

المبطل الأمامي الأصولية

تأليف

الشيخ محمد إسحاق الفياض

دار الأوقاف



المباني الأصلية

دراسة موضوعية معمقة تستوعب أحدث ما وصَّك إليه الباحث الأصولي من الآراء والنظريات العامة بأسلوب بالغ درجته كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف

أية الله العظمى

الشيخ محمد اسحاق الفياض طاب ثراه

جزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد

وآله الطيّبين الطّاهرين المعصومين واللّعة الأبدية

على أعدائهم أعداء الدّين أجمعين.



المباحث الأصولية (الجزء الأول)

تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض (دام ظلته العالي)

الناشر: دار الهدى

الطبعة الثانية / الأولى للناشر: ١٤٢٠

المطبعة: ظهور

الكمية: ١٠٠٠ نسف

السابق ج ١: ٥-٢٧٧-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

السابق الدورة: ٠-٢٦٩-٤٩٧-٩٦٤-٩٧٨

مقدمة

تصنف الأحكام الشرعية الإسلامية إلى صنفين :

الصنف الأول: ما يتمتع بطابع ضروري أو قطعي، بدرجة الجزم واليقين، فإنه على الرغم من الفصل الزمني الكبير بينه وبين عصر التشريع لا يزال يحتفظ على طابعه الضروري أو القطعي بين المسلمين كافة على امتداد التاريخ وطول الزمان بقرون متتالية. وهذا الصنف من الأحكام الشرعية قليل جداً، فلا يعالج مشاكل الانسان الكبرى في مختلف جوانب متطلبات حياته اليومية من المادية، والمعنوية الفردية والاجتماعية باختلاف صنوفها، حيث أنه لا يشكّل من مجموع الأحكام الشرعية إلا شطراً قليلاً منها بنحو لا تتجاوز نسبته إليها بنسبة تقريبية عن خمسة في المائة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن موقف جميع المكلفين أمام هذا الصنف من الأحكام الشرعية على حدٍ سواء، فلا يرجع العامي منه إلى المجتهد، على أساس أنه لا موضوع لعملية الاجتهاد والاستنباط فيه .

الصنف الثاني: ما يتمتع بطابع نظري، وهذا الصنف من الأحكام الشرعية يشكّل الغالبية العظمى في كافة أبواب الفقه، وهو يعالج مشاكل الانسان الكبرى في مختلف الجهات في كلِّ عصر، وحيث إنه يتمتع بطابع نظري، يتوقف اثباته على عملية الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة، ومن هنا لا يكون موقف جميع عناصر المكلف أمامه على حدٍ سواء، فان غير المجتهد بما أنه غير قادر على

هذه العملية، فوظيفته الرجوع إلى المجتهد، على أساس رجوع الجاهل إلى العالم الذي هو أمر موافق للفطرة.

ثم إن هذه بعملية مرتبطة بعلمي الأصول والفقه ارتباطاً وثيقاً وذاتياً.

بيان ذلك: أن علم الأصول قد وضع لممارسة تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها وفق شروطها. وعلم الفقه قد وضع لممارسة طريقة تطبيق تلك النظريات والقواعد العامة على مصاديقها الخاصة وعناصرها المخصوصة، وتكون المسائل الفقهية نتيجة هذه العملية.

مثال ذلك: ثبت في الأصول حجية خبر الواحد في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطها العامة، ككون رواته في تمام الطبقات ثقات، وأن لا يكون مخالفاً للكتاب أو السنة، ولا يكون له معارض ولا تكون هناك قرينة على خلافه وغير ذلك، وهي تشكّل قاعدة عامة متمثلة في حجية خبر الثقة، وحينئذٍ فإذا قام خبر الثقة على وجوب السورة مثلاً في الصلاة كان اثبات وجوبها في المسألة يتوقف على عملية الاستنباط، بتطبيق القاعدة المذكورة العامة، وهي حجية خبر الثقة على فرده وعنصره الخاص، وهو خبر الثقة في هذه المسألة، وتطبيق حجية الظهور على ظهوره الخاص في الوجوب، ونتيجة هذه العملية مسألة فقهية وهي وجوب السورة في الصلاة وجزئيتها، فتصبح المسألة عندئذٍ ذات طابع وجوبي.

ومن هنا تكون نسبة علم الأصول إلى علم الفقه نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، فمن أجل ذلك يرتبط علم الفقه بالأصول ارتباطاً وثيقاً في عمق ذاته وتكوينه منذ ولادته في تمام امتداد أدواره وتاريخه على نسبة واحدة، ولا يمكن إثبات أية مسألة فقهية نظرية بدون قاعدة أصولية، ولا يمكن إظهار أيّ نظر

فقهي في المسألة بدون تطبيق نظر أصولي عليها في أية مرحلة من المراحل التي تمر عليها حتى في زمن المعصومين عليهم السلام، فإن بذرة الأصول كانت موجودة في ذلك الزمن كما تشهد على ذلك مجموعة من النصوص التشريعية، وهذه البذرة الأصولية التي لم تكن منفصلة في البداية عن العمل الفقهي، نمت وتطورت وتوسعت على ضوء نمو العمل الفقهي وتطوره وتوسعه، بتوسع مختلف جوانب حياة الانسان قرناً بعد قرن ووقتاً بعد وقت إلى أن تنفصل دراسة هذه البذرة عن دراسة الفقه، وتصبح دراسة علمية مستقلة وتسمى بعلم الأصول، فالتسمية متأخرة، وأما البذرة فهي موجودة منذ ولادة الفقه.

ويترتب على هذا الترابط والتفاعل الذاتي بين علمي الأصول والفقه، أنهما يتطوران على مستوى واحد سعة وعمقاً ودقة في كل مرحلة من مراحلهما ودور من أدوارهما، ونقصد بذلك أن الذهنية الأصولية النظرية ترتبط بالذهنية الفقهية التطبيقية في تمام المراحل بنسبة واحدة، فاذا بلغت الذهنية الأصولية درجة أكبر عمقاً وسعةً وأكثر دقة انعكست تماماً في الذهنية الفقهية، وتطلبت في مجال التطبيق دقة أكثر وعمقاً أكبر.

ولنأخذ لذلك مثلاً، وهو أنه قد ثبت أخيراً في الأصول، نظرية أن الأصل العملي لا يكون حجة في المدلول الالتزامي ويكون حجة في المدلول المطابقي بينما تكون الأمانة حجة في كليهما معاً، وهذه نظرية أصولية بلغت درجة من الدقة والعمق، وهي بطبيعة الحال تتطلب نفس هذه الدرجة من الدقة والعمق في مقام تطبيقها على عنصرها الخاص في مسألة من المسائل الفقهية، حيث إن ذلك يوجب على الباحث الأصولي في هذا المقام التفكيك بين مدلوله المطابقي والالتزامي والحكم بثبوت الأول دون الثاني، وهناك نظريات أخرى عميقة قد

ثبت في الأصول أخيراً من خلال تطوّره وتوسّعه دقّة وعمقاً، وعلى ضوء هذا الأساس الباحث الأصولي مهما كان أدق وأعمق في التفكير الأصولي وتكوين النظريات العامة المحددة في الحدود المسموح بها، كان أدق وأعمق في التفكير الفقهي على نفس المستوى.

ومن مجموع ما ذكرناه يظهر أن شجب الأخباريين للمدرسة الأصولية واستنكارها شجب واستنكار في نهاية المطاف للمدرسة الفقهية، لما مرّ من الترابط والتفاعل الذاتي بين المدرستين، واستحالة انفكاك المدرسة الفقهية عن المدرسة الأصولية منذ ولادتها، كيف فإنها تتولد من تلك المدرسة بتطبيق نظرياتها العامة على عناصرها الخاصة.

علم الأصول

بحوث تمهيدية :

الأول: في تعريف علم الأصول وما يمتاز به

عن سائر العلوم

المعروف أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

وقد وجه على هذا التعريف مجموعة من الاشكالات:

الأول: أن هذا التعريف لا يكون جامعاً لتمام المسائل الأصولية، على أساس أنه ذو طابع الاستنباط، وهذا الطابع غير متوفر في الأصول العملية طراً، باعتبار أن نتيجتها تعيين الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المنجزة أو المعدزة، لا الاستنباط والكشف عنه.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بعدة وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من إضافة قيد في التعريف، وهو الانتهاء إلى وظيفة عملية^(١)، بدعوى أن المسائل الأصولية ذات طابعين: أحدهما طابع الاستنباط والكشف، والآخر: طابع الانتهاء إلى وظيفة عملية. والأول يمثل الأمارات الشرعية التي تقع في طريق عملية الاستنباط والكشف. والثاني يمثل

الأصول العملية الأعم من الشرعية والعقلية التي لا تقع في طريق عملية الاستنباط، وإنما تقع في طريق تعيين الوظيفة العملية بعد انتهاء الأمر إليها، بتطبيق مضامينها على مصاديقها مباشرة، فاذن يكون التعريف جامعاً.

وقد أورد على هذه المحاولة بأنها لا تجدي في تصحيح هذا التعريف، حيث إنها لم تشتمل على إبراز المائز الحقيقي الجامع بين كافة المسائل الأصولية، إذ إنها مجرد عطف للمسائل التي لم يشملها التعريف على ما شملها من المسائل، وعلى هذا فبالإمكان منذ البداية أن يقال، إن علم الأصول هو علم مباحث الألفاظ أو الملازمات العقلية أو الأصول العملية وهكذا، فان ذلك يشمل جميع المسائل الأصولية مع أنه ليس بتعريف للأصول^(١).

ويمكن المناقشة فيه، بأن المسائل الأصولية لو كانت ذات طابعين مميزين روحاً وحقيقة، لكانت المحاولة المذكورة في محلها ومجدية في تصحيح هذا التعريف وجامعيته، ودعوى أنه لا بد أن يكون لمسائل كل علم مائز حقيقي واحد جامع بين الجميع، لكي تمتاز به عن مسائل سائر العلوم ومنه علم الأصول، مدفوعة بأنه لا مانع من أن يكون امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر بطابعين مميزين مشتركين في غرضه، وعلى هذا فلا مانع من أن يكون علم الأصول ممتازاً عن مسائل سائر العلوم بالطابعين المذكورين المميزين باعتبار أنها غير متوفرين في مسائل سائر العلوم نهائياً، وحيث إن كلا الطابعين دخيل في تعيين الوظيفة في الفقه، فن أجل ذلك يكون كلا القسمين من المسائل الأصولية، فاذن قياس إضافة هذا القيد في التعريف بما قيل، من أن علم الأصول هو علم مباحث الألفاظ... قياس مع الفارق، باعتبار أن مباحث الألفاظ

تتشارك مع مباحث الملازمات العقلية في الطابع الواحد المميز، وهو الطابع الاستنباطي، فلا امتياز بينها إلا في العنوان فحسب، نعم الذي يرد على هذا الوجه، هو أنه لا موجب لاضافة هذا القيد في التعريف كما سوف نشير إليه.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، من أن المراد من الحكم المأخوذ في التعريف إن كان أعم من الحكم الواقعي والظاهري، فقد شمل التعريف الأصول العملية أيضاً، وإن كان المراد منه خصوص الحكم الواقعي، فلا مناص لادخالها في الأصول من زيادة قيد في التعريف، وهو الانتهاء إليها في مقام العمل^(١).

ويمكن المناقشة في هذا الوجه بأنه أما زيادة القيد المذكور في التعريف، فسوف نذكر أنه لا حاجة إليها.

وأما أن المراد من الحكم فيه أعم من الواقعي والظاهري، فيرد عليه:

أولاً: أن هذه المحاولة لو تمت فانما تتم بالنسبة إلى الأصول العملية الشرعية، ولا تتم بالنسبة إلى الأصول العملية العقلية، التي لا تنتهي إلى الحكم الشرعي أصلاً حتى الظاهري، وهي مجرد وظيفة عملية يقرها العقل عند العجز عن الوصول إلى الحكم الشرعي، كأصالة البراءة والاحتياط العقليتين، فاذن لا يكون التعريف جامعاً.

وثانياً: أن الأصول العملية الشرعية بنفسها أحكام ظاهرية مجعولة شرعاً، لا أنها مستنبطة من تلك الأصول.

وبكلمة، أن الحكم الظاهري الترخيصي يمثل نفس اصالة البراءة، لا أن الأصالة تقع في طريق عملية استنباطه، والحكم الظاهري الالزامي يمثل نفس

قاعدة الاحتياط الشرعية، لأن القاعدة تقع في طريق عملية الاستنباط له، كما هو متصور المحقق النائيني رحمته الله، وعلى هذا فلا تجدي هذه المحاولة في دفع الإشكال.

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، من أن المراد من كلمة الاستنباط في التعريف، اثبات الحكم الشرعي، فانه نتيجة عملية تطبيق القاعدة الأصولية على مصاديقها، وهو يختلف باختلاف المسائل الأصولية، فان نتيجتها قد تكون اثبات الحكم الشرعي حقيقة، وقد تكون اثباته تعبداً، وقد تكون اثباته تنجزاً أو تعذيراً، وعلى هذا فيشمل التعريف الأصول العملية، على أساس أنها تثبت الأحكام الشرعية الواقعية تنجزاً أو تعذيراً^(١). فإذا لا اشكال في التعريف من هذه الناحية،

وهذه المحاولة صحيحة في التغلب على الإشكال ومنسجمة مع ارضية المسائل الأصولية روحاً وجوهرأ.

الرابع: أنه يمكن تصحيح هذا التعريف بتبديل كلمة استنباط الحكم بكلمة تعيين الوظيفة الشرعية، وعلى هذا فيشمل التعريف مباحث الأصول العملية أيضاً، باعتبار أن مفادها تعيين الوظيفة الشرعية في مقام الجري العملي، ومفاد الأمارات تعيين الوظيفة الشرعية في مقام الكشف عن الواقع.

ولكن هذه المحاولة غير تامة، وذلك لما سوف يأتي شرحه عن قريب، من أن أصولية المسألة متقومة بكونها الحد الأوسط في القياس، وتطبيق الكبرى على الصغرى لإثبات مسألة فقهية، وهي جعل الحكم الشرعي الكلي.

وبكلمة، إن استفادة الحكم من القاعدة إن كانت على أساس التطبيق

والانطباق، فهي قاعدة فقهية ومختصة بالشبهات الموضوعية، إذ لا يمكن أن تكون استفادة الحكم من القاعدة في الشبهات الحكمية من باب التطبيق، بل لا محالة تكون من باب التوسيط والاستنباط، حيث لا يمكن فرض كون الشبهة حكمية، ومع ذلك يكون اثبات الحكم فيها من باب التطبيق، إذ معنى كونها حكمية هو الشك في ثبوت الجعل الشرعي فيها، ومعه لا يعقل أن يكون ثبوته من طريق عملية التطبيق.

وعلى هذا فالغرض من وراء هذا التبديل، إن كان تعميم التعريف للأصول العملية، على أساس أن تعيين الوظيفة بها من باب التطبيق لا من باب التوسيط، فيرد عليه أن تعيين الوظيفة في الشبهة الحكمية لا بد أن يكون على أساس التوسيط كما مر، ولا يمكن أن يكون على أساس التطبيق، وإلا فلا موجب لهذا التبديل، وإن كان عدم ارتباط أصولية المسألة، بكون استفادة الحكم منها من طريق عملية الاستنباط، فيرد عليه ما سوف نشير إليه من أن أصولية المسألة مرتبطة بذلك روحاً وحقيقةً، وإلا فلا تكون المسألة أصولية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن هذا التعريف جامع ويشمل المسائل الأصولية طراً، منها الأصول العملية.

الإشكال الثاني: أن هذا التعريف منقوض بالقواعد الفقهية العامة، كقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن، وقاعدة لا ضرر ونحوها، فانها على الرغم من كونها قواعد فقهية لا أصولية فع ذلك تقع في طريق عملية الاستنباط.

وقد أجاب السيد الأستاذ رحمته عن ذلك بوجهين:

الأول: أن استفادة الأحكام الشرعية من القواعد الفقهية، تكون من باب

تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها وحصصها المجعولة بنفس جعل تلك القواعد لا برأسها، وليست من باب الاستنباط والتوسيط.

الثاني: أن القواعد الفقهية بأجمعها مختصة بالشبهات الموضوعية ولا يجري شيء منها في الشبهات الحكمية^(١).

وغير خفي أن الجواب الثاني يرجع إلى الجواب الأول روحاً وجوهراً ولا اختلاف بينهما إلا في الصورة، وذلك لأن استفادة الحكم من القاعدة لا يمكن أن تكون بنحو التطبيق إلا إذا كانت القاعدة مختصة بالشبهة الموضوعية، وأما إذا كانت تعم الشبهة الحكمية، فلا محالة تكون استفادة الحكم منها في تلك الشبهة بنحو التوسيط والاستنباط، ولا يمكن أن تكون بنحو التطبيق، والنكتة في ذلك، أن الشبهة إذا كانت حكمية، فالشك فيها لا محالة يكون في جعل الحكم برأسه والقاعدة في مثل ذلك واسطة لاثباته فيها بنحو من أنحاء الإثبات التي أشرنا إليها انفاً، ولا يعقل أن يكون اثباته بنحو التطبيق، أي تطبيق الحكم المجعول على حصته بدون أية واسطة، وإذا كانت الشبهة موضوعية، فتطبيق القاعدة عليها من باب انطباق الحكم المجعول المستنبط على حصته فيها من دون توسيط واستنباط، كانطباق الطبيعي على فرده، فالنتيجة أن مرد الجوابين المذكورين إلى جواب واحد، وهو أن القواعد الفقهية جميعاً مختصة بالشبهات الموضوعية، فمن أجل ذلك تكون استفادة الحكم منها بنحو التطبيق لا التوسيط والاستنباط، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد أورد على هذه الاجابة بأمرين:

الأول: أن القواعد الفقهية على صنفين:

أحدهما قواعد تطبيقية مختصة بالشبهات الموضوعية ولا تجري في الشبهات الحكمية، كقاعدة الفراغ والتجاوز وما يضمن وما لا يضمن ونحوها.

والآخر قواعد فقيهة تشمل الشبهات الحكمية أيضاً، وتقع في طريق الاستفادة الحكم بنحو التوسيط والاستنباط، كقاعدة الطهارة وقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الارشاد إلى النجاسة ونحوها، فإنها قواعد فقهية استدلالية يقررها الفقيه في الفقه وتجري في الشبهات الحكمية أيضاً، ويستفيد الحكم منها في تلك الشبهات بنحو من الأنحاء. فالنتيجة أن هذه القواعد قواعد فقهية، ومع هذا تكون الاستفادة الحكم الشرعي منها بنحو التوسيط والاستنباط لا التطبيق.

وقد تسأل عن أن هذه القواعد منها قاعدة الطهارة، إذا كانت تقع في طريق عملية الاستنباط في الشبهات الحكمية، فما هو الفارق بينها وبين القواعد الأصولية؟

والجواب أن هناك محاولتين:

الأولى: ما أفاده السيد الأستاذ رحمته وحاصل ما أفاده، أن قاعدة الطهارة وإن كانت تجري في الشبهات الحكمية، إلا أنها مع ذلك ليست قاعدة أصولية، معللاً بأنها مورد التسالم عند جميع الفقهاء بلا استثناء وخلاف، ومثلها لا يكون من القواعد الأصولية^(١).

وهذه المحاولة غير تامة، فانه رحمته إن أراد بها أن أصولية المسألة مرهونة بوجود الخلاف فيها وإلا لم تكن من الأصول، فيرد عليه أن اعتبار ذلك في

(١) أنظر محاضرات في أصول الفقه ١: ٦.

أصولية المسألة بلا أي مبرر بل أنه غير محتمل، لأن مرجعه إلى أن اختلاف مسائل علم الأصول باختلاف مراتب اثباتها ووضوحها يؤثر فيها نفيًا واثباتًا وهو كما ترى، هذا إضافة إلى أن ذلك لو كان مؤثراً، فلا بد من افتراض نكتة أخرى وراء ذلك، وتلك النكتة هي المؤثرة فيها كذلك، والغرض عدم وجود نكتة أخرى مميزة بين الصنفين من المسألة الأصولية، لأن كلا الصنفين مشترك في الوقوع في طريق عملية الاستنباط والإثبات للجعل الشرعي الكلي، وفي توقف اثبات الأحكام الفقهية عليهما.

وإن أراد عليه السلام بها أن أصولية المسألة مرتبطة بنظريتها تكويناً وتحديداً بأن لا تكون قطعية، فيرد عليه أن المسائل الأصولية على صنفين:

أحدهما: القواعد الظاهرية المجعولة شرعاً عند الجهل بالأحكام الواقعية وعدم العلم بها، ولا يعقل جعلها للعالم بها، كحجية أخبار الثقة والظواهر والاجماع المنقول وغيرها، وكذا الأصول العملية، كالاستصحاب وأصالة البراءة وأصالة الاحتياط الشرعيتين.

ومن الواضح أن الدافع من وراء جعل هذه القواعد في حدودها الشرعية، إنما هو توقف اثبات الأحكام الشرعية الفقهية عليها، إذ ليس بإمكان أي فقيه اثباتها بدون التوصل بها، ومن هنا يكون الأصول قد وضع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها شرعاً، والفقه قد وضع لتطبيق هذه النظريات العامة والقواعد المشتركة على مصاديقها وعناصرها الخاصة لاثبات الأحكام الفقهية، على أساس أن تلك الأحكام جميعاً وليدة عملية التطبيق، ومن الضروري أنه لا فرق في ذلك بين أن تكون القواعد الأصولية من القواعد المسلمة عند الجميع وواضحة المعالم والحدود بلا استثناء وخلاف أو من

القواعد النظرية أكثر عمقاً ودقّةً، فإن المعيار في أصولية القاعدة توقف الفقه عليها وعدم امكان اثباته شرعاً بدون التوصل بها، واما كونها مسلمة عند الكل، أو غير مسلمة واضحة الحدود أو غير واضحة قطعية أو غير قطعية، كل ذلك أمور جانبية وجودها وعدمها غير دخیل في أصولية المسألة وروحها، مثلاً حجية خبر الثقة مسألة أصولية من جهة وقوعها في طريق اثبات معظم الأحكام الفقهية شرعاً، وارتباطها بها ارتباطاً وثيقاً، بدون فرق بين أن تكون المسألة قطعية في نفسها، كما إذا كان دليل حجيتها قطعياً كذلك أو ظنية في نفسها، كما إذا كان دليل حجيتها ظنياً كذلك، وإن كان في نهاية المطاف ينتهي إلى الدليل القطعي، بقانون أن كل ما بالغير لا يد أن ينتهي إلى ما بالذات، فإن كل ذلك غير دخیل في الجهة التي تكون المسألة أصولية بتلك الجهة، لأنها أعمق منها، وكذلك مسألة حجية الظواهر، فإن أصوليتها مرهونة بارتباطها الوثيق بالفقه وتوقف اثباته شرعاً عليها، وأما الجهات الأخرى الطارئة عليها، ككونها مسلمة أو غير مسلمة أو قطعية أو غير قطعية، فهي جهات أجنبية عن جهة أصوليتها وتختلف باختلاف درجات اثبات دليل الحجية.

وكذا الحال في الأصول العملية، فإن مسلمتها عند الكل وعدم الخلاف فيها لا ترتبط بأصوليتها لا نفيّاً ولا اثباتاً، فإن أصوليتها مرهونة بجهة ارتباطها بالفقه، وعدم امكان اثبات الوظيفة فيه شرعاً أمام الله تعالى بدونها، بل لا مانع من أن تكون المسألة الأصولية ضرورية، فإنه مادامت الأحكام الفقهية نظرية، يتوقف اثباتها شرعاً على عملية الاجتهاد والاستنباط - التي هي عبارة عن تطبيق المسألة الأصولية على مصاديقها الخاصة لاثبات المسألة الفقهية - لا فرق بين أن تكون الكبرى في هذه العملية ضرورية أو قطعية أو نظرية.

وبكلمة، أن الأحكام الواقعية إن كانت قطعية، فلا مجال لعملية الاجتهاد والاستنباط فيها، وبالتالي لا موضوع للمسائل الأصولية، إذ لا يعقل جعل الحجية لأخبار الثقة للعالم بالواقع وكذلك حجية الظواهر وغيرها، لأنه لغو صرف وإن كانت نظرية كما هو كذلك، فيتوقف اثباتها على عملية الاجتهاد والاستنباط، وهي عبارة عن تطبيق المسائل الأصولية على صغرياتها لاثبات تلك الأحكام، ومن الواضح أنه لا فرق في هذه العملية بين أن تكون كبرها ضرورية أو قطعية أو نظرية، وعلى الثاني لا فرق بين أن تكون مسلمة بين الجميع أو لا.

ودعوى أن الكبرى إذا كانت ضرورية أو قطعية، فليست من المسألة الأصولية لا أنها لا تقع في طريق عملية الاستنباط، مدفوعة بأنها إذا وقعت في طريق عملية الاستنباط فلا معنى لعدم كونها أصولية، لأن أصولية المسألة مرهونة بذلك كما مر.

وثانيهما: الملازمات العقلية، فإنها مسائل أصولية واقعية وغير قابلة للجعل الشرعي سعة وضيقاً، على أساس أنها ملازمات تكوينية أزلية، ومن الواضح أنه لا فرق في أصوليتها بين أن تكون بدرجة القطع واليقين أو لا، ولا موجب لتخصيصها بما إذا لم تكن بتلك الدرجة أو بوجود الخلاف فيها، بعد ما لم يكن فرق بينهما في ترتب الأثر الفقهي عليها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من المحاولة لإخراج قاعدة الطهارة من القواعد الأصولية، لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، فالصحيح أنها من القواعد الأصولية وتقع في طريق عملية الاستنباط كغيرها من القواعد.

المحاولة الثانية: أن المعتبر في أصولية القاعدة عنصران :

الأول: أن تكون النسبة بين القاعدة والنتيجة نسبة التوسيط والاستنباط لا التطبيق والانطباق .

الثاني: توفر صفة العمومية والاشترك فيها بين أبواب فقهية متعددة وعدم اختصاص مجال الاستفادة والاستنباط منها بباب فقهي معين، كما صرح به المحقق الخراساني رحمته الله حيث قال إن قاعدة الطهارة ليست من القواعد الأصولية، بل هي قاعدة فقهية بملك اختصاصها بباب فقهي واحد^(١)، وعليه فالعنصر الأول وإن كان متوفراً في قاعدة الطهارة، حيث أن الاستفادة الحكم منها في الشبهات الحكمية إنما هي من طريق عملية التوسيط والاستنباط لا التطبيق، ولكن العنصر الثاني غير متوفر فيها، فمن أجل ذلك تكون من القواعد الفقهية دون الأصولية،

ومن هنا ذكر بعض المحققين رحمته الله أن القواعد الفقهية لا تختص بالقواعد التطبيقية، بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط والاستنباط، كقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية، وقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الارشاد إلى النجاسة، التي تشبه قاعدة ظهور الأمر بشئ في وجوبه ونحوها، فإنها جميعاً قواعد فقهية استدلالية يقررها الفقيه في الفقه، ويستفيد الحكم منها بنحو التوسيط والاستنباط لا التطبيق والانطباق، ولكن بما أنها فاقدة لصفة العمومية والاشترك في الاستنباط في أبواب فقهية متعددة، فلذلك لا تكون من الأصول^(٢).

(١) لاحظ كفاية الأصول: ٣٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ٢٦.

وقد أورد على هذه المحاولة بأن لازمها خروج جملة من المسائل الأصولية عن الأصول، منها أصالة الإباحة، فإنها مختصة بباب الإباحة، ومنها مسألة اقتضاء النهي عن العبادة الفساد، فإنها مختصة بباب العبادة ولا تشمل سائر الأبواب، مع أنه لا شبهة في كونها من المسائل الأصولية، وهذا دليل على عدم اعتبار قيد الاشتراك في أصولية المسألة^(١).

ويمكن المناقشة في هذا الإيراد، بتقريب أنه إن أريد من أصالة الإباحة أصالة البراءة، فهي لا تختص بباب دون باب، وإن أريد منها أصالة الأباحة في مقابل أصالة البراءة، فسوف يأتي في البحوث القادمة أنها مختصة بالشبهات الموضوعية ولا تجري في الشبهات الحكمية، وعليه فتكون فاقدة لصفة التوسيط والاستنباط في مقام استفادة الحكم.

هذا إضافة إلى أن باب الأباحة ليس باباً معيناً في الفقه كباب الطهارة، بل هو باب عام لا يختص بباب فقهي معين.

وأما مسألة الإقتضاء وإن كانت مختصة بباب العبادات، إلا أن العبادة ليست باباً واحداً معيناً، بل هي أبواب مختلفة ومتعددة في الفقه، فلا يقاس بباب الطهارة، فالنتيجة أنه لا يمكن التغلب على هذه المحاولة بما ذكر من النقض.

ولكن مع ذلك فالمحاولة المذكورة غير صحيحة، والسبب فيه أن أصولية المسألة وإن كانت مرتبطة ذاتاً بطابع العموم والاشترار، فإن الأصول قد وضع لتكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة، على أساس أن المسائل الفقهية جميعاً وليدة من تطبيق تلك القواعد على صغرياتها، إلا أنه من غير مبرر اعتبار

العمومية فيها بدرجة تجعلها مشتركة في استنباط الحكم الشرعي في أبواب فقهية متعددة، بل يكفي في أصوليتها أن يكون لها طابع العموم والاشترك، بدرجة يمكن أن تتولد مجموعة من المسائل الفقهية من تطبيقها على صغرياتها، وإن كان ذلك في ضمن مسائل باب واحد كباب الطهارة، واعتبار الأكثر بدون مبرر، لأن أرضية المسألة الأصولية وطبيعتها لا تقتضي أكثر من ذلك، والمفروض أن قاعدة الطهارة قاعدة عامة في نفسها ومشتركة بين جميع مسائل باب الطهارة على سعتها وكثرتها، ولا موجب لاعتبار عموميتها بين أكثر من باب واحد.

وبكلمة، إن أصولية المسألة لا تقتضي أكثر من عمومها واشتراكها بين مجموعة من المسائل الفقهية الكثيرة، سواء أكانت تلك المسائل في باب واحد أم أكثر من باب، وعليه فاختصاص قاعدة الطهارة بابها لا يضر بأصوليتها بعدما كانت عامة في نفسها ومشتركة بين مسائل ذلك الباب جميعاً، على أساس أن أصولية المسألة بملاك أنها تقع كبرى القياس لعملية استنتاج المسائل الفقهية وإثباتها شرعاً، وليس هناك ملاك آخر يتطلب عمومها واشتراكها بين أكثر من باب واحد.

وبذلك يظهر حال سائر القواعد الاستدلالية التي يقررها الفقيه في الفقه، كقاعدة ظهور الأمر بال غسل في الارشاد إلى النجاسة، فإنها بلحاظ عمومها للشبهات الحكمية من القواعد الأصولية لتوفر الطابع الأصولي فيها، وهو وقوعها في طريق عملية الاستنباط والتوسيط من جهة وعمومها في نفسها من جهة أخرى، ومن هنا يظهر أن كل قاعدة تجري في الشبهات الحكمية فهي قاعدة أصولية، ونتيجتها اثبات الجعل الشرعي بالاستنباط والتوسيط، وكل قاعدة

تختص بالشبهات الموضوعية فهي قاعدة فقهية، ونتيجتها اثبات حصة من الحكم المجعول والمستنبط بالتطبيق.

وعلى هذا فالتمييز بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، هو أن الأولى مختصة بالشبهات الموضوعية، فلذلك تكون النتيجة فيها حصة من القاعدة ونسبتها إليها نسبة الحصة إلى الطبيعي، والثانية مختصة بالشبهات الحكمية، والنتيجة فيها اثبات الجعل الشرعي الكلي.

قد يقال كما قيل: إن نسبة علم الأصول إلى علم الفقه كنسبة علم المنطق إلى سائر العلوم^(١)، فإن علم المنطق قد وضع لدراسة منهج عام في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطه العامة للتفكير البشري بشكل عام، على أساس أن نسبة علم المنطق إلى كافة العلوم الأخرى نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، ومن هنا ترتبط تلك العلوم جميعاً بعلم المنطق ارتباطاً وثيقاً في تمام الأدوار وطول التاريخ.

وأما علم الأصول فحيث أنه كعلم المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، فبطبيعة الحال يكون منهجاً عاماً له ويعلمنا الطرق التي يجب اتباعها في الاستدلال على اثبات الأحكام الشرعية واستنباطها، لأنه منطلق علم الفقه ويلعب دوراً إيجابياً فيه، كالدور الإيجابي الذي يؤديه علم المنطق لكافة العلوم والفكر البشري، ولا فرق بينها إلا أن في الأصول يدرس المناهج العامة للتفكير الفقهي خاصة، وفي المنطق يدرس المناهج العامة لعملية التفكير البشري إطلاقاً. ونتيجة ذلك أن أصولية المسألة مساوقة لعموميّتها وعدم اختصاصها بباب دون باب، وبذلك تخرج قاعدة الطهارة وغيرها من القواعد الفقهية الاستدلالية عن الأصول، فإنها وإن كانت عامة في نفسها، إلا أن عموميّتها لا تبلغ بدرجة تجعلها مشتركة

(١) دروس في علم الأصول ١: ٤٦، بحوث في علم الأصول ١: ٣٢.

بين أبواب الفقه المتعددة .

والجواب: أن علم الأصول وإن كان كالمنطق بالنسبة إلى علم الفقه، إلا أنه يختلف عنه في نقطة، وهي أن المنطق يمثل قانوناً واحداً عاماً ومنهجاً مشتركاً بين جميع العلوم وهو الشكل الأول الضروري، ولا يمكن استغناء أي علم منه في استدلالاته واستنتاجاته النظرية مهما توسعت، بينما أن الأصول يمثل مجموعة من القوانين العامة والمناهج المشتركة المختلفة، وبكلمة أن الأصول كالمنطق للفقه معناه أن عملية الاستنباط الفقهي في كل مسألة لا يمكن بدون تطبيق المسألة الأصولية على صغراها فيها والاستعانة بها، كما أن عملية التفكير البشري في كل علم لا يمكن إطلاقاً بدون تطبيق المنطق المتمثل في الشكل الأول لكل استدلال وتفكير نظري مهما كان لونه، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إن كون الأصول كالمنطق ليس معناه أن كل مسألة من مسائله وقاعدة من قواعده كالمنطق، بل معناه أن نسبة الأصول ككل إلى الفقه كذلك كالمنطق إليه .

يتلخص من ذلك ان أصولية المسألة مرهونة بامرین :

الأول: بطابع الاستنباط، بأن تكون النسبة بين المسألة الأصولية والنتيجة، نسبة الاستنباط والتوسيط لا التطبيق والانطباق .

الثاني: بطابع العموم والشمول بدرجة يستعملها الفقيه في مقام عملية الاستنباط، بتطبيقها على عناصرها الخاصة ككبرى القياس لاثبات المسائل الفقهية .

وعلى هذا فعنى أن الأصول كالمنطق، هو أن مجموع تلك القوانين والمناهج

كالمنطق، فكما لا يمكن استغناء أي تفكير بشري على المستوى العام عن المنطق، فكذلك لا يمكن استغناء أي تفكير فقهي على المستوى الخاص في أية مسألة فقهية عن قاعدة أصولية، وليس معنى ذلك أن كل قاعدة أصولية كالمنطق في العموم، وعليه فلا مبرر لاعتبار أن أصولية القاعدة مرهونة بطابع العموم والاشترك بين أبواب فقهية متعددة، بل هي مرهونة بطابع العموم بدرجة تصلح أن تقع كبرى القياس للتفكير الفقهي، ومن الواضح أنه يكفي في ذلك كونها قاعدة عامة بين مسائل باب واحد مهما توسعت، ومن هنا تختلف درجات عمومية القواعد الأصولية ومدى اشتراكها باختلاف حدودها المسموح بها.

وعلى ضوء هذا الأساس فالقاعدة الأصولية تمتاز عن القاعدة الفقهية في نقطة أعمق من ذلك، وهي أن روح القاعدة الأصولية روح الواسطة والحد الأوسط في القياس لاثبات النتيجة الفقهية، وروح القاعدة الفقهية روح التطبيق لاثبات النتيجة، وهي حصة من القاعدة المجعولة بنفس جعلها لا برأسها، ولهذا تكون النسبة بين القاعدة الأصولية والنتيجة نسبة التوسيط والأستنباط، والنسبة بين القاعدة الفقهية والنتيجة نسبة التطبيق والانطباق.

مثلاً إذا شك المصلي بعد الفراغ من الصلاة في صحتها وفسادها واحتمل أنه كان حين العمل اذكر منه حين ما يشك، تمسك بقاعدة الفراغ، لاثبات صحتها، على أساس أنها حصة منها وانطباقها عليها انطباق الطبيعي على حصته، ومن هذا القبيل ما إذا شك المشتري في ضمانه السلعة في البيع الفاسد، فإنه يتمسك بذيل قاعدة ما يضمن لاثبات ضمانه للسلعة، ومن الواضح أن استفادته إنما هي من باب تطبيق القاعدة على حصتها المجعولة بجعلها لا برأسها.

لحد الآن قد تبين أن طابع القواعد الأصولية المميزة، هي طابع التوسيط

والاستنباط، وطابع القواعد الفقهية المميزة، هي طابع التطبيق والانطباق، والطابع الأصولي يحدد سعة دائرة قواعده بمحدود الشبهات الحكمية، والطابع الفقهي يحدد سعة دائرة قواعده بمحدود الشبهات الموضوعية، إذ لا يمكن أن تكون نسبة النتيجة إلى القاعدة نسبة التوسيط والاستنباط في الشبهات الموضوعية، كما لا يمكن أن تكون نسبتها إليها نسبة التطبيق والانطباق في الشبهات الحكمية.

ولكن قد يناقش في ذلك، بأن التمييز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بالتطبيق نفيًا وإثباتًا، يؤدي إلى أن أصولية المسألة ترتبط كثيراً ما بصياغتها وكيفية التعبير عنها، فمثلاً إذا طرحت مسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها بصيغة البحث عن الإقتضاء كانت أصولية، على أساس أن البطلان حينئذٍ مستنبط من الإقتضاء وليس تطبيقاً، وإذا طرحت بصيغة البحث عن أن العبادة المنهي عنها باطلة لم تكن أصولية، لأن بطلان كل عبادة محرمة يكون بالتطبيق، مع أن روح المسألة واحدة في كلتا الصياغتين، وهذا يكشف عن المائز الحقيقي بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، وأنه ليس مجرد أن استفادة الحكم من القاعدة الأصولية تكون بالتوسيط والاستنباط لا بالتطبيق، ومن القاعدة الفقهية تكون بالتطبيق^(١). هذا،

ويمكن التغلب على هذه المناقشة فإن مسألة اقتضاء النهي عن العبادة، سواءً كانت مطروحة بصيغة البحث عن الإقتضاء أم بصيغة البحث عن أن العبادة المنهي عنها باطلة، مسألة أصولية، أما بالصيغة الأولى فظاهر، وأما بالصيغة الثانية فلأنها تستبطن ضمناً أن البحث عن حمل البطلان على العبادة،

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٢٢.

إنما هو بواسطة اقتضاء النهي المتعلق بها لا بلا واسطة ومباشرة، وعليه فمرد البحث فيها يكون لا محالة إلى البحث عن اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة البطلان. إذ لا معنى للبحث عن نتيجة المسألة الأصولية ابتداءً في الأصول، بل لابد أن يكون البحث عما ينتج هذه النتيجة، فإذن لا فرق بين الصيغتين إلا في الصياغة، وأما في المعنى فالبحث في كليهما عن المسألة الأصولية.

وبكلمة، إن التمييز بين القاعدتين بطابع الاستنباط و التطبيق لا يمكن أن يختلف باختلاف صياغة البحث، فإن مسألة النهي عن العبادة سواء أ كانت مطروحة بصيغة القاعدة التطبيقية أم بصيغة القاعدة الاستنباطية، قاعدة أصولية روحاً، لأن الحكم المستفاد من هذه المسألة وهو بطلان العبادة، إنما هو مستفاد من طريق عملية التوسيط والاستنباط، لا التطبيق والانطباق في كلتا الصيغتين.

