

الغايةُ في شرح الكفاية  
(شرح مفصل لكتاب كفاية الأصول)

السيد زهير الأعرجي

---

الغايةُ في شرح الكفاية  
السيد زهير الأعرجي  
الناشر: المؤلف. المطبعة: ستارة  
الطبعة الأولى: ربيع الأول 1424هـ

---

## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله، وعلى آله الطيبين الطاهرين. وبعد: فهذه وريقات كتبتها لنفسي في أوقات التحصيل منذ أمدٍ بعيد، كان هدفها فكّ عبارات كتاب (كفاية الأصول) للعلامة الشيخ محمد كاظم الخراساني الملقب بالآخوند (ت 1329 هـ) رضوان الله عليه.

وكتاب (كفاية الأصول) من أروع الكتب الأصولية وأجودها وأدقها من الزاوية الفلسفية، كما أشار إلى ذلك العلامة أغا بزرك الطهراني في الذريعة، فقد قال حول الكتاب: (... وقد أدخل [المصنّف] المسائل الفلسفية في الأصول أكثر مما قبله من مؤلفي الرسائل والفصول والقوانين)<sup>1</sup>.

ويحتوي شرحنا هذا على ثلاثة أبواب، هي:

1- الباب الأول: شرح مبسوط للكفاية، حاولنا فيه استخراج زبدة الموضوع المبحوث وعرضها ببساطة ووضوح ودون تعقيد.

2- الباب الثاني: شرح مزجي للكفاية، حيث حاولنا شرح المتن مباشرة حتى لا نفقد العمق الفكري والفلسفي للكتاب.

3- الباب الثالث: نظرات في فلسفة اللغة ومباحث الألفاظ، وهو يعرض للنظريات الحديثة في هذا الموضوع. وهذه المنهجية في شرح الكتاب تمنح طالب العلم نظرة شمولية لمباحث الكتاب. وسوف تتوالى بقية الشروح تبعاً إن شاء الله تعالى.

بقيت ملاحظات فنية ينبغي عرضها عبر النقاط التالية:

1- تفكيك عبارات الكفاية ومفاهيمها إلى أجزاء مرقمة في الشرحين المبسوط والمزجي، أي أنّ الجزء المرقم برقم (10) في الشرح المبسوط يطابق الجزء المرقم برقم (10) في الشرح المزجي.

2- وضع عبارات الكفاية في الشرح المزجي بلون أسود غليظ، حتى ييسر قراءة نص الكتاب، بينما جاء الشرح المزجي بين الأقواس.

3- وضع الباب الثالث من أجل فتح نافذة ذهنية للطالب، كي يمارس مقداراً من الرياضة الفكرية، ويطلع على الأفكار الحديثة في معاني الألفاظ.

---

<sup>1</sup> الذريعة ج 2 ص 118 ، ج 6 ص 186.

وله سبحانه وتعالى الشكر على إتمام النعمة، وقبول العمل، وغفران الزلل، وحسن العاقبة في المبدأ  
والمآل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

زهير طالب الأعرجي

الأول من محرم الحرام 1420هـ

الباب الأول  
شرح مبسوط لكفاية الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

(1)

## موضوع العلم

يتكون العلم - عند المتقدمين من الفلاسفة - من أجزاء ثلاثة مركبة.

### أجزاء العلم:

وتلك الأجزاء هي:

- 1- الأشياء التي تبحث عن خصائص العلم والآثار الناتجة عنه. وهذا ما يطلق عليه بـ (موضوع العلم)، ومثالها: الكلمة في علم النحو، أو العنصر في علم الكيمياء. أما ما يسمى بـ (الأعراض الذاتية) فهي ماهيات وخصائص ذلك العلم وآثاره كالرفع والنصب والجر في علم النحو، والتفاعلات الكيميائية في علم الكيمياء. فالبحث عن عوارض الكلمة يطلق عليه اسم (موضوع) علم النحو، والبحث عن عوارض العناصر الكيميائية يطلق عليه اسم (موضوع) علم الكيمياء.
- 2- القضايا التي يقع فيها البحث، وتسمى بـ (المسائل). ومثالها: رفع الفاعل والمبتدأ، ونصب المفعول وخبر (كان) الناقصة وأحواتها، واسم الحروف المشبهة بالفعل، وجر المضاف إليه والجرور بالحروف الجارة.
- 3- (المبادئ)، وهي التي تبتني عليها المسائل. وهي على نوعين: المبادئ التصورية التي تفيد تصور أطراف المسألة، والمبادئ التصديقية وهي التي تفيد التصديق بالقضية المأخوذة في دليل المسألة.

### الأعراض الذاتية:

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن (الأعراض الذاتية) يقودنا إلى مناقشة مسألتين:

**الأولى:** معنى الأعراض، تتناول معاجم اللغة العربية معنى (عَرَضَ) الشيء - عَرَضاً ، وعَرُوضاً : أي ظَهَرَ وأشرف. يقال عرضَ له عارضٌ<sup>2</sup>. والعرضي في المنطق هو ما يقابل الذاتي، أي ما قام بغيره (ضد الجوهر) كالبياض والطول والقصر. والعرض المستخدم هنا هو بمعناه المنطقي وليس بمعناه اللغوي.

**الثانية:** قانون (الذاتية) الذي آمن به غالبية علماء المنطق. فـ (الذاتية) أو (الهوية) أو (هو هو) كلها تشير إلى كون الشيء المعين هو، بمعنى: إنه عين ذاته. كما لو قلنا: إن (ب هي ب) أو (كل موجود إنما هو موجود)، فالذاتية هنا هي التمسك بضرورة بقاء الشيء على ما هو عليه في السياق الواحد. وهذا المبدأ مهم في موضوع العلم؛ لأن أركان العلم تقتضي أن تبقى حقائق الأشياء ثابتة قابلة للتحديد. فإذا ألغينا (قانون الذاتية) جدلاً

<sup>2</sup> المعجم الوسيط ، وتاج العروس ، ومحيط المحيط . مادة : عَرَضَ .

فإنّ ذلك سيؤدّي إلى ظهور (الشك)؛ لأننا إذا افترضنا أنّ الأشياء لا توصف بخصائص أو تعريفات ثابتة، فقد أبطلنا الحقيقة اليقينية، ووقعنا في فخ نصبناه لأنفسنا، وهو نسبة دلالات متغيرة إلى الأشياء، وبذلك يستحيل معها فهم أي علم.

### مصطلحات (العرض):

ونحن هنا أمام ثلاثة مصطلحات مهمة لا بد من معرفة معناها، وهي: (العرض الذاتي)، و(العرض الغريب)، و(الواسطة في العروض). فـ (العرض الذاتي) هو ماهية الشيء المعروضة أو الظاهرة من قبل ذاته، أو بتعبير آخر العرض المنتزع عن مقام الذات، كإدراك الكليات بالنسبة للإنسان. وبمعنى ثالث أنه العرض المحمول على المعروض حقيقة بحيث لا يصح سلبه عنه، فنحن لا نستطيع أن نسلب عملية التفكير عن الإنسان؛ لأنها عرض محمول عليه. و(العرض الغريب) هو ما يُعرض على الشيء بواسطة، كحرارة الماء، فهي ناتجة عن عرض غريب؛ لأن عروض الحرارة على الماء إنما تكون عن طريق أمر خارج. و(الواسطة في العروض) هو أنّ العرض أو الوصف إنما يعرض على الواسطة ويحمل عليها، ومثالها: حركة الواقف على سطح سفينة، أو حركة الجالس في مقعد طائرة، فإن الحركة أولاً وبالذات تعرض على السفينة أو الطائرة وتسند إليها. وثانياً فإنّ الحركة تعرض عرضاً على الواقف أو الجالس وتحمل عليه، من باب الوصف بحال المتعلّق. وطالما قسّمنا العرض إلى ذاتي وغريب، فلا بد لنا من معرفة فروعهما.

### العرض الذاتي:

وله ثلاثة فروع، وهي:

**الأول:** ما يعرض للشيء أولاً وبالذات، ومثاله: عروض التعجب للإنسان. فحتى الأعمى يتعجب، مع أنه لا يرى الأشياء الخارجية؛ لأن التعجب عرض ذاتي لكل إنسان.

**الثاني:** ما يعرض للشيء بواسطة داخلية مساوية للمعروض، ومثاله: التكلم العارض للإنسان بواسطة الناطقية التي تعتبر قضية ذاتية مساوية له. فإذا نفيت الناطقية مثلاً بالخرس – الذي هو واسطة داخلية أيضاً بالنسبة للناطق السليم – عجز الفرد عن التكلم. فالتكلم (المعروض) على الإنسان لا يتم إلّا بوجود الناطقية (وهي الواسطة الداخلية)، فالتكلم والناطقية عرضان ذاتيان من أعراض الإنسان.

**الثالث:** ما يعرض للشيء بواسطة أمر أعم منه، ومثاله: الحركة الإرادية العارضة للإنسان بواسطة جزئه الأعم وهو الحيوان. وهذه الحركة – مع أنها داخلية وذاتية – إلّا أنها غير منحصرة بالإنسان، بل تعم جميع الحيوانات.

## العرض الغريب:

وله أربعة فروع، وهي:

**الأول:** ما يعرض بواسطة أمر مباين للمعروض، ومثاله: الحرارة العارضة للماء بواسطة النار المباشرة له. فالماء والنار شيئان مختلفان في المادة، ولذلك فإن أحدهما غريب على الآخر.

**الثاني:** ما يعرض للشيء بواسطة أمر خارجي مساو للمعروض، ومثاله: الضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب المساوي له. فإذا كان التعجب أمراً داخلياً ذاتياً عند الإنسان، فإن الضحك لا بد أن يكون أمراً خارجياً؛ لأنه لا يحصل - عادةً - إلا بتأثير خارجي. ولذلك فنحن نوصم الأفراد الذين يضحكون لنكات لا يلتفت إليها الآخرون بالجنون. فالضحك والتعجب إذن أمران مختلفان، أحدهما غريب عن الآخر، إلا أن أصل التساوي بينهما هو أنهما يصدران من نفس الجهة وهي الإنسان.

**الثالث:** ما يعرض للشيء بواسطة أمر خارجي أعم من المعروض، ومثاله: التحيز العارض للأبيض بواسطة جسم أعم من الأبيض. وقد تضاربت الآراء حول هذا الفرع، ولم يعدّ بعضهم من الأعراض الغريبة.

**الرابع:** ما يعرض للشيء بواسطة أمر خارجي أخص من المعروض، ومثاله: الضحك العارض للإنسان بواسطة إنسان آخر الذي هو أخص من الحيوان.

## الواسطة في العروض:

وهي على ثلاثة أقسام:

**الأول:** الواسطة الثبوتية، والمراد بها العلة لوجود شيء، وهو المعروض لعروضه. ومثالها: علية النار للحرارة، والماء للبرودة.

**الثاني:** الواسطة الإثباتية، وهي العلة للعلم والتصديق بوجود شيء، ومثالها: علية الدخان للعلم بوجود النار.

**الثالث:** الواسطة في العروض أو (الواسطة العروضية)، والمراد بها أن العرض إنما يُعرض ابتداءً للواسطة. أمّا نسبته إلى المعروض فهي من قبيل الوصف بحال المتعلق. ومثالها: إسناد الحركة إلى الفرد الواقف على سطح السفينة أو الجالس على مقعد الطائرة، كما ذكرنا ذلك سابقاً. فإن الحركة تحمل على السفينة أو الطائرة حقيقة، وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصحّ سلبها عنه. فالواسطة في العروض هي الواسطة في الحمل. والحركة محمولة على السفينة بالأصل (حقيقة)، ولكنها حُمِلت على الجالس، وهو الواسطة، (مجازاً).

