سيأتي في الأجزاء اللاحقة بإذن الله تعالى.

استخراج مراد المتكلم لا أكثر من ذلك. وأصالة عدم القرينة في المقام وإن كانت أمانة عقلانية، لكنّ العقلاء إنّما يتعبّدون بها في مقام استكشاف مراد المتكلم، لا بمقدار استكشاف الأوضاع اللغوية والعرفية. وهذا التفكيك ليس عزيزاً في الأمارات؛ إذ يُتعبّد بجملة منها بمقدار ولا يُتعبّد بها بمقدارٍ آخر. وفي المقام لا يُلجأ إلى هذا الأصل بهدف تعيين مراد المتكلم؛ فإنّه معلوم، وإنّما نستهدف تشخيص الوضع، وهو لا يتمّ من خلال هذا الأصل. إذاً، فلا بدّ من الجزم والاطمئنان بعدم القرينة، وإلاّ بطلت علامة التبادر.

■ أما الاحتمال الثاني - وهو استناد التبادر إلى الاقتران الشخصي - فقد نفيه أيضاً عبر الفحص والتدبّر في حياتنا للتأكد من أنّه لم يقع فيها ما يؤثّر في الذهن تبادراً شخصياً.

وقد نفيه بالأصل العقلاني القائم بأصالة التطابق بين التبادر الشخصي والتبادر النوعي، وذلك بدليل أنّ العقلاء لا يتوقّفون في معرفة معنى الخطاب الصادر من الموالي أو غيرهم إلاّ بعد أن يعرضوا الخطاب على الآخرين ليعرفوا أنّه تبادرٌ شخصي أم نوعي. وهذا كاشفٌ عن انعقاد السيرة العقلانية على أصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، فهم يجعلون التبادر الشخصي أمانة على التبادر النوعي، ويجعلون التبادر النوعي قرينةً على الوضع بحيث يثبت به مراد المتكلم.

وبهذا يتمّ الكلام في علامة التبادر.

شبكة ومتديياتا جامع الألهة (ع)

- ٢ -

صححة الحمل

فقد ادّعي^(١) أنّ صححة حمل اللفظ مجهول المعنى على معنىّ بالحمل
الأوّلّي الذاتي يدلّ على أنّ هذا الموضوع هو عين المعنى الذي وضعت له كلمة
(أسد) - مثلاً - ذاتاً، ويدلّ بالحمل الشائع الصناعي على أنّه فردٌ منه.
فإذا قلنا: «الحيوان المفترس أسدٌ» بالحمل الأوّلّي، دلّ على أنّ الحيوان
المفترس متّحدٌ ذاتاً مع المعنى الذي وضعت له كلمة (الأسد).
وإذا قيل: «زيدٌ إنسانٌ» بالحمل الشائع، دلّ على أنّ (زيد) يتنسب إلى
معنىّ كليّ هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).
ولا محصّل لهذه العلامة أصلاً؛ لأننا نتساءل عن المحمول في الكلمة
المجهولة: هل نفرض استعماله في معنىّ معيّن دون أن نعرف في المرتبة السابقة
أنّه هو المعنى الموضوع له أم غيره؟ أم أنّنا نفرض استعماله في معنىّ فرغنا عن
كونه هو الموضوع له؟
أ) فإن كان استعماله في معنىّ لا ندري أنّه هو المعنى الموضوع له أم
غيره، فغاية ما تقتضيه صححة الحمل هو أنّ الحيوان المفترس عين المعنى الذي
استعملنا فيه لفظ (أسد)، والذي لا ندري أنّه معنىّ حقيقيّ له أم مجازي،
فكيف يتعيّن الوضع؟!!

(١) أنظر: الفصول الغروية: ٣٨، السطر ٤.

ب) وإن فرغنا عن أن لفظ (أسد) مستعمل في معناه الموضوع له فقد فرغنا إذاً عن معرفة المعنى الموضوع له، فما معنى جعل صحّة الحمل علامة على الحقيقة؟! فإنّ في هذا دوراً واضحاً؛ لأنّ العلم بصحّة الحمل فرع العلم بالوضع، فكيف يُطلب العلم بالوضع من صحّة الحمل؟!!

ولا يندفع هذا الدور بما ذكرناه في التبادر من عدم توقّف التبادر على العلم بالوضع، بل على واقع الوضع - وهو القرن الذهني بين اللفظ والمعنى - لأننا لا نقول بأنّ صحّة الحمل متوقّفة على واقع الوضع وواقع القرن كما هو الحال في التبادر.

ويتلخّص الفرق بين المقامين في ما يلي:

■ إنّ صحّة الحمل عبارة عن حكم تصديقيّ من قبل المستعلم بأنّ هذا ذلك. ومن المعلوم أنّ هذا الحكم فرع الالتفات إلى كلّ من الموضوع والمحمول في نفسه، وإلا لم يمكن الحمل. ومجرد كون الموضوع له في علم الله تعالى هو ذلك لا يكفي في صحّة الحمل بدون أن يعلم الحامل بذلك.

■ وهذا بخلاف التبادر؛ فإنّه ليس حكماً تصديقيّاً، بل هو عبارة عن الانسباق التصوّري من تصوّر إلى تصوّر آخر، وهذا المعنى لا يتوقّف على علم تصديقي، بل على القرن بين اللفظ والمعنى.

ومن هنا كانت علاميّة التبادر معقولة، وعلاميّة صحّة الحمل غير معقولة، فتكون العلامة الثانية غير صحيحة.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

- ٣ -

الاطّراد

ويمكن تقريب علامة الاطّراد بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: الاطّراد في التبادر

وذلك بأن يقال: إنّ المراد من الاطّراد الذي يعتبر علامةً على الحقيقة هو الاطّراد في التبادر^(١).

وتوضيحه: أنّنا قد ذكرنا في علامة التبادر: أنّ التبادر الذي يكون علامةً على الحقيقة هو التبادر الذي ينشأ من حاقّ اللفظ دون الاستناد إلى القرينة، فلو حصل تبادرٌ في ذهننا مرّةً واحدةً احتملنا استناده إلى القرينة. وهذا الاحتمال قلّمَا يُمكن نفيه في موردٍ واحد.

لكن إذا تكرّر هذا التبادر في مختلف الأمكنة والأزمنة والأحوال، فإنّ هذا الاطّراد في التبادر يوجب - بالتدرّج - زوال احتمال وجود القرينة في الانسباق، فإنّ احتمال وجود القرينة في كلّ الموارد يكون - بحساب الاحتمالات - موهوناً جدّاً، فيحقّق الاطّراد موضوع التبادر؛ إذ يثبت به نشوء التبادر من حاقّ اللفظ، ولا يكون الاطّراد - على هذا الوجه - علامةً مستقلةً.

(١) أنظر: لاحظ: بدائع الأفكار (الأملي) ١: ٩٧، الأمر الثامن: في علائم الوضع، في علامة التبادر والاطّراد.

الوجه الثاني: الاطراد في الاستعمال

حيث يُراد من الاطراد: الاطراد في الاستعمال.
وكأن هذا هو المراد من كلمات السيد الأستاذ^(١)، بمعنى: أننا حين نسمع شخصاً استعمل لفظاً في معنى مع علمنا بأن استعماله موقوفٌ على أحد أمرين: إما الوضع وإما القرينة، فإذا استعمله مرةً ولم ندر أنه استعمالٌ حقيقيٌّ أم مع القرينة، فلا يُمكن نفي احتمال القرينة في الاستعمال الواحد.
ولكننا إذا رأينا المستعمل العربي قد استعمل لفظ (أسد) في الحيوان المفترس مئات المرات، فحينها يبعد وجود القرينة، ويحصل الوثوق والقطع مثلاً - ولو في بعض هذه الموارد - بعدم القرينة، ومع عدمها يتعين الوضع.
ولا يصح جعل الاطراد بهذا المعنى علامةً على الحقيقة؛ لأنَّ صحَّة الاستعمال عرفاً لا تنحصر بأحد أمرين: إما الوضع وإما القرينة، فإنَّ ما يصحُّ الاستعمال ليس ذلك، بل هو ما يصحُّ الانفهام؛ فإنَّنا أمام أمرين: أحدهما: الاستعمال، الذي هو عمل المتكلم.

الثاني: الانفهام، الذي هو عمل السامع.
والانفهام يتوقف على ذينك الأمرين، فإذا سمعناه بشكلٍ مطرد فمعنى ذلك عدم وجود القرينة، وهذا معناه الاطراد في التبادر.
ولكنَّ غرض المستعمل لا يتوقف على ذلك، بل قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي دون نصب قرينةٍ على ذلك إذا كان مراده الإجمال والإهمال؛ فوجود استعمالٍ في المعنى بدون قرينة لا يكشف عن الوضع. ولكن بالاطراد في التبادر يتعين أن يكون الانفهام مستنداً إلى الوضع لا إلى القرينة.

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٤، الأمر السابع: ذكروا للحقيقة علائم، علامية الاطراد.

شبكة وتشتيقات جامع الأئمة (ع)

الوجه الثالث: اطراد الحيثية المصححة للاستعمال

وهو ما أشير إليه في الكفاية^(١) من أن ميزان الاطراد هو اطراد الحيثية المصححة للاستعمال، بمعنى: أنه إذا أطلق لفظ على فرد وكان إطلاقه عليه بلحاظ وجدان الفرد لحيثية، فتلك الحيثية هي المصححة للإطلاق، فنظر إليها: فإذا كانت دائماً مصححة للإطلاق نعرف أن الإطلاقات حقيقية، وإذا كانت أحياناً كذلك وأخرى ليست كذلك فالاستعمال مجازي:

(أ) إذا أطلقنا لفظ (أسد) على هذا الحيوان من حيث كونه حيواناً مفترساً، فكونه كذلك حيثية مطردة، بمعنى: أنه متى وجدت صححت الاستعمال، فالاستعمال حقيقي.

(ب) لكن حين نطلق لفظ (أسد) على زيد باعتباره شبيهاً بالحيوان المفترس فهذه الحيثية غير مطردة؛ لوجود كائنات شبيهة بالأسد في رائجتها لكن لا يصح إطلاق لفظ (أسد) عليها، فيكون الاستعمال مجازياً. ويرد على هذا الكلام ما أورده صاحب الكفاية^(٢) من أن الحيثية المصححة للإطلاق مطردة دائماً في الحقيقة والمجاز؛ فإن الحيثية في باب المجاز ليست مطلق المشابهة، بل هي عبارة عن أظهر الصفات، وهي مطردة، فلا يكون اطراد الحيثية المصححة للاستعمال علامة على الحقيقة.