وعلى هذا فلا قيمة لصياغة القاعدة عند طرحها للبحث، بل لابد من النظر إلى مضمونها وروحها، فإن كانت روحاً ومضموناً تصلح أن يستخدمها الفقيه كدليل مباشر على الجعل الشرعي الكلي في الشبهات الحكمية، فهي قاعدة أصولية وإن كانت مطروحة في عنوان البحث بصيغة القاعدة التطبيقية، وإلا فهي قاعدة فقهية، ولا يمكن استخدامها إلا في الشبهات الموضوعية من طريق تطبيق الحكم المستنبط على حصته، وهذا التطبيق ذاتي ولا يحتاج إلى الوساطة، ومن هنا تكون نتيجة القاعدة الفقهية حصة منها المفعولة بنفس جعلها لا برأسها، كضمان المشتري للسلعة في البيع الفاسد المستفاد من قاعدة ما يضمن الرجعة إلى الضمان باليد، فإنه حصة من القاعدة ومجموع يجعلها لا برأسه، وهذا بخلاف نتيجة القاعدة الأصولية، فإنها مفعولة على حدة كجزئية السورة في الصلاة مثلاً، فإنها مستفادة برأسها من قاعدة حجية خبر الثقة، ولا يمكن أن تكون

حصة من القاعدة، ومن هنا تكون نسبة النتيجة إلى القاعدة الأصولية نسبة التوسيط والاستنباط، بينما تكون نسبة النتيجة إلى القاعدة الفقهية نسبة التطبيق والانطباق، ولا يمكن الجمع بين هاتين النسبتين في مسألة واحدة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن التمييز بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية بطابع الاستنباط والتطبيق لا يمكن أن يختلف باختلاف صياغة القاعدة والتعبير عنها لفظاً. لحد الآن قد تبين أن أصولية المسألة مرهونة بطابع التوسيط والاستنباط، وفقهية القاعدة مرهونة بطابع التطبيق، وبذلك تمتاز المسائل الأصولية عن القواعد الفقهية، وأثر ذلك اختصاص القواعد الفقهية بالشبهات الموضوعية، واختصاص القواعد الأصولية بالشبهات الحكمية، وعلى هذا الأساس فقاعدة الطهارة وقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة ونحوهما من القواعد الأصولية.

بقي هنا شيء، وهو أن قاعدة لا ضرر هل هي من القواعد الأصولية أو الفقهية؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته إلى أنها قاعدة فقهية، وقد أفاد في وجه ذلك أن المراد من الضرر فيها لو كان الأعم من الضرر النوعي والشخصي، فالقاعدة بما أنها تشمل حينئذٍ الشبهات الحكمية فتكون أصولية، وإن كان المراد منه خصوص الضرر الشخصي، فهي بما أنها تختص حينئذٍ بالشبهات الموضوعية فتكون فقهية، وحيث أن الظاهر منه في القاعدة هو الثاني، فتكون من القواعد الفقهية، واستفادة الحكم منها تكون بالتطبيق لا بالتوسيط ^(١).

(١) لاحظ محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠.

وغير خفي أن هذه المحاولة مبنية على نقطة خاطئة، وهي أن كون الشبهة حكمية مرهونة بتوفر عنصرين فيها، أحدهما أن يكون بيان الحكم فيها سعةً وضيقةً من وظيفة الشارع، والآخر كلية الحكم فيها، فإذا توفر فيها هذان العنصران كانت حكمية.

أما اعتبار العنصر الأول فيها فهو ظاهر.

وأما الثاني فهو من أجل ما ذكره رحمته من التفصيل بين كون الضرر في القاعدة أعم من النوعي والشخصي أو خصوص الشخصي، فعلى الأول يكون الحكم المنفي عاماً لجميع المكلفين، وعلى الثاني يكون خاصاً بالموضوع الضرري فحسب، على أساس أن فعلية الحكم مرتبطة بفعلية موضوعه، والموضوع في القاعدة إذا كان الضرر الشخصي، فلا يتصور الشك في الحكم إلا من ناحية الشك في الموضوع.

ويمكن المناقشة فيه، أما العنصر الأول فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن العنصر الثاني غير معتبر فيها، لأن الشك في الشبهة إن كان في أصل جعل الحكم فيها، كانت الشبهة حكمية، وبيان حكمها بيد الشارع، سواءً كان ذلك الحكم عاماً لجميع المكلفين أم خاصاً بطائفة دون أخرى، وأما اعتبار العموم فيه لتام المكلفين فهو بلا مبرر، وإن كان الشك فيها في حصة من الحكم المجعول كانت الشبهة موضوعية.

وبكلمة، أن الميزان في الشبهة الحكمية، أن يكون بيانها بيد الشارع سعةً وضيقةً في مقابل الشبهة الموضوعية، وأما اعتبار عمومها للمكلفين جميعاً، فهو بلا مبرر و موجب، إذ يمكن افتراض الشبهة حكمية في مورد خاص، بمعنى أن بيان حكمها فيه بيد الشارع، كما إذا كان القيام في الصلاة في مورد ضرورياً على

المصلي، ولكنه شك في وجوبه عليه في هذه الحالة، لاحتمال أن اهتمام المولى بالحفاظ عليه وعدم رضائه بنفويته حتى في تلك الحالة مانع من التمسك بقاعدة لا ضرر، وهذه الشبهة، شبهة حكمية، حيث إنه لا بد في تعيين الوظيفة فيها من الرجوع إلى الشارع، وحينئذٍ فيما كانه أن يرجع إلى قاعدة لا ضرر والتمسك بها لاثبات عدم جعل وجوبه الضرري الشخصي عليه، بل يمكن افتراض كون النتيجة كلية، كما إذا شك في حكم الشارع بالضمان في مورد لم يقيم دليل على الضمان فيه، فإنه يمكن نفي الضمان بقاعدة لا ضرر، وتكون النتيجة حينئذٍ حكماً كلياً لا تختص بطائفة دون أخرى.

والخلاصة: أن الضرر المأخوذ في موضوع القاعدة وإن كان الضرر الشخصي، ولكن مع هذا تتصور فيه الشبهة الحكمية، كما إذا كان الحكم في مورد ضررياً على المكلف، ولكنه شك في أن بإمكانه التمسك بالقاعدة لنفيه أو لا، من جهة احتمال اهتمام الشارع به وعدم رضائه بتركه حتى في هذه الحالة، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بها لنفي جعله، ولا وجه لاعتبار عموم الحكم فيها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن قاعدة لا ضرر قاعدة أصولية تقع في طريق عملية الاستنباط في الشبهات الحكمية، وتكون النسبة بينها وبين النتيجة نسبة التوسيط والاستنباط لا التطبيق، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ذكر بعض المحققين أنه لا موضوع للبحث عن أن قاعدة لا ضرر قاعدة أصولية أو فقهية، وذلك لأنها ليست قاعدة بالمعنى الفني، فإن المعنى الفني للقاعدة، هو أن يكون لها جامع مشترك بين عناصرها وله وحدة ثبوتية، سواءً كانت بالجعل كحجية خبر الثقة وقاعدة الضمان باليد وغيرها، أم كانت بغيره كقاعدة الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها، فإن وحدتها وحدة

تقررية ثبوتية، وهذا بخلاف قاعدة لا ضرر، فإنه ليست لها وحدة ثبوتية لا بالجعل والتشريع ولا في الواقع وعالم التقرر، بل هي تجميع لمجموعة من التشريعات العدمية المتباينة، كعدم وجوب الوضوء الضروي وعدم وجوب الغسل الضروي وعدم وجوب الصوم الضروي وهكذا، فإنها جميعاً غير مجعولة بجعل واحد، بل الأول ثابت بتقيد وجوب الوضوء بغير حالة الضرر وكذا الثاني والثالث فصاعداً، فإن الشارع جمع بين هذه التشريعات العدمية وجعلها وأبرزها بمرز واحد، ولا تصدق القاعدة على ذلك، وليس هنا أمر واحد يكون دخيلاً في إثبات كل واحد من هذه التشريعات العدمية إما بنحو التوسيط أو التطبيق، بل هي جميعاً تثبت في عرض واحد بدليل واحد^(١).

ويمكن المناقشة في ذلك، بتقريب أن قاعدة لا ضرر وإن كانت ناظرة إلى أن الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة التي قد تؤدي إلى الضرر، مقيدة بغير حالة الضرر وأنها غير مجعولة في هذه الحالة من الأول، بمعنى أن المولى جعل وجوب الوضوء من الأول مقيداً بأن لا يكون ضررياً، وكذلك وجوب الغسل ووجوب الصوم وهكذا، فالقاعدة مبرزة لهذه التشريعات العدمية المتعددة، فمن أجل ذلك لا تكون لها وحدة ثبوتية لا جعلاً ولا واقعاً، فلا تكون قاعدة بالمعنى الفني، إلا أن كل ذلك لا يمنع من التمسك بها لإثبات عدم تشريع الحكم الضروي في مورد إذا شك في تشريعه لسبب أو آخر، اذ يكفي في ذلك وحدتها بالعنوان، على أساس أنها حجة بذلك العنوان.

وبكلمة، أن قاعدة لا ضرر وإن لم تكن قاعدة موحدة بوحدة الجعل الموحد لها تشريعاً، إلا أنها موحدة بوحدة العنوان المبرز المميز، وحيث أنها تكون

حجة بهذا العنوان ، فلا مانع من التمسك بها عند الشك .

فالنتيجة : أن قاعدة لا ضرر قاعدة أصولية ، واستفادة الحكم منها في الشبهات الحكمية ، إنما هي بالتوسيط والاستنباط ، لا بالتطبيق والانطباق .

نتيجة البحوث المتقدمة لحد الآن عدة نقاط :

الأولى : أن أصولية المسألة مرهونة بوقوعها الحد الأوسط في كبرى القياس لإثبات النتيجة الفقهية ، وهي الجعل الشرعي .

الثانية : أن المسألة الأصولية تمتاز عن القاعدة الفقهية في نقطة ، وهي أن الطابع الأصولي يقتضي وقوع المسألة الأصولية في طريق عملية الاستنباط والتوسيط الفقهي ، وتكون النسبة بينها وبين النتيجة - وهي المسألة الفقهية - النسبة التوسيطية والاستنباطية ، كالنسبة بين العلة والمعلول والسبب والمسبب ، والطابع الفقهي يقتضي وقوع القاعدة الفقهية في طريق عملية التطبيق والانطباق ، وتكون النسبة بينها وبين النتيجة - وهي الحصة من القاعدة - النسبة التطبيقية ، كالنسبة بين الطبيعي وحصصه والكلي وأفراده .

الثالثة : أن نتيجة المسألة الأصولية مجعولة برأسها ويجعل منفرد ومباينة لها وجوداً ، وهي التي تشكل المسائل الفقهية بعرضها العريض ، بينما نتيجة القاعدة الفقهية مجعولة بنفس جعل القاعدة لا برأسها ، على أساس أنها حصة من القاعدة ومتحدة معها وجوداً لا مباينة لها كذلك ، ولهذا تكون نتيجة الأولى بملاك التوسيط والاستنباط ، ونتيجة الثانية بملاك التطبيق .

الرابعة : أن القواعد الأصولية بما أنها جميعاً قواعد استنباطية للمسائل الفقهية برأسها ، والقواعد الفقهية جميعاً قواعد تطبيقية لإثبات

حصصها وأفرادها، فلذلك تختص الأولى بالشبهات الحكيمة والثانية بالشبهات الموضوعية.

الخامسة: أن تمييز المسألة الأصولية عن القاعدة الفقهية بالاستنباط والتطبيق، لا يؤدي إلى أن أصولية المسألة ترتبط كثيراً ما بصياغتها وكيفية التعبير عنها، لما تقدم من أن لون صياغة المسألة عند البحث وكيفية التعبير عنها لفظاً لا يرتبط بعمق المسألة وروحها، والتمييز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بطابع الاستنباط والتطبيق، يرجع إلى عمق المسألة وروحها لا إلى صياغتها، فإن الجمع بين طابع الاستنباط والتطبيق لا يمكن في مسألة واحدة، لأنها إذا كانت واحدة روحاً، فلا تخلو أما أن تكون ذات طابع الاستنباط والتوسيط لإثبات الجعل الشرعي برأسه، أو تكون ذات طابع التطبيق والإنطباق لإثبات حصتها المعولة بجعلها لا برأسها، ومن الطبيعي أنه لا يمكن أن تختلف مسألة واحدة استنباطاً وتطبيقاً باختلاف صياغتها وكيفية التعبير عنها.

السادسة: أنه لا يعتبر في أصولية المسألة عموميتها، بدرجة تجعلها مشتركة بين أبواب فقهية متعددة، لما مرّ من أن أصولية المسألة لا تتطلب أكثر من عموميتها بنحو تقع كبرى القياس لاستنباط الحكم الشرعي، ومن الطبيعي أنه يكفي في ذلك بلوغها درجة من العمومية تجعلها مشتركة بين مسائل باب واحد كقاعدة الطهارة، ولا مبرر لاعتبار عموميتها بدرجة تجعلها مشتركة بين أبواب فقهية متعددة.

السابعة: أن ما أورد على هذا الإشكال من النقض بأصالة الاباحة ومسألة اقتضاء النهي عن العبادة فسادها، فقد مرّ أنه غير وارد.

الثامنة: الصحيح هو أن قاعدة الطهارة وغيرها من القواعد الاستدلالية التي يقرها الفقيه في الفقه الجارية في الشبهات الحكمية من القواعد الأصولية، بملاك وقوعها في طريق عملية الاستنباط لاثبات النتيجة الفقهية برأسها.

التاسعة: أن قاعدة لا ضرر من القواعد الأصولية، وما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أنها قاعدة فقهية مختصة بالشبهات الموضوعية بناءً على ما هو الصحيح، من أن المراد من الضرر فيها هو الضرر الشخصي، فقد تقدم أنه غير تام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ما ذكر من أنها ليست قاعدة بالمعنى الفني، لا يؤدي ذلك إلى خروجها عن الأصولية، لأنها وإن لم تكن قاعدة بمعنى وجود جامع وحداني متقرر موحد لها أما جعلاً أو واقعاً، إلا أنها قاعدة بمعنى وجود جامع عنواني موحد لها، وتكون حجة بهذا العنوان الجامع الكاشف عن ثبوت الواقع، ولهذا يمكن التمسك بها لإثبات النتيجة الفقهية في الشبهات الحكمية على تفصيل تقدم.

الإشكال الثالث: أن هذا التعريف منقوض بمسائل علم الرجال واللغة، أما علم الرجال فلأن نتيجة اثبات وثاقة الراوي، وهي دخيلة في عملية استنباط الحكم الشرعي، وأما علم اللغة فلأن نتيجته تعيين مفهوم اللفظ سعةً وضيقاً، ومن الواضح أنه دخيل في عملية الاستنباط والإستخراج للحكم الشرعي.

وها هنا محاولات للتغلب على هذا الإشكال:

المحاولة الأولى: ما أفاده المحقق النائيني رحمته وحاصل ما أفاده هو أنه أضاف قيد الكبرى في التعريف لإخراج مسائل هذه العلوم عنه، فإنه بهذا القيد لا يشمل مسائل تلك العلوم، لأنها وإن كانت دخيلة في عملية الاستنباط، إلا أنها

لا تقع كبرى القياس لهذه العملية، بينما المسائل الأصولية تقع كبرى القياس لها، وبذلك تمتاز المسائل الأصولية عنها^(١).

وعلى هذا فالصحيح في تعريف الأصول أن يقال: إنه العلم بالقواعد التي تقع كبرى القياس في عملية الاستنباط والتوسيط لإثبات النتيجة الفقهيّة، فإن لا أشكال في التعريف من هذه الناحية.

ولكن لا يخفى أن هذه المحاولة وإن تغلبت على الإشكال وأدت إلى إخراج مسائل تلك العلوم عنه، إلا أنها استلزمت محذوراً آخر، وهو خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول، منها البحوث اللفظية التي يبحث فيها عن تعيين المداليل اللغوية أو العرفية بالظهور الوضعي أو العرفي، فإن تلك البحوث برغم كونها من البحوث الأصولية عنده رحمته لم تقع كبرى القياس لعملية الاستنباط، وإنما تقع صغرى لكبرى حجية الظهور.

وبكلمة، أن المسألة الأصولية إنما هي حجية الظهور، وهي التي تقع كبرى القياس دون نفس الظهور، فإنها لا تقع إلا صغرى القياس في المسألة.

ومنها مسألة الضدّ، فإن هذه المسألة لا تقع كبرى القياس في طريق عملية الاستنباط على كلا القولين فيها، مع أنها من المسائل الأصولية عنده رحمته، وسوف نشير إلى وجه ذلك في البحوث القادمة.

ومنها مسألة مقدمة الواجب، فإنها لا تقع كبرى القياس لإثبات نتيجة فقهيّة برأسها حتى على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، لأن وجوب المقدمة في نفسه لا يصلح أن يكون نتيجة للمسألة الأصولية، على

(١) أجود التقريرات ١: ٥، فوائد الأصول ١: ١٩.

أساس أنه وجوب غيري غير قابل للتنجيز أي استحقاق العقوبة على مخالفتها والمثوبة على موافقتها، ولهذا يكون وجوده كالعدم، وأما غيره من الأثر الشرعي الذي يصلح أن يكون نتيجة للمسألة الأصولية، فهو لا يترتب على المسألة مباشرة، وإنما يترتب على مسألة أخرى كذلك، وهذه المسألة صغرى لها في القياس.

بيان ذلك: أن مقدمة الواجب إذا كانت محرمة، فحينئذٍ إما أن نقول بعدم وجوب المقدمة مطلقاً أو بوجوب خصوص المقدمة الموصلة أو وجوبها مطلقاً.

أما على القول الأول والثاني، فقد يقال كما قيل إن المقام داخل في كبرى باب التزام لوقوع المزاممة بين حرمة المقدمة الموصلة ووجوب ذمها^(١)، فعلى القول بالترتب، إن كان الوجوب مساوياً للحرمة، فلا مناص من الإلتزام بالترتب في كلا الجانبين، بأن يكون كل من حرمة المقدمة ووجوب ذمها مشروطاً بعدم امتثال الآخر، فالحرمة مشروطة بترك الواجب والوجوب مشروط بارتكاب الحرام، وهذا معنى الترتب بين المتزاممين من كلا الجانبين إذا كانا متساويين، وحينئذٍ فيكون الساقط إطلاق خطاب كل منهما دون أصله، وإن كان الوجوب أهم من الحرمة، كانت الحرمة مشروطةً بترك الواجب دون العكس، وحينئذٍ فيكون الساقط إطلاقها دون إطلاق الوجوب.

ولكن هذا القول لا أصل له، وذلك لأن المقدمة تقسم إلى قسمين، أحدهما المقدمة غير الموصلة والآخر المقدمة الموصلة، وهما حصتان متباينتان، فلا تصدق إحداها على الأخرى، ولا يجتمعا أن تكون حرمة المقدمة غير الموصلة مزاممة لوجوب الواجب وهو ذو المقدمة، لعدم التزام التنافي بينهما وتمكن

(١) بحث في علم الأصول ٢: ٢٦٦.

المكلف من الاتيان بالواجب وترك الحرام معاً ، بل لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً ، لأنه إذا أتى بالواجب وهو ذوالمقدمة فقد ترك الحرام وهو المقدمة غير الموصلة ، لأن تركها عند الاتيان به حاصل قهراً ولا يمكن فرض انفكاكه عنه . نعم له أن يترك كليهما معاً ، كما أن له أن يترك الواجب ويرتكب الحرام .

وأما المقدمة الموصلة فلا يمكن فرض التزاحم بين حرمتها ووجوب ذبيها ، بل بينهما تعارض وتناف في مقام الجعل ، وذلك لأن المقدمة الموصلة حصّة خاصة من المقدمة ، وهي الحصّة المقيدة بوجود ذبيها وترتبه عليها ، ومن الواضح أنه لا يمكن جعل الحرمة لهذه الحصّة المقيدة وجعل الوجوب لذبيها ، ولا يمكن علاج هذا التنافي بالترتب ، إذ معنى الترتب هو أن حرمة المقدمة الموصلة مشروطة بترك الواجب وهو ذوها ، فإذا ترك الواجب فقد تحققت حرمة المقدمة بتحقيق شرطها ، والمفروض أن المكلف إذا ترك الواجب لم تكن المقدمة موصلة لكي تكون محرمة بالترتب ، بل هي غير موصلة ، وقد مرّ أنه لا تنافي بين حرمتها ووجوب ذبيها ، فلذلك يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة الموصلة ودليل وجوب ذبيها ، فالمرجع هو مرجحات باب المعارضة .

وبكلمة ، أن جعل الحرمة للمقدمة الموصلة مع جعل الوجوب لذبيها يكون لغواً ، لأن هذه الحرمة المجعولة لها لا يمكن أن تكون فعلية ، وذلك لأن المكلف إن أتى بالواجب وهو ذوالمقدمة ، فقد سقطت حرمة المقدمة من جهة أهمية ذبيها ، وإن لم يأت به لم تكن المقدمة موصلة ، وحينئذٍ تنتفي الحرمة باتقاء موضوعها ، فبالنتيجة أن هذه الحرمة لا يمكن أن تصبح فعلية لا في حال الاتيان بذبي المقدمة ولا في حال ترك الاتيان به ، فمن أجل ذلك يكون جعلها لغواً صرفاً ، وعلى هذا فلو دلّ دليل على حرمة المقدمة الموصلة ودل دليل آخر على وجوب ذبيها ،

فلا محالة تقع المعارضة بينها للعلم اجمالاً، بأن جعل أحدهما مع جعل الآخر لغو محض .

لحدّ الآن قد تبين أنه لا شبهة في حرمة المقدمة غير الموصلة، وأما حرمة المقدمة الموصلة فهي معارضة بوجود ذبيها، فإذا وقع التعارض بين إطلاق دليل الحرمة وإطلاق دليل الوجوب، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى مرجحاته .

وأما القول الثالث: وهو وجوب المقدمة مطلقاً، فيقع التعارض بين إطلاق دليل حرمتها وإطلاق دليل وجوب ذبيها، فإن مقتضى إطلاق حرمة المقدمة أنها محرمة حتى إذا كانت موصلة، ومقتضى إطلاق وجوب ذبيها أنه واجب حتى إذا كانت المقدمة الموصلة محرمة، ومن الواضح أن جعل هذين الإطلاحين لا يمكن، وقد مرّ أنه لا يعقل أن يكون ذلك من باب التزاحم .

وبكلمة، أنه على هذا القول يقع التعارض بين حرمة المقدمة ووجوبها الغيري، ولكنه كان بالعرض لا بالذات، على أساس أنه إنما يعارض حرمة المقدمة بملاك الوجوب النفسي لذيها، وإلا فهو في نفسه لا يصلح أن يعارض حرمتها .

ومن هنا يظهر أن التعارض على القول الأول- وهو القول بعدم الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته مطلقاً- وعلى القول الثاني- وهو القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب حصة خاصة من مقدمته وهي المقدمة الموصلة- إنما هو بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة الموصلة فحسب، وعلى القول الثالث- وهو القول بالملازمة بينها مطلقاً- إنما هو بين حرمة المقدمة مطلقاً وبين وجوبها الغيري كذلك بالعرض، وأما بالأصالة فهو بينها وبين وجوب ذبيها .

وعلى هذا فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، فإن كان لأحدهما

مرجح كموافقة الكتاب أو السنة أو مخالفة العامة قدم على الآخر، وإن لم يكن مرجح في البين، كان المرجع العام الفوقي ان كان، وإلا فالاصل العملي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الثرة الفقهية لا تترتب على هذه المسألة بنفسها ومباشرة، وهذا يعني أنها لا تكون كبرى قياس الاستنباط، بل هي مترتبة على قواعد الترجيح في باب المعارضة، فتكون تلك القواعد هي كبرى القياس، وهذه المسألة صغرى لتلك الكبرى. فالنتيجة: أنه يترتب على ضوء هذه المحاولة خروج هذه المسألة وأمثالها عن علم الأصول، فلذلك لا يمكن دفع الإشكال بها.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله وحاصل هذه المحاولة، أن أصولية المسألة مرتبطة بدلالاتها على الحكم الشرعي بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه، وعلى هذا فيشمل التعريف البحوث اللفظية، سواء أكان البحث فيها عن تكوين ظهور اللفظ في الحكم الشرعي أم كان من كيفية تعلق الحكم بموضوعه، والأول كالبحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب وصيغة النهي على الحرمة، والثاني كالبحث عن ظهور اللفظ في العموم أو الخصوص والمطلق أو المقيد ونحو ذلك، أو عن دلالة القضية الشرطية أو الوصفية على المفهوم، فإن مرد الأول إلى البحث عن كيفية تعلق الحكم بموضوعه، وأنه على العموم أو الخصوص أو المطلق أو المقيد، ومرد الثاني إلى أن كيفية تعلقه بموضوعه إنما هي على نحو التعليق والإشتراط^(١).

على هذا فلا يشمل التعريف مسائل علم الرجال واللغة، فإن البحث في الأول عن وثاقة الراوي، وفي الثاني عن وضع اللفظ كلفظ الصعيد مثلاً، وشيئ منها

لا يدل على الحكم بنفسه ولا على كيفية تعلقه بموضوعه .

ونتيجة هذه المحاولة، أن أصولية المسألة مرهونة بدالاتها على ثبوت الحكم الشرعي بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه، وإلا فلا تكون المسألة أصولية .
ولكن هذه المحاولة أيضاً لا تجدي، لأن الطابع المذكور لا يعم جميع المسائل الأصولية .

منها مسألة اقتضاء الامر بشئٍ والنهي عن ضده، فإنها لا تدل على ثبوت حكم شرعي بنفسه ولا بكيفية تعلقه بموضوعه، فإن مدلولها الملازمة بين الأمر بشئٍ والنهي عن ضده، ولكن النهي بما أنه نهى غيري، فلا يصلح أن يكون نتيجة للمسألة الأصولية وملاكاً لها، وأما صحة الضد العبادي، فهي لا تدل عليها، على أساس أنها مترتبة على مسألة أخرى، وهي مسألة الترتب كما سوف نشير إليها لا على هذه المسألة، فإنها من إحدى مقدماتها وصغرياتها .

ومنها مسألة مقدمة الواجب، فإنها تدل على ثبوت الملازمة بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدمته، ولا تدل على ثبوت الحكم الشرعي بنفسه ولا بكيفية تعلقه بموضوعه .

ومنها الأصول العملية البحتة من العقلية والشرعية، أما الأصول العقلية فلأنها لا تدل على الحكم الشرعي أصلاً لا بنفسه ولا بكيفية تعلقه بموضوعه، وأما الأصول الشرعية فإن كانت أصالة البراءة ففادها التعذير لا إثبات الحكم، وإن كانت أصالة الاحتياط ففادها التنجيز .

فالنتيجة: أن الأصول العملية لا تدل على الحكم الشرعي، إلا أن يقال أن المراد من دلالة المسألة الأصولية على الحكم أعم من دلالتها على إثبات نفس

الحكم أو على اثباته تعديراً أو تنجيهاً، وعندئذ لا إشكال بالنسبة إلى الأصول العملية الشرعية، وينحصر الإشكال بالأصول العملية العقلية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، أن هنا إشكالاً آخر على هذه المحاولة، وحاصله أنه إن أريد من دلالة المسألة الأصولية على اثبات الحكم بأحد النحويين المذكورين دلالتها على اثباته مباشرة وبدون واسطة، فيرد عليها أن البحوث اللفظية لا تدل على اثبات الحكم الشرعي بدون واسطة، وإنما تدلّ عليه بواسطة حجية تلك الدلالة، لوضوح أن اثبات الحكم الشرعي الذي هو نتيجة فقهية في الشبهات الحكمية في المباحث اللفظية، إنما هو مستند إلى حجية الظواهر لا إلى نفس الظواهر، وإن أريد من دلالتها على إثبات الحكم الشرعي أعم من أن تكون بالمباشرة أو بالواسطة، فحينئذٍ وإن كانت البحوث اللفظية من الأصول وكذلك الملازمات العقلية، على أساس أن المسائل الأصولية على هذا، أعم من أن تقع كبرى القياس بعملية الاستنباط أو صغرها، إلا أنه عندئذٍ تدخل في الأصول مسائل علم الرجال و اللغة، لأنها دخيلة في عملية الاستنباط صغروية. فالنتيجة: أن هذه المحاولة لا تعالج المشكلة ولا تغلب عليها.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله وحاصل ما ذكره أن الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع في نفسها في طريق عملية استنباط الحكم الشرعي الكلي، من دون ضم كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها، وبذلك تمتاز المسائل الأصولية عن غيرها^(١).

وقد نوقش على هذه المحاولة بمجموعة من المناقشات:

المناقشة الأولى: أن لازم هذا التعديل في التعريف خروج المباحث اللفظية جميعاً عن الأصول، بلحاظ أنها لا تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها، بل بحاجة إلى ضم كبرى أصولية إليها، وهي حجية الظواهر. هذا،

وقد أجاب السيد الأستاذ عليه السلام عن ذلك بما ملخصه أن حجية الظواهر بما أنها مورد التسالم عند جميع العقلاء وفي كل الأدوار وطول التاريخ، فمن أجل ذلك لا تكون من المسائل الأصولية، بنكتة أن أصولية المسألة مرهونة بكونها مورد البحث والنظر نفيًا وإثباتًا، وأما إذا كانت مسلمة لدى الكل بدون الحاجة إلى البحث والنظر فيها، فلا تكون من الأصول، وعلى هذا فلا يوجب ضم حجية الظواهر إلى البحوث اللفظية الدلالية خروجها عن المسائل الأصولية، لأن الميزان فيها أنها لا تحتاج في وقوعها في طريق عملية الاستنباط إلى ضم كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها، وحيث ان حجية الظواهر ليست من الأصول، فضمها إليها ليس من ضم كبرى أصولية أخرى ^(١).

وهذا الجواب غير تام، وذلك لما تقدم مفصلاً من أن أصولية المسألة مرهونة بنقطة واحدة، وهي وقوعها في طريق عملية الاستنباط للمسائل الفقهية النظرية، بنكتة أن الأحكام الشرعية الفقهية إذا كانت نظرية، كان اثباتها شرعاً متوقفاً على عملية الاجتهاد والاستنباط، وهي عبارة عن تطبيق القواعد الأصولية على عناصرها الخاصة لاثبات المسائل الفقهية، ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القواعد قطعية أو ظنية، بل لا مانع من أن تكون ضرورية، لأن أصوليتها إنما هي من جهة حاجة الفقه إليها وتفاعله وترابطه معها في طول التاريخ ذاتاً، وعدم امكان الانفكاك بينهما مادامت الأحكام الفقهية نظرية، ومن

(١) نقله عنه في بحث في علم الأصول ١: ٢٧.

هنا إذا افترض أن جميع المسائل التي كان الفقه بحاجة إليها في عملية الاستنباط والإثبات شرعاً قطعية أو ضرورية، فلا يحتمل خروجها عن علم الأصول. فالنتيجة: أن الأصول بالمنطق. فكما أن حاجة سائر العلوم إليه في جميع استدلالاته جعلته أصلاً ومنطقاً إليها، فكذلك حاجة علم الفقه في عملية اثباته شرعاً إلى القواعد والمسائل جعلتها أصولاً إليه، فتسمية تلك القواعد بالأصول من جهة حاجة الفقه إليها، ومن المعلوم أنه لا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القواعد قطعية أو ضرورية أو ظنية مادام الفقه بحاجة إليها، وإلا ينتفي الأصول بانقضاء موضوعه، وقد سبق شرح ذلك بتفصيل أكثر^(١) فلاحظ.

هذا إضافة إلى أن مورد التسالم إنما هو حجية الظواهر في الجملة، وأما حجيتها مطلقاً، فهي مورد الخلاف.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا شبهة في أن حجية الظواهر من المسائل الأصولية:

المناقشة الثانية: أن لازم هذا التعريف خروج الملازمات العقلية عن علم الأصول.

منها: مسألة الضدّ، إذ لا يترتب على اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده العبادي إلا حرمة، ولكن الحرمة بما أنها غيرية، فلا تصلح أن تكون نتيجة فقهية، وعلى هذا فالنتيجة الفقهية في المسألة على القول بالملازمة فساد الضدّ العبادي، وعلى القول بعدم الملازمة صحته، ولكن اثبات الأول يتوقف على ضم كبرى أصولية وهي الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها، واثبات الثاني يتوقف

على الإلتزام بكبرى مسألة الترتب .

وقد أجاب السيد الأستاذ رحمته عن ذلك، بأنه يكفي في أصولية المسألة ترتب النتيجة الفقهية على أحد طرفيها، ولا يلزم ترتبها على كلا طرفيها معاً، وصحة العبادة في المسألة مترتبة على القول بعدم الملازمة فيها، وهذا كاف في صيرورة هذه المسألة أصولية^(١).

وللمناقشة في هذا الجواب مجال، وتقريب المناقشة:

أولاً: أن صحة العبادة لا يمكن أن تترتب على القول بعدم الإقتضاء في المسألة مباشرة، بل هي مترتبة على مسألة أصولية أخرى، وهي مسألة الترتب، وهذه المسألة من صغرياتها، وهذا لا من جهة أن صحة العبادة متوقفة على الأمر، وحيث انه لا أمر في المقام من جهة استحالة الأمر بالضدين معاً في آن واحد، فلا يمكن الحكم بالصحة، بل من جهة أن الأمر إذا سقط عن العبادة في مورد، فكما يحتمل أن يكون سقوطه من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي والملاك له، يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضي والملاك له، وبالتالي لا نحز وجود الملاك فيها لكي يكون مصححاً للاتبان بها والتقرب، والمفروض أن صحة العبادة متوقفة على احراز أحد أمرين إما ثبوت الأمر بها أو احراز الملاك فيها، وكلا الأمرين غير محرز في المقام. أما الأول فلاستحالة الأمر بالضدين و أما الثاني فلا طريق لنا إلى احرازه، فلذلك لا يمكن الحكم بصحتها إلا على أساس القول بالأمر الترتبي .

فالنتيجة: أن صحة العبادة لا تترتب على القول بعدم الملازمة في المسألة

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٥ و ٣: ٧.

مباشرة حتى تكفي لصيرورتها مسألة أصولية، بل هي مترتبة على كبرى مسألة الترتب، وهذه المسألة صغرى لهذه الكبرى، ومن هنا لو قلنا بعدم امکان الترتب واستحالته فلا يمكن الحكم بصحة العبادة، إلا بناءً على امکان استكشاف الملاك بعد سقوط الأمر في موارد التراحم.

وثانياً أن فساد الضد العبادي لا يترتب على القول بالإقتضاء مباشرة، وذلك لأن النهي عن الضد حيث إنه نهى غيري ولا يقبل التنجيز، فلا يصلح أن ينقح به صغرى مسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها، فإن صغرى هذا النهي، النهي النفسي فحسب دون الأعم منه ومن الغيري.

وبكلمة، إن النهي الغيري المتعلق بالعبادة لو كان صالحاً للتنجيز، كان مقتضياً لفسادها بنفسه، فعندئذ نفس هذا النهي الغيري ثمة للمسألة ولا تتوقف أصوليتها على ثمة أخرى، وأما إذا لم يكن صالحاً للتنجيز كما هو كذلك، فلا يقتضي فساد العبادة، فإذا لا محالة يكون فسادها مرتبطاً بمسألة أخرى، وهي عدم الأمر بها من جهة استحالة الأمر بالضدين من ناحية، وعدم امکان احراز اشتغالها على الملاك في هذه الحالة من ناحية أخرى، والمفروض كما عرفت أن صحة العبادة متوقفة على توفر أحد هذين الأمرين فيها، وإلا فلا يمكن الحكم بصحتها.

وثالثاً أن المسألة على القول بالإقتضاء، هل تنقح صغرى باب التعارض أو تنقح صغرى باب التراحم، فيه قولان:

المعروف والمشهور بين الأصوليين القول الأول، بدعوى وقوع التعارض بين النهي الغيري المتعلق بالعبادة (الضد) والأمر النفسي بها، فيسقط الأمر حينئذ من جهة المعارضة، ولا يمكن اثباته بالترتب، لأن موردته وموضوعه باب

التزاحم دون التعارض .

ولكن الصحيح هو القول الثاني ، وذلك لأن النهي الغيري المتعلق بالعبادة (الضد) لا ينافي الأمر النفسي المتعلق بها لا في مرحلة المبادي ولا في مرحلة الامتثال ، أما في الأولى فلأن النهي الغيري ناشئ عن الملاك في متعلق الأمر الأول ، وهو الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده العبادي لا عن الملاك في متعلقه ، فلا ينافي الأمر بالضد العبادي في مرحلة المبادي ، وأما في الثانية فلأن النهي الغيري بما أنه لا يصلح للتنجيز ، فلا يقتضي وجوب موافقته لكي ينافي الأمر النفسي في اقتضاء الامتثال في هذه المرحلة .

وعلى هذا فنشأ التعارض بين النهي الغيري بالعبادة (الضد) والأمر بها ، إنما هو التزاحم بين الأمر بالشيء والأمر بضده العبادي ، وحيث أن التعارض المذكور بينهما بالعرض ، فلا بد من علاج التزاحم ، وبعبارة يعالج التعارض أيضاً بالتبع ، باعتبار أنه تابع له ، وحينئذٍ فإن كان الأمر الأول أهم من الأمر الثاني وهو الأمر بالعبادة (الضد) قدم عليه ، ولكن هذا التقديم على القول بإمكان الترتب إنما هو على إطلاقه ، وهذا يعني أن إطلاق الأمر بالمهم مقيد بعدم الإشتغال بالأهم ، فإذا اشتغل به كان المرفوع إطلاق الأمر بالمهم لا أصله ، وأما إذا لم يشتغل به عسباً فلا مانع من تحققه بتحقيق شرطه بالترتب على القول به ، ومعناه أنه لا يلزم من فعلية كلا الأمرين (الأهم والمهم) في هذه الحالة في آنٍ واحد محذور طلب الجمع بين الضدين ، فلهذا لا يكون الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم ، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مانعاً عنه ، فكيف يكون النهي الغيري الذي هو تابع له مانعاً عنه ، أو قل أن ملاك النهي الغيري القائم بالواجب الأهم إذا لم يكن مانعاً عنه ، فكيف يكون نفس النهي الغيري مانعاً مع أنه في نفسه لا

أثر ولا قيمة له، ولهذا لا ينافي الأمر النفسي كما عرفت لا في المبدء ولا في المنتهى بقطع النظر عن متبوعه، فإن المنافي له إنما هو متبوعه، حيث أنه ينافي الأمر بالعبادة (الضد) في مرحلة الامتثال.

فالنتيجة: أنه على القول بالترتب فالعبادة محكومة بالصحة في المسألة على كلا القولين، وأما بناءً على القول بعدم إمكان الترتب، فلا بد من الإلتزام بفساد العبادة في المسألة على كلا القولين، لما مرّ من أن صحة العبادة متوقفة على توفر أحد أمرين فيها، إما الامر بها أو الملاك فيها، أما الأول فهو ساقط في المقام على الفرض، وأما الثاني فلا طريق إلى احرازه.

فالنتيجة: أنه لا فرق بين القولين في المسألة، فعلى القول بإمكان الترتب فالعبادة محكومة بالصحة حتى على القول بالاقضاء، وعلى القول بعدم إمكانه فالعبادة محكومة بالفساد حتى على القول بعدم الاقضاء، وبالتالي لا تظهر الثمرة بين القولين.

وبذلك يظهر أن جواب السيد الأستاذ رحمته عن الإشكال لا يعالج مشكلة خروج هذه المسألة عن علم الأصول،

ومنها مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن هذه المسألة لاتقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها مباشرة بدون ضم مسألة أصولية أخرى على كلا القولين فيها.

أما على القول بالإمتناع ووحدة المجمع، فلأن المسألة تدخل في كبرى مسألة التعارض والمرجع فيها مرجحات بابها، ومن الواضح أن النتيجة الفقهية لا تترتب على المسألة على القول بالإمتناع بنفسها بدون ضم مسألة أصولية أخرى وهي مرجحات باب المعارضة، وحينئذٍ فإن كان الترجيح لدليل الوجوب، قدم على دليل الحرمة، وإن كان العكس فبالعكس، وإلا فيسقطان معاً، ويكون

المرجع العام الفوقي إن كان ، وإلا فالأصل العملي .

وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع ، فلأن المسألة تدخل في كبرى مسألة التزام ، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى مرجحات بابها ، فإن كان الوجوب أهم أو محتمل الأهمية قدم على الحرمة ، وإن كان العكس فبالعكس ، وإلا فالمكلف مخير بينهما ، وعلى هذا فصحة الواجب في مورد الإجماع لا تترتب على المسألة على القول بالجواز بنفسها ، بل هي مترتبة على مسألة أصولية أخرى وهي مسألة مرجحات باب التزام أو مسألة الترتب .

فالنتيجة : أن الثمرة الفقهية لا تترتب على هذه المسألة بنفسها ومباشرة بدون ضم مسألة أصولية أخرى إليها ، لا على القول بالإمتناع ولا على القول بالجواز . وأما ما حاوله السيد الأستاذ رحمته من أنه يكفي في أصولية المسألة وقوعها في طريق عملية الاستنباط بنفسها ولو بأحد طرفيها ، وحيث أن صحة العبادة في المقام مترتبة على هذه المسألة بنفسها على القول بالجواز ، فيكفي ذلك في أصوليتها^(١) فهو لا يتم .

أما أولاً : فلما عرفت من أن صحة العبادة في مورد الإجماع على القول بالجواز مترتبة إما على مرجحات باب التزام أي تقديم الوجوب على الحرمة للأهمية أو احتمالها ، أو على مسألة الترتب ، لا على المسألة بنفسها بدون ضم مسألة أصولية أخرى .

وثانياً : لو كانت الصحة مترتبة على المسألة على القول بالجواز بنفسها بدون حاجة إلى ضم مسألة أصولية أخرى ، لكان ذلك من باب التطبيق أي تطبيق

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٤ .