## موضوع العلم:

وبعد أن تبيننا لنا معاني (العرض الذاتي)، و(العرض الغريب)، و(الواسطة في العروض) نرجع الآن إلى مناقشة موضوع العلم. فموضوع العلم - أي علم كان على الإطلاق - إنما هو الذي يُبحث فيه عن عوارضه

الذاتية، أي بلا واسطة في العروض. ومعناها أن موضوع العلم إنما يتشكل عن طريق البحث في العوارض الذاتية أو قل (الأركان الذاتية) لذلك العلم، والتي لا يمكن سلبها عنه بأي حالٍ من الأحوال. فوجوب صوم شهر رمضان، وحرمة الإفطار المتعمد فيه مثلاً من مسائل علم الفقه، لكون (الوجوب) و(الحرمة) محمولين على (الصيام) و(الإفطار المتعمد) اللذان يعدّان من أفعال المكلف حقيقة، أي بشكل مباشر وبلا واسطة تنسب لطرف آخر. وكذلك الحال في حجية خبر الواحد - في علم الأصول - عن طريق الأمر الشرعي الذي يختلف عن الخبر في المعنى والموضوع. فهي على هذا الضابط داخلية في العرض الذاتي. وشرح ذلك أن الحجية محمولة على الخبر حقيقة، ولذا لا يصح سلبها عنه وإن كان لها واسطة ثبوتية، وهي الأمر أو الجعل الشرعي، وواسطة إثباتية، وهي أدلة حجية الخبر من الكتاب والسنة. فالبحث عن حجية الخبر داخل في المسائل الأصولية.

وبطبيعة الحال، فإن موضوع العلم - أي علم كان - هو نفس موضوعات مسأله عيناً. ولكن، قد يبرز هنا إشكال يفترض أن الرفع والنصب والجرّ في النحو أعراض غريبة بالنسبة إلى الكلمة؛ لأنها إنما تلحق الكلمة بواسطة أمر خارج أخصّ، وهو الفاعلية والمفعولية والإضافة، وأجيب على هذا الإشكال بأن الفرق المزعوم بين موضوع العلم وموضوعات مسأله ينحلّ إذا علمنا بأن موضوع العلم يغيّر موضوعات مسأله مفهوماً، بحيث إنّ مفهوم الكلمة شيء، ومفهوم الفاعل شيء آخر، ومفهوم المفعول شيء ثالث، وهذا التغيّر من قبيل تغيّر مفهوم الإنسان (الكلي) لمفهوم أفراد (أو مصاديقه) كزيد وعمر. وبالتالي، فإن موضوع العلم هو نفس موضوعات مسأله عيناً وإن كان يغيّرها مفهوماً.

## (2)

### مسائل العلم

أما المسائل، فهي أحد أجزاء العلوم الثلاثة (الموضوعات، المسائل، المبادئ). والمسائل هي جملة من قضايا متشعبة ومتفرقة يجمعها الاشتراك في الغرض أو الهدف الذي من أجله دوّن العلم. فالعلوم ما هي إلا أسامٍ لمسائلها، وذلك لسببين:

الأول: أن موضوع العلم متحدٌ مع موضوعات مسأله.

الثاني: أنّ محمولات المسائل أعراضٌ ذاتية لموضوعاتها. وتوضيح ذلك: إن القول في علم النحو: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، إنما يعكس أنّ محمولات هذه المسائل النحوية، كالرفع والنصب إنما هي ثابتة لموضوعاتها، كالفاعل والمفعول ونحوها.



## وحدة الغرض:

ونستنتج من ذلك أن توجه العقلاء نحو تدوين المسائل المختلفة - موضوعاً ومحمولاً - وصياغتها لتكون علماً واحداً، إنما يرجع الى وحدة الغرض أو الهدف الذي من أجله دوّنت هذه المسائل، لا وحدة الموضوعات أو المحمولات، ولذا قيل: "إن تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا الموضوعات ولا المحمولات". ولكن هذا لا يعني أن العلوم لا تتداخل فيما بينها، فقد تتداخل بعض المسائل مما كان له دخل في غرضين مهمين، مثل القول بأنّ (للأمر دلالة على الوجوب)، فهذه المسألة لغوية وأصولية، فيتداخل هنا علماً اللغة والأصول. ولكن يبرز هنا إشكال وهو: هل يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما إذا كان هناك هدفان مهمان تلازما في الترتب على جملة من القضايا، بحيث لا يمكن انفكاكهما؟ وبمعنى آخر هل يمكن - عقلاً - أن ينشئ الأفراد علمين متداخلين في جميع مسائلهما تماماً، كما لو أنشئ علمان في الفيزياء يتعاملان مع نفس القضايا تماماً أو علمان للنحو أو علمان للأصول؟

والجواب على هذا الإشكال هو: إن هذا غير ممكن لسببين أو وجهين:  
أحدهما: أن هذا الافتراض بعيد عن العرف العقلاني عادةً.

وثانيهما: أن العقلاء لا يقرّون - على صعيد الحسن العقلي على الأقل - تدوين علمين متداخلين في جميع مسائلهما تماماً، بل لابد من تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لأحد الغرضين، وأخرى للغرض الآخر، كالتداخل المعروف في علمي الفيزياء والكيمياء مثلاً، أو علمي النحو والأصول.

## تمايز العلوم باختلاف الأغراض:

ولابد من التأكيد على أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا باختلاف الموضوعات ولا بتباين المحمولات. فكما أن الموضوع في باب (الفاعل) غير الموضوع في باب (المفعول) في علم النحو، فإننا إذا آمنا بأنّ تميز العلوم تتم بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب (الفاعل) علماً على حدة، وكذلك باب (المفعول) علماً آخر. ولكن هذا التفكير بعيد عن الواقع العقلاني. وكذلك لو قلنا: إن (الفاعل مرفوع)، أو إنّ (الفاعل ظاهر)، أو إنّ (الفاعل مضمّر) لزم من اختلاف المحمولات في هذه القضايا تمايز العلوم. ولكن هذا التفكير كسابقه بعيد عن منحى العقلاء. أضف إلى ذلك أن وحدة الموضوع والمحمول في القضايا ليست سبباً في تمايز العلوم؛ لأنّ وحدة المسائل موضوعاً ومحمولاً لا يمكن أن تكون سبباً لوحدة الغرض المترتب عليها.

### النسبة بين أغراض العلوم:

ولما كانت العلوم الدينية والإنسانية تجتمع في موارد معينة وتفترق، فلا بد لنا من تحديد النسبة بين أغراض تلك العلوم وأهدافها. فهناك في واقع الأمر أربع نسب تخص كل غرض من أغراض العلوم الى الغرض الآخر.

**الأولى:** التباين، ومثالها النسبة بين الغرض من علم الفيزياء والغرض من علم الأصول مثلاً.

**الثانية:** العموم المطلق، كالغرض من علم النحو بمعناه الأعم والغرض من علم الصرف.

**الثالثة:** العموم من وجه، كالغرض من علم المنطق والغرض من علم الرياضيات.

**الرابعة:** التلازم، كمعرفة المعربات والمبنيات المرتبتين على علم النحو، على افتراض انهما غرضان مستقلان.

### (3)

#### مبادئ العلم

أما المبادئ فهي الجزء الثالث من أجزاء العلوم. والمبادئ هي مجموعة تعاريف موضوعات المسائل، وما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم، كتصور الموضوع وإدراك الأعراض الذاتية وعرض التصديقات، أو معرفة الحدود والغاية وبيان الموضوع. وهي على نوعين: تصديقية، وتصورية.

#### المبادئ التصديقية:

وهي المبادئ التي سميت بذلك لكونها موجبة للتصديق بثبوت محمولات مسائل العلم لموضوعاتها، كما هو القول في علم النحو (الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب). فهذه مبادئ تصديقية؛ لان الرفع والنصب ثابت - تصديقاً - لموضوعات علم النحو، كالفاعل والمفعول.

فالتصديق - كاعتقاد - إنما يتعلق بالحكم بين شيئين، ومجاله النسبة في الجملة الخبرية. فحينما نقول: (الأمرُ دلالةٌ على الوجوب)، نفهم أننا أمام جملة خبرية مكونة من مسند إليه، وهو (الأمر)، ومسند وهو (دلالةٌ على الوجوب)، ونسبة بين المسند إليه والمسند وهي (الحكم) على الأمر بالوجوب.

#### المبادئ التصورية:

وهي حدود موضوعات المسائل ومحمولاتها، ومثالها في علم النحو: تعريف الموضوعات، كالفاعل والمبتدأ والخبر ونحوها، وتعريف الرفع والنصب المحمولة على تلك الموضوعات.

## المبادئ الأحكامية:

وقد أضاف المحقق النائيبي قسماً ثالثاً من المبادئ لعلم الأصول سُميت بالمبادئ الأحكامية، وهي التي تتوقف عليها معرفة الأحكام الشرعية من التكليفية والوضعية بأقسامهما. ووجه اختصاص المبادئ الأحكامية بعلم الأصول هو أننا نستطيع أن نستنتج منها الحكم الشرعي؛ لأن هذه المبادئ تقع في طريق استنباطه. وقد تعرضت هذه الفكرة لانتقادات كثيرة لا مجال لسردها أو مناقشتها، فلتراجع في مضامها.

## التمايز بين العلوم:

ولما كانت (المبادئ) عبارة عن الأمور التي تبتني عليها مسائل العلم، فلا بد أن تكون قضية التمايز بين العلوم المختلفة من قضايا مبادئ العلم. وهناك ثلاثة أقوال في ذلك:

- 1- أن يكون مرد التمايز بين العلوم إلى الأمر الجامع بين الموضوعات، والمسمى بموضوع العلم. ولكن الجامع بين الموضوعات لا يكون مائزاً بين العلوم؛ لأنه يستلزم عدم التداخل في المسائل التي تخص ذلك العلم.
- 2- أن يكون مرد التمايز بين العلوم إلى الأمر الجامع بين المحمولات. وهذا غير صحيح أيضاً، ويرد عليه الإشكال الأول.

- 3- أن يكون مرد التمايز بين العلوم إلى الأغراض والأهداف التي من أجلها صممت تلك العلوم. وهذا هو الرأي المختار من قبل المصنف.

## (4)

### موضوع علم الأصول

موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة أو المتباينة. ولاشك أن معرفة الكلي تستلزم معرفة جزئياته.

## علم الأصول والأدلة الأربعة:

ولكن يطرح هنا سؤال مهم وهو: هل إن موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل:  
أ- بما هي أدلة.

ب- أو بما هي هي (أي بذواتها من دون النظر إلى كونها أدلة) ؟

أجاب صاحب الكفاية على طرفي الإشكال بالنفي، مدعياً - بخصوص الطرف الأول (أ) - عدم اتحاد موضوع علم الأصول مع موضوعات مسائله المزعومة (وهي خصوص الأدلة الأربعة)؛ لأن ذلك يُخرج أكثر مباحث الألفاظ، كالأوامر والنواهي والعموم عن علم الأصول؛ لأن البحث في مباحث الألفاظ

هذه ليس بحثاً عن الأعراض الذاتية للأدلة الأربعة. فالزعم بأن علم الأصول هو خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة يخالف - بالتأكيد - واقع علم الأصول.

أما إذا كان الإشكال ان الموضوع هو الأدلة الأربعة (بما هي هي) أي بذواتها من دون نظر إلى كونها أدلة - وهو خصوص الطرف الثاني (ب) - فإنه يُرد عليه بالنفي لوجهين:

الأول: خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول ودخولها في المبادئ، كمباحث الألفاظ أيضاً وحجية خبر الواحد ونحوها؛ لأنها ليست من عوارض الأدلة الأربعة.

الثاني: دخول ما ليس في علم الأصول إليه كالتفسير والتجويد وعلم القراءات وعلم الحديث، لأنها تبحث عن أحوال الكتاب والسنة.

### الخبر مجرد حاك للسنة:

ولاشك أن البحث عن بعض مسائل الأصول المهمة كحجية الخبر مثلاً ليست بحثاً عن عوارض الكتاب والإجماع والعقل، وليست بحثاً عن عوارض السنة (التي هي نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره). ومن المسلم به أن الخبر حاك عن السنة، ولا تتصور أن يكون الخبر هو السنة ذاتها حتى تكون حجته من عوارضها. فلا يمكن أن تُرجع حجية الخبر إلى عوارض السنة بمعناها المصطلح سواء كانت السنة بذاتها موضوعاً أو بوصف دليليتها.