الوجه الرابع: اطراد الاستعمال بلا قرينة

وذلك بأن يُقال: إن المراد من الاطراد اطراد الاستعمال بلا قرينة، بمعنى: أنه متى لاحظنا أن أبناء المحاوره يستعملون لفظ (أسد) بدون أن

(١) راجع كفاية الأصول: ٢٠، الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز.

(٢) راجع المصدر السابق.

ينصبوا قرينةً في تمام الاستعمالات [كان علامةً على المعنى الموضوع له].
والفرق بين هذا التقريب وبين التقريب الثاني: أنه كان يُقال في التقريب الثاني: إنَّ الاطراد في الاستعمال يكشف عن كونه استعمالاً بلا قرينة.
أما هنا فنقول: إنَّه يجب أن نحرز أنه استعمالٌ بلا قرينة ليكون الاطراد علامةً على أنه هو المعنى الموضوع له؛ لأنَّ العربي إذا استعمل لفظ (أسد) في الحيوان المفترس مرّةً واحدةً لقلنا: إنَّ الاستعمال أعمُّ من الحقيقة، فيحتمل أنه استعمل في المعنى مجازاً ولم ينصب قرينة؛ لتعلّق غرضه بالإجمال.
أما إذا كان استعمالُ لفظ (أسد) في الحيوان المفترس ديدناً أبناء المحاوره بدون نصب قرينة، فالأمر يدور بين احتمالين:
أحدهما: أن يكون لفظ (أسد) موضوعاً للحيوان المفترس، ولهذا استغنى أبناء اللغة عن اللجوء إلى القرينة.
والآخر: أن يكون اللفظ المذكور غير موضوع للمعنى المذكور، ويكون أبناء اللغة قد استعملوه بدون قرينة، ولكن اتَّفَق - من باب الصدفة - أن تعلّق غرضهم جميعاً بالإجمال.
والاحتمال الثاني منفيٌّ عقلاً؛ لأنَّ الإجمال قد يتَّفَق مرّةً أو اثنتين، ولكنه لا يعبر عن طريقة عامّة؛ باعتباره على خلاف الطريقة اللغويّة في التفهيم. وعندها يُستبعد الاحتمال الثاني ويتعيّن الأوّل.
والوجه الرابع هو التقريب الصحيح لعلامة الاطراد. أما الوجوه السابقة فكلّها غير تامّة.

شبكة ومنتديات جامع الأنظمة (ع)

الحقيقة الشرعية ويقع الحديث عنها في ثلاثة مقامات

١. الكلام في البحث الثبوتي
٢. الكلام في البحث الإثباتي
٣. الكلام في تصوير ثمرة البحث

الكلام في البحث الشبوتي

والكلام في البحث الشبوتي في تحديد أنحاء الوضع الممكنة التي يمكن صدورها في مقام إيجاد الحقيقة الشرعية.

لا إشكال في إمكان إيجاد الحقيقة الشرعية عبر الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال، كما يمكن إيجادها عبر الوضع التعيني.

غير أن المحقق الخراساني قدس سره^(١) قد تعرض إلى مطلب محلّه المناسب هو بحث الوضع، وهو أن الوضع التعيني كما قد يحصل التصريح بإنشائه، فكذا قد يحصل بالاستعمال الواحد.

وهذا مطلبٌ كلي لا يختص بباب الحقيقة الشرعية، ولكن المحقق الخراساني قدس سره إنما تعرض له هنا لأنه يريد أن يكسر سؤرة استبعاد الوضع التعيني في الحقيقة الشرعية، بأن يقول النبي ﷺ: «وضعت اللفظ الفلاني لكذا»؛ إذ لو كان قد حصل لوصل إلينا، فأراد المحقق الخراساني قدس سره إظهار شق آخر معقول في الوضع التعيني، وهو نفس الاستعمال؛ فإن الوضع التعيني لا ينحصر بالإنشاء والجعل لئلا يستبعد حصوله من النبي ﷺ، بل يمكن حصوله بنفس الاستعمال.

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٢١، الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية.

معقولية حصول الوضع بنفس الاستعمال

ومن هنا وقع البحث الثبوتي في معقولية حصول الوضع بنفس الاستعمال. والكلام في ذلك يقع على ثلاثة تقديرات:

التقدير الأول: على ضوء مسلك القرن الشديد

أي: بناءً على مسلكنا في باب الوضع، وأنّ الوضع أمرٌ واقعي - لا إنشائي جعلي - يوجد الواضِع في ذهن السامع، على أساس قرن اللفظ بالمعنى قرناً شديداً.

ومن الواضح - على ضوء هذا المسلك - معقولية إيجاد الوضع بالاستعمال؛ إذ ليس الاستعمال - في الحقيقة - إلا وسيلة من وسائل هذا القرن في ذهن السامع؛ فإنَّ سبب القرن:

تارة: يكون عبارة عن الجملة الصريحة في الإنشاء.

وأخرى: يكون نفس الاستعمال، وذلك على حدِّ ما ذكرناه حول أنّ الأمّ تضع الحليبَ أمام الطفل وتقول له: «حليب، حليب».

التقدير الثاني: على ضوء مسلك الإنشاء

أي: بناءً على أن يكون الوضع أمراً إنشائياً يحصل بالإنشاء، من قبيل المعاملات والمعاوضات. ويوجد في باب الإنشاء اتّجاهان:

الاتّجاه الأول

وهو اتّجاه السيّد الأستاذ؟ وغيره^(١)، وحاصله: أنّ المطالب الإنشائية

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٦، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعية، دراسات في علم الأصول ١: ٦٧، الأمر الثامن: في الوضع، الحقيقة الشرعية، الهداية في الأصول ١: ٧٦ - ٧٨، الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعية، غاية المأمول من علم

عبارة عن أمور نفسانية تُبرَز باللفظ، فنسبة اللفظ إلى الإنشاء نسبة المبرز إلى المبرز، لا نسبة السبب إلى المسبب.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

الاتجاه الثاني

وحاصله: أن المطالب الإنشائية مطالب إيجادية واعتبارات توجد باللفظ، وهو الاتجاه الذي نُسب إلى المشهور^(١).

أ) فإن قلنا بأن الوضع أمر إنشائي وأن الإنشاء أمر نفسي يُبرَز باللفظ، فعندها يكون إيجاد الوضع بنفس الاستعمال أمراً غير معقول؛ لأن الاستعمال ليس أمراً نفسانياً، بل هو أمر خارجي، فلا بد من أن يُفرض الوضع موجوداً في نفس الواضع - اعتباراً أو تعهداً - قبل الاستعمال، ويكون الاستعمال مبرزاً له.

وعليه، فإيجاد الوضع بالاستعمال غير معقول، والمعقول هو إبراز الوضع به. [فلا بد من تبديل العبارة، فبدلاً من القول بإيجاد الوضع

الأصول ١: ١٤٩، الكلام في الوضع، الحقيقة الشرعية. والمقصود بـ (غيره) كل من فسر الوضع بالاعتبار، أو التنزيل، أو جعل اللفظ علامة على المعنى، أو تعيين اللفظ للمعنى، مثل ما في: بدائع الأفكار (الرشدي): ٣٤، الأمر الرابع: في ذكر جملة من المبادئ اللغوية، الموضع الأول، بديعة الكلام في حدّ الوضع، حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٧٤، الأمر الثاني: في الوضع، نهاية الدراية ١: ٢٢ - ٢٣، تعريف الوضع. وقد تقدّم من الشهيد الصدر الأول رحمته في بحث الوضع التطرق إلى النظريات وفوارقها، فراجع.

(١) لم نقف على من نسب ذلك إلى المشهور، إلا أن يرجع إلى بحث الجملة الإنشائية والخبرية، حيث كان الرأي السائد يعتبر الجملة الإنشائية إيجادية، فليراجع بحث: الفرق بين الجمل الخبرية والإنشائية.

بالاستعمال نقول بإبراز الوضع بالاستعمال، فالواضع حينما يعتبر في نفسه أو يتعهد: فتارةً: يبرزه صريحاً بقوله: «وضعت»، وأخرى: يبرزه بالاستعمال، فإن أُريد إيجاد حاقِّ الوضع بالاستعمال فهو أمر غير معقول].

ب) وإن قلنا بأنَّ الوضع أمرٌ إنشائي، وأنَّ الإنشائيات أمورٌ إيجاديةٌ يُتَسَبَّبُ إلى إيجادها باللفظ، فعندئذٍ يُعقل تصوير الوضع بالاستعمال، وذلك بأنَّ يستعمل الواضع لفظ (الماء) في معناه، ويتسبَّب بذلك إلى إنشاء العلة الوضعية وإيجادها اعتباراً.

والحقيقة أنَّ في المقام استعمالين طوليين:

الاستعمال الأول: استعمالٌ للفظ (الماء) في المعنى الذي يُراد الوضع له. وهذا الاستعمال ليس إخباراً ولا إنشاءً؛ لأنَّ استعمالَ كلمةٍ إفراديةً، فهو ليس استعمالاً إنشائياً؛ لأنَّ استعمالَ معنىٍ إفرادي.

الاستعمال الثاني: استعمالٌ للاستعمال الأول في مقام إنشاء الوضع به، فالعلاقة الوضعية تنشأ في طول الاستعمال الأول، ويكون الاستعمال الثاني أمراً معقولاً.

وهذان الاستعمالان عَرَضِيَّانِ زماناً، طولِيَّانِ رتبةً. والمستعمل فيه في الأول هو المعنى، وفي الثاني أمرٌ تصديقي، وهو العلة الوضعية، واللفظ في الأول هو ذات اللفظ، وفي الثاني هو عملية الاستعمال. ومنه يفهم أنَّ اللفظ استعمل في الأول استعمالاً آلياً، وفي الرتبة الثانية استعمالاً استقلالياً، ولا محذور فيه مع تعدد الرتبة.