الطبيعي المأمور به على فرده وحصته في الخارج، وليست من باب الاستنباط، فإذن لا تكون المسألة أصولية من هذه الجهة.

والخلاصة: أن محاولة السيد الأستاذ رحمته الله للتغلب على مشكلة خروج هذه المسألة عن الأصول غير تامة.

ومنها: مسألة مقدمة الواجب، بتقريب أن وجوب المقدمة على القول بالملازمة وإن كان مترتباً عليها مباشرة، ولكن بما أن وجوبها وجوب غيري وهو غير قابل للتنجيز، فلا يصلح أن يكون ثمرة فقهية لها ومصححاً لأصوليتها، وعلى هذا فلا تترتب عليها نتيجة فقهية بنفسها بدون ضم مسألة أصولية أخرى لكي تكون المسألة أصولية.

وقد حاول السيد الأستاذ رحمته الله للخروج عن هذه المشكلة بالتقريب التالي: وهو أن هذه المسألة ثمرة فقهية مهمة مترتبة عليها بنفسها وذكرها في موردين:

أحدهما: ما إذا كان الواجب مقدمة للحرام بنحو العلة التامة، وحينئذٍ فعلى القول بعدم الملازمة يقع التراحم بين الواجب والحرام، ولا بد من الرجوع وقتئذٍ إلى مرجحات باه، وأما على القول بالملازمة، فيقع التعارض بينهما، بتقريب أن دليل الحرمة يدل بالدلالة الإلزامية على حرمة الواجب، ودليل الوجوب يدل بالدلالة المطابقية على وجوبه، ولا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

ثانيهما: ما إذا كان الحرام مقدمة للواجب، وعندئذٍ فعلى القول بعدم ثبوت الملازمة، تقع المزاحمة بين الواجب والحرام، فلا بد حينئذٍ من علاج التراحم بينهما بالرجوع إلى مرجحات باه، وعلى القول بثبوت الملازمة بينهما، فعندئذٍ إن قلنا بأن الواجب من المقدّمة حصة خاصة منها وهي الحصة الموصلة، فقد سقطت الحرمة عن هذه الحصة فحسب دون غيرها، وإن قلنا بأن الواجب

مطلق المقدمة ، سقطت الحرمة عنها مطلقاً وإن لم تكن موصلة ، وهذه ثمرة فقهية تظهر بين القولين في المسألة وتكفي في أصوليتها ودخولها في التعريف^(١) .

وغير خفي أن هذه المحاولة أيضاً لا تجدي في التغلب على مشكلة خروج هذه المسألة عن علم الأصول ، وذلك لأن هاتين الثمرتين لا ترتبان على هذه المسألة بنفسها من دون ضم مسألة أصولية أخرى .

أما الثمرة الأولى فلأنها مترتبة على مسألة أصولية أخرى دون هذه المسألة ، وهي الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ، وتقديم أحدهما على الآخر بموافقة الكتاب أو السنة أو مخالفة العامة إن كانت ، وإلا فالعمل بالعام الفوقي ، وإن لم يكن فالأصل العملي ، ولا فرق في ذلك بين القولين في المسألة ، أما على القول بالملازمة فهو ظاهر كما تقدم ، أما على القول بعدم الملازمة فعلى أساس أنه لا يمكن جعل الخطاب الوجوبي والخطاب التحريمي معاً لكل من المقدمة وذبيها ، لأنه تكليف بغير مقدور ، فإن الواجب إذا كان علة تامة لوجود الحرام في الخارج ، فلا محالة يقع التعارض بين وجوب الأول وحرمة الثاني ، ولا يمكن أن يكون ذلك داخلياً في باب التزاحم بينها ، وذلك لأن خروج باب التزاحم عن باب التعارض منوط بإمكان التقييد العام للبي لكل خطاب بعدم الإشتغال بما لا يقل عنه في الأهمية وهو في المقام غير متصور ، وذلك لأنه لا يمكن تقييد الخطاب التحريمي في المقام بعدم الإشتغال بالواجب لأنه لغو ، على أساس أن عدم الإشتغال به ملازم لترك الحرام قهراً ، بملك أن ترك العلة ملازم لترك المعلول ، فإذاً كيف يمكن تقييد حرمة بهذه الحالة ، فإن مرد هذا التقييد إلى تقييد حرمة الحرام بتركه ، كما لا يمكن تقييد الخطاب الوجوبي منه بممارسة الحرام

(١) الهداية في الأصول ٢: ٨٠ و ١٠٩ .

وارتكابه لأنه لغو محض ، فإن ممارسة الحرام وارتكابه لا يمكن بدون إيجاد الواجب والإتيان به في المقام ، باعتبار أنه علة للحرام ، فإذاً يكون مرد هذا التقييد إلى تقييد وجوب الواجب بإيجاده وهو كما ترى .

فالنتيجة : أنه لا يمكن أن تكون حرمة الحرام مترتبة على عصيان الواجب ، كما لا يمكن أن يكون وجوب الواجب مترتباً على عصيان الحرام ، فإذاً لا مناص من الإلتزام بدخول المقام في باب التعارض .

وبكلمة ، أن هذه الثمرة لا تترتب على هذه المسألة بنفسها ومباشرةً من دون ضم مسألة أصولية أخرى ، بل هي مترتبة على مسألة أصولية أخرى وهي قواعد باب المعارضة هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من التفصيل بين القولين في المسألة وإنها على القول بالملازمة داخلية في باب التعارض ، وعلى القول بعدم الملازمة داخلية في باب التزاحم لا يتم ، لما مرّ من أنها داخلية في باب التعارض على كلا القولين فيها .

وأما الثمرة الثانية فقد تقدم الكلام فيها^(١) ، وقلنا أن الحرام إذا كان مقدمة للواجب ، فالمسألة داخلية في باب التعارض دون التزاحم على تفصيل تقدم هناك ، وعلى كلا التقديرين ، فالثمره الفقهية لا تترتب على المسألة بنفسها ، بل هي مترتبة على مسألة أصولية أخرى ، وهي قواعد باب التزاحم أو التعارض .

المناقشة الثالثة : على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته وحاصل هذه المناقشة أنه إن أريد من عدم احتياجها إلى كبرى أصولية أخرى عدم الإحتياج طولاً أي

كبرى أصولية فوقها، فيرد عليه أن هذا رجوع إلى ما ذكره المحقق النائيني رحمته من المحاولة وليس محاولة جديدة وهذا خلف.

وإن أريد من ذلك عدم احتياجها إليها ولو عرضاً، فيرد عليه أن لازم ذلك خروج كثير من المسائل الأصولية عن علم الأصول، فإن موارد احتياج بعضها إلى بعض في عملية استنباط الحكم الشرعي كثيرة، على أساس أن اعتماد الفقيه في مجال الاستنباط في معظم أبواب الفقه على الروايات غير قطعية السند والدلالة، ومن الطبيعي أن استفادة الأحكام الشرعية من تلك الروايات تتوقف على ضم مسألة أصولية إلى مسألة أصولية أخرى، كضم حجية السند إلى حجية الدلالة وهكذا، ولا يمكن استفادتها من أحدهما بنفسها بدون حاجة إلى ضم الأخرى إليها^(١). نعم إذا كانت الرواية قطعية سنداً، كانت استفادة الحكم منها متوقفة على حجيتها دلالة فقط بدون حاجة إلى ضم مسألة أصولية أخرى، وإذا كانت قطعية دلالة فحسب، كان الأمر بالعكس، ومن هنا لا تتوقف استفادة الحكم من الكتاب العزيز على ضم مسألة أصولية أخرى إليه، بل تتوقف على حجية دلالاته في نفسها بدون حاجة إلى ضم كبرى أصولية. هذا،

ولكن بإمكان السيد الأستاذ رحمته التغلب على هذه المناقشة، بتقريب أنها مبنية على نقطة، وهي أن سند الرواية حجة مستقلة غير مشروطة بحجية دلالتها، بأن تكون هناك حجتان: إحدهما حجية السند، والأخرى حجية الدلالة، وحينئذٍ فلا يمكن استفادة الحكم من أحدهما بدون ضم الأخرى، إلا أن هذه النقطة خاطئة وغير مطابقة للواقع، لأن التحقيق في المسألة هو أن حجية كل من سند الرواية ودلالاتها ثابتة بجعل واحد، بمعنى أن المجعول في الواقع حجية

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٢٨.

واحدة لمجموع من السند والدلالة بنحو الإرتباط ، فإذا دل دليل على حجية خبر الثقة مثلاً ، كان مفاده جعل حجية لمجموع من السند والدلالة بنحو الإرتباط ، ولا يمكن أن يكون مفاده حجية سنده مستقلاً بدون أن يكون ناظراً إلى ثبوت مدلوله ، لأنه لغو صرف ، وعلى هذا فليست هنا مسألتان أصوليتان إحداهما حجية سند الرواية ، والأخرى حجية دلالتها ، بل مسألة أصولية واحدة ، وهي حجية مجموع من السند والدلالة بنحو الإرتباط ، والمفروض أنها ليست بحاجة في وقوعها في طريق عملية الاستنباط إلى ضم مسألة أصولية أخرى لا في طولها ولا في عرضها ، فإذن لا موضوع لهذه المناقشة في المقام .

وبكلمة ، كما أنه لا مجال للمناقشة المذكورة ، فيما إذا فرض أن الرواية قطعية من ناحية السند أو الدلالة وغير قطعية من الناحية الأخرى ، فإن وقوعها من تلك الناحية في طريق عملية الاستنباط لا يتوقف على ضم مسألة أصولية أخرى لا طولاً ولا عرضاً ، كما هو الحال في الكتاب ، وكذلك لا مجال لها فيما إذا كانت الرواية غير قطعية بحسب السند والدلالة ، على أساس ما عرفت من أن الحجية مجعولة لهما معاً بجعل واحد بنحو الإرتباط ، فلا يكون المجعول هنا حجتين مستقلتين إحداهما للسند والأخرى للدلالة .

فالنتيجة : أن هذه المناقشة غير تامة ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى أنه قد يفسر محاولة السيد الأستاذ رحمته الله بتفسير آخر للتخلص من تلك المناقشة ، وهو أن مراده رحمته الله من عدم الحاجة إلى مسألة أصولية أخرى من كبرى أو صغرى عدم الحاجة في الجملة ، بأن تكون أصولية المسألة مرهونة باستغنائها عن غيرها من المسائل الأصولية ولو في مورد واحد ، وعلى هذا فلا يرد عليه الإشكال بمثل حجية خبر الواحد ، فإنه يكفي في أصولية

هذه المسألة وقوعها في طريق عملية الاستنباط، مستغنية عن غيرها من المسائل الأصولية ولو في مورد واحد، وهو ما إذا كان الخبر قطعياً من ناحية السند أو الدلالة، فإنه في هذه الحالة يقع في طريق هذه العملية بدون حاجة إلى ضم مسألة أصولية أخرى.

وبكلمة، أن الميزان في أصولية المسألة، امكان وقوعها في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون حاجة إلى أي ضمنية لا فعلاً ودائماً.

ولكن قد نوقش في هذا التفسير بأمرين:

الأول: أن لازم ذلك دخول مجموعة من مسائل سائر العلوم في الأصول، وذلك لأن كل مسألة إذا أمكن وقوعها في طريق عملية الاستنباط ولو في مورد واحد بنفسها وبدون حاجة إلى ضمنية لكانت من الأصول، وعليه فإذا فرض أنه وردت كلمة (الناصة) في رواية، قطعية سنداً ودلالة ما عدا دلالة هذه الكلمة، وعلى هذا فاستنباط الحكم الشرعي من هذه الرواية يتوقف على تحديد مدلول هذه الكلمة سعة وضيقاً بنفسها بدون حاجة إلى ضم غيرها، باعتبار أنها قطعية، ولازم هذا أن يكون البحث عن مدلولها بحثاً أصولياً، على أساس توفر الطابع الأصولي فيها وهو استغناؤها عن غيرها في عملية الاستنباط ولو في مورد واحد. ومن هذا القبيل كلمة (الصعيد) الواردة في الآية الشريفة، التي هي قطعية السند، فإن استنباط الحكم الشرعي - وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص - لم يكن بحاجة إلى شيء ما عدا تحديد مدلولها سعة وضيقاً.

وإن شئت قلت أن الآية الشريفة قطعية من ناحية السند، فإذا فرض أنها قطعية من ناحية الدلالة أيضاً ما عدا دلالة هذه الكلمة (الصعيد)، فبطبيعة

الحال لم يكن استنباط الحكم الشرعي من الآية حينئذٍ بحاجة إلى أي ضمنية غير تحديد مدلولها سعة وضيقاتاً، ولازم هذا أن يكون البحث عنها بحثاً أصولياً بموجب هذا التفسير^(١).

ولنا تعليق على هذا الإشكال وتقريبه، أن الآية الشريفة تدل على وجوب التيمم بالصعيد عند عدم وجدان الماء، وأما جوازه بمطلق وجه الأرض فهو يتوقف على تحديد مدلول هذه الكلمة (الصعيد) سعة وضيقاتاً، وحينئذٍ فإن ثبت أن مدلولها مطلق وجه الأرض جاز التيمم به، وإن ثبت أن مدلولها خصوص التراب الخالص، فحينئذٍ وإن وجب الإقتصار عليه إلا أنه ليس من جهة ثبوت مدلولها، بل من جهة أن كفاية التيمم به أمر متيقن كانت كلمة الصعيد ظاهرة فيه أم لا، وأما على الأول وهو ما إذا ثبت ظهورها في مطلق وجه الأرض، فحينئذٍ وإن كانت الآية الشريفة تدل على جواز التيمم بمطلق وجه الأرض، إلا أن هذه الدلالة هي الموضوع للمسألة الأصولية وهي الحجية، لا دلالة هذه الكلمة فحسب، فإنها مندكة في دلالة الآية ومنظمة إليها، وليست دلالة مستقلة في مقابلها، فالدلالة النهائية المستقلة هي دلالة الآية واكتسابها صفة الظنية بلحاظ ظنية دلالة هذه الكلمة باعتبار أن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين، فتحصل أن تحديد دلالة كلمة (الصعيد) ينقح صغرى للمسألة الأصولية لا أنه مسألة أصولية.

وبكلمة، أن الآية الشريفة وإن قلنا بأنها ناصة في وجوب التيمم في الجملة، إلا أنها ظاهرة في جواز التيمم بمطلق وجه الأرض، على أساس ظهور كلمة (صعيد) فيه، باعتبار أن ظهور الآية في الإطلاق مرتبط بظهور هذه الكلمة

في المعنى المطلق.

والثاني: أن التعريف على أساس هذا التفسير لا يكون جامعاً لتمام أفراده، فان جملة من البحوث اللفظية بحاجة دائماً في وقوعها في طريق عملية الاستنباط الى ضم كبرى أصولية إليها، وذلك كمباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق، فإن هذه المباحث تنتج صغرى كبريات أبواب الجمع العرفي، كتعيين الخاص في مقابل العام والمقيد في مقابل المطلق والمنطوق في مقابل المفهوم وهكذا، ومن الواضح أن استفادة الحكم من العام والخاص لا يمكن بدون ضم كبرى قواعد باب الجمع العرفي إليهما، وهي تقديم الخاص على العام بملاك القرينية، وكذلك المطلق والمقيد^(١).

وبكلمة، أنه على الرغم من أن هذه البحوث بحوث أصولية، فمع ذلك لا تصلح أن تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها من دون ضم كبرى أصولية أخرى إليها ولو في مورد واحد، وعليه فلا يتوفر في تلك البحوث الطابع الأصولي وهو امكان وقوعها فيه بدون ضمنية. فإذا وقع التعارض بين العام والخاص أو المطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم وهكذا، فلا يمكن استفادة الحكم منهما بنفسهما، بل تتوقف إما على ضمّ قواعد الجمع العرفي إليهما بتطبيق الأقوى منهما على الأضعف، أو على ضمّ قواعد باب التعارض، وعلى كلا التقديرين فهذه البحوث لا تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى أصولية أخرى إليها أصلاً ولو في مورد واحد، فالنتيجة: أن هذا الإشكال وارد على التعريف المذكور.

ولكن قد يدفع هذا الإشكال عن السيد الأستاذ رحمته بتقريب أن قواعد الجمع

العرفي حيث أنها مورد التسالم عند الجميع كحجية أصل الظهور، فلا تكون من الأصول، وعليه فحاجة تلك البحوث إلى ضم هذه القواعد إليها في استفادة الحكم واستنباطه لا تضر بطابع أصوليتها، فإن المضر به إنما هو ضم كبرى أصولية أخرى إليها، والمفروض أن القواعد المذكورة ليست من الأصول لكى يضر ضمها إليها وتوجب خروجها عن علم الأصول^(١).

وغير خفي أن هذا الدفع ليس بشيء.

أما أولاً: فلان قواعد الجمع العرفي ليست من القواعد المسلمة لدى الجميع، فإن جماعة من الأخباريين ذهبوا إلى أن موارد الجمع العرفي كالعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر وهكذا، مشمولة للأخبار العلاجية الآمرة بتطبيق قواعد باب التعارض عليها، بل قد تأمل في ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بإبداء احتمال شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي^(٢)، فإذن ليس الرجوع إلى تلك القواعد من الأمر المسلم عند الكل ومورد الإتيان، كما أن مسألة حجية الظواهر ليست كذلك، فإن المسلم هو حجيتها في الجملة، وأما سعتها فهي مورد البحث والنظر نفيًا وإثباتًا، ولهذا انكر جماعة من الأخباريين حجية ظواهر الكتاب.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها مورد التسالم، إلا أنه قد تقدم أن أصولية المسألة لا تكون مرهونة بوجود الخلاف فيها، ولهذا قلنا هناك موسعاً أنه لا مانع من كون المسألة الأصولية قطعية بل ضرورية، إذا كانت المسألة

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٢٩.

(٢) كفاية الأصول: ٤٤٩.

الفقهية نظرية وبجاجة إلى الإثبات^(١).

نتيجة البحث عدة نقاط :

الأولى : أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته من المحاولة لتعديل التعريف بإضافة قيد الكبروية فيه ، وإن نجحت في إخراج علم الرجال واللغة ونحوهما عن الأصول ، إلا أنها أدت إلى محذور آخر وهو خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول ، منها البحوث اللفظية بكافة أصنافها ومنها الملازمات العقلية على ما تقدم .

الثانية : أن ما أفاده المحقق العراقي رحمته من الضابط العام لأصولية المسألة غير تام ، لما قد مر من عدم انطباق هذا الضابط على جملة من المسائل الأصولية ، كمباحث الملازمات العقلية ومباحث الأصول العملية البحتة .

الثالثة : أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من المحاولة لتعديل التعريف بإضافة قيد بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى أصولية أخرى ، لا يتم ولا يوجب جامعية التعريف ، حيث أن لازم اشتماله على هذا القيد خروج مجموعة كبيرة من المسائل الأصولية عنه ، منها البحوث اللفظية ، فإنها لا تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى أصولية أخرى إليها ، وهي حجية الظواهر .

نعم لا يرد عليه هذا الإشكال من وجهة نظره رحمته من أن حجية الظواهر ليست من المسائل الأصولية ، على أساس أنها مرهونة بوجود الخلاف فيها .

ولكن قد تقدم موسعاً أن هذه النظرية غير تامة ولا تبتني على نكتة مبررة لذلك ، ومن هنا قلنا أنه لا فرق في أصولية المسألة بين كونها ظنية أو قطعية بل

ضرورية، لأن الميزان الوحيد لأصوليتها احتياج الفقه إليها وارتباطه بها وعدم امکان استفادته بدونها.

ومنها مباحث الملازمات العقلية، فإنها بصياغتها المطروحة لا تقع في طريق عملية الاستنباط بدون ضم كبرى أصولية أخرى إليها، وقد مر تفصيل ذلك.

الرابعة: أن ما أورد على محاولة السيد الأستاذ رحمته من أنه إن أريد بعدم الإحتياج عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أخرى طويلاً، فهذا رجوع إلى المحاولة الأولى، وإن أريد به عدم احتياجها إليها ولو عرضاً، لزم من ذلك خروج كثير من المسائل الأصولية عن علم الأصول، كالروايات غير قطعية السند والدلالة، فإن استنباط الحكم الشرعي منها لا يمكن بدون ضم مسألة أصولية إلى مسألة أصولية أخرى، كضم حجية السند إلى حجية الدلالة أو الجهة لا يتم، لما تقدم من أن الإيراد مبني على أن حجية كل من السند والدلالة مجعولة بجعل مستقل من دون أن ترتبط احدهما بالأخرى.

ولكن قد مر سابقاً أن هذا المبني خاطئ، والصحيح في هذا الفرض أن المجعول حجية واحدة لمجموع من السند والدلالة بجعل واحد بنحو الارتباط لا حجتان مستقلتان، وعلى هذا فالرواية بحجية مجموع سندها ودالتها مسألة أصولية واحدة، لا أنها على أساس حجية سندها مسألة وعلى أساس حجية دالتها مسألة أخرى، فإذن تصلح أن تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى أصولية لا طويلاً ولا عرضاً.

الخامسة: قد يفسر محاولة السيد الأستاذ رحمته بأن مراده من عدم الإحتياج، عدم الإحتياج في الجملة ولو في مورد واحد، وأورد على هذا التفسير بوجهين: الأول: أن التعريف على ضوء هذا التفسير يشمل بعض المسائل غير

الأصولية التي قد يتفق بشأنها الإستغناء عن غيرها في وقوعها في طريق الاستفادة الحكم في الجملة ولو في مورد واحد، فإن ذلك يكفي في أصولية المسألة على أساس هذا التفسير ولكن قد تقدم مفصلاً أن هذا الإشكال غير وارد.

الثاني: أن جملة من البحوث اللفظية كمبحث العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما لا يمكن أن تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى أصولية أخرى وهي قواعد الجمع العرفي، حيث أنها بحاجة إليها دائماً في الاستفادة الحكم الشرعي منها.

وهذا الإشكال وارد، لأن الميزان في أصولية المسألة على ضوء هذا التفسير إمكان وقوعها في طريق عملية الاستنباط بنفسها من دون حاجة إلى ضم كبرى أصولية أخرى إليها، والمفروض أن تلك البحوث بحاجة إلى ضم الكبرى دائماً، ولا يمكن وقوعها في طريق العملية بدون الضم.

السادسة: أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن قواعد الجمع العرفي بما أنها مورد التسالم، فلا تكون من المسائل الأصولية، فقد مر أنه غير تام، أما أولاً فلأنها ليست مورد التسالم عند الكل، وثانياً ما تقدم من أن أصولية المسألة غير مرهونة بذلك، ومن هنا قلنا سابقاً أنه لا فرق بين كونها مورد التسالم أو لا.

السابعة: قد تحصل من ذلك كله أن التعريف المشهور التقليدي غير تام فلا يكون جامعاً ولا مانعاً كما مر.

إلى هنا قد تبين اجمالاً أن المسائل الأصولية تتركز على ركيزتين:

الأولى: العمومية والإشتراك في نفسها.

الثانية: الإستدلالية للتفكير الفقهي مباشرة، ومن هنا قلنا أن الفقه قد وضع

لتطبيق المسائل الأصولية العامة على مصاديقها الخاصة لاستنباط الأحكام الفقهية الشرعية .

وعلى هذا فالصحيح في تعريف الأصول أن يقال إنه العلم بالقواعد العامة التي يستعملها الفقيه كدليل مباشر على الجعل الشرعي الكلي . وهذا التعريف جامع ومانع .

أما الأول فلأن المسائل الأصولية على أساس هذا التعريف ، فقد مثلت أدلة على الأحكام الفقهية وإثباتها مباشرة ، وعلى ضوء ذلك فالبحوث اللفظية بكافة ألوانها تفتتح صغرى لمسألة أصولية ، وهي حجية الظواهر ، حيث أنها دليل على اثبات الحكم الفقهي مباشرة . ومن هذا القبيل بحوث الملازمات العقلية ، فإنها تتفح صغريات المسائل الأصولية ، كمسألة الترتب وقواعد باب التزاحم وقواعد باب التعارض .

والخلاصة : أن كل مسألة تمثلت دليلاً مباشراً على الجعل الشرعي الكلي فهي من الأصول .

وبذلك تخرج القواعد الفقهية العامة في نفسها عن التعريف ، فإنها وإن تمثلت دليلاً مباشراً ولكنها تمثلت دليلاً كذلك على اثبات الحصة من القاعدة المجعولة بنفس جعلها لا يجعل آخر ، بينما القواعد الأصولية تمثلت دليلاً مباشراً على الجعل ، ومن هنا تختص القواعد الفقهية بالشبهات الموضوعية .

وأما الثاني : فلأن اشتغال التعريف على طابع العموم والإشتراك في نفسه يمنع عن دخول كثير من المسائل غير الأصولية فيه كمجموعة كبيرة من المسائل الفقهية ، ومنها مسائل علم اللغة ونحوها .

وأما اشتغاله على الطابع الإستدلالي للفقه خاصة، فيمنع عن دخول جملة من العلوم فيه، منها علم المنطق، فإن مسائله وإن كانت ذات طابع استدلالي، إلا أنها ليست للتفكير الفقهي خاصة، بل للتفكير العام البشري، بينما المسائل الأصولية مسائل استدلالية للتفكير الفقهي فقط، وبذلك تمتاز المسائل الأصولية عن المسائل المنطقية.

ومنها علم النحو والصرف وعلم الرجال ونحوها، فإن مسائلها وإن كانت ذات طابع استدلالي إلا أنها ليست للتفكير الفقهي، بينما المسائل الأصولية تكون للتفكير الفقهي خاصة.

وأما مسائل علمي النحو والصرف فهي أدلة على حفظ اللسان عن الخطأ في المقال مادةً وهيئةً.

وأما مسائل علم الرجال فهي أدلة على الوثاقة لا على الجعل الشرعي الكلي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن أصولية المسألة مرهونة بالركيزتين المميزتين:

الأولى: العمومية والإشتراك في نفسها.

الثانية: الإستدلالية للتفكير الفقهي مباشرة، ولا بد من أخذ كلتا الركيزتين في تعريف الأصول لكي يكون جامعاً ومانعاً. هذا تمام الكلام في تعريف علم الأصول.

الثاني: موضوع علم الأصول

يقع البحث هنا في مرحلتين :

الأولى: في موضوع العلم بشكل عام، وحاجته إليه، وتحديد ما يكون موضوعاً وما يكون محمولاً.

الثانية: في موضوع علم الأصول.

موضوع العلم

أما الكلام في المرحلة الأولى فلا شبهة في أن كل علم مؤلف من قضايا ومسائل عديدة ومختلفة في دائرة أفق ذلك العلم، وكل قضية منها مؤلفة من الموضوع والمحمول، هذا مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أن امتياز كل علم عن علم آخر هل هو بالموضوع أو بالعرض. المعروف والمشهور بين الأصحاب هو الأول، وأنه لا بد أن يكون لكل علم موضوع واحد تلتقي فيه موضوعات مسائله، وتكون نسبتته إليها نسبة الطبيعي إلى افراده، ويبحث في كل علم عن عوارضه الذاتية ويكون محوراً لتمام بحثه.

وقد استدل على ذلك بوجوه:

الأول: أن الغرض من كل علم واحد، فإذا كان واحداً فوحدته تكشف عن أن المؤثر فيه أيضاً كذلك على ضوء مبدأ التناسب والسنخية بين الأثر والمؤثر والعلّة والمعلول.

وبكلمة ، أن هنا قاعدتين عقليتين :

الأولى : أن المعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحدة .

الثانية : أن العلة الواحدة لا يصدر منها إلا معلول واحد .

والإستدلال على وجود الموضوع في المقام لكل علم إنما هو بالقاعدة الأولى ، وهو يتوقف على مقدمات :

الأولى : أن هذه القاعدة الفلسفية لا تختص بالواحد الشخصي ، بل يشمل الواحد النوعي أيضاً ، فكما أن وحدة المعلول بالشخص تكشف عن وحدة علته كذلك بقانون التناسب والسنخية بينهما ، وكذلك وحدة المعلول بالنوع تكشف عن وحدة علته كذلك بنفس الملاك ، لاستحالة أن تكون دائرة المعلول أوسع من دائرة العلة وبالعكس .

الثانية : أن وحدة الغرض لا بد أن تكون بالذات والنوع ، وإلا فلا تكون كاشفة عن الجامع كذلك .

الثالثة : أن ترتب الغرض على المسائل في كل علم يكون من سنخ ترتب المعلول على العلة .

فإذا تمت هذه المقدمات الثلاث في المقام ، فقد تم الإستدلال بالقاعدة المذكورة ، بتقريب أن الغرض من كل علم حيث إنه واحد ، فلا يمكن أن يصدر ذلك الغرض الواحد إلا من علة واحدة جامعة بين موضوعات مسائله ، وهي موضوع العلم ومحور تمام بحثه .

ولكن للنظر في هذه المقدمات مجالاً .

أما المقدمة الأولى فقد نوقش فيها بأن القاعدة تختص بالواحد الشخصي

ولا تشمل الواحد النوعي، ووحدة الغرض بما أنها تكون بالنوع فلا يمكن تطبيق القاعدة عليها، فإن وحدة المعلول إذا كانت بالشخص فهي تكشف عن وحدة علته كذلك، وأما إذا كانت بالنوع فلا تكشف.

وغير خفي أن هذه المناقشة لا ترجع إلى معنى محصل، وذلك لأن وحدة المعلول تتبع وحدة العلة، فإن كانت بالشخص كانت وحدة علته أيضاً كذلك، ولا يمكن أن تكون بالنوع، وإلا لزم أن تكون دائرة العلة أوسع من دائرة المعلول وهذا خلف. وإن كانت بالنوع كانت وحدة علته أيضاً كذلك، لأن النتائج والآثار المتماثلة في الخارج لا محالة تكشف عن الأشياء المتماثلة المؤثرة فيها، على أساس مبدأ التناسب بين العلة والمعلول.

بيان ذلك: أن العلاقة بين العلة والمعلول التي يعبر عنها بالمفهوم الفلسفي بالعلية، هي علاقة بين وجودين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً ذاتياً، فيكون أحدهما علة والآخر معلولاً، ووجود المعلول ليس إلا تعلق وارتباط، فالتعلق والارتباط مقوم لكيانه، ومن هنا تكون حقيقة المعلول حقيقة تعلقية، لا أنه يملك وجوداً بصورة مستقلة، ثم يعرض عليه الارتباط، فإن ذلك مستحيل، مثلاً العلاقة بين وجود النار سنخاً ووجود الإحراق وبين وجود الحركة نوعاً ووجود الحرارة وهكذا، ليست بمعنى أنها تعرض عليهما بعد وجودهما في الخارج، بل بمعنى أن وجود الإحراق ليس إلا التعلق والارتباط بالنار، وكذلك وجود الحرارة. وتتبع من هذه العلاقة الذاتية الرئيسية بين سنخ وجود النار وسنخ وجود الإحراق أو الحرارة علاقات وارتباطات عديدة بين أفراد النار في الخارج وأفراد الإحراق، فإن كل فرد من أفراد الإحراق مرتبط ذاتاً بفرد من أفراد النار خارجاً، لا بملاك فرديته، بل بملاك وجود النار فيه.

ومن هنا تكون العلاقة بين هذا الفرد من الإحراق أو الحرارة، وبين ذلك الفرد من النار نفس العلاقة بين الفرد الآخر من الإحراق والفرد الثاني من النار وهكذا وهي علاقة عليية، على أساس أن خصوصية الفرد وعوارضه خارجة عن تلك العلاقة.

والخلاصة: أن العلاقة إنما هي بين سنخ وجود النار وسنخ وجود الإحراق وسنخ وجود الحركة وسنخ وجود الحرارة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أن وجود المعلول عين التعلق والإرتباط بالعلة وليس شيئاً منفصلاً عنها، ومن هنا يكون المعلول من مراتب وجود العلة النازلة ويتولد منها، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي، أن وحدة المعلول بالسنخ والنوع تكشف عن وحدة العلة كذلك، فوحدة الإحراق بالنوع تكشف عن وحدة علته كذلك وهي النار، باعتبار أنه عين التعلق والإرتباط بها، فالمؤثر إنما هو وجود النار سواء كان بهذا اللباس أو ذلك، ومن هذا القبيل الصفات العارضة على أفراد الإنسان في الخارج فحسب كصفة النطق أو الضحك أو التعجب أو نحوها، فإنها لا محالة تكشف عن أن تأثير كل فرد من الإنسان في فرد من هذه الصفات إنما يكون بلحاظ وجود الإنسان فيه لا بلحاظ خصوصية الفرد، واشتراك أفراد الإنسان في هذه الصفات، يكشف عن اشتراكها في وجود جامع بينها، وذلك الجامع هو المؤثر فيها وهو وجود الإنسان بما هو.

فالنتيجة: أن قاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد تشمل الواحد الشخصي والنوعي معاً، فوحدة المعلول إن كانت بالشخص فتكشف عن وحدة علته كذلك، وإن كانت بالنوع فتكشف عن وحدتها بالنوع، على أساس أنه لا يعقل أن تكون دائرة وجود المعلول أوسع من دائرة وجود العلة.

وأما المقدمة الثانية فلأنها تبني على أن تكون وحدة الغرض المترتب على مسائل العلم وحدة ذاتية نوعية، فإنها حينئذٍ تكشف عن وحدة ذاتية كذلك بين موضوعات المسائل، وهذا بخلاف ما إذا كانت وحدته عرضية، فإنها لا تكشف عن وحدة ذاتية بينها على أثر عدم علاقة التناسب بينهما، وحيث أن وحدة الغرض وحدة عنوانية لا ذاتية، كصون اللسان عن الخطأ في المقال وصون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج وعنوان الإقتدار على الإستنتاج ونحوها، فلا تكشف عن وحدة ذاتية، لعدم المساخنة بينهما في الواقع.

ولنا تعليق على هذه المقدمة، وتقريبه أنه لا شبهة في أن وحدة الغرض وحدة حقيقية ولها واقع موضوعي خارجي، مثلاً صون اللسان عن الخطأ في المقال الذي يمثل مطابقة الكلام للقوانين النحوية، وصون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج الذي يمثل مطابقة الفكر للواقع، والقدرة على الاستنباط التي تمثل درجة الإجتهد والنظر، وغيرها جميعاً من الأمور الواقعية الحقيقية، وليست من الأمور الإعتبارية أو الإنتراعية، التي لا واقع لها في الخارج ما عدى اعتبار المعبر أو منشأ انتزاعها.

وبكلمة، أنه إن أريد من عنوانية الغرض أنه أمر اعتباري، فيرده أنه خلاف المقطوع به، وإن أريد منها أن عنوان الصون عن الخطأ وعنوان الإقتدار ونحوهما من العناوين الإنتراعية مفهوماً، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنها منتزعة كذلك من منشأ واقعي حقيقي، على أساس أن انتزاع عنوان صون اللسان عن الخطأ في المقال عن مسائل علم النحو، لا يمكن بدون اشتراك تلك المسائل في جهة جامعة هي المؤثرة في هذا العنوان، وانتزاع عنوان الإقتدار على الاستنباط مثلاً عن مسائل علم الأصول دون غيره، يدل على جهة جامعة مشتركة بين مسائله،

وهي منشأ انتزاعه، وإلا فلا يمكن انتزاعه عنها، بدهاه أن انتزاع شيء عن شيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي، أن وحدة العرض في كل علم تكشف عن قضية واحدة مشتركة بين مسأله موضوعاً ومحمولاً، بأن يكون موضوعها مشتركاً بين موضوعاتها، ومحمولها مشتركاً بين محمولاتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أن العرض المترتب على مسائل كل علم لا يترتب على نفس المسائل، بوجوداتها الواقعية، فإن صون اللسان عن الخطأ في المقال، أو صون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج، لا يعقل أن يترتب على مسائل النحو بذاتها وواقعها، أو مسائل المنطق كذلك، وكذا الإقتدار على الاستنباط، لا يمكن أن يكون مترتباً على المسائل الأصولية في الواقع، إذ لو كان الأمر كذلك، لزم أن لا يقع في الخارج خطأ في المقال ولا في الفكر، وأن لا يتخلف الإقتدار على الاستنباط عن وجود نفس المسائل الأصولية في الواقع، هذا مما لا كلام فيه. وإنما الكلام في أن الغرض هل هو مترتب على العلم بتلك المسائل، أي العلم بنسبها الخاصة، وهي ثبوت محمولاتها لموضوعاتها من دون دخل لنفس المسائل بوجوداتها الواقعية، أو أن لها دخلاً في ذلك بنحو الإقتضاء، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته إلى الوجه الأول، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: أنه لا يمكن تطبيق برهان «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على مسائل العلوم، فإن مفاده لزوم التطابق بين العلة ومعلولها في السنخ، فيكون مختصاً بالعلة الفاعلية المؤثرة، ومن الواضح أن مسائل العلوم بنفسها وواقعها ليست علة فاعلة ومؤثرة في صون اللسان عن الخطأ في المقال، أو صون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج، وإلا لم يقع في الخارج خطأ لا في المقال ولا في الفكر، بل أن

هذه الأغراض مترتبة على العلم بالمسائل، وهو علة تامة لترتيبها عليها، فمن عرف مسائل النحو أو المنطق ترتب على معرفته صون اللسان عن الخطأ في المقال في الأول، وصون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج في الثاني، ترتب المعلول على العلة، ومن تعلم المسائل الأصولية وعرفها، ترتب على معرفته إياها القدرة على الاستنباط، ترتب الأثر على المؤثر وهكذا^(١).

فالنتيجة: أن الغرض في كل علم مترتب على العلم بمسائله دون نفس المسائل واقعاً، وعلى هذا فلو أريد تطبيق قاعدة «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على المقام، لزم افتراض وجود جامع بين العلوم المتعلقة بالمسائل لا بين موضوعاتها، أو افتراض وجود جامع بين النسب الخاصة التي تربط محمولات المسائل بموضوعاتها.

أما الأول: فهو غير محتمل، لأن موضوع العلم لا بد أن يكون في المرتبة السابقة على العلم بمسائله، على أساس أنه محور تمام بحثه.

وأما الثاني: وهو النسب والإضافات، فالجامع الذاتي بينها غير متصور، لأن لكل نسبة مقومات ذاتية، وهي شخص وجود طرفيها، فالمقومات الذاتية لكل نسبة مختلفة ذاتاً عن المقومات الذاتية للنسبة الأخرى، ومن الواضح أنه لا يعقل انتزاع جامع ذاتي بين أفراد النسب، إذ مع الحفظ على المقومات الذاتية للأفراد، فلا يمكن تحصيل مفهوم واحد يكون جامعاً، باعتبار أن المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة ذاتاً ووجوداً للمقومات الذاتية للفرد الآخر منها وهكذا، فلا تشترك أفرادها في المقومات الذاتية، كأفراد الإنسان مثلاً، فإنها تشترك في المقومات الذاتية وهي الحيوان الناطق، ومع الغاء تلك المقومات

الذاتية لها، فلا نسبة حينئذٍ حتى يتصور جامع ذاتي بين أفرادها، لأن الجامع الذاتي انما يكون مع حفظ المقومات الذاتية للأفراد، ومن هنا ليست للنسبة ماهية في عالم النقرر بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج.

فالنتيجة: أن تصوير الجامع الذاتي بين أفراد النسب والإضافات غير معقول.
هذا توضيح لما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله.

ولنا تعليق عليه، وحاصله أنه رحمته الله إن أراد من صون الكلام عن الخطأ في علم النحو، وصون الفكر عن الخطأ في علم المنطق، صحة الكلام في الأول التي هي منتزعة من مطابقته للقواعد النحوية في الواقع، وصحة الفكر في الثاني التي هي منتزعة عن مطابقته للقواعد المنطقية، فيرد عليه أنه بهذا التفسير كما لا يترتب على نفس المسائل في الواقع، لأن نسبته إليها ليست نسبة الأثر إلى المؤثر والمعلول إلى العلة، فإنه بهذا التفسير معنى اضافي نسبي، لأن صحة الكلام نسبة بينه وبين القواعد النحوية، وصحة الفكر نسبة بينه وبين القواعد المنطقية وهكذا، والنسبة متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها، لأنها المقومات الذاتية لها، ومع هذا كيف يعقل أن تكون معلولة للمسائل في الواقع ومترتبة عليها ترتب المعلول على العلة، وإلا فهو خلف، لوضوح أنه لا يكفي في تحققها وجود المسائل والقواعد في الواقع بدون وجود الطرف الآخر لها وهو الكلام أو الفكر، كذلك لا يترتب على العلم بالمسائل ونسبها الخاصة، لما عرفت من أنه بالتفسير المذكور نسبة بين الكلام والمسائل النحوية في الواقع، وبين الفكر والمسائل المنطقية ومتقومة بهما ذاتاً وحقيقة، ولا يعقل حينئذٍ أن تكون مترتبة على العلم بالمسائل والقواعد ترتب المعلول على العلة، وإلا فلزمه أن لا يكون شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتية لها، وهذا خلف.