وبعبارة أخرى لو كان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة أو بما هي هي، إذن لزم خروج عمدة مباحث التعادل والترجيح، ومبحث خبر الواحد عن علم الأصول. والسبب في ذلك أن التعادل والترجيح والحجية من عوارض الخبر. ومن المستحيل أن نتصور كون الخبر من عوارض السنة أو من عوارض الكتاب أو من عوارض الإجماع أو من عوارض العقل. فالخبر ليس من السنة؛ لأن السنة عبارة عن قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره، والخبر حاك لأحدها ولا يعتبر جزءاً منها. واعتبار كون الخبر ليس من عوارض الكتاب والإجماع والعقل واضح، ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

### هل يمكن إرجاع البحوث إلى السنة ؟

وهنا يبرز استفساران مهمان:

الأول: هل يمكن إرجاع هذين البحثين (أي مسألة التعادل والترجيح، ومسألة خبر الواحد) إلى السنة، وذلك بالقول بأن مرجع مسألة التعادل والترجيح للسنة إنما تثبت بالخبر الصادر عن المعصوم (ع)؟

الثاني: هل إن مرجع مسألة الخبر الواحد للسنة لا تثبت إلا بما يفيد القطع؟

وقبل الجواب على ذلك لابد من أن نتهّد لمقدمة، وهي: إننا ندرس في علم النحو أن (كان) على

قسمين:

**الأول:** (كان) التامة وهي التي تخبر عن وجود الشيء فحسب، مثل كان زيدٌ (أي وجد زيدٌ).  
**الثاني:** (كان) الناقصة وهي التي تخبر عن أوصاف الشيء بعد ثبوت وجوده، مثل (كان زيدٌ قائماً).  
ويتبين من هذا التقسيم أن الوجود في القسم الأول محمول على الموضوع، وفي القسم الثاني أن الوجود مرتبطٌ بالقيام.

ونرجع الآن الى الجواب على الاستفسارين السابقين ونقول:  
أ- إن كان المراد بالمحمول - في الزعم القائل بأنَّ السَّنة تثبت بخبر الواحد - الثبوت الواقعي، بمعنى أنَّ السَّنة موجودة وثابتة كما هو حال مفاد (كان) التامة؟ فلنا ردُّ على ذلك (حسب رأي صاحب الكفاية) وهو:  
1- إنَّ البحث عن وجود الدليل ليس من مباحث العلم؛ لأنه بحث عن وجود الموضوع. أما أبحاث العلم فهي عبارة عن مباحث أعراض الموضوع، التي هي مفاد (كان) الناقصة.  
2- لا معنى لبحث السَّنة الواقعية، إذا كنا يقيناً نعلم بوجودها.  
ب- وإن كان المراد بالمحمول الثبوت التعبدى، بمعنى أنَّ خبر الواحد - الذي نعتبره سَّنة تعبدية - هل هو حجة أو لا؟ يُردُّ على هذا بالقول بأنَّ أصل الحجة لم يعرض على السَّنة (التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره) بل عرض على حاكي السَّنة، وهو خبر الواحد، وبالنتيجة فهو عارض لغير موضوع العلم.

### هل يمكن إدخال البحثين في علم الأصول؟

وهنا يبرز اعتراضان فرعيان، وهما:

**الأول:** إذا كان الزعم بأننا نستطيع أن نرجع ثبوت السَّنة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر ومسألة التعادل والترجيح إلى علم الأصول زعماً صحيحاً، فهل نستطيع أن ندخل بحث حجية الخبر وبحث التعادل في علم الأصول؟

والجواب على ذلك أنَّ ارجاع المبحثين في دفع الإشكال بهذا الشكل غير مفيد؛ لأنَّ البحث المزعوم عن ثبوت الموضوع (السَّنة) أو البحث عن مفاد (كان) التامة (أي: وجود الشيء وعدم وجوده) ليس بحثاً عن عوارض الذاتية حتى يكون من المسائل، بل هو من المبادئ التصديقية. وهذا يخرج المسألتين عن العوارض، ويجعلهما من المبادئ التصديقية.

**الثاني:** أما إذا كان الزعم بأنَّ البحث حول صيرورة المسألتين من المبادئ التصديقية وهماً؛ لأنه لم يكن في الثبوت الواقعي (باعتباره معلوم الوجود)، بل كان في الثبوت التعبدى (الذي هو عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية على الخبر)، فإنَّ المبحثين (أي مبحث خبر الواحد ومبحث التعادل والترجيح) من عوارض الموضوع وينطبقان على مفاد (كان) الناقصة. فتكون النتيجة أنَّ المسألتين من مسائل العلم؟

وجواب هذا الزعم: نعم، إنَّ البحث هو بحث عن مفاد (كان) الناقصة، لكنه ليس من عوارض السَّنة، بل من عوارض الخبر الحاكي لها، فتكون المسألتان خارجتين عن علم الأصول؛ لأنَّ الثبوت التعبدى

الجعل من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقة للخبر. ووجوب العمل المجعول لخبر الواحد إنما هو من عوارض الخبر ولا ربط له بالسنة، فلا يكون من عوارضها. والبحث عن هذا الوجوب ليس من مسائل علم الأصول. وعليه فإنّ الخبر ليس سنة، فيكون المحمول عليه محمول عليها، فلا يكون هذا البحث من مسائل علم الأصول.

### الاستنتاج:

ونستنتج مما سبق أنه لو كان المراد من السنة هو قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فإنه يرد إشكال خروج مسألة خبر الواحد والتعادل والترجيح عن الأصول. أما إذا كان المراد من السنة ما يعمّ قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره وحكايتها (كخبر الواحد)، فهو وإن كان يوجب دخول المسألتين في علم الأصول؛ لأن الحجية هنا من عوارض الحاكي، والحاكي للسنة أحد جزئيات موضوع العلم. ولكن لما كان اعتقاد المشهور بكون الأدلة الأربعة بما هي أدلة موضوعاً للعلم، فالبحث عن دلالية الدليل إنما يكون من المبادئ التصديقية. وحتى لو آمنا بأن المراد من السنة ما يشمل الخبر – على تقدير كون موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة – وتوصلنا إلى أنّ البحث في التعادل والترجيح وخبر الواحد من عوارض علم الأصول، إلّا أن هناك مباحث أخرى تبقى خارج علم الأصول كمباحث الألفاظ ومباحث الأدلة العقلية والبحث عن الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيّد والمحمل والمبين، فهي لا تخصّ الأدلة الأربعة. ولذلك فإنّ الأصح هو القول: بأنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله؛ لأنه يشمل الكثير من المسائل التي كان يعتقد أنها أجنبية أو أعمّ. بموجب نظرية الأدلة الأربعة.

### (5)

#### تعريف علم الأصول

هناك أكثر من تعريف لعلم الأصول، يتداوله الفقهاء والأصوليون.

#### تعريف المشهور:

والمشهور عندهم في تعريف علم الأصول بأنه: العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية. وهذا التعريف يتطابق مع الفكرة القائلة بأنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتباينة، وليس محصوراً بخصوص الأدلة الأربعة. ووجه التطابق هو أنّ كل مسألة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط داخلية في علم الأصول سواء أدوّنت أم لم تدوّن، وسواء أكان موضوعها أحد الأدلة الأربعة أم لم يكن. إلّا أنّ هذا التعريف ترد عليه عدة إشكالات، أهمها:

1- إشمال التعريف على كلمتي (العلم بالقواعد) وهو غير صحيح؛ لأن علم الأصول هو نفس المسائل لا العلم بها.

2- إن هذا التعريف يجعل المناط في كون أي مسألة من المسائل أصولية المنشأ والأصل، هو فعلية وقوعها في طريق الاستنباط. ولكنه لم يلتفت إلى أن بعض المسائل الأصولية إنما هي كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلا بعد إنضمام صغرياتها إليها.

والأصول العملية لا يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، باعتبار أن الأصل العملي ما هو إلا وظيفة من وظائف المكلف في حالات الشك، وهو في مقام العمل، ومن دون أن يستنبط أي حكم منها؛ لأن هذه الأصول العملية (كحجية خبر الواحد مثلاً) تعتبر بذاتها أحكاماً؛ فهي لا تقع في طريق استنباط الحكم أصلاً.

### تعريف صاحب الكفاية:

وعلى ضوء تلك الإشكالات فقد اقترح صاحب الكفاية أن يكون تعريف علم الأصول بأنه: صناعة تعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، أو التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادي. وهذا التعريف يتميز عن تعريف المشهور بأنه يُدخل مباحث (مسألة حجية الظن على الحكومة) و(مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية) في مباحث الأصول؛ لأن هذه المسائل مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل.

وتوضح ذلك أن مسألة حجية الظن على الحكومة (ومعناها أن حجية دليل الظن أو قل دليل الانسداد نافذ على حكومة العقل)، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية (ومعناها أن الأصول العملية كالبراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير تكون حجة عند الشبهات الحكمية، وهي الحالات التي يُفقد فيها النص أو يُجمل أو يتعارض نصين) تخرج عن علم الأصول في التعريف المشهور؛ لعدم وقوعها في طريق الاستنباط، بخلاف تعريف صاحب الكفاية فهي داخلة فيه، باعتبار أن الأصول العملية مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل.

## (6)

### الوضع

الوضع هو اختصاص اللفظ بالمعنى، إن كان عن طريق تعهد الواضع والتزامه، أو عن طريق تعيين اللفظ للدلالة على المعنى، أو عن طريق الاتحاد بين اللفظ والمعنى.

## أقسام الوضع:

وينقسم الوضع الى قسمين:

**الأول:** الوضع التعييني، وفكرته هي أنّ الارتباط بين اللفظ والمعنى ناشئ عن تخصيص واضح للفظ لذلك المعنى، ولولا ذلك التخصيص لم تتحقق تلك العلاقة بينهما.

**الثاني:** الوضع التعييني، وفكرته هي أنّ الارتباط بين اللفظ والمعنى ناشئ من كثرة استعمال الأفراد فيه. ولما كان الوضع متقوماً باللفظ والمعنى، فلا بد للواضع أن يلحظ وقت الوضع شيئين وهما: اللفظ والمعنى. ويبيّن على ضوء ذلك، الحالة الجديدة التي استحدثها إزاء ربط اللفظ بالمعنى.

## وجوه الوضع:

ومن الطبيعي أنّ الوجوه التي يمكن تصورها - على الصعيد العقلي - فيما يخص الوضع أربعة وجوه:

**الأول:** أن يكون المعنى عاماً (أي معنى كلياً) واللفظ الموضوع له عاماً. أو بتعبير آخر وضع لفظ كلي بإزاء معناه الكلي. ويسمى بـ (الوضع العام والموضوع له العام). ومثاله: وضع أَلْفَاظ الأجناس، كوضع لفظ (الحيوان) بإزاء الشيء النامي المتحرك بالإرادة.

**الثاني:** أن يكون المعنى عاماً (كلياً) واللفظ الموضوع له خاصاً بأفراده ومصاديقه. ويسمى بـ (الوضع العام والموضوع له الخاص). ومثاله: الضمائر والحروف وأسماء الإشارة والموصولات. فلفظة (هذا) إنما هي معنى كلي عام، وهو كل مفرد مذكر مشار إليه، إلّا أننا عندما نستعمل هذه اللفظة فإننا نقصد بها ذلك الفرد المخصوص.

**الثالث:** أن يكون المعنى خاصاً (أي معنى جزئياً) واللفظ الموضوع له خاصاً. ويسمى بـ (الوضع الخاص والموضوع له الخاص). ومثاله: الأعلام والأسماء الشخصية، فإنّ المعنى الملحوظ حين الوضع هو الفرد بعينه، وقد وضع لفظ (زيد) مثلاً بأزائه.