التقدير الثالث: على ضوء مسلك الجامعة بين الإنشاء والحقيقة

والوضع - على هذا التقدير - مفهومٌ جامعٌ بين الفرد الإنشائي والفرد

الحقيقي. ولعلّ هذا هو ظاهر الكفاية^(١)، حيث يُقال: إنَّ الوضع تعيين اللفظ أو تخصيصه لكي يدلّ على المعنى. ويُتصوّر لهذا التعيين فردان: الفرد الأوّل: إنشائي: بأن يقول: «عَيَّنْتُ اللفظ الفلاني للدلالة على المعنى الفلاني».

الفرد الثاني: حقيقي: وذلك بنفس الاستعمال؛ فإنّه يكون مصداقاً للتخصيص، وفرداً واقعياً للتعين.

وهذا التصوير - على التقدير الثالث - غير صحيح؛ لأنّ الاستعمال دائماً جزئي، بمعنى: تعيين شخص هذا اللفظ لهذا المعنى، بينما الوضع كلي، أي: تعيين كليّ هذا اللفظ لهذا المعنى.

شبكة وبتدريّات جامع الأنبياء (ع)

وبهذا اتّضح حاقُّ الكلام على التقادير الثلاثة.

الإشكالان المتوجهان على حصول الوضع بنفس الاستعمال

ثمّ إنّّه قد أُشكل على هذا الاستعمال بإشكالين:

الإشكال الأوّل: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي

وذلك باعتبار أنّ اللفظ والمعنى يجب أن يُلاحظا في عالم الوضع باللحاظ الاستقلالي، وفي عالم الاستعمال باللحاظ الآلي، فلو توخّد الوضع والاستعمال سيلزم حينئذٍ اجتماع اللحاظين^(٢).

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٩، الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه. وقد تبنّاه السيّد الخميني قدس سره

في: جواهر الأصول ١: ٨٤، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٣ - ٣٤، الفصل الثاني، المقام الثاني: أقسام الوضع، الأمر

الرابع: الحقيقة الشرعيّة. وقد تبنّاه السيّد محسن الحكيم قدس سره في: حقائق الأصول ١:

٤٨، الأمر التاسع: اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة.

وهذا الإشكال ليس بشيء:

(أ) أما على مسلكنا القائل بأنَّ الوضع عبارة عن أمرٍ واقعيٍّ متمثِّلٍ بالقرن؛ فلأنَّ الوضع ليس أمراً مجعولاً يحتاج إلى لحاظ اللفظ والمعنى لحاظاً استقلالياً، بل يحصل من دون التفات إلى اللفظ والمعنى أصلاً. ولهذا قد يحصل القرن صدفةً بلا واضع أصلاً، وقد يحصل من كثرة الاستعمالات، مع أنَّ اللحاظ آتٍ في الاستعمال.

(ب) وأما بناءً على أنَّ الوضع مطلبٌ إنشائي:

■ فإن أخذنا باتجاه السيّد الأستاذ؟ القائل بأنَّ الإنشاء أمرٌ نفساني يبرزه اللفظ، فمن الواضح أنَّ اللحاظين لم يجتمعا، فإنَّ الوضع قائمٌ في عالم النفس والاستعمال في عالم اللفظ، فلم يجتمع الوضع والاستعمال في عالم واحد، فينتفي المحذور من هذه الناحية.

■ وإن قلنا بأنَّ الإنشاء أمرٌ إيجادي، فاللحاظان لم يجتمعا أيضاً؛ لأننا قلنا بوجود استعمالين طوليين: استعمال اللفظ في المعنى، واستعمال هذا الاستعمال في الإنشاء، واللحاظ في الأوّل آتٍ وفي الثاني استقلالي.

(ج) أما التقدير الثالث فلم نتعلّقه في نفسه حتّى نتكلّم بناءً عليه؛ فإننا إذا أنكرنا مصداقية الاستعمال للوضع فلا تصل النوبة إلى هذا الإشكال. وإن سلّمنا به فمعنى ذلك أنه لا يشترط في الوضع اللحاظ الاستقلالي.

الإشكال الثاني: خروج الاستعمال عن كونه حقيقياً ومجازياً

أنَّ الاستعمال لا بدّ أن يكون إما حقيقياً وإما مجازياً، وهذا الاستعمال ليس شيئاً منها:

(أ) أما عدم كونه حقيقياً؛ فلأنَّ اللفظ لم يكن بعدُ موضوعاً لهذا المعنى

[حتى يكون الاستعمال فيه حقيقياً].

ب) أما عدم كونه مجازياً؛ فلأن المجازية فرعُ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، وهو لم يحصل له معنى حقيقي أصلاً، فيكون الاستعمال غلطاً^(١). وقد يُتخيل في مقام دفع الإشكال^(٢) أن الاستعمال هنا حقيقي؛ لأنَّ الوضع وإن كان في طول الاستعمال، إلا أنه مقارنٌ له زماناً، فيكون اللفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له بالوضع الحاصل في آن الاستعمال، وهذا كافٍ في كون الاستعمال حقيقياً.

وتحقيق الحال أن يقال: إنَّ الاستعمال على نحوين:

الاستعمال التفهيمي: وهو الذي يراد به نقل السامع إلى المعنى ولو

اقتضاءً.

الاستعمال غير التفهيمي: وهو جعل اللفظ قالباً لمعنى من دون غرض

التفهم.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

حيث يُقال:

أ) إذا كان الوضع يوجد بلحاظ الاستعمال التفهيمي فالإشكال وارد، حيث لا بد أن يكون الاستعمال التفهيمي مستنداً إلى الوضع أو إلى إحدى علاقات المجاز؛ إذ بدونها لا يكون في اللفظ استعداداً للانفهام. ولا ينفع فيه الدعوى التي قلناها؛ لأنَّها دورٌ واضح، فإنَّ الوضع الذي حصل آن الاستعمال يقع في طول الاستعمال التفهيمي، فلو توقّف الاستعمال

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٢١، الأمر التاسع: في ثبوت الحقيقة الشرعية.

(٢) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٩ - ١٣٠، الأمر السابع: في الحقيقة

الشرعية، المقام الثاني: في وقوع الوضع التعييني الاستعمالي، الهداية في الأصول ١:

٧٨، الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعية.

التفهيمي عليه لأصبح دوراً.

ولكنّ هذا أوّل الكلام، فإنّنا لا نريد إيجاد الوضع بالاستعمال التفهيمي، بل بالاستعمال الآخر الذي يمكن أن يُسمّى: الاستعمال الإعلامي، أي: الإعلام بالوضع، وهو مجرد إفناء اللفظ في المعنى وإلقاء المعنى بإلقاء اللفظ، سواءً أكان السامع قابلاً لفهم ذلك أم لا، فإنّ استعمالية الاستعمال غير متوقّفة على قابليّة الفهم، ولهذا فالاستعمالات الخطأ ممكنة، كأن يقول: «ماء» ويريد به الحجارة، ولكنّه مستهجن عند العقلاء.

ب) أمّا الاستعمال غير التفهيمي فلا يجب أن يكون إمّا مستنداً إلى الوضع وإمّا إلى العلاقة؛ إذ لم يقصد به التفهيم، بل قصد به إيجاد الوضع، وهذا غرض عقلائي.

وعليه، فإيجاد الوضع التعييني بالاستعمال أمرٌ معقول.

شبكة ومندليات جامع الأئمة (ع)

- ٢ -

الكلام في البحث الإثباتي

حيث نتساءل عن صدور الحقيقة الشرعية وهل تمّ على يد الشارع
الوضع للمعاني الشرعية أم لا؟! وستكلم في ما يلي:
أولاً: عن الوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال.
ثانياً: عن الوضع التعيني الحاصل من التصريح.
ثالثاً: عن الوضع التعيني الحاصل من نفس الاستعمال.

١. الوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال

أما الوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال فيتوقف على عدّة أمور:

الأمر الأول

أن لا تكون الألفاظ متداولة قبل الشارع الإسلامي في نفس هذه
المعاني، وإلا فلا معنى لدعوى حصول الوضع التعيني في المقام؛ لأن استعمال
النبي ﷺ للفظ (الصلاة) يكون استمراراً لعرف لغويّ سابق، ولا يكون
منشأً لوضع جديد، وهذا مطلب يأتي تحقيقه.

الأمر الثاني

عدم إثبات الوضع التعيني من أول الأمر، وإلا لم تنته النوبة إلى الوضع
التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال والمحتاج إلى زمان طويل، بل يكون
الوضع التعيني مغنياً، وسوف يأتي تحقيقه.

الأمر الثالث

أن تكون قد وجدت كثرة استعمالية معتد بها تكفي لإيجاد العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى. وقد يستشكل في هذا الشرط بأحد تقريبين:

التقريب الأول

أن يقال^(١): إننا لا نحرز كون الاستعمالات التي صدرت من النبي ﷺ كثيرة بالدرجة الكافية لإيجاد العلقه الوضعية. نعم، لو أعددنا استعمالات النبي ﷺ والصحابة من سائر المسلمين لكانت كثيرة جداً وكافية لإيجاد العلقه الوضعية، ولكن العلقه تكون ناشئة من الشارع والمتشعبة وليست حقيقة شرعية. وجواب هذا التقريب واضح؛ فإننا لم ننذر نذراً أن يكون الجعل مستنداً محضاً إلى الشارع، بل المهم في الغرض الفقهي أن نثبت ظهور لفظ (الصلاة) في عهد النبي ﷺ، وهو يثبت بحصول الوضع التعيني اجتماعياً، سواءً أحصل باستعمالات النبي ﷺ فقط أم مع استعمالات الصحابة؛ إذ يحصل - على أية حال - قرنٌ أكيدٌ شديدٌ بين اللفظ والمعنى، وهو يوجب تبادر المعنى من اللفظ، وهو معنى الظهور، وهو كافٍ في إثبات المطلب.

التقريب الثاني

أن الاستعمالات وإن كانت - ولو بضم استعمالات الصحابة - كثيرة، ولكنها كانت دائماً مقرونةً بالقرينة، فلا تؤدي إلى الوضع التعيني الذي يحصل

(١) راجع أجود التقريرات ١: ٣٤، الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعية، أصول الفقه (المظفر) ١: ٣٦ - ٣٧، الحقيقة الشرعية، محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٣، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعية، المقام الثاني: في وقوع الوضع التعيني الاستعمالي، دراسات في علم الأصول ١: ٦٧، الحقيقة الشرعية.