وبكلمة، أن شخص وجود طرفيها مقوم ذاتي لها، ومعه لا يعقل أن تكون معلولة للمسائل والقواعد الواقعية أو للعلم بها.

وإن أراد ﷺ من الغرض، تمكن العالم بمسائل العلم وقواعده من ترتيب آثارها المطلوبة، مثلاً من كان يعلم بالقواعد النحوية، فبإمكانه أن يلقى الكلام مصوناً من الخطأ، ومن كان يعرف مسائل المنطق، فبإمكانه أن يصون فكره من الخطأ في الإستنتاج، ومن كان يعلم بالمسائل الأصولية، فباستطاعته أن يقوم بعملية الاستنباط وهكذا، فهو صحيح، لا بمعنى أن العلم هو تمام السبب والعلّة، بل بمعنى أن الغرض مترتب على المسائل شريطة العلم بها لا مطلقاً، فيكون العلم بمثابة الجزء الأخير من العلة التامة.

وبكلمة، أن ها هنا عدة نقاط :

الأولى: أنه يراد من الغرض في علم النحو مثلاً الكلام الصحيح، وفي المنطق الفكر الصحيح وهكذا، ولكن قد مر أن الغرض بهذا المعنى الإضافي لا يترتب، لا على نفس المسائل الواقعية ولا على العلم بها.

الثانية: أنه يراد من الغرض التمكن من إيجادها، وهو وإن كان مترتباً على العلم بالمسائل ونسبها الخاصة، إلا أن العلم ليس تمام الموضوع والعلّة له، بل هو الجزء الأخير منها وشرط لترتبه على المسائل، ومن هنا لا يترتب التمكن من صون الكلام عن الخطأ في المقال على مطلق العلم بالمسائل، وإن لم تكن من المسائل النحوية، وصون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج على مطلق العلم بالقواعد، وإن لم تكن من قواعد المنطق، والإقتدار على الاستنباط على مطلق العلم بالمسائل، وإن لم تكن من المسائل الأصولية وهكذا، بل الأول مترتب على حصّة خاصة من العلم وهو العلم بمسائل النحو فحسب، والثاني مترتب على خصوص العلم

بقواعد المنطق، والثالث على خصوص العلم بالمسائل الأصولية، وهكذا.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام - من أن الغرض مترتب على العلم بالمسائل، وثبوت محمولاتها لموضوعاتها لا على نفس المسائل في الواقع، وحينئذٍ فلو أريد تطبيق قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) على المقام، فلا بد من افتراض وجود جامع بين العلوم المتعلقة بالمسائل لا بين موضوعاتها - لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من أن معنى ترتب الغرض على العلم بالمسائل، أن العلم شرط لترتبه على نفس المسائل التي تقتضي ذلك، على أساس اشتغالها على خصوصية جامعة تتناسب معه، والعلم بتلك الخصوصية الجامعة، شرط لفعالية تأثيرها فيه وترتبه عليها.

وبكلمة، أن الغرض مترتب على نفس المسائل الواقعية بلحاظ ما فيها من الخصوصية المنسجمة معه، والعلم بها جهة تعليلية لترتبه عليها لا جهة تقييدية، فالنتيجة أن العلم بالمسائل كما أنه ليس تمام الموضوع للغرض كذلك ليس جزء الموضوع، بل تمام الموضوع له المسائل، والعلم بها علة لترتبه عليها.

الثالثة: أن وحدة الغرض لكل علم تكشف عن وحدة قضاياه ومسائله في قضية واحدة جامعة موضوعاً بين موضوعاتها ومحمولاً بين محمولاته ومشاركة فيها وهي المؤثرة في الغرض، وإلا فلا يعقل اختلاف العلوم بعضها عن بعضها الآخر في الغرض، إذ لو لم يكن لكل علم طابع خاص وجهة جامعة بين مسائله المؤثرة في حصول غرضه المميزة عن غيره، لم يكن ميز بين العلوم حينئذٍ.

وعلى هذا فبطبيعة الحال تشترك مسائل كل علم على اختلافها في نفسها في جهة موحدة لها ومميزه عن غيره ومؤثرة في تحقق الهدف المنشود فيه وهو غرضه، وتلك الجهة هي محور تمام بحوثه وموضوعه، سواء كانت تلك الجهة

جامعة بين موضوعات المسائل أم بين محمولاتها في مرحلة التدوين، وتكشف عن هذه الجهة الموحدة وحدة الغرض في كل علم.

مثلاً مسائل علم النحو المحددة تشترك في جهة ما هي الموحدة لها المؤثرة في تحقق الغرض منه، وهو صيانة اللسان عن الخطأ في المقال، ولهذا فنحوية المسألة مرهونة بدخالتها في هذا الغرض وترتبه عليها، وهذا معنى أن مسائل علم النحو تشترك جميعاً في جهة ما، وهي دخالتها في صيانة اللسان، وتمتاز عن مسائل سائر العلوم بتلك الجهة، وكذلك الحال في مسائل الأصول والفقه ونحوهما، وإلا فلا معنى لتسمية مجموعة من المسائل المحددة بالأصول، ومجموعة من المسائل الأخرى المحددة بالفقه، والمجموعة الثالثة كذلك بالنحو وهكذا، بعد افتراض أن كلاً من هذه المجموعات دخيلة في صيانة اللسان وفي الإقتدار على الاستنباط ونحوها على مستوى واحد، ولا مبرر لهذه التسمية حينئذٍ أصلاً، إذ لا امتياز وقتئذٍ، بل لازم هذا، تأثير كل شيء في كل شيء، وهذا معناه انهيار مبدأ العلية والتناسب، فمن أجل ذلك، كشف وحدة الغرض في كل علم عن جهة واحدة مشتركة بين مسائل العلم بموجب مبدء التناسب أمر ضروري وغير قابل للإنكار.

وبكلمة، أنه إذا كان للعلم غرض خارجي مترتب على مسائله، فوحدته سنخاً تكشف عن وحدة المسائل كذلك وتجانسها روحاً بقانون التناسب، غاية الأمر أن الغرض إذا كان مترتباً على المسائل بما هي، كان كاشفاً عن روح الوحدة والإنسجام بين المسائل موضوعاً ومحمولاً، بمقتضى برهان أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، وإذا كان مترتباً على موضوعات المسائل، كان كاشفاً عن روح الوحدة والإنسجام بينها بنفس الملاك، وإذا كان مترتباً على محمولاتها،

كان كاشفاً عن روح الوحدة والإنسجام بينها هذا من ناحية .
ومن ناحية أخرى ، إن وحدة المحمول أو الموضوع هل تكشف عن
وحدة الآخر ؟

والجواب : أن فيه تفصيلاً ، فإن الموضوع والمحمول إن كانا من سنخ
واحد ، كانت وحدة أحدهما كاشفة عن وحدة الآخر ، وإن كان أحدهما أمراً
واقعياً والآخر أمراً اعتبارياً ، فلا تكشف وحدته عن وحدة الآخر ذاتاً
وسنخاً ، لعدم التناسب بينها ، مثلاً المحمول في علم الفقه أمر اعتباري والموضوع
أمر واقعي بحسب التدوين ، وكذلك في علم الأصول ، وحينئذٍ فوحدة المحمول
وإن لم تكشف عن وحدة الموضوع سنخاً وذاتاً ، لعدم التناسب بينها كذلك ، إلا
أنها تكشف عن اشتراك أفراد الموضوع في جهة ما ، وتلك الجهة تقتضي ثبوت
هذا المحمول لها ، وهي مبادئ الأحكام فيها التي هي روحها وحقيقتها .

ومن ناحية ثالثة ، أن وحدة الغرض في علم الفقه المترتب على محمولات
مسائله ، هل تكشف عن جهة واحدة بينها واشتراكها فيها ؟

والجواب : إن كشفها عن جهة واحدة بين نفس المحمولات غير متصور ،
باعتبار أنها أمور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار المعبر ، فلذلك
لا يتصور جامع بينها ، وأما كشفها عن روح الوحدة والإنسجام بينها في جهة
ما ، وهي جهة المولوية والمبادي لها ، فلا شبهة فيه ، حيث إن هذه الجهة هي
المؤثرة فيه ، لأنها حقيقة الأحكام وروحها لا المحمولات .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، وهي أن وحدة الغرض في كل علم
تكشف عن روح الوحدة والإنسجام بين مسائل العلم بموجب مبدء التناسب ،
إما موضوعاً ومحمولاً ، أو موضوعاً فقط ، أو محمولاً كذلك ، بلحاظ مرحلة

التدوين، وهذه الجهة الواحدة هي الموحدة للعلم والمميزة عن غيره من العلوم، وهي محور تمام بحوثه وموضوعه، فإن محور البحث في كل علم هو الموضوع والسبب للغرض والأثر، سواء كان موضوعاً للمسائل بحسب التدوين أم لا، لأن المعيار في مرحلة البحث، إنما هو محور الغرض وموضوعه، وإن كان محمولاً للمسألة بلحاظ مرحلة التدوين كما في علم الفقه، فإن المبحوث عنه فيه نفس الأحكام الشرعية، مع أنها محمولة للمسألة بحسب التدوين.

وأما المقدمة الثالثة، وهي أن ترتب الغرض في كل علم على مسائله، يكون من سنخ ترتب المعلول على العلة، فقد أورد عليها السيد الأستاذ رحمته الله بأن الغرض لا يترتب على نفس المسائل ترتب الأثر على المؤثر والمعلول على العلة، وإنما هو مترتب على العلم بها، وقد مرّ أنه لو قلنا بتطبيق قاعدة «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على المقام، فلا بد من تصوير الجامع بين العلوم المتعلقة بالمسائل لا بين المسائل نفسها، أو بين النسب، وكل ذلك لا يمكن ^(١).

ولكن قد سبق المناقشة فيه موسعاً، فلا حاجة إلى الإعادة ^(٢).

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله من أن قاعدة إن لكل علم موضوعاً واحد تدور حوله بحوثه ويمتاز به عن غيره من العلوم، يشير إلى مطلب ارتكازي مقبول بأدنى تأمل، وتتميز به كل علم عن علم آخر، وهذه الوحدة التي هي موضوع العلم ثابتة وجداناً لكل علم في مرتبة أسبق من مرتبة تدوينه

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١: ١٨.

(٢) سبق في ص ٣٩.

التي هي مرتبة لاحقة^(١).

هذا الوجه يتضمن أمرين :

أحدهما: أن ما هو موضوع العلم ومحور البحث، قد يكون مطابقاً مع ما يجعل موضوعاً لمسائله في مرحلة التدوين، كما في علم النحو، فإن محور بحثه وموضوعاته الكلمة، وهي موضوع لمسائله بلحاظ مرحلة التدوين أيضاً، وقد يختلفان كما في علم الفقه، فإن موضوع بحثه الحكم الشرعي مع أنه يحتلّ مركز المحمول في المسائل الفقهية بحسب التدوين.

والآخر: أن ثبوت موضوع لكل علم في المرتبة السابقة من مرتبة التدوين، إنما هو بالإرتكاز والوجدان.

أما الأمر الأول فقد تقدم أن ما يترتب عليه الغرض هو موضوع البحث ومحوره سواء كان موضوعاً للعلم بحسب التدوين أم لا، وحينئذٍ فإن أريد من موضوع البحث ذلك كما لعله الظاهر فهو متين، وإلا فلا.

وأما الثاني فقد تقدم أن الدليل على أن لكل علم موضوعاً ومحوراً واحداً لبحثه هو تطبيق قاعدة «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على المقام، لما مرّ من أن وحدة الغرض في كل علم تكشف عن وحدة ما ترتب عليه الغرض ترتب الأثر على المؤثر والمعلول على العلة بقانون مبدء التناسب الذي هو أمر ارتكازي فطري، وأما بقطع النظر عن ذلك الدليل، فدعوى الارتكاز والوجدان على ذلك فعهدها على مدّعياها.

الوجه الثالث: أن تمايز العلوم إنما هو بتمايز موضوعاتها، فلا بد حينئذٍ أن

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٤١.

يكون لكل علم موضوع واحد ليمتاز به عن غيره، وإلا لتداخلت العلوم بعضها مع بعضها الآخر.

وقد أورد عليه المحقق الخراساني رحمته الله بأن تمايز العلوم لو كان بالموضوع، لزم أن يكون كل باب بل كل مسألة علماً مستقلاً بنفس الملاك، فإذن لا يمكن أن يكون موضوع العلم هو المعيار لوحده وامتيازه عن غيره، ومن هنا قد اختار رحمته الله أن تمايز العلوم إنما هو بالأغراض لا بالموضوعات^(١).

ولكن هذا الإيراد غير صحيح، وذلك لأن الإلتزام بأن امتياز كل علم عن علم آخر بالموضوع لا يستلزم ما ذكره رحمته الله من المحذور، فإن موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله بدون أن يكون مندرجاً تحت جامع آخر، وإلا كان هو موضوع العلم، وهذا بخلاف موضوع كل باب أو كل مسألة، فإنه حصة من موضوع العلم وفرد منه، ويشترك مع موضوع باب آخر أو مسألة أخرى في الجامع الفوقي الذي هو موضوع العلم.

وبكلمة، أن تمايز العلوم بعضها عن بعضها الآخر بالموضوع، يستلزم التمايز بينها بالمحمول والغرض أيضاً بالتبع، لما مرّ من اعتبار التناسب والتجانس بين الموضوع والمحمول، وكذا بينه وبين الغرض مباشرة أو بالواسطة، إذ لا يعقل أن يمتاز علم عن علم آخر بالموضوع مع اشتراكه معه في المحمول والغرض، فإذا كان التمايز بينهما بالموضوع مباشرة، كان مستلزماً للتمايز بينهما بالمحمول والغرض أيضاً بالملاك المتقدم، وعلى هذا فإذا كان موضوع كل باب أو كل مسألة مشتركاً مع موضوع باب آخر أو مسألة أخرى في المحمول والغرض، كان لا محالة مشتركاً معه في الموضوع أيضاً، فإذن لا اختلاف بينهما فيه إلا في بعض

الخصوصيات هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إن ما ذكره ﷺ من أن تمايز العلوم بعضها عن بعضها الآخر إنما هو بالعرض لا بالموضوع ولا بالمحمول لا يتم، وذلك لأن تمايز العلوم بالموضوع تارة و بالمحمول أخرى وبهما معاً ثالثة، على أساس ما تقدم من أن العرض قد يترتب على الموضوع في المسألة، وقد يترتب على محمولها، وقد يترتب على ثبوت المحمول للموضوع، فعلى الأول يكون التمييز بالموضوع، وعلى الثاني بالمحمول، وعلى الثالث بهما معاً، ولا يكون التمييز بالعرض، على أساس أنه يكشف عن أن التمييز بما هو أسبق منه .

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية :

الأولى: أن قاعدة « الواحد لا يصدر إلا من واحد » لا تختص بالواحد الشخصي بل تشمل الواحد النوعي أيضاً، فإن المعلول إذا كان واحداً بالنوع، كان كاشفاً عن أن علته أيضاً كذلك .

الثانية: أن العرض من العلم لا يترتب على نفس المسائل بوجوداتها الواقعية، ترتب الأثر على المؤثر والمعلول على العلة، وإلا لم يتصور تخلفه عنها خارجاً، بل ترتبه عليها فعلاً منوط بقيد ومشروط بشرط وهو العلم بها، فإنه شرط في ترتب العرض عليها في الخارج، فالمسائل بمثابة المقتضي للعرض والعلم بها بمثابة الشرط، فيكون موضوعه نفس المسائل وترتبه عليها مشروط بالعلم بها .

الثالثة: أن ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ من أن العلم بالمسائل تمام الموضوع للعرض بدون أي دخل للمسائل بذاتها وواقعها، ولهذا بنى ﷺ على أنه لا مجال لتطبيق قاعدة « الواحد لا يصدر إلا من واحد » على المقام، وإلا فلازمه تصوير

الجامع بين العلوم المتعلقة بالمسائل أو بين النسب وهو كما ترى، فقد مرّ أنه غير تام، إذ لا يمكن القول بأنه لا دخل للمسائل في ترتب الغرض أصلاً، وأن العلم بها تمام الموضوع والعلة له بدون أي دخل لها فيه، فإن لازم ذلك حصول الغرض بصرف حصول العلم وإن لم يكن متعلقاً بها، باعتبار أن العلم تمام العلة، ومن الطبيعي أنه لا يمكن الإلتزام بذلك، بل من غير المحتمل أن يكون ذلك مراده ﷺ.

الرابعة: أن الغرض من كل علم قد يترتب على المسائل بما لها من الموضوع والمحمول بلحاظ التدوين، وقد يترتب على محمول المسألة كذلك، وقد يترتب على موضوعها، وعلى جميع التقادير فوحدة الغرض على الأول تكشف عن روح الوحدة والإنسجام بين المسائل في الموضوع والمحمول، على أساس مبدء التناسب، وعلى الثاني تكشف عن روح الوحدة والإنسجام بين محمولات المسائل ومبادئها بنفس الملاك، وعلى الثالث تكشف عن روح الوحدة والإنسجام بين موضوعاتها كذلك.

الخامسة: أن محور بحوث كل علم وموضوعها محور غرضه وموضوعه، وهو الذي يترتب عليه الغرض ترتب الأثر على المؤثر، وعلى هذا فموضوع البحث في المسألة إما نفس المسائل، أي ثبوت محمولاتها لموضوعاتها أو الجامع بين محمولاتها أو الجامع بين موضوعاتها على تفصيل قد سبق.

السادسة: أن موضوع البحث ومحوره قد يكون مطابقاً لموضوع المسألة بحسب التدوين، وقد يكون مخالفاً له، فإن موضوع البحث قد يحتلّ مركز المحمول بلحاظ التدوين على ما مرّ شرحه.

السابعة: أن ما ذكره المحقق الخراساني ﷺ من أن تمايز العلوم لو كان بتمايز الموضوعات لزم أن يكون كل باب بل كل مسألة علماً مستقلاً، غير تام على

تفصيل تقدم .

هذا تمام الكلام في البحث عن موضوع العلم نفيًا وإثباتًا على مستوى العام .

موضوع علم الأصول

وأما الكلام في المرحلة الثانية وهي البحث عن موضوع علم الأصول فحسب، فقد اختلف الأصوليون فيه على أقوال ثلاثة:

القول الأول: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أن موضوع علم الأصول هو الجامع الذاتي بين موضوعات مسائله، وتكون نسبته إليها نسبة الطبيعي إلى أفراده والكلية إلى مصاديقه^(١)، وقد برهن ذلك بقاعدة أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد»، يدعوى أن الغرض المترتب على مسائل الأصول بما أنه واحد، فوحده تكشف عن أن المؤثر فيه أيضاً واحد، بموجب مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر، ولا يمكن أن يكون المؤثر فيه موضوع كل مسألة بما له من الخصوصية الفردية، وإلّا لم تأتير الكثير في الواحد، وهو مستحيل .

ما ذكره رحمته الله يرجع إلى ثلاث نقاط:

- الأولى: تطبيق القاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) على المقام .
- الثانية: أن المؤثر في الغرض الجامع بين موضوعات المسائل دون محمولاتها .
- الثالثة: أنه ذاتي لا اعتباري .

ولنا تعليق على هذه النقاط :

أما النقطة الأولى فهي تامة ، لما تقدم من أن وحدة الغرض تكشف عن وحدة المؤثر فيه ، سواء كانت وحدته شخصية أم نوعية على ما مرّ توضيحه .

وأما النقطة الثانية : فيرد عليها أن وحدة الغرض تكشف عن وحدة ما ترتّب عليه ذلك الغرض ترتب الأثر على المؤثر ، فإن ترتب على المسائل كشف عن الجامع بينها موضوعاً و محمولاً ، وان ترتب على موضوعاتها كشف عن الجامع بينها فحسب ، وان ترتّب على محمولاتها كشف عن الجامع بينها كذلك ، وحيث أن الغرض الأصولي مترتب على الحجة ، فوحدته تكشف عن روح الوحدة والإنسجام فيها ، والمفروض أن مركز الحجة في المسائل الأصولية بحسب التدوين مركز المحمول لا الموضوع ، فما ذكره ﷺ من أن وحدة الغرض في المقام تكشف عن جامع واحد بين موضوعات المسائل في غير محله ، وقد أشرنا فيما تقدم أن موضوع البحث ومحوره في كل علم هو موضوع الغرض ومحوره ، وحيث إن موضوع الغرض في المسائل الأصولية الحجة ، فهي محور بحوثها لا موضوع المسائل بلحاظ التدوين .

وأما النقطة الثالثة فيرد عليها أولاً أن الجامع الحقيقي لا يتصور بين موضوعات المسائل الأصولية جميعاً ، لأنها متباينات ذاتاً .

وثانياً : أن الإقتدار على الاستنباط لا يتوقف على وجود جامع ذاتي بين موضوعات المسائل ، ولا يكشف أكثر من روح الوحدة والإنسجام بين موضوعاتها في جهة ما التي هي دخيلة فيه ، وإن كانت تلك الجهة عرضية لها لا ذاتية ، فإن قاعدة التناسب والإنسجام بين الأثر والمؤثر لا تقتضي أكثر من ذلك .

وثالثاً : ما مرّ من أن الغرض الأصولي إنما يترتب على محمولات المسائل

الأصولية دون موضوعاتها بحسب التدوين، ولا يكشف إلا عن روح الوحدة والإنسجام بين محمولاتها وأنها محور تمام بحوثها دون موضوعات المسائل.

القول الثاني: أن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

ولكنه غير تام.

أما أولاً: فلأنه إن أريد من الأدلة الأربعة بوصف حجيتها شرعاً، فيرد عليه أن ذلك لا يوافق مع ما هو موضوع علم الأصول بحسب التدوين وهو ذات الأدلة، والحجبية جعلت في مركز محمولها.

وثانياً: أنه لا موجب لتخصيص المسائل الأصولية بما ينطبق عليه أحد الأدلة الأربعة، فإن ملاك أصولية المسألة وقوعها في طريق عملية الاستنباط لاثبات الجعل الشرعي، والمفروض أن هذا الملاك متوفر في جملة من المسائل التي لا تنطبق عليها الأدلة الأربعة، كقاعدة الطهارة وقاعدة لا ضرر ونحوهما، والملازمات العقلية غير المستقلة والشهرة الفتوائية والأصول العملية الشرعية والعقلية.

القول الثالث: أن موضوع علم الأصول الأدلة في الإستدلال الفقهي^(١).

ولكن هذا القول لا ينسجم مع ما جعل الموضوع للمسألة الأصولية بحسب التدوين، وينسجم مع ما هو موضوع البحث في الأصول ومحوره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن بحوث كل علم بشقّي أشكاله وألوانه لا بد أن تكون مرتبطة في محور واحد وجهة واحدة، وبها يمتاز

عن سائر العلوم ويصبح علماً واحداً بشتى أنواع بحوثه، وهذا معنى ما ذكرناه من أن وحدة الغرض في كل علم تكشف عن روح الوحدة والإنسجام بين مسائله المختلفة في جهة ما التي لها دخل وتأثير في غرضه، سواء كانت الجهة ذاتية للمسائل أم كانت عرضية.

ثم أن هذه الجهة الواحدة قد تمثل موضوع العلم في مرحلة التدوين، وقد تمثل محموله في هذه المرحلة، والأول كعلم النحو، فإن موضوعه الكلمة بحسب التدوين وكذلك بحسب البحث، والثاني كعلم الأصول والفقه، فإن موضوع البحث في الأول الحجية، مع أنها تحتل مركز المحمول في مرحلة التدوين، وموضوع البحث في الثاني الحكم، مع أنه محمول بلحاظ مرحلة التدوين، وقد تمثل نفس الغرض بحسب مرحلة التدوين، كما في علم الطب، فإن موضوعه في مرحلة البحث صحة البدن وبحوثه تدور مدارها، مع أنها بمثابة الغرض بحسب التدوين.

وهكذا تحصل مما ذكرناه أن موضوع علم الأصول ذوات الأدلة العامة التي يستعملها الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي بحسب التدوين ويكون البحث عن حجيتها فيه.

الثالث: العرض الذاتي والعرض الغريب

يقع البحث هنا في نقطتين :

الأولى: في تقسيم العرض بلحاظ كيفية عروضه على المعروض والموضوع.

الثانية: في الضابط لذاتية العرض وغرابته.

أما الكلام في النقطة الأولى، فالمشهور بين الأصوليين أن كيفية عروض العرض على الشيء تتصور على الأقسام التالية:

الأول: أن يكون عروض العرض على الشيء بواسطة أمر داخلي، ونقصد أنه منتزع عن مرحلة ذات الشيء في عالم التحليل، كمفهوم الجنس والفصل المنتزع من ذات النوع فيه ويعرض عليه، على أساس أنه جزء داخلي له، وهذا هو الذاتي في باب الكليات الخمس.

الثاني: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر خارج عن ذاته ولكنه بإقتضائها، بحيث إن ثبوت ذات المعروض وحده كاف لاتصافه به وعروضه عليه بدون حاجة إلى ضميمة خارجية، وذلك كالزوجية للأربعة التي تعرض عليها بواسطة كونها زوجاً، والحرارة للنار وهكذا، وهذا هو الذاتي في باب البرهان.

الثالث: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر خارج عنه غير أن الوسطة حيثية تعليلية، فيكون المعروض نفس هذا الشيء لا الوسطة، وذلك كالحرارة العارضة على الماء بواسطة مجاورته للنار أو إصابة الشمس، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الوسطة الثبوتية الخارجية أعم أو أخص أو مساوية أو

مباينة، مادامت ليست هي المعروضة للعرض.

الرابع: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر خارج عن ذاته، غير أن الوسطة حيثية تقييدية في العروض والإتصاف، بمعنى أن الوسطة هي المعروضة للعرض أولاً وبالذات، وذا الوسطة ثانياً وبالعرض، وقد يعبر عنها بالوسطة في العروض، ويعتبر في هذا القسم أن يكون ذو الوسطة جزءاً تحليلياً من الوسطة، مثل ما يعرض على الجنس بواسطة النوع.

الخامس: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر داخلي، مثل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس، فإن الوسطة جزء تحليلي لذي الوسطة، فيكون هذا القسم على عكس القسم الرابع في كيفية العروض ونوعية الوسطة، لأنه في هذا القسم يعرض على النوع بواسطة الجنس، فتكون الوسطة جزءاً تحليلياً لذي الوسطة فيه، وفي القسم الرابع يعرض على الجنس بواسطة النوع، فيكون ذو الوسطة فيه جزءاً تحليلياً للوسطة.

السادس: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة تقييدية مباينة لذي الوسطة ذاتاً في عالم التحليل لا في عالم الوجود، وذلك مثل ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل، فإن الفصل مباين ذاتاً للجنس بحسب عالم التحليل لا بحسب عالم الوجود.

السابع: أن يكون عروضه على الشيء بواسطة تقييدية مباينة ذاتاً ووجوداً، وذلك مثل حركة المركبة بالنسبة إلى راکبها، فإنها تعرض على الراكب بواسطة المركبة التي هي المعروضة لها حقيقة المباينة له وجوداً وذاتاً، ومن هذا القبيل سرعة الحركة أو بطؤها، فإنها صفة للحركة حقيقة وتعرض بواسطتها على المركبة، فالوسطة هي المعروضة لها حقيقة دون ذي الوسطة، هذا كله

حول هذه النقطة .

وأما الكلام في النقطة الثانية ففيها أربعة اتجاهات .

الإتجاه الأول : ما عن صدر المتألهين من أن ما يلحق بالشيء على نحوين :

الأول : أن لحوقه به متوقف على استعداده وتحصنه بمحصة خاصة في المرتبة السابقة ، وذلك كعروض التعجب أو الضحك أو الكتابة أو نحوها على الإنسان ، فإنه يتوقف على أن يكون معروضه إنساناً في المرتبة السابقة .

الثاني : أنه يتخصص بمحصة خاصة بنفس لحوقه به لا مسبقاً ، وذلك كعروض الفصل على الجنس ، فإنه يتخصص بنفس عروضه عليه ويصبح نوعاً ، لا أن عروضه عليه يتوقف على أن يتخصص أولاً ثم يعرض .

وبعد ذلك اختار أن العرض المبحوث عنه في العلوم إن كان من قبيل الأول فهو عرض غريب ، وإن كان من قبيل الثاني فهو ذاتي^(١) .

فالنتيجة : أن المعيار في ذاتية العرض عنده أنه بنفس عروضه على الشيء يوجب تحصنه بمحصة خاصة ، لا أنه يتوقف على تحصنه في المرتبة السابقة .

ثم إنه طَبَّقَ هذا المعيار على بحوث الفلسفة العليا ، بتقريب أن موضوعها الوجود ، وهو ينقسم أولاً إلى الواجب والممكن ، ثم الممكن إلى الجوهر والعرض ، ثم الجوهر إلى عقل ونفس وجسم ، ثم العرض إلى تسع مقولات متباينات ، والكل من مطالب هذا العلم ولواحقه الذاتية ، مع أن ما عدا التقسيم الأول ، يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيات مجعولة بجعل واحد ، وموجودة بوجود فارد ، فليس هنا سبق في الوجود لأي واحد منها

بالإضافة إلى الآخر، بداهة أن الموجود لا يكون ممكناً أولاً ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية، بل إمكانه بعين جوهريته وعرضيته، كما أن جوهريته بعين العقلية والنفسية أو الجسمية، فهذا لا تتصور فيه الوساطة في العروض.

ولنا تعليق عليه وحاصله، أنه لا مقتضى لتفسير العرض الذاتي والغريب بذلك وجعله معياراً للتمييز بينها، إذ لا مبرر له إلا الإقتصار والجمود على ظاهر اللفظ بدون النظر إلى المناسبات الخارجية الإرتكازية، والسبب فيه أنه على ضوء هذا التفسير للعرض الذاتي يخرج عنه عروض الجنس على النوع، مع أنه من الذاتي في باب الكلليات الخمس، باعتبار أنه لا يوجب تخصص النوع بنفس عروضه عليه، وكذلك يخرج عنه الوصف الذاتي في باب البرهان، كالزوجية للأربعة والحرارة للنار ونحوهما، على أساس أن موضوعه لا يتخصص بنفس لحوقه به، بل هو متخصص بقطع النظر عنه وفي المرتبة السابقة، مع أنه لا يشك في أنهما من الأعراض الذاتية، بل هما القدر المتيقن منها. وأيضاً يخرج منه ما يعرض على النوع بواسطة الفصل أو الجنس، فلذلك لا يمكن الإلتزام به.

وثانياً: إن ما ذكره من الضابط للعرض الذاتي لا ينطبق على تمام بحوث الفلسفة العليا أيضاً، لأن بحوثها لا تنحصر في البحث عن حصص الوجود من الواجب والممكن، والممكن من الجوهر والعرض وهكذا، بل هناك مجموعة كبيرة من البحوث فيها لا يرجع إلى البحث عن حصص الوجود، كالبحث عن الصفات السلبية للذات الواجبة، وعن امكان وجود الشريك للباري تعالى واستحالاته، وعن أصالة الوجود أو الماهية، ومن هذا القبيل البحث عن لواحق الجوهر والعرض والفرق بينهما، فإنه لا يرجع إلى البحث عن حصص

الوجود، بل يرجع إلى البحث عن عوارض حصصه، فيتوقف عروضها عليها على تخصصها بخصوصية مسبقة، كالضحك العارض على الإنسان، وبموجب هذا الضابط فهذه البحوث الفلسفية جميعاً ليست من بحوث الفلسفة العليا، فإن جملة منها لا ترجع إلى البحث عن حصص الوجود، ولا عن لواحق الحصص، وجملة منها ترجع إلى البحث عن لواحق حصص الوجود. والمفروض أنها جميعاً على أساس هذا الضابط من الأعراس الغريبة.

وثالثاً: أن هذا التفسير انما هو تفسير للعرض الأول دون العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم، وتقصد بالعرض الأولي لحوق الفصل بالجنس فقط، ولا يشمل لحوق الفصل بالنوع ولا الجنس به، وهذا التفسير لو تم فإنما يتم في خصوص الفلسفة العليا لا في سائر العلوم، لوضوح أنه لا ينطبق على الأعراس المبحوث عنها في سائر العلوم، كالتنحو والصرف والمنطق والأصول والفقه وغيرها. فالنتيجة: أنه لا يمكن الأخذ بهذا التفسير.

الإتجاه الثاني: ما اختاره جماعة من الفلاسفة، منهم الشيخ الرئيس، ومنهم المحقق الطوسي رحمهما وغيرهما، من أن الميزان لذاتية العرض هو ما يقتضيه معروضه بذاته أو بواسطة أمر يرجع إلى ذاته.

بيان ذلك: أن نسبة العرض إلى موضوعه تارة تكون بالمحلية، وأخرى بالمنشئية، والضابط في ذاتية العرض أن تكون نسبته إلى المعروض بالمنشئية، وهذا يعني أن الموضوع والمعروض علة فاعله له ويستتبع وجوده وجود العرض، وعلى هذا فإن كان عروض العرض على موضوعه بلا واسطة، كان موضوعه تمام المنشأ والعلة لاستتباع العرض، وإن كان بواسطة مساوية فالأمر أيضاً كذلك، لأن عروض الواسطة على الموضوع إن كان بلا واسطة كان

الموضوع تمام المنشأ، والعلة لاستتباع الواسطة واستتباع العرض حينئذٍ وإن كان مع الواسطة فننقل الكلام في تلك الواسطة حرفاً بحرف، لأنه في سلسلة العلل والمعلولات يكون كل لاحق معلول للسابق وإن طالت إلى أن تنتهي السلسلة إلى علة العلل، ولا يمكن أن يكون عروض الواسطة المساوية بواسطة أمر أعم أو أخص، وإلا لزم أن تكون العلة أعم من المعلول أو أخص منه، وهذا مستحيل، ضرورة أن سلسلة المعلول تتبع سلسلة العلة في السعة والضييق، فلا يعقل أن تكون دائرة المعلول أضيّق من دائرة العلة أو أوسع منها، وإلا فلا يكون معلولاً لها، لأن المعلول عين الربط و التعلق بالعلة، لا أنه شيء له الربط و التعلق بها. وأما إذا كان الموضوع محلاً للعرض لا منشأه، فهو عرض غريب.

فالنتيجة: أن نسبة العرض إلى الشيء إن كانت نسبة المحلية له، فالعرض غريب، وإن كانت نسبة المنشئية والعلية لوجوده، فالعرض ذاتي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنهم جعلوا ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل من الأعراض الذاتية، كعروض النطق على الحيوان بواسطة النفس الناطقة، وقد نص على ذلك المحقق الطوسي رحمته والسبب فيه أن الجنس والفصل وإن كانا متباينين في عالم المفهوم والتحليل، فلا يصدق أحدهما على الآخر فيه، ولكنهما متحدان في عالم الوجود، إذ ليس فيه إلا وجود واحد لهما حقيقة، وهي الحصة التوأمة من الحيوانية والناطقية، فلا واسطة بينهما في عالم الخارج، على أساس أنهما في هذا العالم موجودان بوجود واحد حقيقة، وهذا الوجود الواحد كما أنه وجود للجنس فيه كذلك وجود للفصل، ولا تعقل الواسطة بينهما خارجاً، حيث لا اثنيّة في الخارج، وعلى هذا فما يعرض على الجنس بواسطة الفصل

ليس عروضه عليه بواسطة أمر غريب، بل هو باقتضاء ذاته، لأن اقتضاء الجنس في عالم الخارج وجود العرض بواسطة الفصل الذي هو عينه فيه، يكون بالتالي باقتضاء ذاته استتباع وجوده، فإذاً ينطبق عليه تفسير العرض الذاتي.

وبكلمة، أن الجنس وإن كان قد ينفك عن الفصل الخاص في الخارج كالنفس الناطقة مثلاً، ولكن لا يمكن انفكاكه عن فصل ما فيه، لاستحالة وجود الجنس بدون الفصل خارجاً، والفصل بعروضه عليه يخصصه بالحصة التوأمة من الجنس والفصل، مثلاً النفس الناطقة بعروضها على الحيوان تخصصه بالحصة التوأمة من الحيوانية والنفس الناطقة، وتسمى هذه الحصة التوأمة بالنوع، وهي موجودة في الخارج بوجود واحد حقيقة، وهذا الوجود الواحد موضوع للعرض ومنشأ وعلّة لوجوده منه، وحيث إن هذا الوجود الواحد وجود لكل من الجنس والفصل حقيقة، فيصح أن يقال إن الجنس بوجوده الخارجي موضوع لهذا العرض، وسبب ومنشأ لوجوده من دون حيلولة واسطة غريبة بينها، لأن الواسطة هي الفصل، والعرض أنه عين الجنس، وبالتالي لا واسطة في البين، فلذلك يكون من العرض الذاتي، هذا.

ويمكن المناقشة في هذا الإتجاه بوجهين:

الأول: أن هذا التفسير للعرض الذاتي كما يشمل ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل، يشمل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس بنفس الملاك المذكور، وهو عدم حيلولة واسطة غريبة بين الجنس والنوع في الوجود، حيث إن النوع حصة خاصة من الحيوانية، وهي الحصة التوأمة مع الفصل في الخارج، فالواسطة فيه عين ذي الواسطة، وقد تقدم أن الضابط لكون العرض ذاتياً، هو عدم حيلولة أمر غريب بين الواسطة وذيها، والمفروض في المقام كذلك، لأن

النوع والجنس في الخارج موجودان بوجود واحد فيه، فلا اثنيانية حتى تتصور واسطة غريبة بينهما، فما يعرض على النوع بواسطة الجنس، فهو بالتالي يعرض عليه باقتضاء ذاته، وهو المعيار في اتصاف العرض بالذاتي.

فبالنتيجة: أن الواسطة إذا كانت داخلية وكانت عين ذبيها في الخارج وجوداً فلا فرق بين كونها أخص من ذبيها أو أعم، وعليه فلا وجه لتخصيص ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل بالعرض الذاتي دون غيره، مع أن المعيار في الجميع واحد.

الثاني: أن اختصاص العرض الذاتي بخصوص ما إذا كانت نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئية والإستتباع لا يتم، إلا في العلوم البرهانية، كالفلسفة من العقلية والطبيعية والتعليمية وغيرها، وأما في العلوم المتداولة بين أيدينا، كعلم الأصول والفقه والنحو والصرف ونحوها، فهو لا يتم، لأن نسبة اعراضها إلى موضوعاتها ليست نسبة الفاعلية والمنشئية، مثلاً في علم الفقه يكون المبحوث عنه ثبوت الأحكام الشرعية لموضوعاتها، ومن الواضح أن نسبتها إليها ليست نسبة المنشئية والإستتباع، لأنها مجعولة من قبل الشارع بإزائها، نعم إن هذا الجعل حيث لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكتة مبررة، فهو يكشف عن وجود ملاكات فيها تدعو الشارع إلى جعلها بدافع التحفظ عليها وعدم تفويتها، وكذلك الحال في علم الأصول، فإن نسبة اعراضه التي يبحث عنها فيه إلى موضوعاته، ليست نسبة المنشئية والإستتباع، بل نسبتها إليها نسبة المحلية كما هو ظاهر، ومن هذا القبيل علم النحو والصرف ونحوهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا وجه لتفسير العرض الذاتي بأن نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئية والاستتباع، وتفسير العرض

الغريب بأن نسبته إليه نسبة المحلية، لما عرفت من أن نسبة العرض المبحوث عنه في كثير من العلوم إلى موضوعه نسبة المحلية دون المنشئية، فمع ذلك يكون من العرض الذاتي، فإذا لا يكون هذا التفسير ضابطاً عاماً لتمييز العرض الذاتي عن العرض الغريب.

الإتجاه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله وحاصل ما ذكره أن ذاتية العرض إن كانت مرهونة بصحة الحمل والاسناد الحقيقي، فالأقسام المتقدمة جميعاً من الأعراض الذاتية غير القسم الأخير، ونتيجة ذلك أن ذاتية العرض مرهونة بصحة الحمل والاسناد، وغرابة العرض مرهونة بعدم صحة ذلك، وإن كانت ذاتية العرض مرهونة بصحة الاتصاف والعروض الحقيقي للشيء، فالأقسام الثلاثة الأولى تكون من الأعراض الذاتية جزماً، لأن الموضوع فيها هو المعروض الحقيقي للوصف والعرض، كما أنه لا شبهة في أن الأقسام الثلاثة الأخيرة من الأعراض الغريبة، باعتبار أن الأوصاف فيها غير عارضة على الشيء حقيقة، وإنما هي عارضة على الواسطة كذلك. وأما القسم الوسط وهو القسم الرابع، فكونه من العرض الذاتي أو الغريب منوط باشتراط الإستقلالية في العروض وعدمه، فعلى الأول ليس من الذاتي، وعلى الثاني يكون منه. وبعد ذلك ذكر رحمته الله أن ذاتية العرض مرهونة بتوفر أمرين:

الأول: صحة عروض العرض على الشيء حقيقة واتصافه به، ولا يكفي مجرد صحة الحمل والاسناد.