**الرابع:** أن يكون المعنى خاصاً واللفظ الموضوع له عاماً. ويسمى بـ (الوضع الخاص والموضوع له العام). ومثاله: رؤية شبح بعيد وسط سراب الصحراء، فالناظر الحيران قد يضع له لفظ (الحيوان). فالمعنى الملحوظ حين الوضع مجرد شبح متحرك، إلّا أنّ وضع لفظ (الحيوان) أعم منه.

## إشكالات حول الوضع:

وهذه الوجوه العقلية الأربعة التي نستطيع أن نتصورها، أثارت جدلاً بين علماء الأصول، خصوصاً فيما يتعلق بالقسم الرابع. فاختار صاحب الكفاية (رحمه الله) استحالة إمكان القسم الرابع، معللاً ذلك بأنّ الخاص بما هو خاص كـ (زيد) لا يصلح لأن يكون وجهاً للعام كـ (الإنسان). ولذلك فإنه لا يصح عقلاً أن نحمل الخاص عليه ونقول بأنّ (الإنسان زيد)، بخلاف العام، فإننا نستطيع أن نحمل الخاص عليه، ونقول بأنّ



(زيداً انساناً). أضف إلى ذلك أنّ وجود هذا القسم مستحيل عقلاً؛ لأنّ الواضع لم يتصور حين الوضع المعنى الجزئي الملحوظ أزاء المعنى العام الشامل له.

وهنا يبرز إشكال مهم وهو: كيف يجوز لنا أن نقبل - عقلاً - فكرة (الوضع العام والموضوع له الخاص)، ولم نقبل فكرة (الوضع الخاص والموضوع له العام)؟ علماً بأنّ الوضع لو أمكن أن يحصل لشيء لم نتصوره سابقاً (أي قبل الوضع) لاضطررنا قبول فكرة القسمين الثاني والرابع، أما إذا افترضنا أنّ ذلك غير ممكن فلا خيار لنا - عندئذٍ - إلّا رفض فكرة القسمين الثاني والرابع! فكيف يمكن تبرير قبول القسم الثاني ورفض القسم الرابع في نفس الوقت؟ وهل هذا إلّا تناقض يخص هذين القسمين من أقسام الوضع؟ والجواب على ذلك أنّ القسم الثاني وهو (الوضع العام والموضوع له الخاص) كأسماء الإشارة ونحوها إنما يجوز تحقيقه؛ لأنّ المعنى العام الملحوظ حين الوضع يصلح لأن يكون مرآة أو آلة بلحاظ أفرادهِ ومصاديقه لكونه كلياً. والكلّي هو عين الأفراد، ولحاظه لحاظ الأفراد، فيمكن الوضع للأفراد حين لحاظ العام؛ لأنه من وجوهها. وهذا بخلاف القسم الرابع وهو (الوضع الخاص والموضوع له العام) فإنه مع قطع النظر عن لحاظ العام الذي في ضمنه، لا يمكن أن يكون وجهاً للعام ومرآة له؛ لأنه لا يمكن أن يكون مرآة لسائر الأفراد المشخصة، فلا يمكن أن تكون معرفته الخاصة معرفة للعام ولا لسائر الأفراد.

وبتعبير آخر فإنّ تصور الخاص ربما يكون سبباً لتصور العام بنفسه بما هو هو (أي تصوره بذاته) كما إذا تصورنا الشبح حيواناً، وذلك بأنّ ينتقل الذهن من الخاص الى العام اتفاقاً، فيوضع اللفظ للمعنى العام المتصور، فيكون هذا الوضع المسمى بـ (الوضع الخاص والموضوع له العام) مجرد تصور العام بواسطة الخاص. وهذا مخالفٌ لـ (الوضع العام والموضوع له الخاص) الذي كان تصور العام فيه ابتدائياً أو أولياً، بحيث إنّ المتصور كان بالوجه والعنوان (أي بالصورة الكلية الإجمالية) لا بالشكل التفصيلي المعهود لتصور الأفراد. والظاهر أنّ هذا الفرق المهم بين (الوضع الخاص والموضوع له العام) وبين (الوضع العام والموضوع له الخاص) قد التبس على بعض الأعلام، وبالخصوص الميرزا حبيب الله الرشدي (قدس سره) حيث انتقده صاحب الكفاية (رحمه الله) بشكل مباشر. وكان من نتائج ذلك الخطأ في فهم هذا الفرق، الإيمان بإمكان ثبوت القسم الرابع وهو أن يكون (الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً).

## (7)

### المعنى الحرفي

الحَرْفُ جمعه حُرُوفٌ وأَحْرُفٌ. ومعناه في اللغة أنها كلمة ليست فعلاً ولا اسماً، تدلُّ على معنى في غيرها، كدلالة (ثم) على العطف. وقد عبّر عن ذلك بطريقة فنية أدقّ، وهي: أنها الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربط الاسم بالاسم، والفعل بالفعل كـ (عن، وعلى) ونحوها<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> لسان العرب ، مادة (حرف).

## نظريات المعنى الحرفي:

وفي المعنى الحرفي وامتيازه عن معاني الأسماء عدّة نظريات، نذكر منها اثنتين:

### الأولى: النظرية النافية

ومفادها أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، وإنما جعلت لتكون علامة على خصوصية معنى مدخولها، تماماً كما أنّ الرفع - كعلامة - يدلّ على المبتدأ في جملة (زيدٌ قائمٌ) ، فإن (في) في جملة (زيدٌ في الدار) علامة على ظرفية مدخوله وهو (الدار). وقد قال بهذه النظرية نجم الأئمة الشيخ الرضي.

### نقد النظرية النافية:

وقد تعرضت هذه النظرية إلى نقد شديد نجمله بالنقاط التالية:

1- إنّ الزعم بأنّ الحروف لا معنى لها، يعني بطلان التقسيم المعروف للكلمة إلى اسم وفعل وحرف، وهذا خلاف المشهور، وادعاء لا برهان عليه.

2- إنّ إنكار أن يكون للحروف معنى مخصص يستلزم (التجوز في الاستعمالات). فمثلاً نحن نفهم من جملة (السّمك في الماء) أنّ كلمة (الماء) موضوعة لذلك المائع، وخصوصية ظرفيته للسّمك مثلاً خارجة عنه. فإذا لم يكن لكلمة (في) معنى الظرفية، فإننا قد لا نفهم مراد المتكلم من موضع (السّمك) من (الماء)، ونحتمل فيه معانٍ عديدة. وهذا هو معنى التجوز في الاستعمال.

### الثانية: النظرية الوضعية

وهي النظرية التي تدعي أنّ الحروف إنّما وضعت لمعانٍ محددة، وليست علامة لخصوصية الجملة الداخلة فيها. وهذه النظرية لها عدة وجوه:

#### أ- الوجه الأول:

إنّ الحروف إنّما وضعت لمعنى لوحظ فيه حالة الغير، وأريد بها النعت أو الوصف له. بمعنى أنّ الحروف لا يمكن تصورها في الذهن بنفسها مجردة عن الأعراض الخارجية. ولذلك قيل: إنّ (وجودات الحروف في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها). فالمعنى الحرفي إنّما هو حالة لمعنى آخر (أي حالة آلية)، على عكس المعنى الاسمي الذي هو قائم بنفسه (أي حالة استقلالية).

#### ب- الوجه الثاني:

إنّ الحروف إنّما وضعت للنسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، كقولنا: (سرتُ من البصرة)، (وذهبتُ إلى الكوفة). فالنسبة الابتدائية (من) هي نسبة رابطة بين السير والبصرة. والنسبة النهائية (إلى) هي

نسبة رابطة بين الذهاب والكوفة. فإذا حذفنا كلمة (من) أو (الى) في الكلام لم يكن لهذه النسبة دالّ. فالحروف - اذن - تدلّ على النسب والارتباطات التي بينها. وهذا يعني أنّ المعاني الحرفية بذاتها غير مستقلة، بل لا يمكننا حتى تصور استقلالها، في حين تدلّ الأسماء على معاني استقلالية واضحة.

### ج- الوجه الثالث:

وهو من متبنيات صاحب (الفصول)، وجوهره أنّ الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية إنما يتم بقياس اللحاظ. فالمعنى الحرفي هو المعنى الذي يُلاحظ (آلياً)، والمعنى الاسمي هو المعنى الذي يُلاحظ (استقلالياً). ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نلاحظ (الآلية) - التي يكون المعنى فيها حالة للغير - جزءاً لمعاني الحروف، مثلما لا نستطيع أن نلاحظ (الاستقلالية) جزءاً لمعاني الأسماء. فالاستعمالات العرفية لا تهتم بتلك الدقة غير المعهودة في ذلك اللحاظ المزعوم.

### د- الوجه الرابع:

وهو الذي تبناه المحقق النائي<sup>4</sup> (قدس سره)، وملخصه أنّ المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية، ولا استقلالية لها في ذاتها، بل هي قائمة بغيرها، ومغفول عنها حال إيجادها، ولا موطن لها إلاّ وعاء الاستعمال. وتفصيل ذلك:

1- إنّ الحروف ما هي إلاّ آلات لإيجاد معانيها (فهي معانٍ إيجادية)، وليست كاشفة عن مداليلها (أي لا إخطارية). فليس للمعنى الحرفي من مفهوم متصور في الذهن قبل الاستعمال، بل هي مجرد نسب وارتباطات تستحدث وقت الاستعمال. فالنسبة الرابطة في جملة (سر من البصرة) هي كلمة (من) التي وجدت كرابط ابتدائي بين السير والبصرة. وكلمة (تحت) هي النسبة التحتية بين زيد والشجرة في جملة (زيد تحت الشجرة). ودليل ذلك ما رواه أبو الأسود الدؤلي عن أمير المؤمنين (ع): (الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره).

2- إنّ المعاني الحرفية لا تقوم بذاتها وليس لها استقلالية بسبب كونها قائمة بالطرفين، ولذلك قيل بأنّ (الحرف ما دلّ على معنى في غيره). ومفاهيم أجزاء الجمل مفاهيم بسيطة مستقلة في الذهن وغير مرتبطة ببعضها. مثل: السمك والماء، فلا يوجد رابط بينهما إلاّ باستعمال الحرف، فتكون جملة: (السمك في الماء) جملة مفهومة مترابطة لدى السامع.

3- إنّ المعاني الحرفية الإيجادية ليس لها موطن إلاّ وعاء الاستعمال، فليس لها واقع حقيقي إلاّ عندما تستعمل. على عكس المعاني الإخطارية المناطة باللحاظ والتصور.

<sup>4</sup> أجود التقريرات: ج 1، ص 20.

4- إنَّ المعاني الحرفية لم يلتفت إليها حال إيجادها، وهذا عكس المعاني الاسمية التي يراد بها معانيها. ومثال ذلك: النظر الى المرأة. فإننا عندما ننظر إلى المرأة فإننا نريد أن نرى صورتنا لا رؤية المرأة. فالمعاني الحرفية (آلية مرآتية)، والنظر الى ألفاظها كالنظر الى المرأة، فإننا عندما نستعمل الحروف فنحن نريد بها معاني أخرى غير المعاني الحرفية.

#### هـ- الوجه الخامس:

التفصيل والتفريق بين الحروف. فبعض الحروف إيجادية، كحروف النداء والترجي، وبعضها الآخر إخطارية. فحرف النداء في جملة: (يا زيد) ليس حاكياً عن النسبة الندائية في غير مواطن الاستعمال. فنحن لا نستطيع أن نجد نداءً ولا منادياً ولا منادى قبل الاستعمال. فوجود هذه العناوين مرهون بالاستعمال. وقد نوقش هذا الرأي بالقول بأن الجملة الندائية (يا زيد) ما هي إلا كلام مقدّر للجملة (أدعو) التي هي جملة إنشائية مستقلة ليست لها علاقة بالحروف.