شبكة وتنبؤيات جامع الأئمة (ع)

باستعمالات خالية عن القرينة.

ولعلّ الوجه في هذا الشرط هو أنّه إن كانت الاستعمالات مقرونة دائماً بالقرينة فسوف يحصل القرن بين الصلاة مع القرينة وبين المعنى الشرعي، لا بين ذات الصلاة وبين المعنى الشرعي، وهذا لا يكفي لتصوير الوضع؛ فإنّ الوضع إنّما يكون بالقرن بين ذات لفظ الصلاة والمعنى الشرعي. إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الإشكال إنّما يرد فيما لو كانت القرينة لفظاً مشخصاً بعينه - كأن يقول دائماً: «الصلاة الشرعية» - لأنّ القرن الذهني صار بين لفظ الصلاة الشرعية وبين المعنى الشرعي، لا بين ذات اللفظ وبين المعنى.

لكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ القرينة وإن سلّم وجودها في الاستعمالات المتعدّدة، إلّا أنّها من أشكالٍ شتى، فتارة لفظ وأخرى حال وثالثة ارتكاز. فالقرن يحصل بين المعنى وبين اللفظ المحفوظ في تمام الاستعمالات، أمّا القرائن باعتبار تعدّدها وتنوّعها لا تكون طرفاً للقرن. فالقرن يكون بين ذات اللفظ والمعنى الشرعي، وبذلك يتمّ الوضع التعيني.

٢. الوضع التعيني الحاصل من التصريح

يقع الكلام الآن في الوضع التعيني الحاصل بالتصريح من خلال قول الواضع: «وضعت».

واحتيال أن يكون النبي ﷺ قد قال: «وضعت لفظ الصلاة لكذا» احتمالاً ساقط؛ لجريان العادة على أنّه حينما يريد الواضع جعل اللفظ دالاً على المعنى فإنّه يستهدف جعله عرفاً لغوياً عاماً، وهذا الغرض الاجتماعي لا يحصل إلّا عبر إلقاء المطلب اجتماعياً، ونحن لا نحتمل أن يكون النبي ﷺ

قد ألقى المطلب اجتماعياً ومع ذلك لم ينقل إلينا، على الرغم من نقل كل ما يسترعي الانتباه من سيرته وأقواله ﷺ.

٣. الوضع التعييني الحاصل من نفس الاستعمال

أما ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني من خلال نفس الاستعمال، فحصول الوضع التعييني بالاستعمال من قبل النبي ﷺ ليس أمراً مستبعداً مستغرباً كما كان الحال في الوضع التصريحي؛ لأنَّ الوضع التصريحي كان يقتضي صدور جملة إنشائية من النبي ﷺ، وحيث إنَّ ذلك لم ينقل إلينا فقد استبعدنا صدوره. أما حصول الوضع التعييني بنفس الاستعمال فما يقتضيه هو صدور الاستعمال غير التفهيمي بقصد الوضع، وهو ليس مستغرباً؛ لكثرة الاستعمالات التي صدرت منه ﷺ، فلعلَّ أولها كان استعمالاً بهذا النحو.

لكن ما هو الدليل على تصدّي النبي ﷺ لإيجاد الوضع التعييني

بالاستعمال؟!

(أ) صيغة الدليل البدويّة

إنَّ غاية ما يتحصّل من كلماتهم دليلاً على تصدّي النبي ﷺ لإيجاد

الوضع التعييني بالاستعمال يُبيّن كبرى وصغرى:

الصغرى: أنَّ النبي ﷺ يُعتبر - بلحاظ المركّبات الاختراعية الشرعية -

مخترعاً؛ لأنَّه هو الذي جعل أجزاءها وشرائطها.

الكبرى: جريان سيرة العقلاء على أنَّ من يبتكر منهم معنى جديداً فإنَّه

يتصدّى لوضع لفظ له.

فيستكشف من ذلك أنَّ النبي ﷺ قد تصدّى لوضع ألفاظ للمعاني

الجديدة التي اخترعها، وحيث إنَّه ﷺ لم يصرّح بذلك فحينئذٍ يُحمل على

الوضع بالاستعمال.

ومن الواضح أنّ هذا الدليل قاصرٌ - بهذه الصيغة - عن إثبات المطلوب؛ لأننا لو سلّمنا بالصغرى - وهي أنّ رسول الله ﷺ مخترعٌ لهذه المعاني - وبكبرها العقلائيّة، فغاية ما يفيد ذلك هو الظنّ بأنّ النبي ﷺ لم يتجاوز السيرة العقلائيّة، ولا يمكن حصول الجزم والعلم بأنه ﷺ قد طبّق نفس ما عليه العقلاء المخترعون، وهذا الظنّ ليس بحجّة؛ إذ لا دليل على حجّيّة مثل هذا الظنّ.

شبكة ومنتديات جامع الأنبياء (ع)

ب) صيغة الدليل بعد تعديلها

لكن من الممكن إجراء تعديل على هذه الصيغة يُكسبها صفةً فنيّةً تدرأ عنها هذا الإشكال، وذلك بأن يُقال: إنَّ استقرار سيرة المخترعين من العقلاء وقيام ديدنهم على وضع الألفاظ لإفادة المعاني التي يخترعونها يُحدث في نفس الاستعمال الأوّل الذي صدر من النبي ﷺ ظهوراً في أنّ المراد منه - أي: الاستعمال - هو إيجاد الوضع، فيكون ظهوراً لفظيّاً، وبهذا يثبت المطلوب.

ويكمن فرقُ هذا البيان عن سابقه في أنّ الأخير وإن كان يوجب الظنّ - لا الجزم واليقين - إلا أنّ إرجاعنا هذا الظنّ إلى الظهورات العرفيّة يصيرُه حجّة.

وحيثُ يمكن أن يُستشكل على هذا الدليل بمنع الصغرى المتمثلة في أنّ الشارع مخترعٌ لهذه المعاني، بأن يُقال: إنّ الشارع ليس مخترعاً لهذه المعاني؛ لوجودها وثبوتها قبل مجيء الشريعة، وما قام به الشارع هو أنّه عبّر عنها، فإذا لم تكن المعاني مستحدثة على يديه ولم يكن مخترعاً لها فلا تشمله كبرى السيرة

العقلانيّة في باب المخترعين.

ويمكن الاستئناس لهذا المطلب بعدد كبير من الآيات القرآنيّة الواردة في أحوال الأنبياء السابقين على اختلاف مراتبهم؛ فإنّ استقراء الآيات في خصوص الصلاة - على الأقل - يدلّ على أنّها كانت أمراً معهوداً في شرائع كلّ الأنبياء السابقين، وأنّها قدر مشترك بين الرسالات^(١).

الإشكال على الاستئناس بالآيات الكريمة

وقد يُستشكل على الاستدلال بهذه الآيات بأنّها وإن كانت تدلّ على وجود (صلاة) و(صيام) و(زكاة) في الشرائع السابقة، لكن لا دليل على كون هذه الألفاظ قد استعملت في المعنى الشرعي؛ إذ لعلّها قد استعملت في المعنى

(١) نحو: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾ سورة آل عمران، الآية: ٣٩، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ سورة إبراهيم، الآية: ٣٧، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ سورة إبراهيم، الآية: ٤٠، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ سورة مريم، الآية: ٣١، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ سورة مريم، الآية: ٥٥، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ سورة طه، الآية: ١٤، وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ سورة لقمان، الآية: ١٧، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ﴾ سورة هود، الآية: ٨٧، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ سورة الأنفال، الآية: ٣٥، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ سورة البقرة، الآية: ١٨٣، وقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يُخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ * قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ سورة الماعون، الآيات: ١ - ٥. قد أخذت هذه الآيات من أبحاث السيّد الشهيد الصدر الأول عليه السلام بقلم السيّد الحائري >، فلاحظ: مباحث الأصول، ق ١، ١: ٢٨٩، الحقيقة الشرعيّة.

اللغوي^(١).

ولا يُقال: إنَّ المعنى الحقيقي لكلمة (الصلاة) كان - في عهد صدورها - هو المعنى الشرعي، فنحملها عليه من باب أصالة الحقيقة، لأنَّ هذا يعني الاعتراف بوجود الحقيقة الشرعية في مرتبة سابقة، وهو غاية ما نرمي إليه في المقام.

وإن لم نعرف بأنَّ هذه الألفاظ كانت في زمن صدورها حقيقةً في المعنى الشرعي، فكيف يمكن أن نعرف أنَّها قد استعملت في المعنى الشرعي لنعرف أنَّها كانت في الشرائع السابقة مستعملةً في هذا المعنى؟ إذ لعلَّ الصلاة التي كانت موجودةً في أيام عيسى عليه السلام هي الصلاة بالمعنى اللغوي لا الشرعي!!

دفع الإشكال

شبكة ومنتديات جامع الأنظمة (ع)

إلا أنَّ هذا الإشكال في غير محله:

أولاً: لأننا نسلم - على كلِّ حال - بالحقيقة الشرعية وأنَّ الألفاظ حقيقةً في المعنى الشرعي ولو بنحو كثرة الاستعمال. فعندئذٍ نجري أصالة الحقيقة في الآيات التي تحدتت عن وجود الصلاة في الشرائع السابقة، ونثبت أنَّ المقصود بها هو المعنى الشرعي، خاصةً الآيات المدنية التي نزلت بعد أن تمت كثرة الاستعمال وتحقق بذلك الوضع التعييني، وما هو محلُّ للنزاع هو الوضع التعييني.

[ونحن نعرف بالوضع التعييني، ونجري أصالة الحقيقة بلحاظه في

(١) أنظر: الفصول الغروية: ٤٣، فصل: قد اشتهر أنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، كفاية الأصول: ٢١، المقدمة، الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية، نهاية النهاية (الإيرواني) ١: ٣١، مبحث الحقيقة الشرعية.

هذه الآيات، ونثبت أن هذه المعاني كانت ثابتة قديماً. وإذا كانت كذلك فالنبي ﷺ ليس مخترعاً لها، فلا موجب لتطبيق الكبرى العقلية عليه ﷺ.

ثانياً: أنه يكفينا الشك، فإن هذه الآيات توجب احتمالاً كبيراً بوجود (الصلاة) بالمعنى الشرعي في الشرائع السابقة، وهذا الشك يكفي لدفع هذا الاستدلال القائم على الجزم بأن النبي ﷺ مخترع، والاحتمال كافٍ لإبطاله.