الثاني: استقلاليته في العروض على المعروض ولا يكفي عروضه عليه ضمناً، وحيث إن شيئاً من الأمرين غير متوفر في الأقسام الأربعة الأخيرة، فلا تكون من الأعراض الذاتية، لكون الأعراض فيها غير عارضة على المعروض حقيقة،

وإنما تعرض على الوساطة ولا يكون في عروضها عليه مستقلاً، بل يكون في ضمن عروضها على غيره، ثم استشهد ﷺ على ذلك بكلمات الفلاسفة، منهم المحقق الطوسي في شرح الإشارات^(١).

ولكن للنظر فيما أفاده ﷺ مجالاً من وجوه:

الأول: أن ما ذكره ﷺ من أن ذاتية العرض مرهونة بتوفر أمرين لا يتم شيء منها.

أما الأمر الأول فلأن صحة حمل العرض على شيء وإسناده إليه ملازمة بصحة اتصافه به وعروضه عليه، كما أن عدم صحة الأول ملازم لعدم صحة الثاني، ولا يمكن التفكيك بينهما لا في عالم الوجود والخارج ولا في عالم التحليل والذهن، فإذا صح حمل الحساس أو المتحرك بالإرادة على الإنسان في عالم الخارج حقيقة، صح عروضه عليه واتصافه به كذلك، بنكته أنه لا وجود فيه إلا وجود واحد، وهو وجود الإنسان الذي هو الموضوع والمعروض للعرض، فإذا كان حمله عليه وإسناده إليه حقيقة، كان اتصافه به وعروضه عليه أيضاً كذلك، لأن صحة الحمل والإسناد عبارة أخرى عن صحة العروض والاتصاف، فالإختلاف بينهما إنما هو في التعبير اللفظي، لا في المعنى والمضمون.

وبكلمة، أن أعراض الجنس تارة تلاحظ مضافة إلى موضوعها في عالم الوجود، وأخرى تلاحظ مضافة إلى موضوعها في عالم التحليل. وفي الفرض الأول حيث إن وجود الجنس عين وجود النوع، لأنهما موجودان فيه بوجود واحد حقيقة، فبطبيعة الحال لا يمكن التفكيك بين عروض العرض على هذا

الوجود الواحد واتصافه به، بلحاظ أنه وجود الجنس لا وجود النوع، بدهاة أن ذلك في وجود واحد غير معقول، لأنه إما متصف به أو لا، ولا يتصور ثالث.

وعلى هذا فلا معنى للفرقة بين صحة الحمل والاسناد وصحة العروض والإتصاف في المقام، لأن صحة حمل أعراض الجنس على النوع واسنادها إليه إنما هي بملاك أنهما موجودان فيه بوجود واحد، ونفس هذا الملاك تصحح صحة إتصاف النوع بها وعروضها عليه، لأن صحة إتصاف الجنس بها بالتالي صحة إتصاف النوع بها، على أساس أن المتصف بها وجود واحد في الخارج، وحيث إنه وجود لها حقيقة، فاتصافه بها إتصاف لها معاً تلقائياً شاء أم أبى، فإذا كيف يمكن القول بأن حمل أعراض الجنس على النوع صحيح واتصافه بها غير صحيح، مع أن ملاك الأول هو ملاك الثاني.

وفي الفرض الثاني حيث إن مفهوم الجنس في عالم التحليل مباين لمفهوم النوع والفصل، فأعراض الجنس في هذا العالم كما لا تعرض على النوع والفصل، كذلك لا تحمل عليها، لأن الجنس والنوع والجنس والفصل جميعاً متباينات بحسب عالم التحليل، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا حمل ما له من الأعراض عليه ولا إتصافه بها.

ويتحصل من ذلك أن مرجع كلا الضابطين إلى ضابط واحد معنىً وروحاً، على أساس أنه لا يمكن التفكيك بينهما لا في عالم الوجود ولا في عالم التحليل. وعلى هذا فالميزان في ذاتية العرض إن كان بصحة الحمل والإتصاف على أساس عالم الوجود، فالأقسام الستة كلها من الأعراض الذاتية، وإن كان على أساس عالم التحليل، انحصر العرض الذاتي بالأقسام الثلاثة الأولى، وأما سائر الأقسام فبأجمعها من الأعراض الغريبة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن ما يعرض على النوع بواسطة الجنس أو الفصل أو ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل أو النوع، إن كان بلحاظ عالم الوجود والخارج، فكما أن الحمل والاسناد فيه حقيقي، فكذلك العروض والإتصاف، على أساس أنهما موجودان بوجود واحد فيه، وهذا الوجود الواحد هو المعروف والموضوع للعرض بدون حيلولة أي أمر غريب بينهما، وإن كان بلحاظ عالم التحليل والذهن، فكما أن العروض والإتصاف غير صحيح، فكذلك الحمل والاسناد، على أساس أن كلا منهما مباين فيه للآخر، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر في ذلك العالم، ولا اسناد ما لكل منهما إلى الآخر من الأعراض.

هذا إضافة إلى أنه لا يحتمل أن يكون مراده من الضابط، الضابط على أساس عالم التحليل والذهن، لأن المبحوث عنه في كل علم، إنما هو عن الأعراض الخارجية بلحاظ عالم الوجود.

وأما الأمر الثاني: وهو اعتبار الإستقلالية في العروض، فقد ظهر الحال فيه مما مرّ، فإن وجود الجنس في عالم الخارج إذا كان متحدّاً مع وجود النوع، كان المعروف والموضوع للعرض وجود واحد بدون حيلولة أمر غريب في البين، فإذا كان وجوداً واحداً فكيف يتصور أن يكون عروضه عليه ضمناً، لأن وجود الجنس عين وجود النوع فيه، لا أنه في ضمنه حتى يكون عروضه على النوع بواسطة الجنس ضمناً لا استقلالياً. وكذلك الحال في الجنس والفصل والنوع والفصل، فإنهما موجودان فيه بوجود واحد وهو المعروف والموضوع له، فلا يتصور فيه العروض الضمني.

الوجه الثاني: أن ما استشهد به بكلمات الحكماء، منهم المحقق الطوسي رحمته الله

على ما أفاده من الضابط لذاتية العرض وغرابته في غير محله، وذلك لما مرّ من أن للحكماء تفسيرين للعرض الذاتي:

الأول لصدر المتألمين، وقد تقدم الكلام فيه، وقلنا إنه ليس تفسيراً للعرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم، بل هو تفسير للعرض الأولي.

والآخر للمحقق الطوسي رحمته وغيره، من أن نسبة العرض إلى موضوعه، إن كانت بنسبة المنشئية فهو عرض ذاتي، وإن كانت بنسبة المحلية فهو عرض غريب، وقد تقدم الكلام في هذا التفسير ونقده.

وما ذكره رحمته من الضابط للعرض الذاتي، لا ينطبق على ما ذكره المحقق الطوسي رحمته، لأنه مخالف له من نقطتين:

الأولى: أن المحقق الطوسي رحمته يرى على ضوء تفسيره للعرض الذاتي، أن ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل من الأعراض الذاتية، بينما هو رحمته يرى على ضوء ضابطه أنه من الأعراض الغريبة.

الثانية: أن المحقق الطوسي رحمته يرى انحصار العرض الذاتي، بما إذا كانت نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئية، بينما المحقق العراقي رحمته يرى أن ملاك ذاتية العرض صحة الاتصاف والعروض من ناحية، والاستقلالية فيه من ناحية أخرى، بدون فرق بين أن تكون نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئية أو المحلية.

الوجه الثالث: أن ما ذكره رحمته من الضابط للعرض الذاتي والغريب، لا يدفع الإشكال عن تمام العلوم، كعلم الفقه والأصول ونحوهما، إذ يبحث في هذه العلوم عما يعرض على الجنس بواسطة النوع أو الفصل، باعتبار أن نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله، نسبة العام إلى الخاص والجنس إلى النوع، وما

يعرض على الجنس بواسطة النوع، وعلى العام بواسطة الخاص من العرض الغريب عنده عليه السلام.

الإتجاه الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من الضابط، وهو أن ذاتية العرض مرهونة بأن يكون عروضة على موضوعه بلا واسطة في العروض. وغير خفي أن هذا الإتجاه بهذه الصياغة مجمل، فتوضيحه بحاجة إلى توجيه السؤال إليه، وحينئذ فنقول إنه إن أريد من عدم الواسطة في العروض عدم الواسطة التقييدية، بمعنى أن الواسطة هي الموضوع للعرض حقيقة دون ذي الواسطة، فيرد عليه أن لازم ذلك أن ذاتية العرض منوطة بصحة الحمل والاسناد، وغرابته منوطة بعدم صحته، وهذا غير صحيح، لما سوف نشير إليه من أن المعيار في ذاتية العرض إنما هو باستتباعه لموضوعه وعدم انفكاكه عنه خارجاً، وإلا فلا يكون من الذاتي، كالعرض المفارق، فإنه وإن كان عروضة على معروضه وحمله عليه صحيحاً، إلا أنه ليس بذاتي مثل الحرارة العارضة على الماء بواسطة مجاورة النار، فإن عروضها على الماء واتصافه بها وإن كان صحيحاً، إلا أنها مع ذلك ليست من العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم.

وإن أريد منه عدم الواسطة مطلقاً أي التقييدية والتعليلية معاً، فيرد عليه أن لازم ذلك انحصار العرض الذاتي بما إذا كانت نسبتته إلى موضوعه نسبة المنشئية والعلية، وقد مر المناقشة في هذا القول.

فالنتيجة: أن ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام لا يتم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا يمكن الأخذ بشيء من الأتجاهات الأربعة في تفسير العرض الذاتي.

فالصحيح في المقام أن يقال، إن المراد من العرض الذاتي للمعروض

والموضوع في مقابل العرض الغريب، هو ما يكون لازماً للموضوع خارجاً ومستتباً وجوده لوجود العرض فيه، ولا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، سواء كان ذلك التلازم والاستتباع ناشئاً من عليية الموضوع أم كان ناشئاً من علة خارجية، ولا يكون نسبته إلى موضوعه نسبة العلية والمنشئية، بل تكون نسبة المحلية فحسب، ومع ذلك لا ينفك عنه أبداً طالما يكون الموضوع موجوداً، مثلاً الأعراض المبحوث عنها في الأصول التي تتمثل في حجية أخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ونحوها، فإنها وإن كانت مجعولة من قبل الشارع، إلا أنها مع ذلك لا تنفك عن موضوعها طالما يكون الموضوع موجوداً، كما أن جعل الشارع لها لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته تبرر ذلك، وتلك النكته تتمثل في أمرين: أحدهما في أقربية تلك الطرق إلى الواقع نوعاً من غيرها، وأنها أقوى كشفاً. والآخر التحفظ على الملاكات الواقعية الإلزامية في حال الجهل بها، وعدم رضائه بتفويتها حتى في هذه الحالة، أو الإهتمام بالمصلحة التسهيلية النوعية على تفصيل ذكرناه في محله، ومن الواضح أن هذه النكته تتناسب مع الحجية ذاتاً واقتضاءً، ولكنها لم تصل إلى درجة العلية والمنشئية.

والخلاصة أن نسبة تلك الاعراض إلى موضوعاتها نسبة المحلية والعرضية، لا نسبة المنشئية والعلية، وإن كانت روح التناسب والإنسجام بينهما موجودة، ومن هذا القبيل محمولات علم الفقه وأعراضه الذاتية التي تتمثل في الأحكام الشرعية، فإنها وإن كانت أموراً اعتبارية ومجعولة من قبل الشارع لموضوعاتها، ولكنها مع ذلك لا يمكن انفكاكها عنها طالما تكون موجودة، وحيث إن جعل تلك الأحكام لها يكون على أساس المبادئ والملاكات الواقعية التي هي روح الأحكام الشرعية وحقيقتها، فهي تتناسب معها ذاتاً واقتضاءً، وإن كانت نسبتها إليها نسبة المحلية فقط دون المنشئية، ومثلها علم النحو

والصرف وما شاكلها. وقد تكون نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئية والعلية لا المحلية. مثال ذلك ما يعرض على النوع كالإنسان بواسطة الفصل كالنفس الناطقة، فإن نسبته إلى موضوعه وهو النوع نسبة المنشئية والعلية، على أساس أن وجود الفصل عين وجود النوع في عالم الخارج، فإذا كانت نسبته إلى وجود الفصل نسبة المنشئية، كانت نسبته إلى وجود النوع عين تلك النسبة، إذ لا يتصور اختلاف في نسبته إلى وجود واحد.

ومن هذا القبيل ما يعرض على النوع بواسطة الجنس، على أساس أنهما موجودان بوجود واحد حقيقة، ومن الطبيعي أن نسبة العرض إلى ذلك الوجود الواحد نسبة المنشئية، وحينئذٍ فكما أن نسبته إليه بلحاظ أنه وجود الجنس نسبة المنشئية، فكذلك نسبته إليه بلحاظ أنه وجود النوع، باعتبار أنها عين النسبة الأولى، والاختلاف إنما هو في الإضافة.

وكذلك الحال في ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل في عالم الخارج والوجود، فإن الواسطة وإن كانت أخص، إلا أنها لما كانت أمراً داخلياً ومتحدداً مع حصة خاصة من الجنس، وهي الحصة التوأمة من الحيوانية والناطقية في الوجود الخارجي، كانت النسبة نسبة المنشئية بين هذا الوجود الواحد وبين عوارضه الثابتة، وحيث إن هذا الوجود الواحد وجود للجنس والفصل معاً، فكما أن نسبة العرض إليه بلحاظ أنه وجود الفصل نسبة المنشئية، فكذلك نسبته إليه بلحاظ أنه وجود الجنس، باعتبار أنها عين النسبة الأولى.

قد يقال: إن القول بأن ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل عرض غريب مبني على أساس عالم التحليل.

والجواب: أنه لا يمكن أن يكون مبنياً على ذلك، إذ المفاهيم جميعاً في عالم

التحليل والذهن متباينتان، وإن مفهوم الفصل كما أنه مبين مع مفهوم الجنس، كذلك أنه مبين مع مفهوم النوع، وكذا مفهوم الجنس، فإنه مبين مع مفهوم النوع، فلا يصح حمل شيء منها على الآخر، ولا اسناد ما لكل واحد منها من العرض إلى الآخر وإن كان بالعناية، وكيف كان فلا شبهة في أن البحث عن الأعراض الذاتية إنما هو على أساس عالم الوجود.

فالنتيجة: أن المعيار في ذاتية العرض إنما هو بالإستتباع والإستلزام الحقيقي بينه وبين موضوعه، بحيث يكون وجود موضوعه مساوياً لوجوده، سواء كان ذلك الإستتباع والإستلزام بنحو المنشئية أم كان بنحو المحلية، فإن الميزان إنما هو بالتلازم بينهما، وكون العرض الذاتي من الأوصاف والمحمولات اللازمة لموضوعاتها حقيقة، في مقابل العرض الغريب الذي لا استلزام ولا استتباع بينه وبين موضوعه، ويكون من الأوصاف المفارقة، قد يوجد لسبب أو آخر وقد لا يوجد، ولعل من أجل هذه النكتة سمى الأول بالذاتي والثاني بالغريب، باعتبار أنه غريب عن موضوعه وأجنبي عنه، وقد يكون لسبب خارجي لا لعلاقة بينه وبين موضوعه.

ويترتب على ذلك أمور:

الأول: أنه لا وجه لتخصيص العرض الذاتي بما إذا كانت نسبته إلى موضوعه نسبة المنشئية والعلية، كما عن جماعة من الحكماء، فإن لازم ذلك خروج أعراض مجموعة من العلوم عن العرض الذاتي لها، باعتبار أن نسبتها إلى موضوعها ليست نسبة المنشئية والعلية بل نسبة المحلية، رغم أن الإستلزام والإستتباع بينها وبين موضوعها موجود، ومن المعلوم أنه لا يمكن الإلتزام بذلك كما مرّ.

الثاني: أنه لا وجه لجعل الضابط في ذاتية العرض صحة الإتصاف والعروض، لأن هذا الضابط يشمل الأوصاف المفارقة أيضاً، مع أنها ليست من الأعراض الذاتية، لما مرّ من أن الضابط فيها هو الإستلزام والإستتباع بينها وبين موضوعها، وهو لا ينطبق على الأعراض المفارقة كما تقدم تفصيله.

الثالث: أنه لا وجه لتخصيص العرض الذاتي بما إذا كانت نسبته إلى موضوعه نسبة المحلية فحسب، كما هو ظاهر جماعة من الأصوليين.

الرابع: أن ما يعرض على الشيء بواسطة علة خارجية اتفاقاً، كعروض الحرارة على الماء بواسطة مجاورة النار أو نحوها، فليس من العرض الذاتي على الرغم من أن صحة العروض والإتصاف بمعنى المحلية محفوظة فيه، ولهذا لم يقع البحث في العلوم عن الأعراض الإتفاقية العارضة على الأشياء بواسطة علة خارجية. نعم، قد يقع البحث عن مقتضى طبيعة الأشياء من حيث اللون أو الشكل أو صفات أخرى، على أساس أن مردّ هذا البحث إلى البحث عن الملازمة في الحقيقة بين وجود هذه الأشياء في الخارج وآثارها التي هي من متطلبات طبيعتها من حيث هي، لا عن أعراضها الخارجية الإتفاقية.

ثم إن للسيد الأستاذ رحمته في المسألة إشكالين:

أحدهما: أن ما هو المعروف عند الأصوليين من أن البحث في كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه، مبني على وجوب الإلتزام بوجود موضوع لكل علم، وأما إذا أنكرنا ذلك، وقلنا بأنه لا دليل عليه، بل الدليل قد قام على خلافه كما في علم الفقه والأصول، فلا موضوع لهذا البحث حينئذٍ، والآخر: أننا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن لكل علم موضوعاً واحداً يدور حوله جميع مجوته، إلا أنه لا ملزم للإلتزام بانحصار البحث فيه عن العوارض الذاتية

لموضوعه ، بل اللازم هو البحث فيه عن كل ما له دخل في غرضه المترتب عليه ، ولو كان ذلك من العوارض الغريبة ، فإن البحث في كل علم سعةً وضيقةً يدور مدار الغرض منه كذلك^(١) ، كما مال إليه المحقق الأصمعي رحمته الله أيضاً^(٢) .

ولنا تعليق على الإشكاليين :

أما الإشكال الأول : فيمكن نقده بأمر :

الأول : أنه لا يتم بنحو الموجبة الكلية ، إذ لا شبهة في أن لمجموعة كبيرة من العلوم موضوعاً واحداً وهو محور تمام بحوثه ، إذ لم يقم دليل على عدم الموضوع لكل علم على الغرض .

الثاني : ما تقدم من أن وحدة الغرض تكشف عن روح الوحدة والإنسجام بين مسائل العلم ، إما موضوعاً ومحمولاً أو موضوعاً فقط أو محمولاً ، وتلك الجهة الواحدة هي محور البحوث وموضوعها في كل علم ، ولا يلزم أن تكون تلك الجهة الواحدة الجامعة جهة ذاتية بين موضوعات المسائل ، لكي يقال إنها لا تتصور في بعض العلوم ، بل يكفي كونها جهة عرضية في مقابل العوارض الغريبة لها .

هذا إضافة إلى أن البحث في علم الأصول والفقه ونحوهما عن عوارض ولواحق موضوعاتها ابتداءً وبلا واسطة تقييدية ، لأن البحث فيه عن حجية خبر الثقة وظواهر الكتاب والسنة والأصول العملية في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطها العامة ، فإن تلك العوارض تعرض على موضوعات المسائل

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ٢٢ .

(٢) نهاية الدراية ١ : ٢٦ .

ابتداء لا على موضوع العلم ، وهو الجامع بين موضوعاتها وإن قلنا به .

وبكلمة ، أن البحث عن الأعراض الذاتية في هذه العلوم وإن لم يتوقف على وجود موضوع لها وهو الجامع بين موضوعات مسائلها ، إلا أنه يتوقف على روح الوحدة والإنسجام بين المسائل في جهة ما في الحدود المسموح بها سعةً وضيقةً ، وإلا فلا يمكن اشتراكها في غرض واحد .

وكيف كان فإنكار الموضوع لكل علم لا يستلزم إنكار البحث فيه عن العوارض الذاتية ، فإنه لا بد أن يكون البحث فيه عنها ، على أساس أن روح الوحدة والإنسجام بين مسائل كل علم في جهة ما تتطلب اشتراكها في الآثار والأعراض وتستتبعها ، ولا تقصد بالأعراض الذاتية إلا تلك الآثار والأعراض التي تعرض عليها بنحو الاستتباع والإستلزام .

وأما الإشكال الثاني : فلعله مبني على تخصيص العرض الذاتي بما فسره الفلاسفة ، ولكن قد مرّ الإشكال فيه موسعاً .

وأما بناء على ما ذكرناه من التفسير لذاتية العرض ، فلا مقتضي للبحث عن العرض الغريب ، إذ لا يحتمل دخله في الغرض .

نتيجة هذا البحث تتمثل في عدة نقاط :

الأولى : أن تفسير صدر المتألهين للعرض الذاتي ، بأن معروضه يتحصص بصفة خاصة بنفس عروضه عليه لا مسبقاً كعروض الفصل على الجنس ، فقد مرّ أنه على أساس هذا التفسير مختص بالفلسفة العليا ، ولا يشمل غيرها .

هذا إضافة إلى أن هذا التفسير تفسير للعرض الأولي لا الذاتي .

الثانية : أن تفسير المحقق الطوسي رحمته وغيره للعرض الذاتي ، بأن نسبته إلى

موضوعه إن كانت نسبة المنشئية والعلية فهو ذاتي، وإن كانت نسبة المحلية فهو غريب، في غير محله كما مرّ.

الثالثة: أن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن ذاتية العرض مرهونة بصحة العروض والإتصاف، ولا يكفي مجرد صحة الحمل والاسناد فهو غير تام، لما تقدم من أن التفكيك بين صحة الحمل والاسناد وصحة العروض والإتصاف غير ممكن، لا في عالم الوجود ولا في عالم التحليل على تفصيل قد مرّ آنفاً.

الرابعة: أن صحة العروض والإتصاف لا تصلح أن تكون معياراً لذاتية العرض، فإنها محفوظة فيما إذا لم يكن المحل والموضوع مستتبعاً لوجود العرض، كعروض الحرارة على الماء بواسطة مجاورة النار، والسريرية للجسم ونحوها، فإن اتصاف الماء بالحرارة اتصاف حقيقي وكذلك اتصاف الجسم بالسريرية، إلا أنها لم تكن من لوازم المحل ومقتضياته، بل كانت من عوارضه المفارقة، فلذلك ليست من العوارض الذاتية.

الخامسة: أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من الضابط للعرض الذاتي، وهو ما يعرض على الشيء بلا واسطة في العروض، فقد مرّ الإشكال فيه.

السادسة: الصحيح في تفسير العرض الذاتي أن يقال، إنه مرتبط بموضوعه ذاتاً، سواء كان بنحو المنشئية والعلية، أم كان بنحو الإستتباع واللزوم بالمحلية، كاستتباع الموضوع لحكمه وعدم انفكاكه عنه، وأما إذا لم يكن مرتبطاً به، بأن يعرض عليه تارة بسبب أو آخر ولا يعرض عليه تارة أخرى فلا يكون من الذاتي، بل هو عرض غريب.

السابعة: أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله، تارة بأنه لا ملزم للإلتزام بوجود موضوع لكل علم حتى يكون البحث فيه عن عوارضه الذاتية، وثانياً أنه لا

ملزم لأن يكون البحث في كل علم مقتصرًا على العوارض الذاتية لموضوعه، بل لا مانع من البحث فيه عن كل ما له دخل في غرضه المترتب عليه، وإن كان من العرض الغريب، فلا يمكن المساعدة عليه، وقد مرّ تفصيله.

تقسيم المسائل الأصولية

يمكن تقسيم المسائل الأصولية على أساس اعتبارين:

الأول: على أساس نوع الدليلية والإمتياز بها.

الثاني: على أساس طولية مراتبها ودرجات إثباتها.

أما الأول فلأن المسائل الأصولية تشترك جميعاً في نقطة واحدة، وهي وقوعها في طريق عملية الإستنباط لاثبات الجعل الشرعي الكلي بنحو من أنحاء الإثبات، وتختلف في نقطة أخرى وهي نوع الدليلية.

ويمكن تصنيفها على أساس هذه النقطة إلى عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: الأدلة العقلية ويندرج فيها كل قاعدة عقلية برهانية يمكن وقوعها في طريق عملية الإستنباط وتعيين الوظيفة تجاه الواقع، وهي على نحوين:

الأول: الأدلة العقلية المستقلة ونقصد بها القاعدة العقلية البرهانية التي كان بإمكان الفقيه أن يقوم باستنباط الحكم الشرعي بها بدون توسيط مقدمة شرعية، وهي التي تمثل قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، بناءً على ما هو الصحيح من أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعتين.

ثم إن هذه الملازمة العقلية المستقلة ثابتة كبروياً، ولكن صغرى هذه الكبرى وهي ادراك العقل الملاكات الواقعية غير المزاحمة فهي غير ثابتة، حيث إنه لا طريق للعقل إلى تلك الملاكات في الواقع، وليس بإمكانه احرازها بكامل جهاتها، فمن أجل ذلك تكون هذه الملازمة العقلية عديمة الفائدة في الفقه.

وأما الملازمة بين حكم العقل بحسن فعل أو قبح آخر، وحكم الشرع بالوجوب أو الحرمة، فهي غير ثابتة كبروياً، وأما صغرى هذه الكبرى فهي ثابتة وجداناً.

فالتنتيجة: أن هذا النحو من الأدلة العقلية عديمة الفائدة في الفقه، لأنها غير ثابتة اما كبروياً أو صغروياً.

الثاني: الأدلة العقلية غير المستقلة، وتقصد بها القواعد العقلية التي يتوقف استنباط الحكم الشرعي منها على ضم مقدمة شرعية إليها، كمباحث الإستلزامات العقلية، مثل مقدمة الواجب، ومبحث الضد، والنهي عن العبادة، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ونحوها، وقد تقدم أنه لا يكفي مجرد ضم مقدمة شرعية إليها في استفادة الحكم الشرعي فيها، بل تتوقف على ضم كبرى مسألة أصولية إليها، كمبحث الترتب، أو قواعد باب التزاحم، أو التعارض، فمن أجل ذلك قلنا إنها من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية، لا أنها بنفسها مسائل أصولية.

المجموعة الثانية: الحجج والإمارات، وهي تتمثل في أخبار الثقة، وظواهر الكتاب والسنة، والإجماع المنقول، وكل دليل ثبتت حجيته شرعاً، على أساس الطريقية والكاشفية النوعية الذاتية.

ثم إن حجية هذه الأدلة شرعاً بتام اشكالها إنما هي بالإمضاء والتقرير، لا

بالتأسيس والجعل الابتدائي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن هذه المجموعة تمتاز عن المجموعة الأولى بالذات، أي بالموضوع والمحمول معاً.

المجموعة الثالثة: الدليل الإستقرائي، وهي تتمثل في الإجماع المحصل، والتواتر، والسيرة، وغيرها. وذكر أن حجية هذه المجموعة إنما هي على أساس الإستقراء، فإن كان الإستقراء تاماً كانت دليليتها قطعية، وتدخل في كبرى الدليل العقلي الإستقرائي، وإن كان ناقصاً كانت دليليتها ظنية، وتدخل في الدليل الإستقرائي الظني، والحاكم بحجيته حينئذ هو الشرع.

ثم إن الإستقراء في هذه المجموعة إذا كان تاماً، فهي تشترك مع المجموعة الأولى في أن الحاكم في كليتها العقل، ولكنها تمتاز عنها في نقطة أخرى، وهي أن حكم العقل في المجموعة الأولى إنما هو على أساس الدليلية العقلية البرهانية، وفي هذه المجموعة إنما هو على أساس الإستقراء وحساب الإحتمالات. وإذا كان ناقصاً فهي تشترك مع المجموعة الثانية في الحكم، وتمتاز عنها في الموضوع، فإنه في هذه المجموعة الإستقراء الذي يمثل عدداً محدوداً من الأفراد في الخارج، وفي المجموعة الثانية طبيعي الظهور بقطع النظر عن أفرادها فيه، وطبيعي خبر الثقة كذلك. وحاصل هذا الفرق هو أن القضية في هذه المجموعة خارجية، وفي المجموعة الثانية حقيقية، هذا هو المشهور.

ولكن الصحيح في المقام أن يقال: إن حجية هذه المجموعة تقوم على أساس اتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام ووصولها إلينا يبدأ بيد وطبقة بعد طبقة، فإذا كانت كذلك كانت دليليتها قطعية، وحينئذ فلا تكون من المسائل الأصولية إذا كانت مضامينها أحكاماً واقعية، باعتبار أنها واصلة إلينا بالقطع والوجدان، ولا

يتوقف وصولها على عملية الإجتهد والإستنباط بتطبيق كبرى أصولية على صغرها. نعم لو كانت مضامينها أحكاماً ظاهرية، كحجية أخبار الثقة، أو ظواهر الألفاظ، لكانت نفس المضامين من المسائل الأصولية، وتلك الأدلة أدلة عليها، وأما إذا لم يجرز اتصالها بزم المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن اثبات حجيتها على مستوى القاعدة العامة، وإن كان الإستقراء في عصره تاماً.

المجموعة الرابعة: الأصول العملية الشرعية، ويراد بها ما يستعمله الفقيه كدليل شرعي مباشر على اثبات الجعل الشرعي الكلي تعديراً أو تنجيماً، كالاستصحاب والبراءة والإحتياط الشرعيين وأصالة الطهارة وأصالة التخيير الشرعية.

وتمتاز هذه المجموعة عن المجموعة الأولى في سنخ الدليلية موضوعاً ومحمولاً، وكذلك عن المجموعة الثانية والثالثة.

المجموعة الخامسة: الأصول العملية العقلية، ونقصد بها ما يستعمله الفقيه كدليل عقلي مباشر لتعيين الوظيفة العملية تجاه الواقع في موارد الشك البدوي، أو المقرون بالعلم الإجمالي، سواء أكان بين المتباينين أم بين الأقل والأكثر.

وتمتاز هذه المجموعة عن المجموعة الأولى، وعن القسم الأول من المجموعة الثالثة في نوع الدليلية موضوعاً لا محمولاً، وعن المجموعة الثانية والقسم الثاني من المجموعة الثالثة موضوعاً ومحمولاً، وكذلك عن المجموعة الرابعة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن هذا التقسيم إنما هو بلحاظ ما في المسائل الأصولية من امتياز بعضها عن بعضها الآخر في نوع الدليلية وسنخها، مع ما في هذا التقسيم من مراعاة المنهج العام المتعارف في الدراسات الأصولية

في زماننا هذا.

وأما إهمالنا مباحث الألفاظ في هذا التقسيم، فهو انما يكون من جهة ما أشرنا إليه سابقاً من أنها ليست من المسائل الأصولية، وإنما هي من المباحث والمبادئ التمهيدية لتكوين المسائل الأصولية.

وأما الثاني: وهو تقسيم المسائل الأصولية على أساس طولية مراتبها ودرجات اثباتها، فقد قسمها السيد الأستاذ رحمته الله إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يوصل إلى الحكم الشرعي الكلي بالعلم الوجداني.

القسم الثاني: ما يوصل إلى الحكم الشرعي الكلي بالعلم التعبدي.

القسم الثالث: ما يعين الوظيفة العملية شرعاً.

القسم الرابع: ما يعين الوظيفة العملية عقلاً. هذا،

والظاهر أن نظره رحمته الله في هذا التقسيم إلى طولية المسائل الأصولية بلحاظ درجات اثباتها النتيجة، لا إلى طوليتها في الوقوع في طريق عملية الاستنباط، والقربنة على ذلك أنه رحمته الله لا يرى الطولية بالمعنى الثاني بين القسم الأول والثاني. فإن الفقيه مع تمكنه من استفادة الحكم الشرعي بالعلم الوجداني، يجوز له الإكتفاء فيها بالعلم التعبدي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنه رحمته الله يرى الطولية بين بعض أصناف القسم الثاني، فإن الدليل القطعي سنداً والظني دلالة مقدم في مقام عملية الاستنباط على الدليل الظني سنداً ودلالة كالكتاب والسنة، فإنه مقدم على أخبار الثقة الظنية سنداً ودلالة في مقام المعارضة وعدم إمكان الجمع بينهما. كما أنه رحمته الله يرى الطولية بين بعض أصناف القسم الثالث أيضاً في مرحلة الاستنباط والتوسيط، فإن

الإستصحاب مقدم في هذه المرحلة على أصالة البراءة الشرعية والإحتياط الشرعي، مع أن جميع هذه الأصول تندرج في القسم الثالث. هذا، ولكن لا يمكن المساعدة على هذا التقسيم في نفسه.

أما القسم الأول، فإن أريد من الدليل القطعي الكتاب والسنة إذا كانا قطعيين دلالة أيضاً، والإجماع المتصل بزمان المعصومين عليهم السلام، ففيه أنه ليس من المسائل الأصولية، ولا موضوع لها حينئذ، لأن الحكم الشرعي الذي هو مضمون الكتاب والسنة واصل إلى المكلف بالقطع والوجدان مباشرة يداً بيد، ولا يتوقف وصوله إليه على عملية الإجتهد والإستنباط بتطبيق كبرى أصولية على مصاديقها.

وإن أريد منه الملازمات العقلية المستقلة وغير المستقلة، بدعوى أنها من المسائل الأصولية التي تفيد القطع بالحكم الشرعي فيرد عليه أن الأمر ليس كذلك، أما العقلية المستقلة، فلأن استنباط الحكم الشرعي منها يتوقف على مقدمتين:

الأولى: إحرار الصغرى لها.

الثانية: إحرار أن الأحكام الشرعية تابعة للمبادئ والملاكات الواقعية في متعلقاتها.

أما المقدمة الأولى: فقد مر أنه لا طريق للعقل إلى إحرارها بتمام حدودها، ومن هنا قلنا إنها عديمة الفائدة، ولا قيمة لها.

وأما المقدمة الثانية: فهي مسألة نظرية، ولا تكون بقطعية وجدانية، ومن هنا تكون مورد الخلاف والنزاع حتى بين الأصحاب، فإذن لا يمكن الوصول بها إلى الحكم الشرعي بالعلم الوجداني على المستوى العام.

وأما العقلية غير المستقلة، فلأن استفادة الحكم منها تتوقف على ضم مقدمة شرعية، وتلك المقدمة غالباً تكون ظنية، وعليه فلا تكون النتيجة قطعية، لأنها تابعة لأخس المقدمتين.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها قطعية، إلا أنها لا تقع في طريق عملية الاستنباط بصياغتها المطروحة وحدها، بل يتوقف وقوعها فيه إلى ضم مسألة أصولية إليها كمسألة الترتب أو قواعد باب المزاحمة أو المعارضة، والمفروض أنها ليست من المسائل القطعية الوجدانية.

فالنتيجة: أنه لا مصداق للقسم الأول، إلا أن يكون المراد من الوصول إلى الحكم بالعلم الوجداني أعم من الحكم الواقعي والظاهري، ولكن الأمر ليس كذلك، وإلا فلا فرق بينه وبين القسم الثاني والثالث حينئذ.

وأما القسم الثاني فهو مبني على أن يكون المعول في باب الأمارات الكاشفية والعلم التعبدي بالواقع، وفي باب الأصول الجري العملي فحسب تجاه الواقع المجهول، بدون الدلالة على الكشف عنه، فعندئذ تمتاز الأمارات عن الأصول العملية في سنخ المعول، ولكن ذلك غير تام كما حققناه في محله.

فالنتيجة: أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من التقسيم للمسائل الأصولية لا يتم. ويمكن تصنيف المسائل الأصولية إلى ثلاثة أصناف فحسب:

الأول: الأدلة الإجتهدية، فإنها على الرغم من اختلافها في مراتب الإثبات ودرجاته من ناحية، وفي نوع الدليلية من ناحية أخرى، ككونه لفظياً أو عقلياً أو تعديلاً كانت في مرتبة واحدة، بلحاظ مقام عملية الاستنباط والتوسيط.

الثاني: الأصول العملية الشرعية.

الثالث: الأصول العملية العقلية.

الرابع: الوضع

يقع الكلام فيه من عدة جهات :

الجهة الأولى : في علاقة اللفظ بالمعنى وتفسيرها ، وهل هي علاقة ذاتية بينها ، وتلك العلاقة الذاتية هي التي تحدث للفظ صفة الدلالة ، فيصبح اللفظ باكتسابه تلك الصفة سبباً للإنتقال منه إلى المعنى ، أو أنها علاقة وضعية جعلية ، وهي التي تحدث للفظ صفة الدلالة والسببية ؟

الجهة الثانية : في تعيين الواضع ، وأنه الله تعالى أو غيره .

الجهة الثالثة : في أنواع الوضع مكاناً ووقوعاً .

أما الكلام في الجهة الأولى : ففيها اتجاهان رئيسيان :

الإتجاه الأول : أن دلالة اللفظ على المعنى ، واستتباع تصوره ، تصوره مستندة إلى العلاقة الذاتية بينها .

الإتجاه الثاني : أنها مستندة إلى العلاقة الجعلية دون الذاتية .

أما الإتجاه الأول : فلا شبهة في بطلانه إن أريد بالعلاقة الذاتية العلاقة على مستوى العلة التامة ، ضرورة أن العلاقة لو كانت بهذا المستوى لم يتصور الجهل باللغات نهائياً ، ولا الاختلاف فيها بين الناس قاطبة ، وهو كما ترى .

وإن أريد بها العلاقة على مستوى الإقتضاء ، فهو وإن كان متصوراً في مقام الثبوت ، إلا أنه لا طريق لنا إلى العلم بها على المستوى العام ، وعلى تقدير العلم بها فرضاً إلا أن من المشاهد والمحسوس خارجاً ، أن مجرد العلم

بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يؤثر في تكوين صفة الدلالة له على المعنى واستتباع تصوره تصويره .

ودعوى أن المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى إذا كانت بنحو الإقتضاء، وإن لم تؤثر في تكوين صفة الدلالة للفظ، إلا أنها تؤثر في أن يكون الوضع على طبقها، مدفوعة بأنه إن أريد بذلك أن وضع اللفظ للمعنى إذا لم يكن على طبق المناسبة الذاتية بينهما لم يكن مؤثراً في أحداث صفة الدلالة له، فيرد عليه أنه خلاف الضرورة والوجدان، فإن المحسوس والمشاهد في الخارج عند الناس أن وضع اللفظ للمعنى متى تحقق كان مؤثراً في دلالة عليه، علم الناس بالمطابقة أم لا. وإن أريد بذلك أن الأحسن والأولى أن يكون الوضع على طبق المعنى المناسب للفظ ذاتاً، فيرد عليه أن الكلام ليس في أولوية ذلك، وإنما هو في أصل تأثير الوضع بدون المناسبة الذاتية، والمفروض أنه يؤثر كانت هناك مناسبة ذاتاً بينهما أم لا، لأنه تمام العلة للدلالة - كما مر - هذا،

إضافة إلى أن ذلك يتوقف على علم الواضع بالمناسبة بينهما مسبقاً، ولا طريق للواضع إلى العلم بها، إلا إذا فرض أن الواضع هو الله سبحانه وتعالى، ولكن حينئذ من أين يعلم أنه تعالى كان يضع الألفاظ بإزاء المعاني على طبق العلائق والمناسبات الذاتية بينهما، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون هناك مصلحة أخرى تدعو الوضع بإزاء المعاني غير المناسبة .

فالنتيجة: أنه على فرض كون الواضع هو الله تعالى، فلا طريق لنا إلى إحراز أن الوضع منه يكون على أساس العلائق والمناسبات بين الألفاظ والمعاني .

تحصل مما تقدم أن هذا الاتجاه لا يرجع إلى معنى محصل .

وأما الاتجاه الثاني: وهو أن تكوين العلاقة بين اللفظ والمعنى إنما هو مستند

إلى الوضع والمجعل فحسب، فهو الصحيح. وعلى أساس هذا الاتجاه قد اختلفت أنظار الأصوليين حول تعيين حقيقة الوضع بالنحو التالي.

النظرية الأولى: أن حقيقة الوضع حقيقة واقعية متمثلة في الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وهذه الملازمة والإستتباع بينهما أمر واقعي على حد واقعية سائر الملازمات الثابتة في لوح الواقع، ولكن تحققها إنما هو بالمجعل والاعتبار.

النظرية الثانية: أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، ولا واقع موضوعي لها، ويترتب عليها سببية تصور اللفظ لتصور المعنى.

النظرية الثالثة: أن حقيقة الوضع أمر تكويني نفساني، وهو التعهد والالتزام.

النظرية الرابعة: أن حقيقة الوضع أمر تكويني خارجي متمثلة في عملية القران بين نظرية اللفظ والمعنى بشكل أكيد بليغ.