#### و- الوجه السادس:

وهو من متبنيات نجم الأئمة، ومفاده أنه لا فرق بين مفهوم الأسماء والحروف أصلاً لا في الوضع ولا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. أما الآلية والاستقلالية فهما لا يكونان جزء المعنى بالأصل، وإنما يرجع ذلك إلى شروط الوضع. فإذا استعمل لفظ (الابتداء) مثلاً كلما أراد المعنى (المستقل) فله ذلك، وإذا استعمل لفظة (من) كلما أراد المعنى (الآلي) فله ذلك أيضاً.

هذه هي الوجوه الستة للنظرية الوضعية؛ وهي على إختلاف مشاربها تبين لنا أن القاسم (المشترك) الذي يوحدنا هو كون الحروف موضوعة لمعانٍ محددة. وقد وقفت هذه النظرية موقفاً مناوئاً للنظرية النافية. ولاشك أن الإيمان بالوضع يقودنا الى مناقشة كيفية وضع الحروف.

#### فرضيات وضع الحروف:

فالرأي في كيفية وضع الحروف يتلخص بثلاث فرضيات:

**الفرضية الأولى:** إنَّ الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه خاص. وقد أشكل على هذا الافتراض بأنه يستلزم المجاز بلا حقيقة إذ إنَّ الموضوع له لو كان عاماً وقد استعمل في الخاص، فإنَّ ذلك يكون من باب استعمال الجزء في الكل، وهذا خلاف الواقع.

**الفرضية الثانية:** إنَّ الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص والمستعمل فيه خاص. وقد وضع هذا الافتراض للتخلص من الإشكال القائل بلزوم المجاز بلا حقيقة.

**الفرضية الثالثة:** إنّ الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام. وقد وضع هذا الافتراض للتخلص من الإشكاليين السابقين.

ولكن أشكل على هذا الافتراض أيضاً بأن المستعمل فيه لو كان عاماً لاستلزم المجازية أيضاً. فلو افترضنا أننا استعملنا لفظة (هذا) في الكلي المفرد المذكور فإنه إن أُريد منه الكلي فإن لفظة (هذا) لا تنطبق على الفرد الخارجي، وإن أُريد الفرد الخارجي فإنه يستلزم المجازية أيضاً. إلا أنّ هذا الإشكال اندفع بافتراض وجه آخر، وهو أنّ الجزئية إنما صممت من زاوية الإشارة الخارجية لا من ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه. فكلمة (الرجل) موضوعة لمعنى عام، أما الخصوصية المتعلقة بهذه الكلمة فهي من ناحية الإشارة لا غير. ولفظة (هذا) موضوعة لمعنى عام، والخصوصية المتعلقة بها لا دخل لها بالموضوع له ولا المستعمل فيه. بل إنّ الخصوصية هي من باب تعدد الدالّ والمدلول.

### الكلي والجزئي:

ولابد لنا في خاتمة هذا القسم من الرجوع قليلاً الى علم المنطق لاستنطاق بعض المفاهيم والأفكار التي لها علاقة بهذا الموضوع. فنتعرض للكلي والجزئي.

فالكلي والجزئي من أقسام المفهوم.

وتعريف الكلي: هو المفهوم الذي لا يمتنع انطباقه على أكثر من مصداق واحد. مثل: مدرسة، مستشفى، إنسان.

والجزئي: هو المفهوم الذي يمتنع انطباقه على أكثر من مصداق واحد. مثل: واجب الوجود، البصرة، حسن. وينقسم الى قسمين:

أ- الجزئي الحقيقي (الخارجي): وهو الذي يطابق ما عرفنا من الجزئي.

ب- الجزئي الإضافي: وهو المفهوم المدرج تحت مفهوم أوسع منه، ومثال ذلك: النسبة بين محمد وإنسان هي (جزئي إضافي)، فمحمد جزئي؛ لأنه مدرج تحت كلي أوسع منه وهو الإنسان.

## (8)

### الخبر والإنشاء

يكنم الاختلاف بين الخبر والإنشاء في قصد المتكلم مباشرة لا في شأن الاستعمال. فعندما يقول المتكلم (بعتُ) ويقصد بها الحكاية عن ثبوت نسبة البيع الى نفسه في وعاء الاعتبار، فإن ذلك يعتبر (إخباراً). أما إذا قصد بها إيجاد البيع، فيعتبر ذلك (إنشاءً). فإخبارية لفظة (بعتُ) وإنشائية منوطتان بالقصد، فهما من أطوار الاستعمال.

ولكن المعنى بالإخبار والإنشاء واحد؛ لأنه عبارة عن نسبة المبدأ الى الذات. فإن قصد الشخص بالكلام الحكاية عن النسبة فإن ذلك يكون (خبراً). وإن قصد بها إيجادها، فإن ذلك يكون (إنشاءً).

### مبادئ الاختلاف بين الإنشاء والإخبار:

ومن أجل تشكيل صورة واضحة عن الإخبار والإنشاء، لابد من إثارة النقاط التالية ومناقشتها، وهي:

1- إن الجمل في اللغة على ثلاثة أقسام:

أ- القسم الأول: الجمل الخبرية التي يُقصد بها الحكاية ويحتمل فيها الصدق والكذب، ولا يمكن استعمالها في الإنشاء مثل: (ضرب زيدٌ خالدًا).

ب- القسم الثاني: الجمل الإنشائية التي يُقصد بها الإيجاد، ولا يمكن استعمالها في الخبر ولا تحتمل الصدق أو الكذب، مثل: (اضرب زيدًا).

ج- القسم الثالث: الجمل التي تستعمل تارة في الإنشاء وتارة في الخبر مثل: (بعْتُ) و(أنكحْتُ) ونحوها.

2- إنَّ مجرد إمكان كون (الإخبارية) و(الإنشائية) من شؤون الاستعمال من دون النظر الى المعنى، لا يمكن أن يفسّر هذا الاختلاف بين الإنشاء والإخبار بالشكل العلمي الذي نتوخاه.

فدعوى كون (الإخبارية) و(الإنشائية) من شؤون الاستعمال دون النظر الى المعنى ليست لها قيمة علمية إلا في خصوص الألفاظ المشتركة التي تستعمل تارة في (الإخبار) وأخرى في (الإنشاء) كصيغة (بعْتُ) و(أنكحْتُ). أما الألفاظ المختصة بأحدهما دون الآخر كالجملية الأسمية المختصة بالإخبار مثل (زيدٌ قائمٌ)، وصيغة (افعل) المختصة بالإنشاء، فإنه لا يمكن أن ندعي أنَّ (الإخبارية) و(الإنشائية) هنا من شؤون الاستعمال من دون النظر الى المعنى؛ لأنه لا يصح قصد (الإخبارية) بالألفاظ المختصة بالإنشاء، و(الإنشائية) بالألفاظ المختصة بالإخبار.

3- إننا عندما نقصد (الإنشاء) أو (الإخبار) فنحن لا نأخذ اللحاظ (الآلي أو الاستقلالي) فيهما، لكونهما من شؤون الاستعمال، فلذلك لابد من الالتزام بإخراج قصد (الإنشاء) و(الإخبار) عن حيز الموضوع له.

4- احتمالية الصدق أو الكذب لا الإنشاء: هناك نظرية أوردتها التفتازاني في كتابه (المطوّل) وادعى فيها أنَّ الخبر إنما يحتمل الصدق أو الكذب لا الإنشاء؛ لأنَّ الإنشاء ليس له موقع، ولا محلّ نقاش هنا. فقد ظنَّ أنَّ بعض الإنشاءات إنما توصف بالصدق والكذب، وأمثلتها: الشخص المستفهم عن شيء يعلمه، أو الغني الذي يسأل سؤال الفقير، والتمني الذي يتمنى شيئاً يملكه واقعاً. فمن المعلوم أنَّ هذه الأمثلة ترتبط بالصدق أو الكذب أكثر من ارتباطها بالإنشاء، لأنَّ الاستفهام الحقيقي لا يكون إلاَّ عن جهل، والسؤال لا يكون إلاَّ عن حاجة، والتمني إلاَّ عن فقدان. فهذه الإنشاءات تدلُّ بالدلالة الالتزامية على الإخبار بالجهل أو الحاجة أو فقدان. وبذلك فإنَّ الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب وليس ذات الإنشاء.

## (9)

### هل إن الاستعمال المجازي يتم بالوضع أو بالطبع ؟

قبل الإجابة على السؤال، لابد من شرح كيفية تحقق الوضع في اللغة.

#### كيفية تحقق الوضع:

لا يتحقق الوضع إلا بوجود طرفين أساسيين هما :

**الأول:** (المعنى) أو (الموضوع له)، وهو على أربعة أقسام: الوضع العام والموضوع له الخاص، الوضع العام والموضوع له الخاص، الوضع الخاص والموضوع له الخاص، الوضع الخاص والموضوع له الخاص. وقد درسنا هذه الأقسام فيما سبق.

**الثاني:** (اللفظ) أو (الموضوع) وهو على أربعة أقسام أيضاً:

أ- أن يلحظ الواضع المادة والهيئة معاً، كما في وضع الأعلام الشخصية كـ (زيد)، فإنَّ الواضع حينما يلحظ لفظة (زيد) فإنه يلحظ مادة الكلمة المكونة من ثلاثة حروف ، ويلحظ هيئتها أيضاً.

ب- أن يلحظ الواضع المادة فقط ويغفل عن الهيئة، كما في وضع المشتقات، فإنه يلحظ (ضرب) ويغفل عن هيئة (يفعل أو افعل) ونحوها.

ج- أن يلحظ الواضع الهيئة فقط ويغفل عن المادة، ومثال ذلك وضع هيئات المشتقات، كما لو لَحَظَ الواضع في هيئة (فَعَلَ) انقضاء المبدأ سواءً كان ذلك الانقضاء في مادة (ق ت ل) أو (ض ر ب) أو نحوهما.

د- أن لا يلحظ الواضع لا المادة ولا الهيئة، ومثاله: وضع المجاز. فالجهاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. وهو ترخيص الواضع لاستعمال الألفاظ الموضوعية في غير معانيها المقررة بشرط المناسبة الطبيعية أو العلة العرفية.

#### الاستعمال المجازي : وضي أو طبعي؟

والسؤال المطروح في هذا المقام هو: هل إنَّ الاستعمال المجازي يتم بالوضع أو بالطبع؟ وفي الجواب على ذلك نقول: إن هناك ثلاث نظريات كانت قد تناولت هذا الموضوع:

**النظرية الأولى:** وهي النظرية الوضعية التي تدعي أنَّ صحة الاستعمال المجازي منوطة بالوضع؛ لأنَّ العرف لا يستهجن الاستعمال اللفظي فيما لا يناسب المعنى الموضوع له، مع افتراض ترخيص الواضع له. فإنَّ أذنَّ الواضع استعمال كلمة (الأسد) في الإنسان الشجاع بالإضافة إلى الحيوان المفترس، فإنَّ ذلك الاستعمال المجازي سيكون صحيحاً.

**النظرية الثانية:** النظرية الطبيعية التي تدعي أنَّ الاستعمال المجازي - الناشئ عن طريق الطبع الإنساني - لا تتوقف صحته على إذن الواضع، بل الاعتبار فيه المناسبة التي يقبلها طبع أهل الاستعمال من البشر وفطرته.

**النظرية الثالثة:** النظرية الوضعية النوعية. فالوضع النوعي يفسر: بأن الواضع عندما إذن باستعمال اللفظ المجازي فيما يناسب المعنى الحقيقي لاحظ مقدار العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وعلى ضوء حجم تلك العلاقة وممانتها أعطى الإذن بالاستعمال. فإن لفظة (الأسد) في الحيوان المفترس تناسب الوضع الثانوي للفظ، وهو الشجاعة في الإنسان، فصَحَّ استعماله في هذا المعنى المجازي بسبب العلاقة الحميمة بين حقيقة الأسد وظاهر الإنسان الشجاع.

وقد أخذ المصنّف بالنظرية الثانية، وهي النظرية الطبيعية؛ لأنه آمن بأننا لا يمكننا أن نقبل بأن الاستعمال فيما لا يناسب المعنى الموضوع له إنما جاء بالوضع والترخيص، بل لابد أن يكون بالطبع، فكل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصحّ حتى وإن لم تكن هناك علاقة مجازية من نوع ما بين المعنيين الأولي والثانوي، بل إن كل ما لا يستحسنه الطبع ولا تستسيغه الفطرة لا يصح استعماله.