ثالثاً: ما قد يُقال من أن المعنى الشرعي لكلمة (الصلاة) وأمثالها كان موجوداً في الشرائع السابقة، وأن لفظ (الصلاة) كان بشخصه مستعملاً في هذا المعنى الشرعي. وهو مدعى يُمكن تقريبه بملاحظة وجود عدد كبير من العرب الذين كانوا يدينون بدين اليهودية والنصرانية في جزيرة العرب وغيرها، والذين كانوا - لا محالة - يُمارسون تلك العبادات الشرعية القديمة، فنسأل: ماذا كانوا يسمّون هذه العبادات؟! وهل كان الإنسان العربي يعبر عن هذا العمل بلفظ (صلاة)؟ أو بغيره؟ أم أنه لم يكن يعبر عنه بشيء؟!

■ أما أنه لم يكن يعبر عنه بشيء فغريب؛ لشيوعه في حياة الفرد.

■ وأما أنه كان يعبر عنه بغير لفظ (الصلاة)، فلو كانت الكلمة التي كان يعبر عنه بها كلمة حية مشهورة بين الناس فمن البعيد أن تموت ولا يبقى لها أثر في الشعر والخطب وغيرها. والاستغناء عنها بعد الإسلام استغناءً تدريجياً، وهو يقتضي الاختفاء التدريجي، لا الاختفاء الدفعي.

■ إذاً، فالمتعين هو أنهم كانوا يستعملون ألفاظ (الصلاة) و(الصيام) في معانيها الشرعية، وقد استعملها النبي ﷺ بوصفه إنساناً عربياً - لا أنه جاء بكلمات مبهمة فاستعملها في معانيها الجديدة - وكذلك القرآن الكريم بوصفه كتاباً عربياً.

ومن مؤيدات ذلك: **شبهة ومتنباتات جامع الأنبياء (ع)**

• ما جاء في القرآن الكريم من نسبة الصلاة إلى المشركين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾^(١)، وهو ظاهر في أنه كان هناك عملٌ يسميه المشركون: (صلاة)، وقد شجبه القرآن الكريم وقال: إنه كان مكاءً وتصديةً، وليس عبادةً حقيقيةً.

• وكذلك قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(٢)، وهو واردٌ في سياق الكفار.

• ومما يؤيد ذلك ورودُ كلمة (الصلاة) في إنجيل برنابا^(٣). وسواء صحَّ هذا الإنجيل أم لم يصحَّ فهناك ظنٌّ كبيرٌ بأنَّ لفظ (الصلاة) كان موجوداً قبل الإسلام وليس موضوعاً من قبل المسلمين؛ فإنَّ من كتب نصَّ هذا الإنجيل - سواء أكان منه أم أنه قام بترجمته إلى العربية - قد عبّر عن المعنى الشرعي بلفظ (الصلاة)، وهذا يؤيد كونه موجوداً في البيئة العربية قبل الإسلام.

• أمّا الحج فهذا من القطعيّات؛ لأنَّ الحجَّ - بصفته عبادةً - كان موجوداً عند العرب وكانوا يحجّون كلّ سنة، حتّى سمّوا السنة: (حجّة). وعليه، فالمظنون بالظنّ القوي أنَّ الألفاظ - فضلاً عن المعاني - كانت موجودةً قبل الإسلام، وأنَّ النبي ﷺ لم يخرج عن الألفاظ التي كانت موجودةً قبله.

وعلى آية حال، فالدليل القائم على أساس أنَّ (النبي ﷺ) مخترع، وكلّ

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الماعون، الآيتان: ٤ - ٥.

(٣) راجع إنجيل برنابا: ٩٤، الفصل الأوّل، و٩٥، وغيرها، الفصل الثاني.

مخترع واضع، [فالنبي ﷺ واضع] غير تام. ومعه، فلا دليل على الوضع التعييني الاستعمالي.

ج) تخريج المسألة على أساس تعدد الدال والمدلول

[إنَّ البحث في حصول الوضع الشرعي من خلال كثرة الاستعمال (الوضع التعييني) أو من خلال نفس الاستعمال (الوضع التعييني الاستعمالي) مبنيٌّ على أصلٍ موضوعي، وهو أنَّ النبي ﷺ قد استعمل اللفظ في المعنى الشرعي؛ إذ بعد الفراغ عن هذا الأصل يقع الكلام في حصول الوضع بهذا الاستعمال - إمَّا من باب الكثرة، وإمَّا من باب إيجاد الوضع بالاستعمال - وعدم حصوله].

ذهب بعضهم^(١) إلى إمكان القول بأنَّ النبي ﷺ لم يستعمل اللفظ في المعنى الشرعي، بل في المعنى اللغوي وأراد المعنى الشرعي، وذلك بتعدد الدال والمدلول، وذلك بأن يُقال: إنَّ نسبة المعاني الشرعية إلى المعاني اللغوية نسبة الحصص إلى الجامع، كالحجِّ والصوم، بل حتى الصلاة التي تعني لغويًّا الانعطاف لا الدعاء، والذي قد يكون انعطافاً من العبد إلى الله تعالى أو انعطاف الله تعالى على عبده، وقد اعتبرت هذه الحركات مصداقاً للانعطاف. إذاً، فبالإمكان افتراض أنَّ النبي ﷺ لم يستعمل اللفظ بما هو حصّة، بل إنَّه ﷺ قد استعمله في الجامع، وتكون خصوصية هذه الحصّة مفادةً بدالاً آخر، وهو قرينة عامة ارتكازية. وعليه، فلم يحصل استعمال اللفظ في المعنى الشرعي مراراً كثيرةً ليحصل الوضع بكثرة الاستعمال.

(١) أنظر: منهاج الأصول (الكرباسي) ١: ٩٠، الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعية.

ولكنّ هذا الإشكال لا يرد على دعوى حصول الوضع التعيّنِي بكثرة الاستعمال؛ إذ كأنّ المستشكل يرى أنّ الوضع التعيّنِي لا يكون إلّا إذا استعمل اللفظ في الخاصّ بما هو خاصّ مراراً عديدةً حتّى يصير حقيقةً فيه. أمّا إذا استعمل في الجامع وكان الدالُّ على الخصوصية قرينةً أخرى فلا ينشأ وضعٌ تعيّنِي.

وهذا - بحسب الحقيقة - جهودٌ على عنوان هذا المطلب - وهو أنّ الوضع التعيّنِي يحصل بكثرة الاستعمال - فيكون الإشكال وارداً؛ لأنّ اللفظ لم يستعمل في الخاصّ، بل في الجامع.

ولكن لا موجب للجمود على ذلك، بل لا بدّ من الالتفات إلى كيفية إيجاب كثرة الاستعمال الوضع التعيّنِي، وقد ذكرنا سابقاً أنّها توجبه على أساس الاقتران الأكيد الشديد. وهذا الاقتران الأكيد الشديد:

■ كما يحصل باستعمال اللفظ الموضوع للجامع في الخاصّ - بما هو خاصّ - مجازاً إلى أن يتقوى الاقتران، فيحصل الوضع..

■ فذلك الأمر إذا أطلق اللفظ وأريد الجامع، وكانت هناك قرينةً عامّةً ارتكازيّةً على إرادة الخصوصية، ففي هذه الحالة أيضاً يحصل قرنٌ شديدٌ أكيدٌ بين اللفظ وبين الحصّة الخاصّة؛ إذ يعتاد الذهن العرفي على أنّه متى سمع اللفظ ينتقل ذهنه إلى الحصّة الخاصّة، حيث الملتبّت إليه دائماً وتفصيلاً هو اللفظ والمعنى دون القرينة العامّة الارتكازيّة، فتنشأ علة شديدة بين اللفظ والمعنى، وهذه العلة عبارة عن الوضع.

خلاصة الكلام في البحث الإثباتي

ويمكن - في ضوء ما تقدّم - تلخيص البحث في المقام الثاني بما يلي:

١. إذا قلنا: إنَّ المعاني الشرعية مخترعة من قبل الشارع، فعندئذٍ ينبغي

القول بالوضع التعييني الاستعمالي بالمعنى الذي شرحناه بعد التعديل.

٢. وإن قلنا: إنَّ هذه المعاني قديمة وغير مخترعة من قبل الشارع:

■ فإن كانت الألفاظ مستحدثة على يد الشارع، فحينها نقول بالوضع

التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال.

■ وإن قلنا: إنَّ الألفاظ أيضاً قديمة قبل الإسلام، فحينها لا وضع

شرعياً أصلاً، لكن يكون هناك وضع لغوي، ويكون المعنى الشرعي معنىً

حقيقياً للفظ، لكن باعتبار وضع سابق على الشارع في البيئة العربية.

شبكة ومنتديات جامع الأندلس (ع)

- ٣ -

الكلام في تصوير ثمرة البحث

إذا ورد لفظٌ في الكتاب أو السنة ولم يُعرف إذا كان المراد منه المعنى اللغوي أم الشرعي:

١. فإن قلنا بالحقيقة الشرعية، وبأنّ اللفظ موضوعٌ للمعنى الشرعي بالوضع التعيني أو التعيني:

أ) فإن قلنا بأنّ هذا الوضع أوجب نقل اللفظ من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني بحيث يكون ناسخاً للوضع الأوّل - إمّا بتقريب أنّ المخترع إذا أراد أن يضع لفظاً لمعنىٍ فإنّه يخصّصه به وينقله عن معناه السابق، وإمّا بتقريب أنّ الاستعمال أصبح من الكثرة بحيث أصبح المعنى الأوّل تحت الشعاع، وأصبح القرن مع المعنى الشرعي أكد وأقوى - ففي هذه الحالة يتعيّن الحمل على المعنى الشرعي.

ب) أمّا إذا لم يثبت النقل، وقلنا: إنّ ظاهر حال المخترع أنّه يضع اللفظ للمعنى الذي يخترعه، لا أنّه ينتزع اللفظ من معناه الأوّل رأساً، وإنّ كثرة الاستعمال لم تبلغ حدّاً يوجب قرناً أكد من القرن الأوّل.. فحينئذٍ لا بدّ من التوقّف؛ إذ يصبح للفظ معنيان [حقيقيّان]: أحدهما لغوي والآخر شرعي.