نظرية الأمر الواقعي

أما النظرية الأولى فهي التي اختارها المحقق العراقي رحمته الله وأفاد في وجه ذلك:

أن حقيقة الوضع حقيقة واقعية وهي الملازمة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، وهذه الملازمة ثابتة في لوح الواقع ونفس الأمر، كسائر الملازمات الواقعية، مثل الملازمة بين زوجية الأربعة وانقسامها إلى المتساويين، وبين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والأمر بالشيء والنهي عن ضده، وهكذا، غاية الأمر أن تلك الملازمات ثابتة من الأزل، ولا تكون مسبوقة بالعدم، وهذه الملازمة رغم انها واقعية، ولكنها ليست بازلية، بل هي حادثة مسبوقة

بالعدم، باعتبار أنها تحدث بينهما بعامل خارجي، وهو الجعل والاعتبار، وهذا لا بمعنى أن الاعتبار مقوم لها، وإلا كانت اعتبارية لا واقعية، بل بمعنى أنه سبب لحدوثها وتحققها بين اللفظ والمعنى في الواقع، وتصبح بعد الحدوث حقيقة واقعية كسائر الملازمات الواقعية، وإن لم تدخل تحت مقولة من المقولات، كما هو الحال في باقي الملازمات، فإنها على الرغم من كونها أموراً واقعية أزلية، غير داخلية في شيء من المقولات^(١).

وقد علق على هذه النظرية السيد الأستاذ رحمته الله: بأنه إن أريد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع، فبطلانه من الواضحات، حيث إنه يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علة تامة لانتقال الذهن إلى معناه، ولازم ذلك استحالة الجهل باللغات، وهو كما ترى.

وإن أريد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره، فيرد عليه أن الأمر وإن كان كذلك، يعني أن هذه الملازمة ثابتة له دون غيره، إلا أنها ليست بحقيقة الوضع، بل هي متفرعة عليه ومتأخرة عنه رتبة، ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقة الوضع التي تترتب عليها الملازمة والانتقال من تصور اللفظ إلى تصور معناه^(٢).

وغير خفي أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله من التعليق على هذه النظرية مبني على أن أخذ العلم بالوضع في موضوع نفسه غير معقول، إذ لو كانت هذه الملازمة في صورة اختصاصها بالعالم بها وضعاً لزم أخذ العلم بالوضع في

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٩.

موضوع نفسه وهو مستحيل ، وحيث إن استحالة ذلك كانت أمراً مفروغاً عنه عنده ﷺ فلذلك كان ينبغي كون هذه الملازمة في هذه الصورة وضعاً ، مع أن ظاهر هذه النظرية أنها بنفسها وضع .

ولكن الصحيح أنه لا مانع من أخذ العلم بالوضع في مرتبة الجعل والاعتبار في موضوع نفسه في مرتبة المجهول ، وهي مرتبة الملازمة ، ولا يلزم منه محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه ، وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بكون نفس الملازمة مختصة بالعالم بها وضعاً .

والوجه في ذلك ما ذكرناه في غير مورد من أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجهول ، ولا يلزم منه محذور الدور وتوقف الشيء على نفسه ، فإن ما يتوقف على العلم غير ما يتوقف العلم عليه ، لأن العلم يتوقف على الجعل ، وهو لا يتوقف عليه ، وما يتوقف على العلم - وهو فعلية المجهول - فالعلم لا يتوقف عليه ، فإذن لا دور ، وكذلك الحال في المقام ، فإنه لا مانع من أخذ العلم بالوضع في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجهول ، لأن مرد ذلك إلى أن العلم يجعل الملازمة في المقام قد أخذ في موضوع نفس هذه الملازمة ، ولا يلزم منه المحذور المذكور ، فإن العلم يتوقف على جعل هذه الملازمة ، والجعل لا يتوقف عليه ، وما يتوقف على العلم هو الملازمة في مرتبة المجهول ، وهي مرتبة الفعلية ، فالعلم لا يتوقف عليها ، ونتيجة ذلك أن حقيقة الوضع على ضوء هذه النظرية عبارة عن جعل الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى مشروطة بالعلم بجعلها كبروياً ، فتختص الملازمة حينئذ بالعالم بجعلها .

وقد يعترض على هذا التفسير للوضع ، بأنه خارج عن أذهان عامة الناس ، لأنه تفسير بالمعنى المعقد الذي ليس بإمكان كل أحد الوصول إليه ، إلا أن يكون

من أهل الفن ، مع أن معنى الوضع معنى عرفي ساذج ، وبإمكان كل أحد من أهل اللسان إدراكه والوصول إليه .

والجواب : أن معنى الوضع عرفاً معنى بسيط ، فإن المتفاهم منه في العرف العام هو الربط والعلاقة بين طبيعي اللفظ والمعنى إجمالاً بحيث يستتبع تصور الاول تصور الثاني ، ولا تعقيد فيه ، فإن التعقيد إنما هو في تحليل هذا الربط والعلاقة ، وأنها تكوينية أو اعتبارية ، وهل يمكن تخصيصها بالعالم بها أولاً؟ ومن الواضح أنه لا صلة لهذا التحليل العقلي المعقد بما هو المتبادر من الوضع عرفاً على المستوى العام ، والمفروض أن الأثر ، وهو انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى مترتب على مفهومه العرفي ، ولا يرتبط بتحليله العقلي المعقد .

ونظير ذلك المعنى الحرفي ، فإن مفهومه العرفي واضح ولا تعقيد فيه ، والتعقيد إنما هو في تحليله العقلي الذي هو خارج عن المتفاهم العرفي ، ومن هنا تكون هذه البحوث بحوثاً تحليلية لا لغوية صرفة .

فالنتيجة : أن ما علقه السيد الأستاذ رحمته على هذه النظرية لا يتم .

والصحيح في نقدها أن يقال : إنه إن أريد بالملازمة الواقعية بين طبيعي اللفظ والمعنى الملازمة بين تصوره في أفق الذهن وتصور المعنى ، فيرد عليه أن هذه الملازمة وإن كانت تكوينية ، إلا أنها معلولة للعلم بالوضع في المرتبة السابقة ومن آثاره التكوينية وغير قابلة للجعل ، فلا يمكن أن تكون معنى الوضع .

وإن أريد بها أنها مجعولة بنفس الوضع والجعل ، فيرد عليه أنه لا يعقل أن تكون الملازمة المذكورة ملازمة واقعية ، بداهة أن الجعل إذا كان اعتبارياً ، يستحيل أن يكون المجمعول أمراً واقعياً ، لأن الجعل عين المجمعول ذاتاً ، فلا فرق بينها إلا بالاعتبار ، كالإيجاد والوجود .

وبكلمة، لا يمكن إيجاد الملازمة التكوينية بين اللفظ والمعنى بالاعتبار والجعل، بعد ما لم تكن ملازمة بينها ذاتاً وتكويناً.

ودعوى أن إيجاد هذه الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى بالجعل والاعتبار أمر وجداني وغير قابل للإنكار، مدفوعة بأن ما هو أمر وجداني هو سببية تصور اللفظ لتصور المعنى المترتبة على العلم بالوضع مسبقاً، وليست هنا سببية وملازمة أخرى في المرتبة السابقة الموجودة بالجعل والاعتبار، لكي يقال إنها عبارة عن الوضع.

فالتنتيجة إن هذه النظرية لا ترجع إلى معنى محصل .

نظرية الاعتبار

وأما النظرية الثانية وهي نظرية أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، فقد اختلفت كلمات الأصوليين حول تفسيرها على أقوال:

القول الأول: إن حقيقة الوضع عبارة عن جعل اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار، كجعل الإشارة الحمراء على مواقع معينة في عالم الخارج، لتكون علامة على الخطر، أو جعل العلم على رأس الفرسخ - مثلاً - ليكون علامة عليه.

وقد اختار هذا القول المحقق الأصهباني رحمته، وأفاد في وجه ذلك، أن سنخ وضع اللفظ بإزاء المعنى كسنخ وضع الإشارات الحمراء على أماكن معينة في الطرقات والمطارات والمحطات، للدلالة على وجود الخطر، غاية الأمر أن هذا وضع خارجي، وذاك وضع اعتباري^(١).

(١) نهاية الدراية ١: ٤٦ و ٢: ٤٠.

وقد أورد على هذا القول السيد الأستاذ رحمته الله بأمرين :

أحدهما: أن وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي، وأفاد في وجه ذلك، أن الوضع الحقيقي الخارجي يتقوم بثلاثة أركان: الموضوع وهو الإشارة الحمراء مثلاً، والموضوع عليه وهو المواقع المعينة، والموضوع له، وهو الخطر. وهذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ، فإنه يتقوم بركنين: الموضوع وهو اللفظ، والموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شيء ثالث حتى يكون ذلك الشيء هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الإغلاط الظاهرة فلا أقل من أنه لم يعهد في الإطلاقات الشائعة المتعارفة، مع أن لازم القول المذكور أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.

وثانيهما: أن الوضع بهذا المعنى خارج عن أذهان عامة أهل اللسان واللغة، لأنه معنى دقيق خارج عن مستوى فهم العموم، مع أن معنى الوضع معنى عرفي عام، ومفهوم لكل أهل لغة بالنسبة إلى لغته، وعليه فلا يمكن أن يكون هذا هو معنى الوضع^(١).

ولنا تعليق على كلا الأمرين :

أما الأمر الأول، فلأنه إن أريد بأن وضع اللفظ للمعنى ليس من سنخ الوضع الحقيقي، حيث انه اعتباري وذاك خارجي، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن القائل بهذا القول لا يدعي ذلك، بل هو يدعي أن سنخ وضع اللفظ كسنخ الوضع الحقيقي في الكيفية والصياغة، لا في كل الجهات.

وإن أريد بذلك أن وضع اللفظ يتقوم بركنين هما الموضوع والموضوع له، و

الوضع الحقيقي يتقوم بثلاثة أركان: الموضوع و الموضوع له و الموضوع عليه ، فيرد عليه أن هذا المقدار من الاختلاف بينهما إنما هو من لوازم خارجية الوضع الحقيقي ، فإن الوضع فيه لا يمكن بدون الموضوع عليه ، وهذا بخلاف وضع اللفظ للمعنى ، فإنه حيث كان اعتبارياً فلا يتطلب وجود الموضوع عليه في الخارج ، ومن الواضح أن التشبيه ليس من هذه الناحية ، بل التشبيه إنما هو في الكيفية والصياغة ، فكما أن وضع العلم على رأس الفرسخ للدلالة على مقدار محدد من المسافة ، ووضع الإشارة في موقع خاص للدلالة على وجود الخطر فيه ، وحيث إنه خارجي ، فيتوقف على وجود الموضوع عليه في الخارج ، فكذلك وضع اللفظ للمعنى للدلالة عليه ، وحيث إنه اعتباري ، فلا يتوقف على وجود الموضوع عليه في الخارج .

وبكلمة إن صياغة الوضع في كلا الموردين واحد ، فإن الواضع كما يضع الإشارة الحمراء على موضع معين ، أو العلم على رأس الفرسخ للدلالة على وجود الخطر فيه أو على مقدار المسافة ، كذلك يضع اللفظ للدلالة على معناه الموضوع له ، فالوضع في كلا الموردين من أجل هذه الغاية ، وهي الدلالة على المعنى المقصود ، غاية الأمر أن الوضع في الأول بما أنه خارجي فلا بد أن يكون في مكان ، وفي الثاني بما أنه اعتباري فلا يحتاج وجوده إلى ذلك .

وإن أريد به أن لازم هذا القول كون المعنى الموضوع له هو الموضوع عليه ، وهذا غير صحيح بل هو غلط ، فيرد عليه أنه لا مانع من إطلاق الموضوع عليه على المعنى الموضوع له ، غير أن الوضع إن كان خارجياً كان متوقفاً على وجود الموضوع عليه في الخارج ، وإن كان اعتبارياً ، كان متوقفاً على وجود الموضوع عليه في عالم الاعتبار ، فإذا نطلق الموضوع عليه على المعنى باعتبار أن اللفظ

قد وضع عليه في عالم الاعتبار، واطلاق الموضوع له عليه باعتبار دلالته عليه، ولا مانع من هذين الإطلاقين بلحاظين مختلفين.

ودعوى أن مجرد ذلك لا يكفي في صحة الاطلاق، بل لا بد فيها أن يكون الموضوع له والموضوع عليه متعدداً، مدفوعة بأنه إن أريد بالتعدد كون الموضوع له والموضوع عليه موجودان متباينان، فيرد عليه أن هذا غير معتبر جزءاً، لأنه غير متوفر حتى في الوضع الحقيقي، فضلاً عن الوضع الاعتباري، حيث إن المعنى الموضوع له فيه حالة وصفة للموضوع عليه كالخطر أو رأس الفرسخ أو غير ذلك من الحالات والصفات، فلا يلزم أن يكون الموضوع له موجوداً مستقلاً في قبال الموضوع عليه. وإن أريد به الأعم منه ومن التعدد الاعتباري، ففيه أن التعدد الاعتباري موجود في المقام أيضاً كما مرّ.

وخلاصة هذا القول إن وضع اللفظ للمعنى في عالم الاعتبار والذهن، كوضع العلم على رأس الفرسخ في عالم الخارج أو وضع الإشارة الحمراء على مكان معين فيه ليس في خارجيته، بل في الصياغة والسببية للدلالة، فكما أن الوضع الحقيقي منشأً للدلالة على المعنى الموضوع له فكذلك الوضع الاعتباري، وحيث إن في عالم الاعتبار لا معنى للوضع فيه إلا بالاعتبار والمجعل، لأن الوضع بمعناه الحقيقي لا يتصور فيه، فحينئذ بطبيعة الحال يكون مرده إلى جعل اللفظ بإزاء المعنى.

فالنتيجة: أن ما علقه السيد الأستاذ رحمته الله على هذا القول لا يتم.

وأما الأمر الثاني فلأن تفسير الوضع بهذا المعنى ليس تفسيراً معقداً وخارجاً عن أذهان عامة الناس، بل هو تفسير بالمعنى العرفي.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنه تفسير معقد، ولكنه لا يمنع عن كونه

تفسيراً لمعنى الوضع، لأن الكلام ليس في بيان مفهوم الوضع عرفاً، حيث إنه واضح ومبين لكل أهل لغة بالنسبة إلى لغته كما مر، وإنما الكلام في تحليل هذا المفهوم العرفي عقلاً، ومن الواضح أن هذا التحليل خارج عن أذهان العرف ومختص بأهل النظر والفن، ومن هنا يكون مثل هذا البحث كالبحت عن الإنشاء والإخبار ومعاني الحروف بحثاً تحليلياً لا لغوياً، إذ لا يشك أحد في أصل المعنى إجمالاً، وعلى هذا فهذا التفسير وإن كان تفسيراً معقداً، إلا أنه لا يمنع عن كونه معنى الوضع تحليلاً. والخلاصة أنه لا أساس لهذا الإشكال.

ثم إن هنا إشكالين آخرين على هذا القول:

أحدهما: إن مجرد جعل شيء على شيء آخر حقيقة فضلاً عن جعله اعتباراً لا يعطيه صفة يكون بها سبباً حقيقياً له، حيث إن الوضع الاعتباري لا يكون أحسن حالاً من الوضع الخارجي الحقيقي، فإن في الوضع الحقيقي لا يكفي مجرد وضع الشارة الحمراء على موقع الخطر بغرض الدلالة عليه، طالما لم يكن ذلك على أساس التعهد والالتزام بأن لا توضع الشارة الحمراء إلا لذلك، وعلى هذا لا يكفي في سببية تصور اللفظ لتصور المعنى والانتقال منه إليه مجرد الوضع الاعتباري ما لم تضم إليه عناية أخرى، كالتأكيد والتعهد والالتزام، بأنه لا يقوم بهذا الوضع إلا للدلالة على المعنى المطلوب، وقد تكفي عناية أخرى وحدها للسببية بين اللفظ والمعنى، بدون حاجة إلى الوضع الاعتباري^(١).

ويمكن المناقشة فيه، وحاصلها إن الوضع الاعتباري وحده وإن لم يعط اللفظ صفة الدلالة، إلا أنه إذا كان جاداً في ذلك ومؤكداً ومتعهداً، بأنه لا يقوم إلا لذلك، كان معطياً له صفة السببية والدلالة، لوضوح أن الواضع الذي

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٧٦.

يكون أمر الوضع بيده إذا قام بعملية الوضع لا محالة يكون جاداً فيه وملتزمًا ومتعهداً بأن الهدف من ورائه هو حصول السببية والملازمة، واحتمال أنه يكتفي بمجرد الاعتبار بدون أن يكون ذلك الاعتبار مصحوباً بالملازمات والمؤكدات غير محتمل.

ودعوى أن هذه العنايات الخارجية المنضمة إليه ربما تكفي وحدها لتحقيق الملازمة، بلا حاجة إلى الوضع الاعتباري، مدفوعة بأن محل الكلام إنما هو في الوضع التعييني، وهو لا يمكن بدون عملية الإنشاء، ولكن هذه العملية إذا كانت مقرونة بالتأكد والتعهد لأدت إلى تحقق الملازمة والسببية بين اللفظ والمعنى، وأعطت صفة الدلالة له، وكذلك الحال في الوضع الخارجي، فإن مجرد وضع العلم على رأس الفرسخ، أو الإشارة الحمراء على موضع معين، لا يكفي ولا يعطي صفة الدلالة لها، بل لا بد أن يكون الواضع جاداً في ذلك، وكان ممن له أن يقوم بمثل هذه العملية، كما إذا كان ذلك من قبل الحكومة، فإنه حينئذ يعطي صفة الدلالة لها.

والخلاصة أن من المستبعد جداً أن يريد المحقق الأصهباني رحمته الله من الوضع مجرد الاعتبار والجعل، أي جعل اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار، لوضوح أن الوضع لا يتحقق بذلك، ويتوقف تحققه على أن يكون الواضع جاداً فيه ومتعهداً، وكانت عملية الوضع بيده، فإذا كان كذلك كان معطياً صفة الدلالة للفظ.

وثانيهما: أنه فرق بين العلة الوضعية الثابتة بين اللفظ والمعنى والعلاقة الوضعية الثابتة بين العلامات الخارجية وذيها، فإن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة تصورية والعلاقة بين العلامات الخارجية وبين ذيها علاقة تصديقية،

فإذن لا يصح جعل وضع اللفظ كوضع العلامات الخارجية واعتبارهما من وادٍ واحد^(١).

ويمكن المناقشة فيه أيضاً، وحاصلها إن منشأ هذا الفرق هو الفرق في موطن العلاقة بين اللفظ والمعنى وموطن العلاقة بين العلامات الخارجية وذيها، فإن موطن العلاقة في الأول عالم الذهن، فلذلك تكون تصورية، وموطن العلاقة في الثاني عالم الخارج، فلذلك تكون تصديقية، حيث إن الملازمة بين وجودين في الخارج لا يمكن أن تكون تصورية، كما أن الملازمة بين وجودين في الذهن لا يمكن أن تكون تصديقية، وعليه فهذا الفرق بين الوضعين إنما هو من ناحية الفرق في موطن العلاقة، وأما من حيث نفس صياغة الوضع وكيفية الدلالة، فلا فرق بينها.

هذا إضافة إلى أن هذا الفرق لا يمنع عن تفسير الوضع بوضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار، تشبيهاً بوضع العلامات الخارجية على أماكن معينة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا بأس بهذا القول، شريطة أن يكون الوضع كذلك مقروناً بالتأكد والتعهد، فإنه إذا كان كذلك تحقق الوضع، وهذا ليس عناية زائدة، فإن الواضع إذا كان في مقام عملية الوضع وكانت العملية بيده فلا محالة يكون جاداً فيها ومتعهداً بها، وإلا فلا يكون في هذا المقام، وهو خلف، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنه لا فرق في المعنى والجوهر بين القول بوضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار والقول بوضع اللفظ للمعنى فيه، على أساس أن مرد وضع

اللفظ على المعنى في ذلك العالم إلى اعتباره له ، حيث لا يتصور للوضع فيه معنى آخر غير الاعتبار والمجعل .

فالتنتيجة أن هذا القول وان أصاب الواقع في روحه وجوهره ، ولكنه أخطأ في صياغته .

القول الثاني: إن حقيقة الوضع اعتبار الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى ، وهذه الملازمة ملازمة اعتبارية لا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار المعبر ، كسائر الأمور الاعتبارية الشرعية أو العرفية .

وقد اعترض على هذا القول بأمرين :

أحدهما: ما ذكره بعض المحققين ، من أن مجرد جعل الملازمة والسببية واعتبارها بين اللفظ والمعنى لا يكفي في تحققها ، بل لابد من إبراز نكتة أخرى كالتعهد والالتزام ، بأن الاعتبار إنما هو من أجل تحقق ذلك . وربما تكفي نفس هذه النكتة لتحقيقها ، بلا حاجة إلى اعتبار الملازمة بينهما^(١) .

ويمكن المناقشة فيه بما مر من أن مجرد جعل الملازمة واعتبارها وإن لم يكف في إعطاء صفة الدلالة للفظ ، إلا أنه إذا كان مصحوباً بالملازمات والمؤكدات كفي في إعطاء هذه الصفة له ، وقد سبق أن تلك الملازمات لا تتوقف على مؤونة زائدة وعناية أخرى غير أهلية الواضع وكونه جاداً فيه ولا يريد غير تحقيقه وتحقيق ما يترتب عليه من الملازمة .

وإن شئت قلت : إن عملية الوضع تتوقف على عنصرين :

الأول : أهلية الواضع ، بأن تكون عملية الوضع بيده .

الثاني: أن يكون جاداً فيها ومؤكداً على ذلك .

ومع توفر هذين العنصرين يتحقق الوضع ، فيعطي صفة الدلالة للفظ ، ومن الواضح أن توفرهما في الواضع في مقام الوضع لا يتوقف على مؤونة زائدة عليهما .

ثانيهما: ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أنه ، إن أريد باعتبار هذه الملازمة بين اللفظ والمعنى اعتبارها خارجاً فيرد عليه أنه غير معقول ، فإن الملازمة بين وجود اللفظ ووجود المعنى في الخارج ملازمة تصديقية تكوينية ، فلا يعقل إيجادها بالاعتبار ، وإن أريد به اعتبارها في عالم الذهن فيرد عليه أنه إن اعتبرت مطلقاً حتى للجاهل بالوضع فهو لغو ، حيث إنه لا يترتب على اعتبارها له أي أثر ، فإنه إن علم بالوضع كان انتقال ذهنه من تصور اللفظ إلى تصور المعنى أمراً ضرورياً وغير قابل للجعل والاعتبار ، وإن لم يعلم به كان اعتبارها له لغواً وبلا أثر . وإن اعتبرت للعالم بالوضع لزم الدور ، لأن الوضع حينئذ يتوقف على العلم ، بملاك توقف المشروط على شرطه ، والعلم يتوقف على الوضع ، بملاك توقف العلم على معلومه ^(١) .

ولنا تعليق على ذلك ، وحاصله أنه لا مانع من تخصيص الوضع ، وهو جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى للعالم به ، لما مر آنفاً من أن أخذ العلم بالوضع في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول ، وهي فعلية الملازمة بمكان من الإمكان ، ولا يلزم منه محذور الدور ، لأن العلم يتوقف على الكبرى وهي جعل الملازمة ، وهي لا تتوقف عليه ، وما يتوقف على العلم هو المجعول ، أي فعلية الملازمة ، والعلم لا يتوقف عليه ، فإذن لا دور ، ونتيجة ذلك هي أن الملازمة بين

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ٤٠ .

اللفظ والمعنى مشروطة بالعلم بمجعلها، كما أننا ذكرنا أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المجعول، ولا محذور فيه، نعم وقوعه في الخارج بحاجة إلى دليل، وعلى هذا فبإمكان الواضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى مشروطة بالعلم به، فإذا كان في مقام الوضع وكان جاداً فيه تحقق الوضع، ويترتب عليه أثره، وهو صفة السببية بين اللفظ والمعنى.

وبكلمة، إن عملية الوضع عملية إنشائية، فإذا تحققت هذه العملية ترتب عليه آثارها التكوينية، وهي الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وهذه العملية كما تتحقق بالصيغة الأولى، وهي تشبيه وضع اللفظ للمعنى بوضع العلامات الخارجية على المواقع المعينة، كذلك تتحقق بهذه الصيغة، وهي جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى مشروطة بالعلم به، ومردّ الصيغة الأولى أيضاً إلى ذلك روحاً. والنكتة فيه أن الهدف من وراء عملية الوضع هو تحقق الملازمة والسببية التكوينية بين اللفظ والمعنى، ولا فرق بين أن يكون تحققها وحصولها بالصيغة الأولى أو الثانية، على أساس أن كلتا الصيغتين تتضمن عملية الإنشاء، أي إنشاء الوضع وجعله، فلذلك تشتركان روحاً وجوهرًا، وإن كانتا مختلفتين لفظاً وصيغة.

ودعوى أن موطن هذه الملازمة إما عالم الذهن أو الخارج، ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين لا يمكن جعلها وإنشاؤها، أما على الأول فلأن الملازمة بين وجوديهما في عالم الذهن ملازمة تكوينية، فلا يمكن انشاؤها بالجعل والاعتبار. وأما على الثاني فأيضاً الأمر كذلك، لأن الملازمة بين وجوديهما في الخارج لو كانت فهي تكوينية، فلا يمكن إيجادها بالجعل والاعتبار، مدفوعة بأن موطن هذه الملازمة إنما هو عالم الاعتبار ولوح الواقع، لا عالم الذهن ولا عالم الخارج،

ولهذا يكون المجمعول به الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى، لا بين وجوديهما في الذهن ولا في الخارج.

القول الثالث: أن حقيقة الوضع تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى في عالم الاعتبار، وتترتب عليه آثاره، منها الانتقال إلى تصوره عند الإحساس باللفظ وتصوره.

بيان ذلك أن الموجود على نوعين: أحدهما: الموجود العيني، كالجواهر والأعراض، والآخر: الموجود الاعتباري. والوضع من النوع الثاني دون الأول، لوضوح أنه ليس من مقولة الجوهر ولا العرض، وعليه فلا بد من تفسيره بالتنزيل، على أساس أن اللفظ مبين للمعنى ذاتاً ووجوداً، وحينئذ فترتيب آثاره عليه التي منها انتقال الذهن إليه عند الإحساس به بحاجة إلى نوع اتحاد بين اللفظ والمعنى، بتنزيل وجود اللفظ وجوداً للمعنى بوجوده الخارجي، لكي يترتب عليه انتقال الذهن منه إلى تصور المعنى عند تصوره، وبذلك يتحقق صفة الدلالة للفظ.

وقد أورد السيد الأستاذ رحمته على هذا القول بوجهين:

أحدهما: أن تفسير الوضع بهذا المعنى، تفسير بمعنى دقيق ومعقد، وبعيد عن أذهان عامة الواضعين غاية البعد، ولا سيما القاصرين منهم كالأطفال والمجانين، فحقيقة الوضع حقيقة عرفية سهل التناول والمأخذ، فلا تكون بهذه الدقة التي تغفل عنها أذهان الخاصة فضلاً عن العامة.

وثانيهما: أن الغرض الداعي إلى الوضع هو استعمال اللفظ في المعنى ودلالته عليه تصوراً أو تصديقاً، فالوضع يكون مقدمة للإستعمال والدلالة، ومن الطبيعي أن الدلالة اللفظية إنما هي بين شيئين، أحدهما دال والآخر مدلول.

وعليه فاعتبار الوحدة بينهما بتنزيل وجود اللفظ وجوداً للمعنى ينافي اعتبار التعدد بينهما بجعل أحدهما دالاً والآخر مدلولاً.

وبكلمة: إن الوضع علاقة بين وجود اللفظ ووجود المعنى، وهي تقتضي المغايرة بينهما، فلا تجتمع مع اعتبار الوحدة^(١).

ولنا تعليق على كلا الإيرادين.

أما الإيراد الأول، فقد تقدم أن هذه البحوث بحوث لفظية تحليلية لا لغوية محضة، إذ لا يواجه أحد الشك في أصل معنى الوضع ارتكازاً، ولا غموض فيه حتى لدى الصبيان والمجانين، وإنما يواجه الشك في تحليله وبيان حده، وهذا التحليل وإن كان خارجاً عن أذهان عامة الواضعين والمستعملين، إلا أن ذلك لا يمنع عن كونه معنىً تحليلياً للوضع، لوضوح أن عجزهم عن تحليل معنى الوضع لا يدل على أنه ليس تحليلاً لمعناه العرفي المرتكز في ذهن كل أحد.

وعلى الجملة فالبحث، عن حقيقة الوضع وأنها حقيقة اعتبارية ونوع اعتباريتها، أو التكوينية ونوع تكوينيتها بحث تحليلي لا لغوي، فإذن هذا الإيراد منه بطل في غير محله.

وأما الإيراد الثاني، فلأن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزيباً للمعنى في عالم الاعتبار، لا ينافي تعددهما في عالم الخارج. ولا يمنع عن كون أحدهما دالاً والآخر مدلولاً، بل نفس هذا التنزيل يدل على التعدد، لا أنه ينافيه.

وإن شئت قلت: إن تنزيل وجود اللفظ وجوداً للمعنى، إنما هو بهدف جعله حاكياً عنه ودالاً عليه، ولا يدل هذا التنزيل على الاتحاد لكي ينافي كون أحدهما

دالاً والآخر مدلولاً، بل يدل على أن ما يترتب من الأثر على المعنى في الخارج يترتب على اللفظ ببركة هذا التنزيل، والأثر المترتب على المعنى في الخارج، هو الانتقال إلى تصوره عند الإحساس به فيه، وتنزيل وجود اللفظ وجوداً تنزيبياً للمعنى يترتب عليه هذا الأثر، وهو الانتقال إلى تصور المعنى عند الإحساس باللفظ، غاية الأمر يكون الانتقال إلى تصور المعنى عند الإحساس به خارجاً أمراً طبيعياً، وأما الانتقال إلى تصوره عند الإحساس باللفظ، فهو إنما يكون بالجعل والتنزيل، فتحصل أنه لا يتم شيء من الإيرادين.

ولكن مع هذا يمكن المناقشة في هذا القول، بتقريب أن معنى تنزيل وجود اللفظ وجوداً تنزيبياً للمعنى، هو جعل اللفظ مصداقاً عنائياً له في الأثر المترتب على مصداقه الحقيقي، فإنه يوسع دائرة أفراد المنزل عليه، ويجعلها الأعم من الأفراد الحقيقية والحكمية، مثلاً تنزيل الشارع الفقاع بمنزلة الخمر، معناه أن الحرمة لا تختص بأفرادها الحقيقية، بل تعم أفرادها العنائية أيضاً. ولكن التنزيل إنما يصح إذا كان للمنزل عليه أثر، كما في تنزيل الفقاع منزلة الخمر، وإلا فلا يصح، وفي المقام حيث إنه لا أثر للمنزل عليه فلا معنى للتنزيل، وذلك لأن الأثر المتوهم له فيه هو الانتقال إلى تصوره عند الإحساس بفرده الخارجي الحقيقي، لكي يكون فرداً عنائياً مثله في ذلك الأثر، ولكنه غير ثابت، إذ لا ملازمة بين الإحساس بالفرد الحقيقي في الخارج والانتقال منه إلى تصور الطبيعي في الذهن، فإن الملازمة إنما هي ثابتة بين الإحساس به خارجاً والانتقال إلى تصور نفسه فيه، لا إلى تصور طبيعياً. مثلاً إذا رأى زيداً انتقل ذهنه إلى صورته لا إلى صورة الانسان، هذا إذا كان نظر القائل بهذا القول إلى التنزيل واقعاً، وأما إذا كان نظره في ذلك إلى جعل اللفظ أداة للمعنى، واعطاء صفة الدلالة له بذلك، فلا مانع منه.

الى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الهدف من وراء الوضع هو إثبات صفة الدلالة للفظ، والملازمة بين تصوره والانتقال منه إلى تصور المعنى، بلا فرق بين أن يكون الوضع بصيغة التشبيه أم بصيغة الاعتبار أم التنزيل، والغرض المطلوب منه يحصل بكل من هذه الصيغ إذا كانت مقرونة بشروطها، وعلى هذا المناقشة في هذه الصيغ ترجع إلى المناقشة في أمر آخر، مثلاً المناقشة في صيغة التشبيه إنما هي ترجع إلى التشبيه الحقيقي، وأما إذا كان الغرض منها تقريب الذهن فلا مجال لها، وكذلك في صيغة التنزيل كما مر.

وبكلمة، إن تفسير الوضع بالتفسيرات الثلاثة المذكورة ليس تفسيراً للحقيقة الوضع، لأن كل واحد من هذه التفسيرات يقوم على أساس خصوصية من خصوصيات الوضع، فالقول الأول في تفسير الوضع ينظر إلى أن وضع اللفظ يشبه وضع العلامات الخارجية. والثاني ينظر إلى ما هو لازم الوضع ونتيجته، وهي وجود الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى. والثالث ينظر إلى أثره، وهو كون اللفظ مرآة للمعنى في مقام الاستعمال.

فالنتيجة: أن هذه الأقوال وإن أصابت في أصل اعتبارية الوضع، إلا أنها أخطأت في صياغة تفسيرها.

والصحيح في المسألة أن يقال: إن حقيقة الوضع حقيقة إنشائية متقومة بعنصرين:

الأول: العنصر الداخلي، وهو أن الواضع الذي يكون أمر الوضع بيده إذا كان في مقام الوضع وكان جاداً فيه فلا محالة يتصور لفظاً خاصاً ومعنى مخصوصاً، وبعد ذلك يعتبر هذا اللفظ الخاص إسمياً لذلك المعنى المخصوص في عالم الاعتبار والذهن، ويجعل القران بينهما في هذا العالم مؤكداً ومتعهداً بذلك.

الثاني: العنصر الخارجي، وهو إبراز ذلك القران الاعتباري بالقران الخارجي بقوله: سميت المولود الفلاني زيداً مثلاً وهكذا، مؤكداً على ذلك وملتماً بأنه لا يريد بذلك إلا إعطاء صفة الدلالة للفظ، فإذا صنع ذلك تحقق الوضع، فيتصف اللفظ حينئذ بصفة الدلالة والسببية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتناح التالية:

الأولى: أن المسائل الأصولية جميعاً تشترك في نقطة واحدة، وهي وقوعها في طريق عملية الإستنباط، وتختلف في نقطة أخرى، وهي نوع الدليلية على الأنحاء التالية:

الأول: الدليل العقلي، ويندرج فيه كل دليل عقلي برهاني يمكن وقوعه في طريق عملية الإستنباط، بلا فرق بين العقلي المستقل والعقلي غير المستقل، نعم فرق بينهما من ناحية أخرى، وهي أن العقلي المستقل وإن كان من المسائل الأصولية كبروياً، إلا أنه لا طريق لنا إلى احراز صغراه في الفقه، فمن أجل ذلك يكون عديم الفائدة، وأما العقلي غير المستقل، فقد مر أنه ليس من المسائل الأصولية، بل من مبادئها القريبة.

الثاني: الحجج والأمارات، ويندرج فيها كل دليل ثبتت حججته شرعاً على أساس الطريقية والكاشفية النوعية.

الثالث: الدليل الإستقرائي، كالإجماع المحصل والتواتر والسيره، وقد تقدم أن حججيه هذه المجموعة مبنية على أساس إتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام، ووصولها إلينا يبدأ بيد طبقة بعد طبقة، وحينئذ فإن كان وصولها من طريق معتبر كانت حجة شرعاً، وتكون من المسائل الأصولية، ولكنها حينئذ تدخل في المجموعة الثانية، وليست مجموعة أخرى في مقابلها، وإن كان وصولها من طريق متواتر

فهي قطعية، وحينئذ فإن كانت مضامينها أحكاماً واقعية، فهي واصلة إلينا بالقطع والوجدان بنفسها ومباشرة، أي بدون التوقف على عملية الإجتهد والاستنباط، وحينئذ فلا تكون من المسائل الأصولية. وإن كانت مضامينها أحكاماً ظاهرية، كحجية اخبار الثقة أو ظاهر الكتاب والسنة، أو الأصول العملية، كانت مضامينها من المسائل الأصولية، وكانت تلك أدلة عليها.

الرابع: الأصول العملية الشرعية.

الخامس: الأصول العملية العقلية.

الثانية: أن تقسيم السيد الأستاذ رحمته المسائل الأصولية إلى أربعة أقسام يكون مبنياً على طولية المسائل الأصولية بلحاظ درجات إثباتها، لا طوليتها بلحاظ وقوعها في طريق عملية الاستنباط كما تقدم.

الثالثة: قد تقدم أن ما ذكره رحمته من التقسيم، مما لا يمكن المساعدة عليه في نفسه، فلاحظ.

الرابعة: أن دلالة الألفاظ على معانيها ليست بالذات، لا بمعنى العلة التامة كما هو واضح ولا بمعنى الإقتضاء، فإنه وإن كان أمراً ممكناً، إلا أنه لا طريق لنا إلى أن الوضع يكون على طبق المناسبة الإقتضائية.

الخامسة: أن ما اختاره المحقق العراقي رحمته من أن حقيقة الوضع حقيقة واقعية تحدث بين اللفظ والمعنى بالجعل والاعتبار، لا يرجع إلى معنى محصل، وهذا لا من جهة ما علقه السيد الأستاذ رحمته عليه، لما مر من أنه لا يتم، بل من جهة أنه إن أريد بالملازمة الواقعية بين طبعي اللفظ والمعنى، الملازمة بين تصوره وتصور المعنى، ففيه أن هذه الملازمة وإن كانت واقعية، إلا أنها معلولة للعلم بالوضع في

المرتبة السابقة، لا أنها معنى الوضع، وإن أريد به أنها مجعولة بنفس الوضع والجعل فيرد عليه أنها حينئذ لا يمكن أن تكون تكوينية، لأن الجعل عين المجعول فلا يعقل أن يكون الجعل اعتبارياً والمجعول أمراً تكوينياً.

السادسة: أن وضع اللفظ للمعنى كوضع العلامات على مواقع معينة، ولا فرق بينهما إلا في أن الأول أمر اعتباري، والثاني خارجي، فلهذا يحتاج الوضع في الثاني إلى الموضوع عليه دون الأول.

السابعة: إن ما علقه السيد الأستاذ رحمته على هذا القول فقد مر أنه غير تام.

الثامنة: إن ما أورده بعض المحققين رحمته من الاشكال على هذا القول، بأن مجرد ذلك لا يكفي لإعطاء صفة الدلالة والسببية للفظ طالما لم تكن هناك عناية أخرى، فقد تقدم المناقشة فيه، وقلنا هناك أنه لا يحتاج في إعطاء صفة الدلالة للفظ إلى عناية أخرى غير كون الواضع جاداً في عملية الوضع وكان أمرها بيده ومؤكداً ومتعهداً بها، ومع توفر ذلك يتحقق الوضع، فيعطى صفة الدلالة والسببية للفظ حينئذ، على ما مر تفصيله، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى قد ذكرنا فيما تقدم أنه لا بأس بهذا القول روحاً وجوهراً، وإن كان خاطئاً في صياغته.

التاسعة: أن حقيقة الوضع اعتبار الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى، وهذه الملازمة ملازمة اعتبارية. والمناقشة في هذا القول بأن مجرد ذلك لا يكفي طالما لم تكن هناك عناية فقد تقدم أنها غير صحيحة، كما أن المناقشة من السيد الأستاذ رحمته فيه بأن اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى إن كان خارجاً فهو غير معقول، وإن كان ذهنياً فإن كان مطلقاً حتى للجاهل بالوضع فهو لغو، وإن كان مختصاً بالعلم به لزم الدور غير تامة، لما ذكرناه من أنه لا يلزم الدور من تخصيص

الوضع بالعالم به إذا كان بلحاظ تعدد المرتبة، بأن يؤخذ العلم بجعل الملازمة في موضوع نفسها في مرتبة أخرى.

العاشرة: أن حقيقة الوضع تنزيل وجود اللفظ وجوداً للمعنى. وأورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله باشكالين، وتقدم أن كلا الإشكالين غير تام، وقلنا هناك إن غرض القائل من التنزيل ليس هو التنزيل الحقيقي، بل غرضه الوضع واختصاص اللفظ بالمعنى لاعطاء صفة الدلالة والسببية له.

الحادية عشرة: إن الأقوال الثلاثة المذكورة وإن أصابت في أصل اعتبارية الوضع، إلا أنها أخطأت في صياغة تفسيرها.

الثانية عشرة: الصحيح أن عملية الوضع عملية انشائية متقومة بعنصرين رئيسيين:

أحدهما إنشاء الوضع واعتباره ممن بيده ذلك، وكان جاداً فيه ومؤكداً ومتعهداً به.

والآخر: إبرازه في الخارج على ما تقدم.

نظرية التعهد

وأما النظرية الثالثة فهي التي اختارها السيد الأستاذ رحمته الله ^(١)، ولها مميزات: الأولى: أن العلة الوضعية على أساس هذه النظرية مختصة بما إذا قصد المتكلم باللفظ تفهيم المعنى، ونتيجة ذلك اختصاص الدلالة الوضعية

بالدلالة التصديقية .

الثانية: أن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر تكويني نفساني، وهو التعهد والالتزام في أفق النفس، وحيث إنه فعل اختياري للنفس فلا بد أن يتعلق بفعل اختياري، وهو التلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معناه، حتى يدل على أنه أرادته منه .