## (10)

### في استعمال اللفظ في اللفظ

نحن نعلم أنّ اللفظ إنما وجد ووضع لغرض الاستعمال بين الأفراد، إلا أنّ ذلك الاستعمال كان قد اتخذ منحنيين متغيرين:

**المنحى الأول:** استعمال اللفظ في المعنى، وهو ينقسم إلى الاستعمال الحقيقي، والاستعمال المجازي.

**المنحى الثاني:** استعمال اللفظ في اللفظ، وهو على أقسام.

### أقسام استعمال اللفظ في اللفظ:

وهي أربعة:

**أ- استعمال اللفظ في نوعه:** ومثال ذلك أننا لو قلنا: (زيدٌ اسمٌ)، فإن لفظة (زيد) أُستعملت في كل فردٍ من أفراد زيد، إن كانت فاعلاً أو مبتدئاً أو نائباً للفاعل أو مضافاً إليه.

وهذا القسم يسمى بـ(استعمال اللفظ في نوعه).

**ب- استعمال اللفظ في صنفه:** ومثال ذلك أننا لو قلنا إن زيداً فاعل في جملة (ضربَ زيدٌ). فإن لفظة (زيد) أُستعملت في كل فرد من أفراد زيد الواقعة كفاعل لفعل ضرب.

في هذا القسم تكون كلمة (زيد) أحص من كلمة (زيد) في القسم الأول، بل هي صنفٌ من أصناف اللفظ المستعمل. وهذا القسم الثاني يسمى بـ (استعمال اللفظ في صنفه).

**ج- استعمال اللفظ في مثله:** ومثال ذلك أننا لو قلنا أن: زيداً فاعل في جملة (ضربَ زيدٌ)، وأردنا من كلمة (زيد) هنا شخص زيد المستعمل في الجملة، لا جميع أفراد زيد ولا جميع أفراد زيد الفاعل. وهذا القسم الثالث يسمى بـ (استعمال اللفظ في مثله).



د- استعمال اللفظ في شخصه: ومثال ذلك أننا لو قلنا: (زيدٌ لفظٌ)، وأردنا شخص اللفظ، فإنَّ هذا القسم الرابع يسمى بـ(استعمال اللفظ في شخصه)، أو استعمال اللفظ في اللفظ.

#### الأسئلة المثارة حول استعمال اللفظ في اللفظ:

ولاشك أن دراسة استعمال اللفظ في اللفظ تثير استفسارين مهمين هما:

الأول: هل أن منشأ استعمال اللفظ في اللفظ كان بالطبع، أو بالوضع؟

والجواب على ذلك أنه بالطبع، لا بالوضع.

لأنه لو كان بالوضع للزم وضع المهملات من قبل الواضع أيضاً، وهو باطل بالتأكيد. والمهملات مثل كلمة (دیز) قد تستعمل في النوع والصنف والمثل، إلا إنها لا تستعمل في الشخص، بسبب عدم إمتلاكها لمعنى يفهمه السامع.

الثاني: هل أن استعمال اللفظ في اللفظ هو حقيقة، أو مجاز؟

والجواب على ذلك أنها ليست بحقيقة ولا بمجاز.

وتفسير ذلك أنها ليست بحقيقة؛ لأن اللفظ لم يوضع مشتركاً بين معناه اللغوي وشكله اللفظي، وأنها ليست مجازاً؛ لعدم وجود المناسبة بين اللفظ والمعنى، لأننا هنا نناقش استعمال اللفظ في اللفظ فحسب، وليس للمعنى دور في هذا الاطار.

### (11)

هل أن دلالة اللفظ على المعنى تتبع الإرادة أو لا ؟

معنى الإرادة أنها صفة من صفات النفس التي توجب فعلاً ما على وجه معين. فعن طريقها يسلك الفرد سلوكاً معيناً بما توحى عليه تلك الإرادة. وقد ورد في النص المجيد ما يشير إلى الإرادة الالهية أيضاً: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)<sup>5</sup>.

#### أقسام الإرادة:

والإرادة على أربعة أقسام:

الأول: مفهوم الإرادة، وهو معنى أسمى وضع له الواضع كلمة (الإرادة).

الثاني: الإرادة الحقيقية الخارجية، وهي صفة من صفات الذات الإنسانية التي تستثمرها في حالات معينة.

الثالث: الإرادة الإنشائية الخارجية، وهي التي وضع لها هيئة فعل، مثل صيغة (أفعل) ونحوها.

<sup>5</sup> سورة يس : الآية 82 .

**الرابع:** الإرادة الذهنية (المصادقية)، وهي الإرادة التي تعكس توجه الذهن نحو اللفظ.

### الدلالة وأقسامها:

أما الدلالة فهي: كون الشيء بحالة معينة إذا علمنا بوجوده انتقل ذهننا إلى وجود شيء آخر. ومعنى آخر هو ما يوجب إدراك شيء ما بسبب إدراك شيء ملازم له. وتقسم الدلالة إلى قسمين:

**الأول:** الدلالة التصورية، وهي خطور المعنى في ذهن الإنسان عند سماع اللفظ من أي مصدر كان. وتتوقف هذه الدلالة على العلم بالوضع بالنسبة إلى السامع.

**الثاني:** الدلالة التصديقية، وهي على نوعين:

- (1) الدلالة التصديقية الإرادية: وهي الدلالة التي يُراد منها تصديق السامع. بمراد المتكلم في الالفاظ التي أراد إظهار معانيها. وتتوقف هذه الدلالة على إرادة المتكلم، فلولا الإرادة لا يصدق السامع.
- (2) الدلالة التصديقية المطابقة: وهي الدلالة التي يراد منها تصديق السامع بأن للنسبة الكلامية مطابقة للنسبة الخارجية.

### الإرادة بين المستعمل والواضع:

ولا يختلف علماء اللغة والمناطق وعلماء الأصول في أن مفهوم الإرادة ليس جزءاً من معنى اللفظ؛ وليس هناك خلاف في عدم جزئية الإرادة الإنشائية والإرادة الذهنية، بل إن الخلاف الفكري وقع في الإرادة الحقيقية الخارجية. ومعنى أدق أن التباين الفلسفي بين علماء المنطق والأصول وقع في الجواب على السؤال التالي: هل تقع الإرادة من معنى اللفظ على كاهل المستعمل أو على كاهل الواضع؟ بمعنى ثانٍ هل أن الدلالة تتبع الإرادة أو لا؟

قال المصنف (قدس سره): ان الدلالة لا تتبع الإرادة، بل تتبع الوضع. وتقريب ذلك يقع في أربعة وجوه مهمة:

**الأول:** لو أن الدلالة تتبع الإرادة للزم تعدد الإرادة عند الاستعمال، أي للحظنا أن هناك إرادة متعلقة بجزء المعنى، وإرادة استلزمها الاستعمال، وهكذا. وقد أثبتنا بطلان ذلك بالوجدان عند دراستنا للمعنى الحرفي، وقلنا إن قصد المعنى فيه على الآلية والاستقلالية إنما كان من مقومات الاستعمال لا من أجزاء الموضوع له.

**الثاني:** لو أن الدلالة تتبع الإرادة لأنتفت إمكانية الإطاعة والإمتثال للأوامر والنواهي، لأن الإنسان لا يستطيع أن يطيع مولاه بالمعنى المقيد بإرادة المولى في الخارج، إذ إن إرادة المولى ذهنية ولا تكون خارجية كما شرحنا ذلك في المعنى الحرفي.

**الثالث:** لو أن الدلالة تتبع الإرادة لقلنا بعدم صحة الحمل مطلقاً إلا بالتجريد. ومثال ذلك: قولنا (زيد قائم) ينحلّ إلى ذات ذو إرادة وصفة ذو إرادة. ولاشك أن هاتين الإرادتين متغايرتان في الحقيقة، فلا يصح الحمل الخارجي إلا بتجريد الذات والصفة عن الإرادة.

**الرابع:** لو أن الدلالة تتبع الإرادة يلزم أن يكون وضع الألفاظ الموضوعية عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة الفرد اللفظ. لأن اللفظ في هذه الحالة موضوع بازاء المعنى بقيد الإرادة، والإرادة جزئية فيكون المعنى المقيد بها جزئياً، وهذا خلاف الوجدان.

## (12)

### وضع المركبات

عرفنا من دراستنا للمنطق بأن اللفظ - باعتبار دلالته على معناه - ينقسم إلى مفرد ومركب.

#### المفرد:

فالمفرد هو اللفظ الذي لا يدلّ جزؤه على جزء معناه، ومثال ذلك: محمد، فأجزاء الأسم المكونة من (م ح م د) لا تدلّ على أجزاء الشخص الذاتية.

#### المركب:

أما المركب فهو اللفظ الذي يدلّ جزؤه على جزء معناه، ومثاله: محمد رسول الله، فهذه الجملة مؤلفة من جزئين: (محمد) و (رسول الله)، وكلا الجزئين يدلّان على جزئي المعنى.

#### مفردات المركب:

فالمركب - إذن - يتكون من أجزاء يعبر عنها بالمفردات. وتلك المفردات على نوعين:

أ- المفردات المادية (أو المواد)، ويكون وضعها شخصياً، مثل: (زيد قائم)، فالوضع الشخصي لـ (زيد) و(قائم) هو وضع كل منهما لمعنى، حيث إن كلمة (زيد) وضعت لحصة من الإنسان مشخصة بمزايا خاصة، وكلمة (قائم) إنما وضعت لذات متصفة بالقيام.

ب- المفردات الصورية (أو الهيئات)، وهي الهيئات الحاصلة من ضم مفردين أحدهما للآخر، كما في قولنا (زيد قائم) ويكون وضعها نوعياً. فإنه بعد ضم (قائم) إلى (زيد) تتحقق هيئة الجملة الاسمية، وهي الجزء الصوري من المركب، وبهذه الهيئة يحصل الارتباط بينهما.

وبطبيعة الحال، فإن لكل مادة من المواد وضعاً شخصياً (مثل الوضع الشخصي لزيد، وقائم)، ووضعاً نوعياً (مثل وضع هيئة - زيد - الناشئة من إعرابه رفعاً بالإبتداء، ووضع هيئة - قائم - الناشئة من رفعه بالخبرية)، وذلك لمجموع المادتين (أي المركب في مثالنا) فإن لها وضعاً نوعياً واحداً وهو هيئة الجملة

الاسمية (زيدٌ قائمٌ). ولما كان أمامنا وضعان يفيان بغرض تفهيم المتكلم فإنه لا حاجة إلى وضع جديد (ثالث) لمجموع المركب.

### الوضع الثالث للمركب:

وتثار أحياناً قضية وضع ثالث لمجموع المركب، فنوقش الموضوع من زاوية النقاط التالية:

1- إنه لا حاجة لوضع ثالث للمركبات بعد أن وضعت مفردات تلك المركبات شخصياً ونوعياً، وبعد أن وضعت هيئة الجملة (الاسمية أو الفعلية)، فأى وضع جديد يناسب المركبات ويؤدي إلى تفهيم السامع بمراد المتكلم غير الوضع بالمواد والهيئات؟

2- فإن زُعم بأنه ينبغي مراعاة وضع ثالث للمركب، فإننا نقول بأن ذلك سوف يؤدي إلى دلالة اللفظ على معناه مرتين، وهو خلاف الوجدان، إذ إن مقتضى هذا الوضع الثالث في (زيدٌ قائمٌ) مثلاً هو دلالة هذين اللفظين على معناه تارة بملاحظة وضع نفسيهما، وأخرى بملاحظة وضع مجموعهما مع هيئة المركب ومع وحدة الدلالة، ولكن نحن لا نتصور قيام زيد - استمراراً - إلا مرة واحدة لا مرتين.