٢. أمّا إذا أنكرنا الحقيقة الشرعية، فلا بدّ من الحمل على المعنى اللغوي.

مع السيد الأستاذ في إنكاره وجود ثمرة لهذا البحث

إلّا أنّ السيّد الأستاذ؟ قد أنكر^(١) - تبعاً للميرزا النائيني قدس سرّه - وجود ثمرة لهذا البحث، وقال في بيان ذلك: إنّ الثمرة إنّما تظهر إذا كان عندنا استعمال ورد في الكتاب أو السنّة النبويّة، وكنا نشكّ في المراد منه. أمّا في كلمات الأئمّة عليهم السلام جميعاً، فلا إشكال في ثبوت الحقيقة في أيامهم، فلا معنى لتأثير البحث في أيامهم عليهم السلام.

ونحن قد تلقينا ما صدر في زمن رسول الله صلّى الله عليه وآله من نصوص دينيّة - كتاباً وسنّة - عن طريق الأئمّة عليهم السلام الذين نقلوا لنا أحاديث النبي صلّى الله عليه وآله، فلا بدّ - بهدف معرفة المعنى الذي يُراد من لفظ (الصلاة) - من النظر إلى ما هو الحقيقة في زمان الإمام عليه السلام الناقل، وهنا لا إشكال في أنّ اللفظ كان في زمانه عليه السلام حقيقةً في المعنى الشرعي، وبهذا تنتفي الثمرة في المقام.

وهذا البيان غريب؛ إذ لو فرضنا تماميّةه بالنسبة إلى السنّة النبويّة فكيف نفرض ذلك بالنسبة إلى القرآن الكريم؟! فإنّنا لم نلقه عن طريق الأئمّة عليهم السلام، بل تلقيناه بالتواتر عن رسول الله صلّى الله عليه وآله بلفظه، لا بمضمونه ومحتواه، بمعنى: أنّ تمام المسلمين جيلاً بعد جيل - بمنّ فيهم الأئمّة عليهم السلام - قد رَوَوْا القرآن الكريم روايةً لفظيّة، لا بالمضمون، فلا بدّ أن يكون الميزان في معرفة المراد من لفظ (الصلاة) الوارد في القرآن الكريم هو الظهور في زمن نزول الآية.

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٦، ١٣٢، ١٣٤، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة، الجهة الثانية: الوضع على قسمين، الثمرة، دراسات في علم الأصول ١: ٦٦، الحقيقة الشرعيّة، الهداية في الأصول ١: ٧٥، الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعيّة، غاية المأمول من علم الأصول ١: ١٤٨، الحقيقة الشرعيّة.

ومأثر القرآن الكريم عن الحديث أنه يجوز نقل الأخير بالمضمون،
فحين يروي الإمام عليه السلام حديثاً لا بدَّ أن نفهم معناه في عصره عليه السلام. أما القرآن
الكريم فالإمام عليه السلام ينقله بألفاظه، فيكون البحثُ عما تدلُّ عليه تلك الألفاظ
خارجاً عن عهده عليه السلام.

فالميزان في ما يُنقل باللفظ هو الظهور في عصر صدور النصِّ، سواءً
أكان كتاباً أم سنةً، والميزان في ما يُنقل بالمعنى هو الظهور في عصر النقل.
وعليه، فإنكار الثمرة بهذا البيان ممَّا لا يُمكن المساعدة عليه.

نعم، قد يقال - كما في كلمات الميرزا فقيه ^(١) - بعدم وجود موردٍ مشكوكٍ
فيه، بل يوجد مع كلِّ موردٍ قرائنٌ متّصلة ومنفصلة.
وهذا بحثٌ آخرٌ عهده على مدّعيه.
هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعية ^(٢).

شبكة ومكتبات جامع الأنبة (ع)

(١) أنظر: أجود التقريرات ١: ٣٣، الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعية، هداية المسترشدين
١: ٤١٦، ٤١٧، ثمرة الحقيقة الشرعية.
(٢) تاريخ الانتهاء من هذه الأبحاث: يوم الثلاثاء المصادف ١٣٩٢/٢/٥ هـ، النجف
الأشرف.

شبكة ومنتديات جامع الانبئة (ع)

الفهارس

➤ المصادر والمراجع

➤ المحتويات

فهرس المصادر والمراجع

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

القرآن الكريم

١. أجود التقريرات، للأصولي المدقق الميرزا محمد حسين النائيني، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي، الناشر: انتشارات مصطفى، قم - إيران، ١٣٦٨ هـ. ش.
٢. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى: ١٤١٩ هـ.
٣. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، الناشر: انتشارات اسماعيليان.
٤. إنجيل برنابا، ترجمه من الإنجليزية: الدكتور خليل سعادة، عرف به: أحمد حجازي السقا، قدم له: محمد رشيد رضا، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، من دون ط وتاريخ.
٥. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: الدكتور محمد محمد تامر، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٢١ هـ.
٦. بدائع الأفكار، للمحقق الأصولي الكبير الشيخ ضياء الدين العراقي، بقلم: الميرزا هاشم الأملي، المطبعة العلمية في النجف الأشرف. الطبعة الأولى.
٧. بدائع الأفكار، للميرزا حبيب الله الرشتي، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ١٣١٤ هـ.
٨. تشریح الأصول، للمحقق الشيخ علي أكبر النهاوندي، ط، الحجرية.

- ٤١٢ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول
٩. تقريرات الحجّة السيّد عبد الغني الأردبيلي (لأبحاث آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر رحمته الله مخطوط).
١٠. تقريرات الشيرازي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى.
١١. تمهيد القواعد، للشيخ زين الدين بن علي الشهير بـ (الشهيد الثاني)، الناشر: مكتب التبليغ الإسلامي، ١٤١٦هـ.
١٢. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، لآية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، بقلم العلامة الشيخ حسن عبد الساتر، الناشر: محيّن، المطبعة ستارة، سنة الطبع: ١٤٢٣هـ. قم، إيران.
١٣. جواهر الأصول، لآية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني، بقلم السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنكرودي، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ.
١٤. حقائق الأصول، لآية الله العظمى السيّد محسن الحكيم، الناشر: مكتبة بصيرتي، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ.
١٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمّد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألمين الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨١م.
١٦. حواشي المشكيني على كفاية الأصول، لآية الله العظمى أبي الحسن المشكيني، الناشر: انتشارات لقمان، ١٤١٣هـ.
١٧. دراسات في علم الأصول، لآية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم آية الله السيّد علي الشاهرودي، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٤٢٦هـ.

١٨. درر الفوائد، للشيخ عبد الكريم الحائري، الناشر: مطبعة مهر، قم- إيران.
١٩. شرح الإشارات والتنبيهات، للحكيم أبو علي سينا، شرح الخواجه نصير الدين الطوسي، وقطب الدين الرازي، تحقيق: كريم فيضي، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ هـ ش، الناشر: المطبوعات الدينية، إيران- قم.
٢٠. شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الاسترآبادي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن، سنة الطبع: ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، الناشر: مؤسسة الصادق، طهران.
- شبكة ومنتديات جامع الأنهه (ع)**
٢١. شرح المنظومة، الملا هادي بن مهدي بن هادي السبزواري، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زادة آملی، تحقيق: مسعود طالبي، قم، نشر ناب، ١٣٧٩ هـ ش.
٢٢. غاية المأمول من علم الأصول، لآية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، بقلم آية الله الشهيد الشيخ محمد تقي الجواهري، نشر وتحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤٢٩ هـ. ق.
٢٣. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٣٦٣ ش - ١٤٠٤ هـ.
٢٤. فوائد الأصول، للمحقق الأصولي الكبير الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، سنة النشر: ١٤٣٢، الطبعة العاشرة.
٢٥. قوانين الأصول، الميرزا القمي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، سنة الطبع ١٣٧٨ هـ طبعة حجرية.
٢٦. القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، للمحقق النحرير والفقير الشهير الميرزا أبي القاسم القمي، تحقيق: رضا حسين صبح، الناشر: دار المحجة البيضاء

٤١٤ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة.

٢٧. كتاب الشفاء (المنطق)، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، الناشر:

مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

٢٨. كفاية الأصول، الأخوند الخراساني، محمد كاظم، تحقيق: مؤسسة آل

البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.

٢٩. مباحث الأصول، لآية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر، بقلم آية

الله السيد كاظم الحائري، الناشر: دار البشير، الطبعة الأولى، سنة الطبع

١٤٢٨هـ.

٣٠. المباحث الأصولية، لآية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، الناشر:

مكتبة، المطبعة شريعت، الطبعة الأولى.

٣١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، للعلامة الحلي، الناشر: المطبعة العلمية،

النجف الأشرف، العراق، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

٣٢. مجمع الأفكار، لآية الله العظمى ميرزا هاشم النجفي الأملي، بقلم محمد علي

الإسماعيل بور، الناشر: المطبعة العلمية، سنة النشر: ١٣٩٥هـ ق.

٣٣. محاضرات في أصول الفقه، لآية الله العظمى أبي القاسم الموسوي الخوئي،

بقلم الشيخ محمد إسحاق الفياض، الناشر: مؤسسة أنصاريان، سنة النشر:

١٤١٧هـ.

٣٤. المحصول في أصول الفقه، للقاضي أبو بكر بن العربي المعقاري، تحقيق:

حسين علي البدري، الناشر: دار البيارق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة الطبع:

١٤٢٠هـ.

٣٥. مصباح الأصول، لآية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، بقلم السيد

- محمد سرور البهسودي، الناشر: مكتبة الداوري، ١٤١٧هـ.
٣٦. مفاتيح الأصول، للمحقق السيد محمد الطباطبائي الكربلائي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط حجرية.
٣٧. مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف السكاكي، تحقيق د. أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٩٨٢.
٣٨. مقالات الأصول، المحقق الأصولي الكبير، آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ محسن العراقي، والسيد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ. شبكة ومنتديات جامع الأئمة
٣٩. منتهى الأصول، للعلامة المحقق السيد حسن الموسوي البجنوردي، الناشر: مكتبة بصيرتي، من دون ط وتاريخ.
٤٠. منهاج الأصول، للمحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، بقلم العلامة محمد إبراهيم الكرباسي، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩١هـ.
٤١. نهاية الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، للشيخ محمد تقى البروجردى النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الخامسة: ١٤١٣هـ.
٤٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية، لآية الله العظمى المحقق الكبير الشيخ محمد الحسين الأصفهاني، انتشارات نور الوحي، الطبعة الأولى: ١٣٨٩، قم - إيران.
٤٣. نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق وتصحيح وتعليق: مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: سيد الشهداء، قم - إيران، الطبعة

٤١٦ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

الأولى: ١٣٧٤ ش.