الثالثة: أن القضية المتعهد بها قضية شرطية، مقدمها التلفظ بلفظ خاص، وتاليها إرادة إفهام معنى مخصوص، ونتيجة ذلك هي أنه لا داعي وراء التلفظ بهذا اللفظ الخاص، إلا قصد إفهام ذاك المعنى الخاص .

الرابعة: أن كل مستعمل واضع حقيقة على أساس هذه النظرية، باعتبار أنه متعهد بأنه لا ينطق باللفظ إلا عند إرادة تفهيم معناه الخاص، والغرض أن حقيقة الوضع هي التعهد، وتعهد كل شخص قائم بنفسه، وهو مسؤول عنه لا عن تعهدات الآخرين .

أو قفل: إن في ضوء هذه النظرية تعهد كل شخص وضع له، ولا يعقل أن يكون وضعاً لغيره ومحققاً للدلالة على قصد إفهام المعنى له بدون أن يكون متعهداً وقاصداً تفهيمه، ولا فرق في ذلك بين الواضع الأول والثاني والثالث وهكذا، إلا في أن الأول أسبق زماناً، وإطلاق الواضع عليه دون غيره إنما هو بلحاظ أن غيره تابع له في الوضع .

الخامسة: أن السيرة العقلائية قد استقرت على هذه التعهدات والإلتزامات في باب الألفاظ .

هذه هي الميزات والمفارقات لهذه النظرية عن غيرها، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى قد عبر عن القضية المتعهد بها في كلمات السيد الأستاذ رحمته بعدة تعبيرات وصيغ، أهمها ثلاث صيغ:

الصيغة الأولى: تعهد المتكلم بأنه كلما قصد تفهيم معنى نطق بلفظ خاص.

الصيغة الثانية: تعهده بأنه كلما نطق بلفظ خاص قصد تفهيم معنى مخصوص.

الصيغة الثالثة: تعهده بأنه لا ينطق بلفظ إلا حيناً أراد تفهيم معناه.

وقد علق على هذه الصيغ جميعاً بالتعليقات التالية:

أما على الصيغة الأولى، فلأن لازمها أن قصد تفهيم المعنى يستلزم النطق باللفظ، دون العكس الذي هو المطلوب، لأن المقدم في القضية الشرطية المتعهد بها النطق باللفظ، والتالي قصد إفهام المعنى، وهذه الصيغة لا تدل على ذلك.

وأما على الصيغة الثانية، فلأنها وإن كانت محققة للمطلوب، وهو أنه كلما نطق باللفظ فهو قاصد تفهيم معناه، إلا أنه ليس بعقلاني، لأن لازم ذلك هو أن الدافع لقصد تفهيم المعنى هو النطق باللفظ، مع أن الأمر بالعكس.

وبكلمة، إن مفاد هذه الصيغة أن الإتيان باللفظ هو الذي يدفع المستعمل إلى إرادة معناه رغم أن الأمر بالعكس تماماً، فإن إرادة المعنى هي التي تدفع الانسان إلى التكلم باللفظ.

وأما على الصيغة الثالثة، فلأنها وإن كانت محققة لما هو المطلوب من النظرية، وهو أن المتكلم يتعهد بأنه لا يأتي باللفظ إلا حيناً يكون قاصداً تفهيم المعنى، فالتعهد كذلك محقق للملازمة بين اللفظ والمعنى، غير أنه ينطوي على تعهد ضمني بعدم الاستعمال المجازي، وواضح أن الواضع لا يعني

التعهد بعدم المجاز^(١).

ولنأخذ بالنظر على هذه التعليقات:

أما التعليق على الصيغة الأولى فيمكن دفعه بأن التعهد الذي يمثل علاقة بين طرفي القضية الشرطية المتعهد بها - وهما قصد تفهيم المعنى والنطق باللفظ - يفسر التلازم بين التللفظ باللفظ وقصد تفهيم المعنى، ويعطى صفة الدلالة والسببية للفظ، فإذا تعهد المتكلم بأنه كلما قصد تفهيم الحيوان المفترس مثلاً نطق بلفظ الأسد كان المتفاهم منه عرفاً أنه إذا لم يقصد تفهيم الحيوان المفترس لم ينطق بلفظ الأسد وإن قصد تفهيم غيره. ونتيجة ذلك انحصار النطق به بما إذا قصد تفهيم الحيوان المفترس لا غيره، وعلى هذا فلا فرق بين أن يجعل المقدم في القضية قصد إفهام المعنى والتالي فيها النطق باللفظ وبين العكس، ومن هنا لا فرق بين الصيغة الأولى والثانية لباً وروحاً، غاية الأمر يكون المقدم في الصيغة الأولى بمثابة العلة والداعي، والتالي بمثابة المعلول والمدعو، وفي الصيغة الثانية يكون العكس.

وإن شئت قلت: إن هذه الصيغة للتعهد وإن سلمنا أنها بنفسها لا تدل على تعهد المتكلم، بأنه كلما تكلم بلفظ الأسد مثلاً أراد تفهيم الحيوان المفترس، إلا أنها تدل على ذلك بضميمة القرائن الحالية أو المقامية، وهي كون المتكلم في مقام الوضع، وإراد اختصاص اللفظ للدلالة على معناه وضعاً.

ومع الإغماض عن ذلك فالإشكال إنما هو على صياغة هذه الصيغة، لا على أصل النظرية.

وأما التعليق على الصيغة الثانية بأن لازمها أن يكون الإتيان باللفظ هو

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٧٩.

الذي يدفع المستعمل إلى إرادة معناه، مع أن الأمر بالعكس، فهو مدفوع، بأن الصيغة المذكورة لا تدل على ذلك، لأن المتفاهم منها أن النطق باللفظ كاشف عن أنه أراد معناه، لا أنه علة لإرادته، بقرينة أن المقدم في القضية الشرطية المتعهد بها وهو النطق باللفظ معلول للتالي في القضية وهو إرادة معناه، فلذلك تدل القضية على أنه كاشف عن علته وداعيه وهو قصد تفهيم معناه، وأنه هو الذي يدفعه إلى النطق به ثبوتاً.

وبكلمة إن ما في التعليق من أن هذه الصيغة غير عقلائية، بلحاظ أنه جعل فيها المقدم والعلة النطق باللفظ، والتالي والمعلول إرادة تفهيم معناه، فلا يمكن المساعدة عليه، لأن المقدم في القضية الشرطية قد يكون العلة، والتالي معلول لها، ويكون مفادها حينئذ ترتب التالي على المقدم ثبوتاً واثباتاً، وقد يكون المقدم فيها المعلول، والتالي علة له، ويكون مفادها حينئذ ترتب التالي على المقدم إثباتاً، وأما ثبوتاً فيكون الأمر بالعكس، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإن المقدم في القضية الشرطية المتعهد بها وهو النطق باللفظ يكون معلولاً للتالي فيها وهو إرادة تفهيم معناه، ولكنه يقوم مقام العلة، وعلى هذا فلا يكون مدلول القضية كون المقدم هو العلة والدافع للتالي، بل مدلولها كونه كاشفاً عن علته، بمعنى أن التالي يترتب على المقدم اثباتاً، وهو مترتب على التالي ثبوتاً، وهذا أمر معتاد في القضايا الشرطية ومتعارف، وليس على خلاف الأمر المعتاد والمتعارف لدى العقلاء.

والخلاصة: أن المتكلم في مقام الوضع إذا تعهد بأنه كلما تلفظ بلفظ الأسد مثلاً أراد تفهيم الحيوان المفترس كان المتفاهم منه أن لفظ الأسد دال على إرادة التفهيم وكاشف عنها، لا أن التلفظ به دافع إليها، وذلك بقرينة أنه معلول للإرادة.

فالنتيجة: أنه لا بأس بهذه الصيغة، وانها تحقق المطلوب وتعطى صفة الدلالة والسببية للفظ باعتبار أن المقصود بها إيجاد الملازمة بين طرفي القضية الشرطية المتعهد بها.

وأما التعليق على الصيغة الثالثة بأنها تتضمن تعهداً ضمناً بعدم الاستعمال المجازي، فيرد عليه أنها لا تتضمن ذلك التعهد ضمناً ولا تدل عليه، فإن مفادها أنه لا ينطق بلفظ إلا حيناً أراد تفهيم معناه، وواضح أن المراد بعدم النطق بلفظ عدم النطق به مجرداً عن القرينة، على أساس أن المقام مقام الوضع، ولا تدل على عدم النطق بلفظ مقروناً بالقرينة، إذا أراد تفهيم معناه المجازي، وعلى هذا فدلل على الصيغة إن كان أنه لا ينطق بلفظ مجرداً عن القرينة إلا حيناً أراد تفهيم معناه الحقيقي، كان لازمها أنه لا ينطق بلفظ مصحوباً بالقرينة إلا حيناً أراد تفهيم معناه المجازي، وإن كان أنه لا ينطق بلفظ مطلقاً لا مجرداً ولا مصحوباً بالقرينة إلا حيناً أراد تفهيم معناه الأعم من الحقيقي والمجازي، كان لازم ذلك دلالة الصيغة على التعهد الضمني بالاستعمال المجازي، لا على عدم التعهد الضمني به. وإن شئت قلت: إنه لا مانع من تقييد التعهد الوضعي بعدم الإتيان بالقرينة المستتصلة الصارفة، وأما في حال الإتيان بها، فلا يكون تعهد وضعي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن التعليقات المذكورة على صيغ هذه النظرية غير تامة روحاً وجوهرأ، فإذن لا مانع من تفسيرها بإحدى الصيغ المتقدمة. هذا،

ولكن مع ذلك يمكن نقد هذه النظرية بوجوه:

الأول: أن المرتكز عند العرف والعقلاء هو أن التعهد والالتزام النفساني متفرع على الوضع في المرتبة السابقة ومترتب عليه، لا أنه هو الوضع، لوضوح

أن تعهد المتكلم بأنه كلما نطق باللفظ الفلاني أراد معناه في مرتكز نفسه، مبني على الوضع مسبقاً، لأنه وضع، لأنه تعهد شخصي منه لا يناسب الوضع كقانون عام.

الثاني: أن الوضع موجود منذ نشوء ظاهرة اللغة في مجتمع الانسان البدائي، لأن الانسان في العهود الأولى لا يدرك ما عدا احساساته الأولية ومتطلبات حياته الضرورية، مع أن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر عقلائي، ولا بد من افتراضه في مجتمع عقلائي متكامل، وهو التعهد بأحد طرفي القضية الشرطية التعهدية إلى طرفها الآخر، والفرص أن ظاهرة اللغة موجودة في حياة الانسان البدائي قبل أن يصبح مجتمعه مجتمعاً عقلائياً وتتكامل مدركاته العقلانية.

الثالث: أن لازم هذه النظرية عدم تحقق الإشتراك اللفظي في اللغات نهائياً، وواضح أنه لا يمكن الالتزام بذلك، فإن وجود المشترك اللفظي في اللغات أمر لا يقبل الشك، وأنه من ضروريات اللغات، وهذا دليل على عدم صحة هذه النظرية.

ودعوى أن الإشتراك في اللغات ناشئ من الإختلاط فيها، فإن في العصور القديمة حيث كان لأهل كل قرية أو بلدة لغة خاصة بهم، على أساس عدم توفر وسائل الإتصال والإختلاط بين القرى والبلدان، ولكن بعد توفر هذه الوسائل وتطورها وتوسعها، واتصال القرى والبلدان بعضها ببعضها الآخر، اختلطت اللغات بعضها بالآخر، وحدث الإشتراك اللفظي فيها، فلا يكون منشؤه الوضع.

مدفوعة بأن ذلك لا يمكن أن يكون منشأ الإشتراك اللفظي في تمام اللغات، نعم يمكن أن يكون ذلك منشأً له بنحو الموجبة الجزئية. ومن هنا لا يختص

الإشترك باللغات العالمية، بل هو موجود حتى في اللغات المحلية، ولا سيما في الأعلام الشخصية.

الرابع: أن لازم هذه النظرية انقلاب المستعمل واطعاً، وهذا خلاف المرتكز القطعي، حيث إن المرتكز لدى العرف والعقلاء كون الاستعمال فرع الوضع ومرتب عليه، لأنه الوضع، ويظهر ذلك بجلاء في الأعلام الشخصية.

الخامس: أن لازم هذه النظرية كون الدلالة الوضعية تصديقية لا تصورية، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ لا شبهة في أن الدلالة التصورية مستندة إلى الوضع، وهذا يدل على أن الوضع غير التعهد.

وإن شئت قلت: إنه لو لم يكن هناك دليل على بطلان هذه النظرية، لم يكن دليل على تعيين الأخذ بها في مقابل نظرية الاعتبار، بل العكس هو المتعين كما مر. ودعوى أن الدليل على صحة هذه النظرية موجود، وهو أن الغرض من وراء الوضع والدافع إليه هو التفهيم والتفهم بين أهل كل لغة في جميع ما يحتاجون إليه من الأمور الإجتماعية والفردية والمادية والمعنوية، ومن الواضح أن الوضع يتبع الغرض الداعي إليه في السعة والضيق، فلا يمكن أن تكون دائرة الوضع أوسع من دائرة الغرض، وإلا لكان لغواً، وعلى هذا فلا محالة تختص العلاقة الوضعية بما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ.

مدفوعة بأن الغرض من الوضع وإن كان ذلك، إلا أنه ليس بمثابة العلة التامة، بحيث يدور الوضع مداره وجوداً وعدمياً وسعة وضيقاً، بل هو بمثابة الحكمة له الموجبة لخروج الوضع عن اللغوية، ولا مانع من تخلفها في بعض الموارد، أو قفل إن قصد التفهيم من الداعي للوضع وجهة تعليلية لا تقييدية. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن تحقق هذا الغرض وحصوله يتوقف على دلالة تصويرية في المرتبة السابقة، حيث إنه لا يمكن تحقق الدلالة التصديقية بدونها، وعلى هذا فلا مانع من وضع طبيعي اللفظ للمعنى بدون أخذ أي شيء فيه ولا في العلاقة الوضعية، وتكون نتيجة إيجاد التلازم بين تصور اللفظ وتصور المعنى واعطاء صفة الدلالة التصويرية له، ولكن هذا الوضع إنما هو بغرض أن الوصول إلى الدلالة التصديقية يتوقف على الدلالة التصويرية، ولا يمكن تحققها بدونها، فإذاً يكون الغرض من وضع اللفظ بإزاء ذات المعنى إنما هو بداعي الوصول إلى الدلالة التصديقية، وتوقفها عليها، وعليه فلا يكون هذا الوضع لغواً.

ودعوى أن الدلالة التصديقية، وإن كانت تتوقف على الدلالة التصويرية، على أساس أن التصديق لا يمكن بدون التصور، إلا أن القائل بالتعهد يقول، بأن الدلالة التصويرية مستندة إلى الأُنس الحاصل من وضع اللفظ بإزاء المدلول التصديقي، فلا حاجة إلى الوضع.

مدفوعة بأنها لا يمكن أن تستند إلى الأُنس، ضرورة أن الأُنس مستند إلى الوضع، ولولاه فلا أُنس في البين، فإذاً استنادها إليه استناد إلى الوضع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الدلالة الوضعية على ضوء نظرية التعهد دلالة تصديقية، وأما الدلالة التصويرية فهي مستندة إلى الأُنس الذهني. وأما على ضوء نظرية الاعتبار، فالدلالة الوضعية دلالة تصويرية، وأما الدلالة التصديقية فهي مستندة إلى ظهور حال المتكلم، فإذا صدر كلام من متكلم مختار شاعر كان دالاً على أنه أراد تفهيم معناه، وهذه الدلالة على ضوء نظرية التعهد تستند إلى الوضع، لا إلى ظهور حال المتكلم، وعلى ضوء نظرية الاعتبار تستند إلى ظهور حال المتكلم، لا إلى الوضع.

نظرية الاقتران

وأما النظرية الرابعة فهي النظرية التي اختارها بعض المحققين رحمهم الله، وهي أن الوضع ليس أمراً اعتبارياً ومجولاً من المجعولات الإنشائية والاعتبارية، وإنما هو أمر تكويني يتمثل في اشراف مخصوص بين اللفظ والمعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية الذي هو قانون طبيعي عام^(١).

بيان ذلك: إن الدلالات تصنف إلى ثلاثة أصناف:

الأول: الدلالة التكوينية الأولية، وهي انتقال الذهن إلى صورة الشيء عند الإحساس به، كما إذا رأى أسداً في الخارج، فإن ذهنه ينتقل إلى صورته مباشرة، ويسمى هذا في الإصطلاح الحديث بالاستجابة الطبيعية الأولية للإحساس بالشيء، وإذا سمع صوتاً انتقلت صورته إلى الذهن، وهكذا، وهذا قانون أولي تكويني عام.

الثاني: الدلالة التكوينية الثانوية، وهي الانتقال إلى صورة الشيء من طريق إدراك مشابيه، كما إذا رأى صورة أسد في جدار، فإن الذهن ينتقل إلى هذه الصورة مباشرة، وبواسطتها ينتقل إلى صورة الأسد، ومن هذا القبيل ما إذا سمع صوت زيد، فإن ذهنه ينتقل إلى صورة الصوت أولاً، ثم إلى صورة زيد، وهكذا. ويسمى هذا بالاستجابة الطبيعية الثانوية للإحساس بالشيء، وهذا قانون ثانوي تكويني عام.

الثالث: الدلالة التكوينية الناشئة من العامل الخارجي دون العامل الطبيعي،

وهي انتقال صورة الشيء إلى الذهن بإدراك ما يجده مقترناً ومشروطاً بذلك الشيء على نحو أكيد بليغ ، بحيث يصبح القرين بمثابة القرينة ، فيوجب انتقال الذهن إلى صورة ذلك الشيء ، وتسمى هذه الدلالة بالاستجابة الذهنية الشرطية ، كما يسمى المقترن والمشروط به المنبّه الشرطي ، وهذا النوع من الدلالة المسماة بالاستجابة الذهنية الشرطية موجود في كافة جوانب حياة الانسان الإعتيادية ، فإذا سمع صوت زيد مثلاً وعلم بأنه صوته ، كرر ذلك السماع أمام احساسه به ، فلا محالة يؤدي ذلك التكرار إلى ترسيخ هذا الاقتران والاشراط بينهما في الذهن ، بحيث كلما سمع هذا الصوت بعد ذلك ، انتقل ذهنه إلى صورة زيد ، أو إذا سمع جرس الباب بصوت معتدل وعلم بأنه من بكر مثلاً وكرر سماعه كذلك فبطبيعة الحال يؤدي تكراره في نهاية المطاف إلى ترسيخ الاقتران بين سماعه والانتقال منه إلى صورة بكر ، بحيث كلما سمع ذلك الجرس انتقل ذهنه إلى صورة بكر ، فالعامل الكمي المتمثل في تكرار القران بين شيئين هو المؤثر غالباً في إعطاء صفة المنبّه الشرطي للقرين وهو الجرس أو الصوت في المثال .

وهذه الاستجابة الذهنية الشرطية لا تختص بالحياة اليومية للإنسان ، بل تعم الحياة اليومية للحيوانات أيضاً ، وأمثلة ذلك كثيرة في بابها ، ومن هذا القبيل الوضع ، فإنه يمثل القران بين اللفظ والمعنى مؤكداً ومترسخاً في الذهن ، فيحقق به الصغرى لقانون الاستجابة الذهنية الشرطية ، وهذا الترسيخ والتركيز الذهني ، تارة : يكون نتيجة العامل الكمي ، وهو تكرر القران بين اللفظ والمعنى واستعماله فيه في الخارج . وأخرى : يكون نتيجة العامل الكيفي ، وهو القران المكتنف بالملاسات الخارجية المحقق لصغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية ، على أساس أنه يوجب ترسيخ هذا القران بين اللفظ والمعنى في الذهن

وتركيّزه فيه، بحيث كلما سمع هذا اللفظ انتقل الذهن إلى معناه، وبذلك يتحقق الوضع المتمثل في الإشراف والارتباط بينهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الوضع عبارة عن القران بين اللفظ والمعنى بنحو أكيد مترسخ متركز في الذهن، وهذا التركيز والترسيخ الحاصل بينهما في الذهن، تارة يكون نتيجة العامل الكمي، وأخرى يكون نتيجة العامل الكيفي، فالوضع على الأول تعيّن، وعلى الثاني تعيّن، وعلى كلا التقديرين فهو أمر تكويني متمثل في إشراف مخصوص بين اللفظ والمعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية.

ويمكن المناقشة في هذه النظرية بتقريب: أن قانون الاستجابة الذهنية سواء أكانت طبيعية أولية أم ثانوية أم شرطية فهو قانون عام في حياة الانسان اليومية، بل الحيوان أيضاً، ولا كلام في ذلك. وإنما الكلام في تطبيق قانون الاستجابة الذهنية الشرطية على وضع اللفظ للمعنى، ولا شبهة في تطبيق هذا القانون على الوضع التعيّن، على أساس أنه نتيجة العامل الكمي، وهو كثرة استعمال اللفظ في المعنى والقران بينهما خارجاً، فإنها تؤدي إلى تركيز العلاقة بينهما وترسيخها في الذهن، وبها يتحقق صغرى قانون الاستجابة المذكورة، وهي الارتباط والإشراف المخصوص بين اللفظ والمعنى، وهذا هو الوضع التعيّن.

والخلاصة: أن الوضع التعيّن أمر تكويني يتمثل في إشراف خاص بين اللفظ والمعنى الحاصل بعامل كمي، وهو كثرة الاستعمال والقران.

وأما تطبيق هذا القانون على الوضع التعيّن الذي هو محل الكلام فهو لا يخلو عن اشكال، وذلك لأن عملية الوضع التعيّن عملية انشائية اعتبارية، فإن

الواضع إذا كان في مقام الوضع، وكان الوضع بيده وجاداً فيه، فبطبيعة الحال يتصور أولاً اللفظ والمعنى، وبعد ذلك يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى مصحوباً بالقران بينهما خارجاً مؤكداً ومترسخاً على أنه وضع هذا اللفظ واعتبره له، لكي يرتكز هذا الاعتبار المكتنف بالقران بينهما في الذهن، فيعطي صفة الدلالة والسببية للفظ، ويظهر ذلك بوضوح في وضع أعلام الأشخاص.

وبكلمة، إن حقيقة الوضع على ضوء هذه النظرية متمثلة في الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، ويعبر عن هذه الملازمة في الإصطلاح الحديث بالإشراط المخصوص بين اللفظ والمعنى الذي هو مصداق لقانون الاستجابة الذهنية الشرطية، ولا شبهة في أن هذه الملازمة أمر تكويني، وقد مر أنها قد تحصل بعامل كمي تكويني وهو كثرة الاستعمال والقران، وقد تحصل بعملية انشائية اعتبارية، وهذا مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أن حقيقة الوضع هل هي متمثلة في الملازمة المذكورة، التي هي صغرى لقانون الإستجابة الشرطية وأمر تكويني، أو متمثلة في نفس العملية الإنشائية الاعتبارية التي هي فعل الواضع ومنشأ تلك الملازمة؟ فعلى الأول يكون الوضع أمراً تكوينياً وصغرى لقانون الاستجابة، وعلى الثاني يكون أمراً اعتبارياً.

والجواب: الظاهر أنها متمثلة في نفس العملية الاعتبارية، وذلك لأمرين:

أحدهما: أنه فرق بين الوضع التعيني والوضع التعييني في نقطة، وهي أن الوضع التعيني في الحقيقة ليس بوضع بمعنى فعل الواضع، بل هو ممثل في أنس الذهن الحاصل بين اللفظ والمعنى من العامل الكمي التكويني، وهو كثرة الاستعمال والقران بينهما خارجاً، ومن هنا لا مناص من الالتزام بأن حقيقة

الوضع التعيني عبارة عن الأنس الذهني التكويني الوجداني، بينما الوضع التعيني يمثل فعل الواضع، دون أثره التكويني المترتب عليه، وهو الملازمة بين اللفظ والمعنى التي هي صغرى لقانون الاستجابة.

فإذن ما هو وضع اللفظ للمعنى فليس صغرى لهذا القانون، وما هو صغرى له وهو الملازمة بينها تكويناً فليس بوضع، بل هو أثره المترتب عليه خارجاً، وعليه فلا موجب لأن يراد من الوضع الملازمة التي يعبر عنها في الاصطلاح الحديث بالاشراط المخصوص بينهما.

وثانيهما: أن المرتكزات العرفية والعقلانية تشهد بأن الملازمة الموجودة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، إنما هي أثر الوضع وناشئة منه، ويكون الوضع منشأً لها، لا أنها وضع بنفسها، ومن هنا لا خلاف في وجود هذه الملازمة بينها، والخلاف إنما هو في معنى الوضع وتفسيره، مع الاتفاق على أن أثره تكويناً المترتب عليه هو تلك الملازمة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن مجرد القران بين اللفظ والمعنى خارجاً لا يحقق صغرى لقانون الاستجابة، بل يتوقف ذلك على أن يكون القران بينهما مترسخاً ومتركزاً في الذهن، ومن الواضح أن ذلك بحاجة إلى عناية أخرى، وهي أن عملية القران بينها خارجاً مسبوقة بعملية جعلية اعتبارية ممن كانت العملية بيده وكان جاداً فيها ومؤكداً عليها ومتعهداً بها، وهي عملية جعل اللفظ الخاص اسماً لمعنى كذلك واعتباره له، فإذا كانت عملية القران مسبوقة بها، أصبحت راسخة في الذهن وثابتة فيه، وبذلك يتحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية في الإصطلاح الحديث.

فالتيجة: أن قانون الاستجابة الذهنية الشرطية لا ينطبق على الوضع

التعيني، نعم يكون أثره التكويني - وهو وجود الملازمة وفي الإصطلاح الحديث وجود الإشراف الخاص بينها - مصداقاً لهذا القانون، دون نفس الوضع.

نتائج هذه البحوث أمور:

الأول: أن نظرية التعهد تمتاز عن نظرية الاعتبار في نقطتين:

الأولى: أن الوضع على ضوء نظرية التعهد أمر تكويني وجداني، بينما الوضع على ضوء نظرية الاعتبار أمر اعتباري.

الثانية: أن الدلالة الوضعية على أساس نظرية التعهد دلالة تصديقية لا تصورية، بينما تكون على أساس نظرية الاعتبار تصورية لا تصديقية.

الثاني: إنه فسرت نظرية التعهد بثلاث صيغ مختلفة، وقد علق على هذه الصيغ بتامها، ولكن تقدمت المناقشة في هذه التعليقات جميعاً.

الثالث: إنه لا يمكن الالتزام بهذه النظرية على تفصيل قد مر.

الرابع: إن نظرية كون الوضع قران بين اللفظ والمعنى بنحو أكيد، تمتاز عن نظرية الاعتبار في نقطة، وهي أن الوضع على ضوء نظرية القران أمر تكويني، وتمتاز عن نظرية التعهد في نقطة أخرى، وهي أن الدلالة الوضعية على أساس هذه النظرية تصورية لا تصديقية، بينما تكون على أساس نظرية التعهد تصديقية.

الخامس: إن قانون الاستجابة الذهنية الشرطية ينطبق على الوضع التعيني الذي يكون نتيجة العامل الكمي، وهو كثرة الاستعمال وتكراره، ولكنه لا ينطبق على الوضع التعيني الذي هو عملية انشائية اعتبارية تصدر من الواضع مباشرة. نعم، ينطبق على أثرها التكويني المترتب عليها، وهو الملازمة بين الإحساس

باللفظ وانتقال الذهن منه إلى صورة المعنى التي يعبر عنها بالإشراط المخصوص بينهما، وهو صغرى قانون الاستجابة - كما مر -.

السادس: الصحيح من النظريات في تفسير الوضع هو نظرية الاعتبار، دون نظرية التعهد أو القران، على تفصيل تقدم.

الجهة الثانية: تشخيص الواضع

فيه قولان:

أحدهما: القول بإلهية الوضع. وقد اختار هذا القول جماعة منهم المحقق النائيني رحمته الله (١).

وثانيهما: القول ببشرية الوضع، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

والظاهر أن هذا هو الصحيح والمطابق لما هو الظاهر منذ نشوء ظاهرة اللغة من عصر الانسان البدائي إلى العصر الحديث الذي تطورت فيه هذه الظاهرة، وتوسعت واستوعبت الدقائق الفنية في أوضاع اللغات.

بيان ذلك: أن الله تعالى قد منّ على الانسان بنعمتين: احدهما نعمة العقل والإدراك، والأخرى نعمة البيان، بمقتضى قوله عزّ من قائل: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (٢) هذا من ناحية.

(١) أجود التقريرات ١: ١٩، فوائد الأصول ١: ٣٠.

(٢) سورة الرحمن (٥٥): ٤.

ومن ناحية أخرى إن الانسان بموجب علاقته بالآخرين في متطلبات حياته اليومية بحاجة إلى الوسائل والأسباب التي تنقل المعاني المطلوبة إلى أذهان الآخرين الذين يعيش معهم على وجه الكرة الأرضية، وهذا أمر وجداني في حياة الانسان حتى قبل نشوء ظاهرة اللغة، فإنه كان يستخدم الإشارات والأصوات والصور لنقل المعاني وإفهام الآخرين، إلى أن تطور شيئاً فشيئاً ونضج فكرياً وعقلياً وتكاملت مدركاته نسبياً، فلم يكف استخدام الوسائل الطبيعية البدائية لنقل أفكاره إلى الآخرين فلذلك توسل إلى استخدام الألفاظ التي هي أكثر تطوراً وأوسع شمولاً واستيعاباً، وهاتان الناحيتان مما لا كلام فيها. وإنما الكلام والخلاف في نقطة أخرى، وهي أن عملية وضع الألفاظ واللغات بكافة أنواعها للمعاني، هل هي من صنع الله تعالى، بمعنى أنه كان بإلهام منه تعالى، أو من صنع البشر؟ فهذه النقطة هي مورد الخلاف.

والصحيح أنها من صنع البشر، والسبب فيه: أن كون عملية الوضع من صنع الله تعالى تقوم على أساس نقطة واحدة، وهي عدم تمكن البشر من القيام بالعملية بدون إلهام مباشر من الله تعالى، رغم أن العملية من متطلبات حياة الانسان اليومية وحاجياته الضرورية.

ولكن تلك النقطة خاطئة، ولا واقع موضوعي لها، وذلك لما مر من أن الانسان بمقتضى النعمة الأولى، وهي نعمة العقل، يدرك ما يتوقف عليه حياته اليومية، وبمقتضى النعمة الثانية، وهي نعمة البيان، يتمكن من إبراز ذلك للآخرين باستخدام الوسائل والأسباب التي تنقل ما في نفسه.

وبكلمة، إن الانسان بموجب هاتين النعمتين، يتمكن من إبراز ما في نفسه من المطالب والحاجات والأفكار للآخرين باستخدام الوسائل والأسباب التي تنقل

المعاني، غاية الأمر أن الانسان في العصر البدائي، أي منذ أن وضع قدمه على وجه الكرة الأرضية، وقبل أن ينضج فكره وعقله ما كان يدرك إلا الوسائل البدائية، كالإشارات وتقليد الأصوات والصور وغيرها من المنبهات الطبيعية، حيث إن متطلبات حياة الانسان في ذلك العصر لم تستدع أكثر من استخدام تلك الوسائل البدائية والمنبهات الطبيعية، وأما بعد نضج الانسان فكرباً وتطوره اجتماعياً وعقلياً وتوسع متطلبات حياته وعدم كفاية استخدام المنبهات الطبيعية لسد حاجته في نقل الأفكار والمطالب إلى الآخرين، فدعته الحاجة إلى استخدام الوسائل الأكثر تطوراً والأوسع شمولاً واستيعاباً، وهي متمثلة في ظاهرة اللغات، على أساس أنها تتطور بتطور المجتمع وتتوسع بتوسعه، لارتباطها الوثيق به، ومن هنا كلما نضج المجتمع فكرباً وتطور عقلياً وتوسع ثقافياً تطورت لغاته وتوسعت كذلك، لأنها جزء المجتمع وحينئذ فن الواضع أن الانسان هو الذي يقوم بجعل الألفاظ واللغات وسيلة لنقل المعاني وتفهم الآخرين بمقتضى نعمة العقل والإدراك، بدون عناية خاصة من الله تعالى مباشرة وهي الإلهام.

فالتنتيجة، أن عملية الوضع من صنع البشر.

أما القول الأول، وهو القول بإلهية الوضع، فقد استدل عليه المحقق النائيني رحمته الله بوجوه:

الأول: إن الوضع عبارة عن إلهام من الله تعالى إلى الانسان في كيفية استخدام الألفاظ في نطاق الافادة والاستفادة ونقل المعاني والأفكار إلى الآخرين، وهو بهذا المعنى ليس بأمر تشريعي ولا تكويني، بل هو أمر متوسط بينهما.

أما أنه ليس بأمر تشريعي، فلأن الأمر التشريعي بحاجة إلى إرسال الرسل وانزال الكتب، كما هو الحال في الأحكام الشرعية، والفرص أن الوضع إنما يكون

بإلهام منه تعالى للناس مباشرة، بدون واسطة نبي أو وصي .

وأما أنه ليس بأمر تكويني فلأنه ليس مما يدركه الانسان مباشرة حسب فطرته الأولية، كادراكه حدوث العطش و الجوع أو الألم أو ماشاكل ذلك بلا حاجة إلى واسطة، بينما لا يكون الإلهام من مدركات الانسان مباشرة .

والجواب: إنه ﷺ لم يبرهن في هذا الوجه أن الوضع هو إلهام من الله تعالى، وإنما برهن فيه أن الإلهام أمر متوسط بين التشريع والتكوين، فلا يكون من الأول ولا من الثاني هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، انه ﷺ إن أراد من الإلهام إدراك الانسان بموجب نعمة العقل كيفية استخدام الألفاظ في مجال نقل المعاني وتفهم الآخرين، وابرز ما في ذهنه وقلبه في كل قرن وجيل، فيرده أولاً: إن الإدراك أمر تكويني وجداني، لا أنه أمر متوسط بينه وبين التشريع. وثانياً: إن الإدراك من مقولة العلم في أفق النفس، فلا يمكن أن يكون معنى الوضع. وثالثاً: إن الإدراك إنما هو على أساس نعمة العقل، لا نعمة الوحي .

وإن أراد ﷺ منه نعمة العقل، على أساس أن الانسان بسبب هذه النعمة يتمكن من استخدام الألفاظ في نطاق الاستفادة والتعبير عما في نفسه واسلوب استخدامها لنقل المعاني بما يتناسب مع كل لفظ، فيرده أولاً: إن مراده من الإلهام ليس نعمة العقل على أساس مانص عليه بقوله: إنه ليس بأمر تشريعي ولا تكويني، والفرض أن العقل أمر تكويني. وثانياً: أنه لا يمكن أن يراد من الوضع نعمة العقل، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى إن عدم كون الوضع أمراً تشريعياً ولا تكوينياً وجداناً لا يستلزم كونه إلهاماً، بل هو أمر اعتباري عقلائي، على تفصيل قد مر .

الثاني: أن الوضع لو كان من صنع البشر لنقل في التاريخ، باعتبار أنه حدث هام وفيه خدمة كبيرة للبشرية، وكان نقله يصبح من الواضحات، لما مر من أن ظاهرة اللغة في كل مجتمع من أهم مظاهر حياته، وأنها العنصر الأساسي في تكوين المجتمع وتكامله، ولا يمكن افتراض خلو مجتمع عن ظاهرة اللغة، وإلا لانهار، وفي مثل ذلك لو قام شخص بعملية الوضع لقام بأكبر خدمة في تاريخ البشرية، ومن الواضح أن ذكره يبقى مخلداً في التاريخ والأذهان، مع أنه لا عين منه ولا أثر، وهذا دليل على أن الوضع ليس من صنع البشر، بل هو بإلهام من الله تعالى.

والجواب: أن هذا الوجه مبني على أن يكون الواضع لكل لغة فرداً معيناً أو جماعة خاصة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن القائم بعملية الوضع لكل لغة من اللغات جيل من خبراء تلك اللغة في كل عصر حسب متطلبات ذلك العصر، باعتبار أن اللغة تتطور وتتوسع بتطور متطلبات حياة الإنسان بمختلف جوانبها وتوسعها، فمن أجل ذلك اشترك في كل عصر جيل من خبراء اللغة بعملية الوضع بقدر حاجة ذلك العصر، وحيث إن عملية الوضع كانت عملية جماعية، وليست من صنع إنسان معين، فلذلك لم يسجل في التاريخ.

والخلاصة: أن عملية الوضع عملية تدريجية، فكلما توسعت الحاجة وتطورت، تطلبت مزيداً من العملية بقدر اشباعها، وليست العملية من صنع فرد واحد أو جماعة معينة ليكتب في التاريخ، وعليه فعدم نقل التاريخ واضع الألفاظ وإهماله لا يكون دليلاً على أن الوضع ليس من صنع البشر.

الثالث: أن الوضع لو لم يكن إلهياً لم يتمكن جماعة من البشر من إيجاد ألفاظ بقدر ما هو المتداول بين أهل كل لغة لكي يستطيعوا من وضع تلك الألفاظ بإزاء

معانيها، على أساس كثرة الألفاظ، فما ظنك بفرد واحد.

هذا إضافة إلى أن المعاني غير متناهية، فلا يتمكن المتناهي من تصور المعاني غير المتناهية، مع أن وضع الألفاظ بإزائها يقتضي تصورها..

والجواب: إن توسعة الألفاظ تتبع توسعة متطلبات حاجة الانسان، وحيث إنها كانت في العصور الأولى قليلة وبسيطة فلا يحتاج إلا إلى ألفاظ قليلة لابرزها للآخرين، وكلما توسعت متطلبات الحياة، توسعت الألفاظ تبعاً، وحيث إن ذلك كان تدريجياً، فمن الواضح أن خبراء اللغة في كل عصر كانوا قادرين على التوسعة واحداث الألفاظ بقدر ما تتطلب الحاجة إليه.

ومن هنا يظهر أن هذا الوجه مبني على كون حاجة الانسان في العصور الأولى إلى الألفاظ بقدر ما يحتاج إليه في العصر الحديث، وهذا خلاف الضرورة والوجدان.

وبكلمة، إن الانسان منذ نشوئه على وجه الكرة يقوم باستخدام الوسائل والأساليب الطبيعية لابرز ما في نفسه من المعاني للآخرين، كالأشارات وتقليد الأصوات وإرادة الرسوم وغير ذلك، وحيث إن الانسان بمرور الزمان في نضج فكرياً وعقلياً وتطور إجتماعياً فبطبيعة الحال تزيد متطلبات حياته من مختلف الجوانب بما لا يكفي استخدام الوسائل والأساليب الأولية لابرزها، فلهذا تدعو الحاجة إلى اختيار الوسائل والأساليب الأخرى التي هي أكثر تطوراً وأوسع شمولاً، وتلك الوسائل متمثلة في الألفاظ فحسب، وحيث إنها تتوسع من مختلف الجوانب تبعاً لنضج الانسان فكرياً وعقلياً وتطوره اجتماعياً عصرراً بعد عصر فبطبيعة الحال تتطلب مزيداً من الألفاظ، وبما أن ذلك كان تدريجياً، فقد مرّ أن خبراء اللغة في كل عصر قادرون على إحداث ألفاظ جديدة بقدر حاجة

ذلك العصر .

فالنتيجة أنه لا أساس لهذا الوجه ، ولا مانع من الالتزام بأن عملية الوضع من صنع البشر ، لا بإلهام منه تعالى .

وأما ما ذكر من المبعديات للقول ببشرية الوضع تارة : بأن الانسان ما قبل اللغة البدائي كيف قدر على الإلتفات إلى امكانية الاستفادة من الألفاظ ووضعها بإزاء المعاني لولا الإلهام من الله تعالى والتدخل منه بهذا الشأن .

وأخرى : بأن ظاهرة اللغة على ضوء النظريات المعروفة في تفسير الوضع ، تتطلب درجة بالغة من النضج الفكري والتطور الإجتماعي حتى تؤهل الانسان البدائي لفهم معاني التعهد والجعل والاعتبار .

وثالثة : بأن الانسان البدائي كيف قدر على التفاهم مع الآخرين والإتفاق على الأفكار ونقلها ؟

ورابعة : إنه كيف نفسر اتفاق مجموعة من الناس على لغة معينة ؟ وهل كان انقذاح ذلك في أذهانهم من باب الصدقة ، أو كان بإلهام من الله تعالى ؟

فلا يمكن المساعدة عليه . إذ مصافاً إلى أنها مجرد استبعاد بشأن القول ببشرية الوضع ، ولا تتضمن برهاناً على بطلانه ، إنه يمكن التغلب على الجميع ، بتقريب أن الله تعالى بما أنه قد خصّ البشر بنعمة العقل والبيان ، فهو وإن كان منذ ظهوره على وجه هذه الكرة غير ملتفت إلى الاستفادة من الألفاظ واستخدامها في مجال التفهيم ، على أساس استغنائه عنها بالبديل منها ، وهو الوسائل الطبيعية ، كالإشارات وإراءة الصور والرسوم وتقليد الأصوات ، وغير ذلك من المنبهات الطبيعية ، ولكنه بعد نضجة فكرياً وعقلياً وتطوره اجتماعياً وتوسع متطلبات

حياته وظروفها الإجتماعية تدريجياً من مختلف الجوانب، يدرك قصور تلك الأساليب والمنهات الطبيعية وعدم كفايتها لابرز ما في نفسه من المعاني، وفي هذه الحالة يضطر إلى الإستعانة بطرق وأساليب أخرى أكثر تطوراً وأوسع استيعاباً وشمولاً، وهي منحصرة بالألفاظ، ولا بديل آخر لها، وعليه فلا يحتاج الانسان في مجال الاستفادة من الألفاظ إلى الالهام من الله تعالى بذلك مباشرة.