## (13)

### في علامات الحقيقة والمجاز

نعني بالحقيقة: اللفظ المستعمل في معناه الذي وضع له، فمثلاً نستعمل لفظ (الأسد) في الحيوان المفترس. ونعني بالمجاز: اللفظ المستعمل في غير معناه الموضوع له لعلاقة ما بين المعنيين، فمثلاً نستعمل لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع.

ولو كنا أمام لفظين أحدهما حقيقي والآخر مجازي ولم نعرف أيّاً من اللفظين في موارد الاستعمال، فإننا نختار المعنى الحقيقي بلاشك. والسبب في اختيارنا المعنى الحقيقي، هو أن ذلك المعنى يطابق الواقع، خصوصاً إذا لم تكن هناك قرينة واضحة تثبت استعمال ذلك المجازي في المعنى المقصود.

### الفوارق بين الحقيقة والمجاز:

وبطبيعة الحال، فإن العلامات المتباينة بين الحقيقة والمجاز إنما تنشأ من وجود فوارق مهمة بينهما، يمكن ترتيبها بالنقاط التالية:

## أولاً: التبادر

فهو علامة من علامات الحقيقة، فكما أن عدم التبادر أو تبادر الغير علامة من علامات المجاز، فإن التبادر بحد ذاته علامة من علامات الحقيقة. فالتبادر — إذن — أداة كشف عن كون اللفظ إنما وضع للمعنى المتبادر.

## التبادر وإشكالية الدور:

ولكن هذا التعريف لا يبرّر دون بروز إشكال مهم عليه، وهو: ان التبادر بهذا المعنى يستلزم الدور؛ لأن التبادر متوقفٌ على العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقف على التبادر أيضاً كما هو المفترض، فكيف تقولون بترتب العلم بالوضع على التبادر الذي جعل أمانة عليه، فإن هذا يستلزم الدور؟ فيكون رأيكم باطلاً بالتأكيد! ويُردُّ على هذا الإشكال بوجهين:

**الوجه الأول:** بأن العلم بالوضع الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي به، بينما يكون العلم بالوضع الذي يتوقف التبادر عليه هو العلم الإجمالي الإرتكازي. وهذا التباين بين العلمين يرفع إشكال الدور، مع العلم بأن حديثنا هنا هو على صعيد التبادر عند الأفراد المستعملين للفظ فقط.

**الوجه الثاني:** وهو: إذا أُريد بالتبادر عند أهل المحاوراة من ذوي العلم بالوضع اللغوي، فيكون التباين بين العلمين أوضح على هذا النطاق، لأن العلم المتوقف على التبادر هو علم العالم بالوضع، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر هو علم الجاهل بالوضع.

## التبادر وشرطه:

وشرط التبادر هو أن يكون المعنى مستنداً إلى ما يحوق أو ما يحيط باللفظ، بحيث نعلم مسبقاً بهذا الاستناد. فإذا جهلنا هذا الاستناد وشككنا في نشوء التبادر في ذات اللفظ أو في القرينة، فلا نقدر — عندئذٍ — على جعل ذلك التبادر علامة من علامات الوضع، ولا نقدر أيضاً أن نحز شرط الاستناد بزعم إيماننا بأصالة عدم القرينة، لأن هذا الأصل مما لا دليل على اعتباره في تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي. فلو علمنا بوضع لفظ (بحر) لذلك الخزان الطبيعي العظيم للمياه، وشككنا هل أن هذا المعنى الحقيقي هو مراد المتكلم أو مراده المعنى المجازي وهو (العالم)، فبأصالة عدم القرينة يثبت أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي. وأما إذا كان مراد المتكلم معلوماً، ولكننا شككنا هل هو أراد معناه الحقيقي أو معناه المجازي؟ هنا لا يثبت الجواب بأصالة عدم القرينة، لأن التبادر يستند إلى ما يحوق اللفظ.

## ثانياً : صحة السلب وعدمها

ومن علامات الوضع ومحركاته (عدم صحة السلب) الذي يسمى أيضاً بـ (صحة الحمل). وقد أُشكل على (صحة الحمل) بما اشكل على التبادر من استلزام الدور، فعدم صحة سلب لفظ (الاضطراب العقلي أو الجنون) عن الإنسان متوقف على العلم بوضعه لهذا المعنى، فإذا توقف العلم بوضعه له على عدم صحة سلبه عنه لاستلزام الدور.

## أقسام الحمل:

ويقسم الحمل إلى قسمين:

- 1- **الحمل الأولي الذاتي:** وهو الحمل الذي يكون فيه الموضوع والمحمول متحدين مفهوماً وماهيةً؛ كحمل المترادفين أحدهما على الآخر مثل (الإنسان بشر). ويطلق على هذا الحمل بالحمل الأولي الذاتي لأن التصديق والتكذيب لا يجري إلا في الذاتيات، وهي أول مراتب الحمل.
- 2- **الحمل الشائع الصناعي:** وهو الحمل الذي يكون فيه الموضوع والمحمول متحدين في المصداق والوجود فقط، ومتغيرين في المفهوم والذات، مثل (زيد عالم). ويطلق عليه بالحمل الشائع الصناعي لشيوعه في العلوم والصناعات.

والمناطق في (صحة الحمل) التي هي علامة من علامات الوضع، هو أن صحة الوضع مرتبطة بكونه موضوعاً بالحمل الأولي الذاتي الذي يكون اعتباره اتحاد الموضوع والمحمول فيه مفهوماً، فمثلاً إذا حملنا معنى البشرية على الإنسان، أصبح هذا الحمل أمارة على كون معنى أي فرد من أفراد البشر حقيقي وهو الإنسان. أما الحمل الشائع الصناعي فلا يكون علامة للحقيقة أو للمجاز سواء كان المحمول كلياً والموضوع فرداً له مثل (زيد إنسان)، أو كان كلاهما كليين مثل (الإنسان ناطق)، و(الإنسان حيوان)، و(الإنسان أبيض) ونحوها. أما صحة السلب فهي علامة على كون المعنى مجازاً على نحو الإجمال، سواء كان مجازاً في الكلمة كما هو المشهور بـ (المجاز اللغوي) أو مجازاً في غيرها، كما هو مذهب السكاكي. ولكن المصنف آمن بأن صحة السلب مثل (سلب لفظ الأسد عن الرجل الشجاع فيقال: الرجل الشجاع ليس بأسد) من باب الحقيقة كما هو مذهب السكاكي، لا من باب المجاز في الكلمة كما هو المشهور عند النحاة.

## الإشكالات المثارة حول صحة السلب:

ولكن يبرز هنا استفسار مهم وهو: كيف نستطيع تفسير المقولة بأن صحة السلب إنما تكون علامة للمجاز بناءً على مسلك المشهور بأن المجاز في الكلمة فقط، دون مسلك السكاكي الذي ينكر المجاز في الكلمة ويدعي بأن إطلاق اللفظ على المعنى في جميع الموارد إنما هو على نحو الحقيقة، وأن حدود المجاز لا تتجاوز الاسناد الذهني والأمر العقلي؟

يجاب على هذا الاستفسار بالقول: بأنه ليس هناك فرق كبير في علامة صحة السلب للمجاز بين مسلكي المشهور والسكاكي، لأن صحة سلب لفظ (الأسد) بمعناه المرتكز في الذهن عن الرجل الشجاع بقولنا: (الرجل الشجاع ليس بأسد)، يجعلنا نلاحظ أن الرجل الشجاع - في هذه الحالة - ما هو إلا معنى مجازي للأسد كما آمن بذلك المشاهير من النحاة. أما عند السكاكي فإنه حقيقة ادعائية، لأن صحة السلب - في نظره - علامة عدم كون المعنى المسلوب معنى حقيقياً، بالرغم من أن الاستعمال كان حقيقة بنحو الادعاء.

ولكن هنا يبرز إشكال جديد كان قد ورد في التبادر وهو: إذا كان المعنى الحقيقي متوقفاً على عدم صحة السلب، وإن عدم صحة السلب متوقف على معرفة المعنى الحقيقي، ألا يستلزم ذلك الدور؟ والجواب على ذلك: إن هذا لا يستلزم الدور، لأن العلم التفصيلي بكون المعنى موضوعاً له يتوقف على عدم صحة السلب، وعدم صحة السلب تتوقف على العلم الإجمالي الإرتكازي، وبذلك يكون الفرق بين العلمين بالإجمال والتفصيل. أضف إلى ذلك أن العلم بالمعنى الحقيقي بالنسبة والإضافة إلى المستعمل الجاهل يتوقف على عدم صحة السلب، ويتوقف على صحة الحمل عند العالم باللغة.

### ثالثاً: الاطراد وعدمه

ومعنى الاطراد هو شيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام معين، كلفظي (الإنسان) و(زيد) فإن استعمالهما في معنييهما غير مختص بمورد ما، على عكس استعمال كلمة (رقبة) في الذات فقط، فنستطيع أن نقول: (إعتق رقبة) ولكننا لا نستطيع أن نقول: (نامت رقبة) أو (استيقظت رقبة). فالاطراد علامة للحقيقة لأننا نستطيع أن نستعمل كلمة (الإنسان) في كل حيوان ناطق يكشف عن كونه حقيقة فيه، وهذا بخلاف المجاز فإنه لا يطرد استعمال (الأسد) في كل شبيه بالأسد ولكن استعماله محدود في بعض من يشبهه كالشجاع مثلاً وهو مجاز.

### هل أن الاطراد علامة للحقيقة والمجاز؟

ولكن هل نفهم من هذا بأن الاطراد علامة للحقيقة وللمجاز في وقت واحد، لوجود الاطراد في بعض المجازات كما ذكرنا ذلك في استعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع؟ في الجواب على ذلك، لابد من ذكر أقسام الاطراد.

### أقسام الاطراد:

ويقسم الإطراد الى قسمين:

**الأول:** الاطراد بحسب نوع العلاقة المصححة للاستعمال بحيث كلما تحققت هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى صح استعماله فيه، ومثال ذلك: استعمال لفظ (العالم) في كل من تلبس بمبدأ العلم، فكلما تلبس فرد بالعلم صح استعمال كلمة (العالم) فيه.

**الثاني:** الاطراد بحسب صنف العلاقة المصححة للاستعمال بحيث إنه لو تحقق النوع بدون الصنف لم يصح الاستعمال، مثل استعمال لفظ (الأسد) في المشابه له؛ فالتشابه هنا يشار إليه بأنه (نوع العلاقة)، أما الشجاعة فإنما يشار إليها بـ (صنف العلاقة).

فيكون الاطراد علامة للحقيقة فقط إذا لاحظنا نوع العلاقة المذكورة في المجازات.

### الاطراد والوضع:

ولكن ورد هنا اعتراض على علامة الاطراد على الوضع؛ فقليل: إن الاطراد ليس ملازماً مساوياً للوضع حتى يكون أمارة عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، ووجه الأعمية هو وجود الاطراد في المجاز أيضاً؛ حيث إن علاقة المشاهدة في وصف (شجاعة الأسد) مثلاً توجب جواز استعمال لفظ (الأسد) في جميع موارد وجود هذه العلاقة!

فردّ المصنف على هذا الاعتراض بالقول بأن الاطراد في المجازات يكون بملاحظة شخصية العلاقة، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخلياً في صحة الاستعمال، لا بملاحظة نوع العلاقة كما هو شأن الاطراد في الحقائق، فنحن نستعمل لفظ (الأسد) مثلاً في الرجل الشجاع بسبب علاقة المشاهدة بينهما، وإن كان مطرداً؛ فإن هذا الاطراد كان بملاحظة شخص هذه العلاقة، وهي علاقة المشاهدة بينه وبين الرجل الشجاع بذاته. ولكن لا يصلح استعمال الاطراد في (الطير الشجاع) مع افتراض وجود الشجاعة فيه. وهذا بخلاف الاطراد في الحقائق، فإنه يكون بملاحظة نوع العلاقة من دون خصوصية لمورد الاستعمال فيه، ولذلك فإننا نلاحظ أن لفظ (العالم) بملاحظة وضعه يصح ويطرد استعماله في كل فرد لديه القابلية على تحصيل العلم من دون خصوصية لمن أُستعمل فيه، فيطرد استعماله في (زيد) كما يطرد استعماله في (عمرو)، وهذا الاطراد يكشف عن أنه حقيقة في هذا المعنى.