٤٤ . نهاية النهاية، للمحقق الشيخ علي الإيرواني، الناشر: مكتب التبليغ

الإسلامي، سنة الطبع: ١٣٧٠ هـ ش.

٤٥ . نهج الحق وكشف الصدق، للإمام الحسن بن يوسف المطهر الحلي (العلامة

الحلي)، علق عليه: الحجّة الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، قدّم له: الحجّة

السيد رضا الصدر، منشورات: دار الهجرة، ايران، قم، ١٤٢١ هـ.

٤٦ . هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، للفقير المحقق والأصولي

المدقق الشيخ محمد تقي الرازي الأصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الثانية سنة النشر: ١٤٢٩ هـ.

٤٧ . هداية المسترشدين، للشيخ محمد تقي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة آل

البيت عليه السلام، ط الحجرية.

٤٨ . الهداية في الأصول، لآية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، بقلم آية الله

الشيخ الصافي، الناشر: مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، ١٤١٧ هـ.

فهرس محتويات الكتاب

٧	مقدمة المؤسسة
	موجز عن حياة آفة الله العظمى السفء الشهفء محمد باقر الصدر <small>رحمته الله</small>
١١	نسبه الشريف
١٢	النشأة العلمفة
١٣	أساتذته فف الأبحاث العالفة
١٣	طلابه
١٤	سجاياه النفسفة
١٥	نشاطه الاجفماعف والسفاسف
١٧	مفمفزات عطاءه الففكرف
١٨	مرجعففه الرشفءة والصالحة
١٩	تركفه العلمفة
٢٠	١ . كفب مسفقلة
٢١	٢ . مقالات منشورة
٢٦	٣ . كتابات مففرقة
٢٨	٤ . كلماته الملقاة
٢٨	٥ . محاضراته
٣٣	٦ . من أبحاثه الأصولفة المطبوعة
٣٣	٧ . أبحاثه الأصولفة والفقهفة الأخرى

٤١٨ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

٣٤ ٨. أبحاثه الرمضانية المطبوعة

٣٥ ٩. تعليقات فقهية متفرقة

٣٥ ١٠. آثاره المفقودة

٣٦ ١١. مشاريع تحت إشرافه

٣٦ الشهادة

موجز عن حياة آية الله العظمى السيد الشهيد محمد الصدر عليه السلام

٣٩ نسبه الشريف

٤٠ ولادته ونشأته

٤١ نشأته العلمية

٤٣ من مميزات تقاريره لأبحاث أساتذته

٤٤ إجازته في الرواية

٤٥ اجتهاده

٤٧ من أقوال العلماء في حقه

٥٠ صفاته وسجاياه

٥١ مرجعيته الصالحة وقيادة الأمة

٥٤ آثاره وتصانيفه الثمينة

٥٩ جريمة الاغتيال

٦١ منهجنا في التحقيق

محاضرات في علم أصول الفقه

مباحث الألفاظ

٦٩ مقدمة مباحث الألفاظ

التعريف بعلم الأصول

- (١) تعريف علم الأصول ٧٣
- تمهيد..... ٧٣
١. تعريف المشهور ٧٤
- المؤاخذة الأولى: عدم مانعية التعريف ٧٤
- محاولة الميرزا النائيني قده لتصحيح التعريف ٧٥
- المؤاخذة الثانية: عدم شمول التعريف للأصول العملية ٧٦
- المؤاخذة الثالثة: شمول التعريف لجملة من القواعد الفقهية ٧٨
٢. تعريف السيد الأستاذ؟ ٨١
- النقض على ما ذكره السيد الأستاذ؟ ٨٣
- على ضوء الاعتراض الأول بعدم مانعية التعريف ٨٣
- على ضوء الاعتراض الثاني بعدم شمول التعريف للأصول العملية ٨٦
- على ضوء الاعتراض الثالث بشمول التعريف لجملة من القواعد الفقهية ٨٧
٣. تعريف المحقق العراقي قده ٩٠
- النقض على تعريف المحقق العراقي قده ٩٢
- الاعتراض الأول ٩٢
- الاعتراض الثاني ٩٥
- الاعتراض الثالث ٩٦
- الاعتراض الرابع ٩٧
- التعريف المختار ٩٨
- (١) شمول التعريف لكل مسائل علم الأصول ١٠٠

٢. عدم شمول التعريف لغير مسائل علم الأصول ١٠٠
- (أ) خروج مسائل علم الحديث ١٠١
- (ب) خروج المسائل اللغوية البحتة ١٠١
- (ج) خروج القواعد الفقهية ١٠٢
- (د) خروج قواعد علم الرجال ١٠٢
- (هـ) خروج القواعد المنطقية ١٠٣
- الضابط في القاعدة الأصولية ١٠٣
- خروج حجية القطع عن علم الأصول ١٠٧
- (٢) موضوع علم الأصول ١٠٩
- مقدمات البحث ١٠٩
- المقدمة الأولى: في أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً ١٠٩
- المقالة الأولى: في فقدان البرهان على وجود موضوعٍ لكلّ علم ١١٠
- الدليل الأول: الاستفادة من قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن الواحد)^٥ .. ١١٠
- الدليل الثاني: تمايز العلوم بموضوعاتها ١١٤
- المقالة الثانية: في قيام البرهان على عدم وجود موضوعٍ لكلّ علم ١١٥
- التقريب الأول: اعتبارية الجامع بين الاعتباريات ١١٦
- التقريب الثاني: امتناع تصوير الجامع في بعض الحالات ١١٦
- تحقيق الكلام في المقدمة الأولى ١١٨
- المقدمتان الثانية والثالثة ١٢٢
- الإشكال الأول: في تحديد العرض الذاتي ١٢٢
- تقسيم المحقق العراقي للعرض ١٢٣

- ١٢٧ مناقشة كلام المحقق العراقي رحمته
- ١٢٧ الإشكال الأول
- ١٢٨ الإشكال الثاني
- ١٣٠ الإشكال الثالث
- ١٣٦ تنبيهات
- ١٣٦ التنبيه الأول
- ١٣٧ التنبيه الثاني
- ١٤٠ • الإشكال الثاني: حول اختصاص البحث بالعوارض الذاتية
- ١٤٢ • الإشكال الثالث: في عروض المحمول على الموضوع بواسطة أمر أخص
- ١٤٣ تمييز المحقق الأصفهاني بين العرض الذاتي والعرض الغريب
- ١٤٤ تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض
- ١٤٥ موضوع علم الأصول
- ١٤٦ مناقشة القول بجعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول
- ١٥٣ (٣) تقسيم مباحث علم الأصول
- ١٥٣ تقسيم السيد الأستاذ؟ لمباحث علم الأصول
- ١٥٤ التحقيق في تقسيم مباحث علم الأصول
- ١٥٤ اللحاظ الأول: التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط
- ١٥٦ اللحاظ الثاني: التقسيم بلحاظ مناسبات بحثية في علم الأصول
- ١٥٧ القسم الأول: المباحث التي يبحث فيها عن ذات الحجّة وذات الدليل
- ١٥٨ القسم الثاني: المباحث التي يُبحث فيها عن الحجية

الوضع

- ١٦١ (١) في حقيقة الوضع
- ١٦٢ ١. مسلك التعهد
- ١٦٣ الكلمة الأولى
- ١٦٧ الكلمة الثانية
- ١٧٠ الكلمة الثالثة
- ١٧٢ ٢. مسلك الاعتبار
- ١٧٢ الوجه الأول: أن المعتبر هو وضع اللفظ على المعنى
- ١٧٣ اعتراض السيد الأستاذ على الوجه الأول
- ١٧٤ دفع اعتراض السيد الأستاذ
- ١٧٥ نقض الوجه الأول
- ١٧٦ الوجه الثاني: المعتبر هو كون اللفظ عين المعنى أو وجوداً له
- ١٧٩ الوجه الثالث: اعتبار اللفظ أداة لتفهم المعنى
- ١٨٠ ٣. مسلك جعل السببية الواقعية
- ١٨١ اعتراض السيد الأستاذ على المسلك الثالث
- ١٨٢ جواب الاعتراض وبطلان الدور
- ١٨٣ مناقشة أصل المسلك الثالث
- ١٨٤ حقيقة الوضع على ضوء القوانين التكوينية البشرية
- ١٨٥ تطبيقات للقوانين التكوينية
- ١٨٦ تفسير الوضع التعيني والتعيني على ضوء القوانين المتقدمة
- ١٨٧ ١. الوضع التعيني

شبكة ومنتديات جامع الأنبة (ع)

- ١٨٧ ٢. الوضع التعيني
- ١٨٨ للممة أطراف البحث على ضوء التفسير المتقدم
- ١٨٨ الأمر الأول: إنَّ الوضع ليس إنشائياً تسيبياً
- ١٨٩ الأمر الثاني: إنتاج الوضع الدلالة التصورية دون التصديقية
- ١٩٠ اعتراض السيد الأستاذ
- ١٩١ الأمر الثالث: موقع العلم بالوضع من هذا التفسير
- ١٩٢ الأمر الرابع: دلالة الألفاظ على المعاني المجازية
- ١٩٣ (٢) في حقيقة الواضع
- ١٩٣ مبعدان لكون الإنسان هو الواضع
- ١٩٣ المبعّد الأوّل
- ١٩٤ المبعّد الثاني
- ١٩٥ مبعديات آخر لكون الإنسان هو الواضع
- ١٩٥ المبعّد الأوّل
- ١٩٦ المبعّد الثاني
- ١٩٧ المبعّد الثالث
- ١٩٧ المبعّد الرابع
- ١٩٩ (٣) في أقسام الوضع
- ٢٠٠ ١. أن يتصور الواضع معنىً ويضع لفظاً لنفس ما تصوّره
- ٢٠٠ ٢. أن يتصور الواضع معنىً ويضع لفظاً لغير ما تصوّره
- ٢٠١ تحقيق القول في تصوير الوضع العام والموضوع له الخاص
- ٢٠١ الاعتراض الأوّل

- ٢٠٢ جواب المحقق العراقي عن الاعتراض الأول
- ٢٠٣ الاعتراض الثاني
- ٢٠٤ ما يندفع به كلا الاعتراضين
- ٢٠٥ تسجيل بعض النتائج
- ٢٠٧ ما يندفع به الاعتراض الثاني إضافة إلى ما تقدّم
- ٢١١ القول في الوضع الخاص والموضوع له العام
- ٢١٣ (٤) في ما وقع من أقسام الوضع الممكنة
- ٢١٤ المقام الأول: في تحديد معنى الحروف
- ٢١٤ المسلك الأول: إنكار وجود معانٍ للحروف أصلاً [علامية الحروف]
- ٢١٥ الإشكال على المسلك الأول
- ٢١٥ إمكان دفع الإشكال
- ٢١٦ المسلك الثاني: الاتحاد الذاتي والتغاير العرضي [آلية المعنى الحرفي]
- ٢١٨ الاعتراض الأول
- ٢٢٠ الاعتراض الثاني
- ٢٢٢ الاعتراض الثالث
- ٢٢٥ الاعتراض الرابع
- ٢٢٦ الاعتراض الخامس
- ٢٢٨ تحقيق القول في المسلك الثاني
- ٢٣٢ المسلك الثالث: التباين الذاتي [نسبية المعنى الحرفي]
- ٢٣٣ توضيح المسلك الثالث ضمن خمس مراحل
- ٢٣٣ ١. المرحلة الأولى

٤٢٥	شبكة ومقتدييات جوامع التلمذة	فهرس محتويات الكتاب
٢٣٦	٢. المرحلة الثانية	
٢٣٧	٣. المرحلة الثالثة	
٢٣٩	٤. المرحلة الرابعة	
٢٤٠	٥. المرحلة الخامسة	
٢٤٢	تقريب المشهور للمسلك الثالث	
٢٤٢	• الوجه الأول: ما نُسب إلى المحقق النائيني	
٢٤٤	اعتراض السيد الأستاذ على مدعى المحقق النائيني وبرهانه	
٢٤٤	١. الاعتراض على المدعى	
٢٤٥	٢. الاعتراض على البرهان	
٢٤٩	• الوجه الثاني: ما نُسب إلى المحقق الأصفهاني	
٢٥٠	إشكالات السيد الأستاذ على المحقق الأصفهاني	
٢٥١	تحقيق الكلام حول الإشكالات المتقدمة	
٢٥٤	• الوجه الثالث: مختار السيد الأستاذ	
٢٥٥	مقدمة	
٢٥٩	تحقيق الحال في المسلك الثالث	
٢٥٩	أ) العناصر الخارجية	
٢٦٠	ب) العناصر الذهنية	
٢٦٠	البرهان على عدم انسحاب التغيرات الخارجي على التغيرات الذهني	
٢٦٢	خلاصة الكلام	
٢٦٥	القول المختار في المعاني الحرفية	
٢٧١	المقام الثاني: في تحديد معنى الهيئات	

٤٢٦ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

المسالك المطروحة حول مفاد الجمل ٢٧١

١. المسلك المنسوب إلى المشهور ٢٧١

٢. مسلك السيّد الأستاذ ٢٧٢

الاعتراض الأول ٢٧٣

الاعتراض الثاني ٢٧٤

الاعتراض الثالث ٢٧٦

الاعتراض الرابع ٢٧٩

التحقيق في تصوير الفارق بين النسبتين ٢٨٠

تطبيق ما تقدّم على الجملة الخبريّة ٢٨٥

الجمل التامة الإنشائية ٢٨٩

١. على مسلك السيّد الأستاذ ٢٨٩

٢. على مسلك المشهور ٢٩٠

في أنّ الموضوع له في الحروف والهيئات عامٌّ أم خاصٌّ ٢٩٦

الجهة الأولى: في الموضوع له في النسب الواقعيّة ٢٩٦

في معنى العموم والخصوص ٢٩٦

الجهة الثانية: في الموضوع له في النسب التحليليّة ٢٩٨

الدلالة على المعنى المجازي

(١) تقريب المسلك القائل بلزوم عناية إضافيّة ٣٠٥

التقريب الأول: الوضع للمعنى المجازي بالوضع المشروط بالقرينة ٣٠٥

التقريب الثاني: الوضع للمعنى المجازي بملاك المشاكلة ٣٠٧

التقريب الثالث: الوضع للمعنى المجازي بملاك استعمال العرب الأوائل ٣٠٨

فهرس محتويات الكتاب شبكة ومتنديات جامع الأنبة (ع) ٤٢٧

التقريب الرابع: الوضع للمعنى المجازي بملاك ترخيص الواضع ٣٠٩

التقريب الخامس: الوضع بشرط عدم إرادة المعنى الحقيقي ٣٠٩

(٢) تقريب المسلك القائل بعدم لزوم عناية إضافية ٣١٣

الإطلاق الإيجادي

المقام الأول: الكلام بلحاظ كبرى الإطلاق الإيجادي ٣١٨

فرقان بين الوسيلة الحكائيّة والوسيلة الإيجادية ٣١٩

المقام الثاني: الكلام بلحاظ صغرى الإطلاق الإيجادي ٣٢٢

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله ٣٢٢

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ٣٢٥

مع المحقق الأصفهاني ٣٢٦

في انحصار كون «زيدٌ لفظٌ» من باب الوسيلة الإيجادية وعدمه ٣٢٧

• الوجه الأول: لزوم اتحاد الدال والمدلول ٣٢٧

(أ) الكلام في الصغرى ٣٢٨

(ب) الكلام في الكبرى ٣٢٩

• الوجه الثاني: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي ٣٢٩

تبعية الدلالة للإرادة

(١) في الحديث عن الحثيات الثلاث تصوّراً ٣٣٦

١. في تحديد أنّ دلالة اللفظ على المعنى تصوّرية أم تصديقية ٣٣٦

٢. في تبعية الدلالة للإرادة ٣٣٧

٣. في كون الإرادة مأخوذة قيدياً في المعنى الموضوع له ٣٣٨

(٢) في الحديث عن الحثيات الثلاث تحقيقاً ٣٣٩

٤٢٨ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول

٣٣٩ ١. في تحديد أن دلالة اللفظ على المعنى تصوّرية أم تصديقية

٣٤٠ وجوه تصوير الإرادة المأخوذة في المعنى

٣٤٣ ٢. في تبعية الدلالة للإرادة

٣٤٨ ٣. في كون الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له

٣٤٨ الافتراض الأول

٣٤٨ الافتراض الثاني

٣٤٩ الافتراض الثالث

٣٥٠ وجهان للمحقّق الخراساني

كيفية وضع المركبات

٣٥٥ المراد من المركب في المقام

٣٥٦ ١. الكلام على ضوء الاحتمال الأول

٣٥٦ الدعوى الأولى

٣٥٦ الدعوى الثانية

٣٥٧ الاعتراض الأول

٣٥٨ الاعتراض الثاني

٣٦٠ الدعوى الثالثة

٣٦٠ ٢. الكلام على ضوء الاحتمال الثاني

٣٦٣ التمييز بين الجمل التامة والجمل الناقصة على ضوء ما انتهينا إليه

علامات الحقيقة والمجاز

٣٦٧ (١) التبادر

٣٦٨ الإشكال على علامية التبادر بلزوم الدور

٣٦٩	عدم وفاء الجواب المتقدم في رفع إشكال الدور
٣٧١	عدم توجه إشكال الدور أساساً على ضوء مسلك القرن الأكيد
٣٧٢	قياس المقام على سائر موارد الملازمات
٣٧٣	الكلام في علية الوضع والقربة للتبادر
٣٧٧	(٢) صحة الحمل
٣٧٩	(٣) الاطراد
٣٧٩	الوجه الأول: الاطراد في التبادر
٣٨٠	الوجه الثاني: الاطراد في الاستعمال
٣٨١	الوجه الثالث: اطراد الخيئة المصححة للاستعمال
٣٨١	الوجه الرابع: اطراد الاستعمال بلا قرينة

الحقيقة الشرعية

ويقع الحديث عنها في ثلاثة مقامات

٣٨٥	(١) الكلام في البحث الثبوتي
٣٨٦	معقولية حصول الوضع بنفس الاستعمال
٣٨٦	التقدير الأول: على ضوء مسلك القرن الشديد
٣٨٦	التقدير الثاني: على ضوء مسلك الإنشاء
٣٨٦	الاتجاه الأول
٣٨٧	الاتجاه الثاني
٣٨٨	التقدير الثالث: على ضوء مسلك الجامعة بين الإنشاء والحقيقة
٣٨٩	الإشكالان المتوجهان على حصول الوضع بنفس الاستعمال
٣٨٩	الإشكال الأول: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي

٤٣٠ محاضرات في علم أصول الفقه - الجزء الأول
٣٩٠ الإشكال الثاني: خروج الاستعمال عن كونه حقيقياً ومجازياً
٣٩٣ (٢) الكلام في البحث الإثباتي
٣٩٣ ١. الوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال
٣٩٣ الأمر الأول
٣٩٣ الأمر الثاني
٣٩٤ الأمر الثالث
٣٩٤ التقريب الأول
٣٩٤ التقريب الثاني
٣٩٥ ٢. الوضع التعيني الحاصل من التصريح
٣٩٦ ٣. الوضع التعيني الحاصل من نفس الاستعمال
٣٩٦ (أ) صيغة الدليل البدويّة
٣٩٧ (ب) صيغة الدليل بعد تعديلها
٣٩٨ الإشكال على الاستئناس بالآيات الكريمة
٣٩٩ دفع الإشكال
٤٠٢ (ج) تخريج المسألة على أساس تعدّد الدالّ والمدلول
٤٠٤ خلاصة الكلام في البحث الإثباتي
٤٠٥ (٣) الكلام في تصوير ثمرة البحث
٤٠٦ مع السيّد الأستاذ في إنكاره وجود ثمرة لهذا البحث

الفهارس

٤١١ فهرس المصادر والمراجع
٤١٧ فهرس محتويات الكتاب