فالاطراد — إذن — علامة للحقيقة وعدمه بالنسبة إلى نوع العلاقة علامة للمجاز.

### رابعاً: التنصيص:

وهو تنصيص واضع اللغة، ولا دليل عليه.



## (14)

### في تعارض الأحوال

المشهور بين علماء اللغة أن للفظ خمسة أحوال طارئة في مقابل المعنى الحقيقي، وهي:

1- **التجاوز**: وهو استعمال اللفظ بخلاف الموضوع له بسبب علاقة طبيعية أو وضعية، ومثالها استعمال (الرقبة) عندما يُراد به الإنسان، و(الأسد) عندما يُراد به الرجل الشجاع.

2- **الاشتراك**: وهو تعدد وضع اللفظ، كلفظ (العين) المشترك بين عين الإنسان الباصرة وبين عين الذهب.

3- **التخصيص**: وهو قصر حكم العام على بعض أفرادهِ عن طريق إخراج البعض الآخر، مثل: أكرم العلماء إلاّ الفساق.

4- **النقل**: وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بحيث يهجر المعنى الأول، كلفظ (الصلاة) التي كان معناها الدعاء ثم غلب استعمالها في الصلاة الشرعية فهجر معناها الأول.

5- **الإضمار**: وهو تقدير شيء يتوقف الكلام عليه، مثلما قيل في الشعر العربي القديم:

دعاني إليها القلب إني لأمره      سميع فما أدري أرشد طلاهما؟

فالمعنى مضمّر وهو مخاطبة محبوبته (أم غي).

وهذه الألفاظ الخمسة لا تستعمل مقابل المعنى الحقيقي إلاّ بقرينة معينة تصرف ذهن عن المعنى الحقيقي إلى المعنى الجديد. فلو تردد الفرد عند سماعه كلمة (صلّ) - وهو أمر شرعي - بين كونه وجوباً (وهو المعنى الحقيقي) أو استحباباً (وهو المعنى المجازي)، فإن عليه أن يحمل ذلك المعنى على الوجوب، لأن الاستحباب يحتاج إلى قرينة تصرف ذهن عن المعنى الحقيقي. والوجه في تعيين الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم وجود القرينة، هو أصالة الحقيقة التي لا يمكن العدول عنها بأي شكل من الأشكال. وإذا كان لا خيار لنا إلا الاختيار بين هذه الألفاظ الخمسة لأسباب بلاغية أو بديعية، فإن هناك وجهاً استحسانياً - ليست له قيمة شرعية - كترجيح المجاز على الاشتراك مراعاةً لفصاحة اللغة مثلاً.

إلاّ أن العبرة الشرعية في باب الألفاظ هو (الظهور) - أي ظهور اللفظ ووضوحه في المعنى المراد - دون غيره من الوجوه الاستحسانية، لأن (الظهور) حجة شرعية ببناء العقلاء.

## (15)

### الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية تعني المخترعات الشرعية المتعلقة بالتكاليف كالطهارة والصلاة والصوم. وقد نشب

الخلاف بين الأصوليين في ثبوتها أو عدم ثبوتها .

## أراء الفقهاء حول الحقيقة الشرعية:

إذا أردنا تشخيص الآراء المتعلقة بالحقيقة الشرعية، فقد ننتهي إلى ستة آراء:

**الأول:** ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً.

**الثاني:** نفي الحقيقة الشرعية مطلقاً.

**الثالث:** التفصيل والتفريق بين العبادات والمعاملات، فتثبت الحقيقة الشرعية في العبادات وتنتفي في المعاملات.

**الرابع:** التفصيل بين الألفاظ الكثيرة التداول كالصلاة والصيام والبيع ونحوها وبين غيرها، فالحقيقة الشرعية ثابتة في الألفاظ الكثيرة التداول كالصلاة والصيام والبيع (عبادات كانت أو معاملات)، وغير موجودة في غير تلك الألفاظ (حتى لو كانت من باب العبادات أو المعاملات).

**الخامس:** التفصيل بين عصر رسول الله (ص) وبين عصر الصادقين (ع)؛ حيث لا توجد حقيقة شرعية في عصر الرسول (ص)، بينما تكون الحقيقة الشرعية موجودة وثابتة في عصر الصادقين (ع).

**السادس:** التفصيل بين الألفاظ الكثيرة التداول في زمن المعصوم (ع) وما بعده، وبين غيرها من الألفاظ.

## الوضع التعيني والوضع التعييني:

ولاشك فإننا لا نفهم الحقيقة الشرعية ما لم نفهم طبيعة الوضع التعيني والوضع التعييني.

فالوضع التعييني: هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، ويحصل بالتصريح بإنشاء ذلك اللفظ كما لو ولد لك ولدٌ سميته علياً، فهذا الوضع هو وضع تعيني ابتدائي. ويحصل أيضاً باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما لو ولد لك ولدٌ وحين سماعك بالحدث السعيد قلت لأمه: (أعطيني الهادي) وقصدت بهذا الاستعمال وضع لفظ (الهادي) لابنك. وهذا الوضع هو وضع تعيني استعمالي، لا يحتاج إلى قرينة. أما الوضع التعييني: فهو اختصاص اللفظ بالمعنى بسبب علاقة حاصلتها بينهما نشأت من كثرة استعمال اللفظ فيه.

وقد يحصل أحياناً أن الوضع التعييني الاستعمالي قد يأتي مع نصب القرينة، إلا أن تلك القرينة — فيما إذا أُستعملت هناك — تدلّ فقط على القصد لا على إرادة المعنى كما في المجاز.

## الاستعمال بين التعين والتعيين:

ولربّ سائل يسأل: لو استعمل الأفراد لفظاً لم يوضع بقصد الوضع، فإن هذا الاستعمال لا يمكن اعتباره حقيقياً لعدم سبقه بالوضع، ولا يمكن اعتباره مجازاً لعدم وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي؛ فكيف تفسرون ذلك؟

والجواب على ذلك: إذا كان ذلك الاستعمال مما تقبله الطبيعة الإنسانية ولا تستنكره، فلا ضير في ذلك الاستعمال. وقد ذكرنا في الأمر الرابع أن هناك بعض الاستعمالات الشائعة التي لا تعتبر حقيقة ولا مجازاً، كما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو مثله أو صنفه أو شخصه.

ولاشك أن الادعاء بأن الألفاظ المتداولة زمن الشارع إنما وضعت وضعاً تعينياً ادعاء قريب من الواقع؛ فقله (ص): (صلوا كما رأيتموني أصلي) أو (خذوا عني مناسككم) مع قرينة فعله (ص) لتلك الأركان المخصوصة، يدل على أن تبادر المعاني الشرعية المجعولة كان من ثمرات الوضع التعيني. إلا أن هذا الدليل أعم من المدعى، فالدليل المذكور يدل على مطلق الوضع لا الوضع التعيني الاستعمالي.

أما الادعاء بأن الألفاظ المتداولة في زمن الشارع إنما وضعت وضعاً تعينياً، فإنما يؤديه عدم وجود علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية التي استحدثها الإسلام والمعاني اللغوية، فلو لم تكن هذه الألفاظ موضوعة للمعاني الشرعية لكان استعمالها فيها مجازاً، والمجازية تحتاج إلى علاقة عضوية بين المعنى الشرعي واللغوي، ولما كانت تلك العلاقة غير موجودة، فإنه لا يمكن أن تكون مجازاً. فإذا لم تكن مجازاً فإنها لابد أن تكون معنى حقيقياً، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة لغة التي هي بمعنى الدعاء ما لم يكن الوضع وضعاً تعينياً؟

### استعمال الجزء في الكل:

أما إذا كان الزعم بأن العلاقة العضوية الناشئة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي كانت موجودة بالأصل، فإن الدعاء هو جزء من أجزاء الصلاة المخترعة من قبل الشارع، واستعمال الصلاة في المركب من دعاء وغيره هو من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، فكيف يصح ذلك؟ فإنه يجاب على ذلك بالجواب التالي:

أولاً: إننا لم نجعل حاجة المجازية إلى العلاقة العضوية دليلاً، بل هو مؤيداً لدليل آخر ذكرناه. ثانياً: إن مجرد اشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، فشرط هذه العلاقة هو كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه، والدعاء في الصلاة ليست من هذا الشكل.

### مذهب الباقلاني في ألفاظ العبادات:

وكل ما ناقشناه من كون الألفاظ موضوعة بالوضع التعيني مبني على كون معانيها مستحدثة في الشريعة الإسلامية، وأما ما ذهب إليه الباقلاني من كونها ثابتة في الشرائع السابقة كالصيام في قوله تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...) <sup>6</sup>، والحج في قوله تعالى: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...) <sup>7</sup>، والصلاة في قوله تعالى: (...وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا) <sup>8</sup>، فإن هذه الألفاظ

<sup>6</sup> سورة البقرة: الآية 183.

<sup>7</sup> سورة الحج: الآية 27.

القرية من معاني الإسلام هي حقائق لغوية وليست مستحدثات شرعية، ولا شك أن اختلاف هذه الألفاظ الشرعية في الأجزاء والشروط لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ فالصلاة مثلاً على اختلاف أجزائها وشرائطها في اليهودية والنصرانية والإسلام تعتبر صلاة في حقيقتها وماهيتها، فالاختلاف - إذن - في المصاديق لا غير. فلا يمكن أن تكون ألفاظ العبادات هذه، حقائق شرعية، ولا يمكن - بأي شكل من الأشكال - أن نهمّل احتمال حصول الوضع التعيني في زمن الشارع وعلى لسانه (ص).

### ثمرة القولين في الحقيقة الشرعية:

وثرمة القولين المتضارين في الحقيقة الشرعية هو التالي: مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فإن اللفظ الواقع زمن الشارع يحمل بلا قرينة على معناه الشرعي، ومع ثبوت الحقيقة الشرعية، فإن اللفظ الواقع زمن الشارع يحمل على معناه الشرعي. وتفصيل ذلك:

أولاً: إنه إذا علم تاريخ النقل والاستعمال، فإن اللفظ يحمل على المعنى اللغوي فيما إذا علم تأخر الوضع، وعلى المعنى الشرعي فيما إذا علم تأخر الاستعمال.

ثانياً: إذا جهل تاريخ النقل والاستعمال، ففي حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي أو اللغوي إشكال وتأمل، فليس لدينا أصل يعين أحدهما، ويمكن شرح ذلك عبر النقاط التالية:

أ- أما أصالة تأخر الاستعمال - شرعاً - (أي الاستصحاب الشرعي) فإنه مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع غير مفيدة هنا، لأنها على افتراض عدم المعارضة إنما تجري إذا كان للمستصحب أثر شرعي. ولا دليل على اعتبارها تعبداً إذا كان الأثر مترتباً ولكن بالواسطة، إلا على القول بالأصل المثبت، ولا يقول به المصنّف كما تقرر في محله؛ وذلك لأن وصف تأخر الحادث - أي تأخر الاستعمال عن الوضع - لازم عقلي للمستصحب، وهو عدم تحقق الاستعمال الى زمن الوضع، لكن المفترض أن الأثر (وهو الحمل على المعاني الشرعية) لا يترتب على نفس المستصحب، بل على لازمه العقلي (وهو تأخر الاستعمال عن الوضع) وقد تقرر في محله عدم حجية الأصل المثبت.

ب- وأما أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع (عقلاً) فإنه لم يثبت بناءً من العقلاء على التأخر مع الشك في كونه مؤخراً أو لا.

ج- وأما أصالة عدم النقل المثبتة للمعنى اللغوي فلا علاقة لها بالمقام، لأنها كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، لا في مثل ما نحن فيه حيث علمنا بحصول النقل ولكن شككنا في تأخره عن الاستعمال أو تقدمه عليه.

\*\*\*\*\*