وإن شئت قلت: إن متطلبات حياة الانسان وظروفه من مختلف الجوانب تجبره على استخدام عقله لاختيار الأساليب الأكثر تطوراً والأوسع استيعاباً وشمولاً بدلاً عن الالهام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن إدراك الانسان البدائي الوضع بمعناه الاجمالي البسيط الساذج، وهو جعل الشيء علامة لابرز ما في ذهنه من المعنى غير قابل للإنكار. نعم إنه لا يفهم الوضع بمعناه التحليلي، ولكن من الواضح أن استخدام الألفاظ في مجال الافادة والاستفادة لا يتوقف على فهم معنى الوضع تحليلاً، ومن هنا يظهر أن الانسان إذا عرف كيفية استخدام الألفاظ لابرز مقاصده للآخرين فقد عرف طريق التفاهم معهم، كما أنه يظهر أن الانسان بما أنه مدني بالطبع، ولا يمكن أن يعيش كل فرد وحده فيمكن تفسير اتفاق مجموعة من الناس على لغة واحدة بأنهم يعيشون في مكان واحد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الصحيح كون الوضع من صنع البشر، لا بإلهام منه تعالى.

وإن شئت قلت: إن فرضية كون عملية الوضع إلهية لا بشرية بطولها وعرضها العريض أي منذ نشوء ظاهرة اللغة إلى أن تطورت واتسعت حتى أصبحت بالشكل المنسّق المتكامل كما في العصر الحاضر فرضية تشبه بالخيال،

ولا واقع موضوعي لها يقيناً وجزماً.

وأما فرضية كون العملية إلهية في أول نشوء ظاهرة اللغة في حياة الانسان وأنها كانت بتدخل من الله تعالى على أساس أنه ليس بإمكان الانسان البدائي أن يدرك طريقة استخدام الألفاظ في مجال الاستفادة وكيفية نقل الأفكار بها إلى الآخرين مالم تكن هناك عناية خاصة من الله تعالى وهي الإلهام بها، فيكون إلهامه بها في العصر البدائي فاتحاً الطريق أمام الانسان في المستقبل، ليتعلم كيفية استخدامها، وطرق الاستفادة منها فيه، فأيضاً لا يمكن الأخذ بها، لأن هذه الفرضية مبنية على أن عملية الوضع عملية معقدة، وليس بإمكان الانسان البدائي القيام بهذه العملية طالما لم ينضج فكرياً وعقلياً ولم يتطور اجتماعياً. ولكن قد مر أن عملية الوضع عملية ساذجة، وبإمكان الانسان البدائي القيام بها. نعم ليس بإمكانه تحليل هذه العملية وأنها تكوينية أو اعتبارية. ولكن ذلك لا يمنع من قدرته على القيام بعملية الوضع بمفهومه العرفي اللغوي، واستخدام الألفاظ على أساس ذلك في مجال نقل أفكاره وخواتمه إلى الآخرين.

تحصل مما ذكرنا أمور:

الأول: أن الصحيح هو كون عملية الوضع من صنع البشر منذ نشوء ظاهرة اللغة في حياة الانسان، بدون تدخل وعناية من الله تعالى مباشرة بالالهام، لأن نعمة العقل والبيان التي خص الله تعالى البشر بها تكفي في تمكنه من القيام بها.

الثاني: أن القول بأن عملية الوضع من صنع الله تعالى لا يمكن المساعدة عليه، وما استدل على هذا القول من الوجوه فقد مر أنها جميعاً لا تتم، ولا يدل شيء منها على أن الوضع إلهي.

الثالث: أن عملية الوضع كما أنها ليست بإلهية في تمام الأجيال والعصور،

كذلك ليست بإلهية في الجيل الأول البدائي.

الجهة الثالثة: أقسام الوضع

الوضع حيث إنه يمثل علاقة بين طبيعي اللفظ والمعنى ، فيتوقف تحققه على تصور اللفظ الموضوع وتصور المعنى الموضوع له معاً ، وحينئذ يقع الكلام فيه تارةً في مقام الثبوت والامكان ، وأخرى في مقام الاثبات والوقوع .
أما الكلام في المقام الأول : فيقسم الوضع إلى أربعة أقسام :

١- الوضع العام والموضوع له العام .

٢- الوضع الخاص والموضوع له الخاص .

٣- الوضع العام والموضوع له الخاص .

٤- الوضع الخاص والموضوع له العام .

أما القسم الأول والثاني فلا شبهة في إمكانهما ، بل وقوعهما خارجاً . والأول يمثل وضع اسماء الأجناس ، والثاني وضع أعلام الأشخاص .

وأما الشبهة والكلام في إمكان القسم الثالث والرابع .

أما القسم الثالث فقد ذكر في وجه امكانه ، أن المفهوم العام الكلي الذي يتصوره الواضع في مقام الوضع باعتبار انطباقه على أفراده في الخارج وأنه عين تلك الأفراد فيه يصلح أن يكون عنواناً لها ومشيراً إليها ، بحيث يكون تصوره تصوراً لها بعنوانها ووجهها ، ومن الواضح أنه يكفي في وضع اللفظ بإزاء المعنى تصوره بعنوانه ، ولا يتوقف على تصوره بمجده التام أو برسمه كذلك ، بل يكفي

تصوره بعنوان من عناوينه وإن لم يكن حداً له ولا رسماً.

وبكلمة، إن الواضع في مقام إصدار الوضع للأفراد والحاكم في مقام إصدار الحكم عليها لا يحتاج إلى إحضارها في أنفسها في الذهن، بل يكفي إحضارها بإحضار مفهوم عام جامع بينها، على أساس أنه إحضار لها بعنوانها، وهو يكفي في عملية وضع اللفظ بإزاء أفرادها.

وقد نوقش في هذا التقريب بما يلي: وهو أن الموضوع له اللفظ حيث إنه المفهوم لا الفرد الخارجي، على أساس أن العلة الوضعية إنما هي قائمة بين طبيعي اللفظ والمفهوم، لا بينه وبين الواقع الخارجي، فبطبيعة الحال يتوقف وضع اللفظ بإزاء الخاص على تصوره، ولا يمكن تصوره بتصور المفهوم العام، لأن المفهوم العام مبين لمفهوم الخاص في عالم الذهن، فلا يعقل أن يكون عنواناً له لكي يكون تصوره تصوراً له بعنوانه، فإن إحضار مفهوم الانسان مثلاً في الذهن إحضار لنفسه، لا إحضار لمفهوم زيد ومفهوم عمرو وهكذا، لا بنفسه ولا بعنوانه، باعتبار أنه مبين له، فلا يعقل أن يكون عنواناً فانياً فيه، كما أن مفهوم زيد مبين لمفهوم عمرو^(١).

وبكلمة، إن المفاهيم الذهنية موجودات في عالم الذهن ومتباينات في أنفسها فيه، فلا يعقل صدق بعضها على بعضها الآخر، كما لا يعقل أن يكون عنواناً فانياً فيه، هذا بلا فرق بين المفاهيم الكلية والجزئية، لأن إتصاف المفاهيم بالكلية إنما هو بقطع النظر عن وجودها في الذهن، وأما بلحاظ وجودها فيه فهي جزئية، لأن الوجود مساوق للتشخص، بدون فرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، كما أن كل وجود يأبى عن وجود آخر، بلا فرق بين أن يكونا في

(١) أنظر المناقشة مع جوابها في بحوث في علم الأصول ١: ٨٨.

الذهن أو الخارج، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إن المراد من الوجود الذهني تصور المفهوم فيه ولحاظه .

فالنتيجة : على ضوء هاتين الناحيتين هي أن تصور مفهوم الانسان وجوده في
الذهن، وهو مباين لتصور مفهوم زيد فيه، فلا يعقل أن يكون عنواناً له، لأن كل
مفهوم في عالم الذهن عنوان لنفسه، فلا يمكن أن يكون عنواناً لنفسه ولغيره معاً،
وعلى هذا الأساس فإذا قام الواضع بتصور مفهوم عام كمفهوم الانسان، فحينئذ
إن وضع لفظ الانسان بإزاء نفس المفهوم فهذا خلف، لأنه من الوضع العام
والموضوع له العام. وإن وضع بإزائه فانياً في أفراده في الخارج فناء العنوان في
المعنون، فيرد عليه أنه إن أريد من الأفراد أفراده الخارجية، فقد مر أن الموضوع
له لا بد أن يكون مفهوماً، ولا يعقل أن يكون موجوداً خارجياً. وإن أريد منها
المفاهيم الجزئية فقد عرفت أنه مباين له، فلا يكون عنواناً لها، ومن هنا لا يمكن
أن يلحظ المفهوم العام فانياً في المفاهيم الجزئية، لأن المفهوم العام بلحاظ وجوده
في الذهن مباين للمفهوم الخاص فيه، فلا يتصور أن يكون فانياً فيه .

والخلاصة أن الموجودات الذهنية كالموجودات الخارجية، فكما أن
الموجودات الخارجية متباينات، فلا يعقل صدق بعضها على بعضها الآخر، على
أساس أن كل وجود يأتي عن وجود آخر، ولا يعقل أن يكون عنواناً فانياً فيه،
فكذلك الموجودات الذهنية .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم إمكان الوضع العام والموضوع
له الخاص .

ولكن هذا الوجه لا يتم إلا في المفاهيم الكلية الأصلية، التي هي منتزعة من
الجهة المشتركة ذاتاً بين الأفراد بحيث لو الغيت خصوصيات الأفراد جميعاً لم يبق

إلا تلك الجهة المشتركة، لأن تصور هذه المفاهيم لا يكون تصوراً للمفاهيم الجزئية الخاصة، لتباينها معها كما مرّ، بل هو تصور للجهة المشتركة.

وأما المفاهيم العرضية الكلية التي هي عنوان لنفس المفاهيم الجزئية ومنتزعة منها، كمفهوم الفرد أو المصداق أو الجزئي فهو لا يتم، إذ بإمكان الواضع إذا أراد الوضع العام والموضوع له الخاص أن يتوسل إلى تصور المفهوم العرضي العام ووضع اللفظ بإزاء أفرادها على أساس أنه عنوان لها بنفسه. مثلاً إذا أراد الواضع وضع لفظ الانسان بإزاء أفرادها بالوضع العام والموضوع له الخاص فله ان يتصور مفهوم الفرد من الانسان، فيضع لفظ الانسان بإزاء أفرادها، باعتبار أن مفهوم الفرد يكون حاكياً عنها بتام خصوصياتها، فنصوره حينئذ يكون تصوراً لها بعنوانها بدون عناية زائدة.

فالنتيجة: أن كل مفهوم كلي منتزع من الحيثية المشتركة بين أفرادها، فلا يعقل أن يكون حاكياً عن الأفراد في الذهن، لأنه مبين لها فيه، وإنما يكون حاكياً عن الحيثية المشتركة بينها فحسب، وفي مثله لا يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص. وكل مفهوم كلي عرضي منتزع من نفس مفاهيم الأفراد بما لها من الخصوصيات كمفهوم الفرد، فإنه يحكي عنها بكامل خصوصياتها تطبيقاً لقاعدة حكاية العنوان الانتزاعي عن منشأ انتزاعه بالكامل، مثلاً مفهوم الفرد من الانسان منتزع من المفاهيم الجزئية لزيد وعمرو وخالد وهكذا بلحاظ الحيثية المشتركة المحفوظة في ضمن مفاهيم الأفراد بتام خصوصياتها.

ومن هنا تمتاز هذه الحيثية المشتركة العرضية عن الحيثية المشتركة الذاتية بين الأفراد في نقطتين:

الأولى: أن الحيثية المشتركة العرضية قائمة بالأفراد بما هي افراد، قياماً

عرضياً على نحو تكون قائمة بهذا الفرد بخصوصه وذاك الفرد بخصوصه وهكذا، ولهذا تحكي عنها بكامل خصوصياتها، بينما الحيثية المشتركة الذاتية ثابتة في أفرادها ضمناً، ولهذا لا تحكي إلا عن الجامع بين الأفراد الذي هو بمنزلة الجزء عن الكل.

الثانية: أن الحيثية المشتركة العرضية متقومة بالأفراد بخصوصياتها، ومع الغائها ملغية وغير باقية، بينما الحيثية المشتركة الذاتية غير متقومة بالأفراد بخصوصياتها، بل هي ثابتة في الواقع بثبوت ماهوي بقطع النظر عنها، ولهذا لا تكون ملغية بالغاء خصوصياتها جميعاً.

ودعوى أن انتزاع مفهوم واحد عن الأفراد المتباينة، لا يمكن بدون اشتراك تلك الأفراد في جامع مشترك مصحح للانتزاع، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون المفهوم الواحد حاكياً عن الأفراد بخصوصياتها، بل يكون حاكياً عن جامع مشترك بينها الذي هو منشأ انتزاعه، وحينئذ فليس بإمكان الواضع استخدام هذا المفهوم للوضع بإزاء الأفراد.

مدفوعة: بأن الجامع بين الأفراد الذي هو منشأ الانتزاع، إن كان ثابتاً بينها بالذات، أي مع تجريدها عن الخصوصيات والغائها كمفهوم الانسان ونحوه، فلا يمكن أن يكون حاكياً عن الأفراد بخصوصياتها، ولا يعقل فيه الوضع العام والموضوع له الخاص، وإن لم يكن ثابتاً بينها كذلك بل يكون قائماً بالأفراد بخصوصياتها قياماً عرضياً كمفهوم الفرد فيكون حاكياً عنها ومنطبقاً عليها بما لها من الخصوصيات مباشرة، فإن الفرد عنوان لمفهوم زيد بخصوصه ولمفهوم عمرو كذلك وهكذا، وحينئذ فيكون تصويره تصوراً لها بخصوصياتها إجمالاً، وعلى هذا فيمكن الواضع استخدام هذا المفهوم العرضي للوضع العام والموضوع

له الخاص .

وقد يعترض على ذلك بأن قيام الجامع المشترك بكل فرد مجده الفردي غير معقول ، لأن الأفراد متباينات في أنفسها ، فلا يقبل تأثيرها في الواحد بالنوع ، وإلا لزم صدور الواحد بالنوع من الأفراد المتباينات بالذات^(١) .

والجواب : أن قيام ذلك الجامع بهذا الفرد بخصوصه وبذاك الفرد كذلك وهكذا ليس قياماً ذاتياً حتى يكشف عن حيثية مشتركة بينها كذلك ، وهي التي تبقى بعد تجريدها عن جميع الخصوصيات ، بل قيام عرضي ، وليس من سنخ قيام الأثر بالمؤثر ، فلا مجال لتطبيق القاعدة .

وإن شئت قلت : إن عنوان الفرد أو الجزئي أو المصداق عنوان عرضي قائم بكل فرد بكامل خصوصيته ومنطبق عليه كذلك ومنترع من نفس مفهوم الفرد ، فن أجل ذلك يكون تصويره تصوراً للأفراد بكامل خصوصياتها بعنوانها الاجمالي ، وعلى هذا فبإمكان الواضع أن يقوم بالوضع العام والموضوع له الخاص من طريق استخدام العنوان العرضي ، كعنوان الفرد أو الجزئي أو المصداق ، وجعله مرآة للأفراد كافراد الانسان ثم وضع اللفظ لها .

فالتنتيجة : أنه لا مانع من قيام عنوان عرضي مشترك واحد بأفراد كثيرة بما هي كثيرة ومتباينة ، ولا يكشف إلا عن اشتراكها في هذا العنوان العرضي .

ثم إن للمحقق العراقي رحمته في المقام كلاماً ، وحاصله أنه يمكن تصوير حكاية الجامع عن الفرد بتمام خصوصيته ، بحيث يكون تصويره تصوراً للفرد بعنوانه عن طريق اختراع الذهن الجامع الحاكي عن الفرد ، ولا يمكن ذلك عن طريق

(١) أنظر الاعتراض مع جوابه في بحث في علم الأصول ١ : ٩١ .

التجريد وإلغاء الخصوصيات^(١). هذا،

ولا يبعد أن يكون مراده ﷺ من الجامع المخترع للذهن هو الجامع العرضي، على أساس أنه لا وجود له إلا في الذهن ويقوم بانتزاعه، إذ من المستبعد أن يكون مراده الجامع الذي أنشأه وأخترعه الذهن مجتأً بدون أن يكون له منشأ انتزاع.

تحصل مما ذكرناه أن الوضع العام والموضوع له الخاص أمر ممكن ثبوتاً.

وأما القسم الرابع، وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فقد تبين مما تقدم أنه غير ممكن، إذ لا يعقل أن يكون المفهوم الخاص عنواناً للمفهوم العام وحاكياً له بوجه.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو مقام الإثبات والوقوع، فلا شبهة في وقوع القسم الأول، وهو الوضع العام والموضوع له العام، والقسم الثاني، وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وإنما الكلام في القسم الثالث، وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، وهل هو واقع في الخارج؟ فيه قولان:

فذهب جماعة من الأصحاب إلى القول الأول، وأن وضع الحروف وما يشبهها من هذا القبيل، وخالف فيه جماعة، فذهبوا إلى أن الموضوع له فيها عام كالوضع، فتدخل في القسم الأول، وسيأتي شرح ذلك موسعاً في ضمن البحوث القادمة بعونه تعالى.

الوضع التعييني والتعيني

أما الوضع التعييني فيراد به أحد التفسيرات المتقدمة، وهي:

١- التعهد والالتزام النفساني.

٢- القران بين صورة اللفظ والمعنى بشكل أكيد وبلغ في الذهن بعامل كيني.

٣- عملية الجعل والاعتبار المؤكدة.

وقد تقدم تفصيل جميع ذلك.

وأما الوضع التعيني: فيراد به ما يحصل العلقه الوضعية بالعامل الكمي، وهو كثرة الاستعمال، فإنها تؤدي إلى ثبوت علاقة التلازم التصورية بين صورة اللفظ والمعنى، وبها تحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية، وهي أنه كلما سمع اللفظ ينتقل الذهن منه إلى معناه، وإن كان صادراً من لافظ غير شعور واختيار.

فالنتيجه: أن الوضع التعيني يمثل فعل الواضع على الاختلاف في صيغة تفسيره كما مرّ، والوضع التعيني يمثل العلاقة بين صورة اللفظ والمعنى في الذهن المعلولة للعامل الكمي، وهو تكرار الاستعمال وكثرته.

وقد يناقش في تحقق الوضع التعيني بكثرة الاستعمال، بتقريب أن استعمال اللفظ في معنى قبل تحقق الوضع بينهما وصورته حقيقة فيه لما كان مجازاً فلا محالة يتوقف صحته على وجود قرينة، ومن الواضح أن كثرة الاستعمال مع القرينة مهما بلغت فلا تؤدي إلى ثبوت علاقة التلازم بين صورة اللفظ المجرد عن القرينة والمعنى في الذهن، لأن الأُنس الحاصل بينهما إنما هو حاصل بين اللفظ

مقترناً بالقرينة والمعنى، لا بين ذات اللفظ والمعنى، وعلى هذا فلا ينتقل الذهن إلى المعنى عند الإحساس بذات اللفظ، لعدم العلاقة الأنسية بينهما، وإنما ينتقل الذهن إليه عند الإحساس به مقترناً بالقرينة، فإذاً يكون المنبه الشرطي اللفظ المقترن بالقرينة، لا ذات اللفظ^(١).

والجواب: أن هذا الاستعمال يركز على عنصرين: أحدهما اللفظ والآخر القرينة والأول عنصر ثابت فيه ولا يختلف باختلاف الموارد. والثاني غير ثابت ويختلف باختلاف الموارد، فإنه قد يكون حالياً وقد يكون مقامياً وقد يكون لفظياً، وهو يختلف باختلاف صياغة الكلام.

فبالنتيجة إن القرينة ليست عنصراً ثابتاً ومحفوظاً في هذا الاستعمال في تمام موارد، بينما اللفظ يكون عنصراً ثابتاً ومحفوظاً فيه في كل موارد بلا استثناء.

وإن شئت قلت: إن عنوان القرينة عنوان انتزاعي، فلا واقع موضوعي له في الخارج، وأما مصداقها فهو يختلف من مورد إلى مورد آخر، فإنها قد تكون الحالية، وقد تكون مقامية، وقد تكون ارتكازية، وقد تكون لفظية، وهي تختلف باختلاف الموارد وصياغة الكلام.

وأما اللفظ فهو شيء ثابت ومحفوظ بحدّه في تمام هذه الموارد، وعلى هذا فإذا تكرر استعمال اللفظ في معنى مقترناً بالقرينة، فقد تكون القرينة في مورد الحالية، وفي مورد آخر ارتكازية، وفي ثالث لفظية، واللفظية تارة تكون بصيغة وتارة بصيغة أخرى. وأما عنصر اللفظ فهو العنصر الثابت والمحفوظ في جميع هذه الموارد، وعندئذٍ فبموجب قانون الاستجابة الشرطية الذهنية ينمو الارتباط

(١) أنظر المناقشة مع جوابها في بحث في علم الأصول ١: ٩٦.

والإشراط الذهني المخصوص بين ذات اللفظ والمعنى تدريجياً، على أساس تدريجية الأُنس الذهني الحاصل بينهما من الاستعمال كذلك إلى أن يحقق صغرى هذا القانون، ولا يمكن حصول هذا الارتباط والإشراط الذهني بين اللفظ المقترن بالقرينة والمعنى، لما مر من أن القرينة تختلف من مورد إلى مورد آخر، وحينئذ فافتراض حصول العلة والارتباط بينه مقترناً بكل واحدة من هذه القرائن المختلفة وبين المعنى خلف الفرض، إذ المفروض أن استعمال اللفظ مقترناً مع كل واحدة منها لم يبلغ من الكثرة بدرجة تؤدي إلى حصول هذه العلاقة والارتباط الذهني بينه مع كل منها وبين المعنى مستقلاً. كما أن افتراض حصول العلة بينه مقترناً مع واحدة منها معينة دون الأخرى وبين المعنى مضافاً إلى أنه ترجيح من غير مرجح خلف، والمجموع ليس قرينة مستقلة، لأنه عنوان انتزاعي لا واقع له.

والخلاصة أن اللفظ بما أنه عنصر ثابت ومحفوظ في جميع موارد الاستعمالات، فلا يغيب عن الذهن في شيء من الموارد المذكورة، بينما القرينة الموجودة في مورد تغيب عن الذهن في مورد آخر، وهكذا. فلهذا يحصل الأُنس الذهني بين ذات اللفظ والمعنى، فإذا حصل هذا الأُنس حصل الارتباط والإشراط بينهما في الذهن، وبذلك يتحقق الوضع، وهو صغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية. نعم لو كانت القرينة واحدة محددة في جميع موارد استعمال هذا اللفظ، لم تحصل العلاقة والارتباط الذهني بين ذات اللفظ والمعنى، لعدم تحقق الأُنس بينهما، وإنما حصل بينه مقترناً بالقرينة الخاصة المحددة والمعنى، وإن فرض بلوغ الاستعمال من الكثرة ما بلغ. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد يقال كما قيل: إن الوضع التعيني لا يتصور على مسلك

الاعتبار، على أساس أن الاعتبار فعل قصدي صدر من الواضع مباشرة، ولا يمكن تحققه بالاستعمال، لأنه إن أريد بتحقيقه به ترتيبه عليه ترتب الأثر على المؤثر والمعلول على العلة فهو غير معقول، لأن الاعتبار فعل قصدي مباشري، فلا يمكن أن يكون تسيبياً ومرتباً على السبب قهراً.

وإن أريد بذلك أن كثرة الاستعمال مبرزة للإعتبار والمجعل فيرد عليه:
 أولاً: أن كثرة الاستعمال ليست فعلاً لشخص واحد، بل هي قائمة بأشخاص كثيرين.

وثانياً: على تقدير تسليم أنها قائمة بشخص واحد، إلا أنه لم يقصد بها إبراز الاعتبار والمجعل في نفسه، بل كان يقصد الاستعمال فيه^(١).

والجواب: أن هذا الإشكال مبني على أن الوضع التعييني من سنخ الوضع التعييني، فإن كان الوضع التعييني أمراً اعتبارياً كان الوضع التعييني أيضاً كذلك. ولكن هذا البناء غير صحيح، إذ على مسلك الاعتبار، الوضع التعييني الحاصل من كثرة الاستعمال إنما هو نتيجة الوضع لا نفسه، وهي العلة الحاصلة بين صورة اللفظ والمعنى في الذهن. لا أنه وضع بمعنى الاعتبار والمجعل.

وأما على مسلك التعهد فهو يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى، لأنها تدل على تعهد المستعمل والتزامه بأنه كلما نطق به أراد تفهيمه.

هل يتحقق الوضع التعييني بالاستعمال؟

يراد من الوضع بالاستعمال إنشاؤه وإيجاده به، وهل يمكن ذلك؟ فيه خلاف. والأظهر أنه يختلف باختلاف المباني والنظريات في مسألة الوضع.

أما على أساس نظرية الاعتبار، فلا يمكن إيجاده بالاستعمال، وذلك لأن حقيقة الوضع على القول بالاعتبار حقيقة اعتبارية محضة، وليست بانشائية يتسبب إلى انشائها في الخارج باللفظ أو نحوه، كما هو الحال في المعاملات العقلائية والشرعية التي يتسبب بها إلى انشاء مسبباتها، بل هو أمر اعتباري صرف ويوجد بنفس اعتبار المعبر مباشرة، ولا صلة للفظ به أو نحوه ما عدا كونه مبرزاً له.

أو فقل: إن العلة الوضعية على ضوء هذه النظرية أمر اعتباري قائم بنفس المعبر بالمباشرة، ولا واقع له ما عدا اعتبار المعبر إياه في عالم الاعتبار والذهن، فإن الواضع في مقام عملية الوضع قد اعتبرها بين اللفظ والمعنى مباشرة، ولا يعقل التسبب فيها، غاية الأمر أنه بعد اعتبار العلة بينها في عالم الاعتبار والذهن يبرزها في الخارج بالقران الوضعي بينه وبين المعنى بشكل أكيد مترسخ في الذهن، ولا فرق في عدم إمكان تحقق الوضع بالاستعمال، على أساس نظرية الاعاء. بين الأقوال فيها.

وأما على القول بأن حقيقة الوضع عبارة عن اختصاص اللفظ بالمعنى، كما هو ظاهر المحقق الخراساني رحمته الله (١) فإن أريد بالاختصاص العلاقة والارتباط

التكويني بين اللفظ والمعنى في الذهن، وحينئذ فإن كان منشؤه الاعتبار فقد مر أنه لا يتوقف على الاستعمال، وإن كان منشؤه التخصيص والتعيين الخارجي فلا مانع من تحققه بالاستعمال، لأن حقيقة الاستعمال هي تخصيص اللفظ بالمعنى، وتعيينه له للدلالة عليه. أو قل: إن الاستعمال هو اقتران اللفظ بالمعنى بغرض الدلالة عليه، ولا مانع من حصول الوضع بمعنى الاختصاص والارتباط بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن بالاستعمال، بل باستعمال واحد إذا كانت هناك ملايسات أخرى، على أساس ما مر من أن منشأ الوضع بهذا المعنى قد يكون عاملاً كميّاً، وقد يكون عاملاً كيفياً.

ولا فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي، وإنما الفرق بينهما في نقطة أخرى، وهي أن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي مستندة إلى الوضع، وعلى المعنى المجازي مستندة إلى المناسبة مع القرينة، ولكن صفة الدلالة في كلا الموردين للفظ، إذ كما أن الوضع يؤهل اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه كذلك القرينة، فإنها تؤهل اللفظ للدلالة على المعنى المجازي بنفسه، فالقرينة كالوضع جهة تحليلية لا تقييدية. ونتيجة ذلك أن سبب الدلالة أمران: أحدهما الوضع، والآخر القرينة.

وإن أريد به تخصيص اللفظ بالمعنى واقترانه به خارجاً بغرض حصول العلاقة والارتباط بينهما في الذهن، وأن هذا التخصيص هو الوضع، والارتباط أثره، فالاستعمال مصداق له إذا كان محققاً للغرض المذكور.

ولكن قد يقال: إن لازم ذلك هو أن كل استعمال مجازي وضع، باعتبار أن الوضع على ضوء هذه النظرية عبارة عن تخصيص اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه، والاستعمال المجازي محقق له ومصداق له.

وقد أجب عن ذلك بوجوه:

الأول: ما عن المحقق الأصهباني عليه السلام من أن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المجازي يتبع تعيينه للدلالة على المعنى الموضوع له، باعتبار أن المعنى المجازي معنى تكون له علاقة بالمعنى الحقيقي باحدى العلائق المعهودة، وعلى هذا ففعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي تتوقف على أمرين: أحدهما وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، والآخر القرينة الصارفة، بينما فعلية دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لا تتوقف على شيء من هذين الأمرين، وإنما تتوقف على الوضع فقط^(١).

وبكلمة، إن تعيين اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه، إن كان كافياً في فعلية دلالته عليه، من دون التوقف على شيء آخر فهو محقق للوضع، وإلا لم يكن محققاً للوضع، واللفظ في الاستعمال المجازي وإن عين للدلالة على المعنى بنفسه، ولكن ذلك لا يكفي في فعلية هذه الدلالة، بل هي منوطة بأمرين آخرين: أحدهما وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، والآخر القرينة الصارفة، فمن أجل ذلك لا يكون الاستعمال المجازي محققاً للوضع ومصداقاً له.

فالنتيجة: أن الاستعمال الحقيقي يمكن أن يكون محققاً للوضع بمعنى الاختصاص، وأما الاستعمال المجازي فلا.

وغير خفي أن ما ذكره عليه السلام من الجواب مبني على أن يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً، ولكن سوف نشير إلى أنه استعمال حقيقي، إذ لا يعتبر فيه أن يكون مسبقاً بالوضع زماناً، بل المعيار فيه أن يكون في زمان الوضع ومقارناً معه.

وإن أريد بهذا الجواب، أن استعمال اللفظ في المعنى لا يصح بدون الوضع أو العلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له بعد ما لم تكن دلالته ذاتية، وحيث إنه لا وضع هنا ولا علاقة فلا يصح الاستعمال، فيرد عليه أولاً: ما عرفت من أن هذا الاستعمال استعمال في المعنى الموضوع له.

وثانياً: أنه لا مانع من الالتزام بصحة الاستعمال لدى العرف والعقلاء، إذا كان بدافع الوضع، كما في المقام.

الثاني: أن الاستعمال لا يمكن أن يكون مصداقاً للوضع بنفسه، وذلك لأن الوضع إن قصد بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وتخصيصه به الوضع كانت نتيجته وضع شخص اللفظ المستعمل في هذا الاستعمال دون الطبيعي، باعتبار أن اللفظ المستعمل فيه جزئي حقيقي، وحينئذ فالاستعمال يكون مصداقاً لوضع فرد من اللفظ مجده الفردي، باعتبار أنه تعيين وضعي بالنسبة إليه خاصة^(١).

ويمكن المناقشة فيه، بتقريب أن الاستعمال وإن كان يستلزم كون اللفظ المستعمل فيه جزئياً حقيقياً، إلا أن المستعمل لما قصد به وضع اللفظ المستعمل فيه، فلا محالة يكون قاصداً به وضعه بما هو بإلغاء خصوصية فرديته، ومع الغائها لا محالة يكون وضعه وضع طبيعي اللفظ دون فرده مجده الفردي، بل المستعمل في حال الاستعمال إذا لم يكن قاصداً للوضع به أيضاً، كان ينظر إلى اللفظ المستعمل بما هو لفظ، لا بما هو فرد، مثلاً إذا استعمل شخص لفظ الأسد في الحيوان المفترس في مورد، فإن اللفظ المستعمل في هذا الاستعمال وإن كان فرداً من لفظ الأسد، إلا أن الشخص المستعمل كان ينظر إليه ما هو لفظ الأسد،

لا بما هو فرده، وخصوصية الفرد ملغاة بنظره، وهذا هو المرتكز في أذهان المستعملين في موارد الاستعمال، ومن الواضح أن الفرد مع الغاء خصوصية فرديته هو الطبيعي، لأن امتيازه عنه إنما هو بها، وإلا فلا امتياز بينها، وعلى هذا فإذا قصد المستعمل الوضع بالاستعمال، كان الموضوع طبيعي اللفظ لا فرده.

فالنتيجة: ان من استعمل لفظ الأسد مثلاً في الحيوان المفترس كان ينظر إلى لفظ الأسد بما هو، لا إلى الفرد المستعمل مجده الفردي، سواء أكان قاصداً به الوضع أم لا.

الثالث: أنه لا يمكن كون الاستعمال مصداقاً للوضع ومحققاً له، لأن معنى الاستعمال تعيين اللفظ للمعنى بقصد الدلالة عليه والحكاية عنه، وهذه الدلالة والحكاية لا تخلو من أن تكون مستندة إلى العامل الداخلي أو إلى العامل الخارجي.

أما الأول فهو مبني على أن تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، ولكن قد تقدم بطلانها.

وأما الثاني فلأن العامل الخارجي الذي هو منشأ الدلالة إما إنه متمثل في الوضع أو في المناسبة والعلاقة المعبر عنها بالوضع التبعية مع القرينة الصارفة، والمفروض عدم وجود الوضع هنا لكي تكون هذه الدلالة مستندة إليه، لا بالأصالة ولا بالتبع، فإذا كيف يمكن للمستعمل أن يقصد بهذا الاستعمال الحكاية عن المعنى والدلالة عليه، مع أن شيئاً من العاملين المذكورين غير متوفر فيه^(١).

(١) نفس المصدر.

وإن أريد بهذا الجواب، أن استعمال اللفظ في المعنى لا يصح بدون الوضع أو العلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له بعد ما لم تكن دلالته ذاتية، وحيث إنه لا وضع هنا ولا علاقة فلا يصح الاستعمال، فيرد عليه أولاً: ما عرفت من أن هذا الاستعمال استعمال في المعنى الموضوع له.

وثانياً: أنه لا مانع من الالتزام بصحة الاستعمال لدى العرف والعقلاء، إذا كان بدافع الوضع، كما في المقام.

الثاني: أن الاستعمال لا يمكن أن يكون مصداقاً للوضع بنفسه، وذلك لأن الوضع إن قصد بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وتخصيصه به الوضع كانت نتيجته وضع شخص اللفظ المستعمل في هذا الاستعمال دون الطبيعي، باعتبار أن اللفظ المستعمل فيه جزئي حقيقي، وحينئذ فالاستعمال يكون مصداقاً لوضع فرد من اللفظ بحدّه الفردي، باعتبار أنه تعيين وضعي بالنسبة إليه خاصة^(١).

ويمكن المناقشة فيه، بتقريب أن الاستعمال وإن كان يستلزم كون اللفظ المستعمل فيه جزئياً حقيقياً، إلا أن المستعمل لما قصد به وضع اللفظ المستعمل فيه، فلا محالة يكون قاصداً به وضعه بما هو بإلغاء خصوصية فرديته، ومع الغائها لا محالة يكون وضعه وضع طبيعي اللفظ دون فرده بحدّه الفردي، بل المستعمل في حال الاستعمال إذا لم يكن قاصداً للوضع به أيضاً، كان ينظر إلى اللفظ المستعمل بما هو لفظ، لا بما هو فرد، مثلاً إذا استعمل شخص لفظ الأسد في الحيوان المفترس في مورد، فإن اللفظ المستعمل في هذا الاستعمال وإن كان فرداً من لفظ الأسد، إلا أن الشخص المستعمل كان ينظر إليه ما هو لفظ الأسد،

لا بما هو فرده، وخصوصية الفرد ملغاة بنظره، وهذا هو المرتكز في أذهان المستعملين في موارد الاستعمال، ومن الواضح أن الفرد مع الغاء خصوصية فرديته هو الطبيعي، لأن امتيازه عنه إنما هو بها، وإلا فلا امتياز بينها، وعلى هذا فإذا قصد المستعمل الوضع بالاستعمال، كان الموضوع طبيعي اللفظ لا فرده.

فالنتيجة: ان من استعمل لفظ الأسد مثلاً في الحيوان المفترس كان ينظر إلى لفظ الأسد بما هو، لا إلى الفرد المستعمل بحده الفردي، سواء أكان قاصداً به الوضع أم لا.

الثالث: أنه لا يمكن كون الاستعمال مصداقاً للوضع ومحققاً له، لأن معنى الاستعمال تعيين اللفظ للمعنى بقصد الدلالة عليه والحكاية عنه، وهذه الدلالة والحكاية لا تخلو من أن تكون مستندة إلى العامل الداخلي أو إلى العامل الخارجي.

أما الأول فهو مبني على أن تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، ولكن قد تقدم بطلانها.

وأما الثاني فلأن العامل الخارجي الذي هو منشأ الدلالة إما إنه متمثل في الوضع أو في المناسبة والعلاقة المعبر عنها بالوضع التبعية مع القرينة الصارفة، والمفروض عدم وجود الوضع هنا لكي تكون هذه الدلالة مستندة إليه، لا بالأصالة ولا بالتبع، فإذا كيف يمكن للمستعمل أن يقصد بهذا الاستعمال الحكاية عن المعنى والدلالة عليه، مع أن شيئاً من العاملين المذكورين غير متوفر فيه^(١).

(١) نفس المصدر.

ويمكن المناقشة فيه، أما أولاً: فلما سوف نشير إليه من أن هذا الاستعمال استعمال حقيقي ومستند إلى الوضع.

وأما ثانياً: فلان هذا الوجه مبني على أن دلالة اللفظ على المعنى بعد ما لم تكن ذاتية، فلا بد أن تكون مستندة إلى أحد سببين: إما الوضع، أو المناسبة والعلاقة المعبر عنها بالوضع النوعي التبعي مع القرينة الصارفة، ولا ثالث لها.

ولكن هذا البناء خاطيء، اذ يمكن أن تكون مستندة إلى القرينة فقط بدون علاقة ومناسبة في البين، كما إذا استعمل لفظاً في معنى ابتداء، ونصب قرينة على أنه استعمل فيه للحكاية عنه والدلالة عليه، فإن قصد الحكاية به عنه والدلالة عليه ليس أمراً غير عقلائي لكي لا يمكن تأتية من العاقل الملتفت، كما إذا قال: هذا ماء، وأراد بنفس هذا الاستعمال وضع لفظ الماء له، ففي مثل ذلك لا مانع من قصد الحكاية به عنه، والدلالة عليه بسبب القرينة المتمثلة هنا في الإشارة الخارجية، وحينئذ فلا مانع من أن يقصد المستعمل الوضع بنفس هذا الاستعمال. وبكلمة، إنه لا مانع من استعمال اللفظ في معنى بدون كونه مسبوqاً بالوضع وإرادة الوضع به، ولا يلزم منه أي محذور، غاية الأمر أنه بحاجة إلى قرينتين: احدهما: للدلالة على أنه استعمل هذا اللفظ فيه، بدون سبقه بالوضع، وقصد حكايته عنه ودلالته عليه.

والأخرى: على أنه أراد وضع هذا اللفظ له بنفس هذا الاستعمال.

ودعوى أن الوضع يتوقف على الاستعمال على أساس أنه محقق له، والاستعمال يتوقف على الوضع، وإلا لم يصح، مدفوعة بأن الوضع وإن كان يتوقف على الاستعمال، إلا أن الاستعمال لا يتوقف عليه، بل هو متوقف على

وجود قرينة تدل عليه ، لا على وجود قرينة صارفة كما في المجاز ، بل مطلق ما يدل على أنه استعمله فيه .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة ، وهي أن حقيقة العلقة الوضعية إذا كانت عبارة عن اختصاص اللفظ بالمعنى تكويناً ، فلا مانع من تحققه بنفس الاستعمال ، بأن يكون الاستعمال محققاً له .

وأما بناءً على أن تكون العلقة الوضعية عبارة عن التعهد والالتزام النفساني - كما هو مختار السيد الأستاذ رحمته - ، فلا يمكن إيجادها وتحقيقها بالاستعمال ، لأن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر تكويني وجداني وفعل قصدي مباشر ، كان هناك لفظ أم لا ، ولا يكون فعلاً تسيبياً ، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون الاستعمال سبباً لإيجاد التعهد وتحقيقه ، ضرورة أن إيجاد النفس لا يتوقف على أي سبب من الأسباب ، ويتحصل من ذلك أن الوضع على ضوء هذه النظرية لا يعقل أن يتحقق بالاستعمال . نعم يمكن أن يجعل الاستعمال مبرزاً له .

وأما بناءً على أن يكون الوضع عبارة عن عملية الاقتران بين اللفظ والمعنى بشكل أكيد بليغ فلا مانع من تحققه بالاستعمال وكونه مصداقاً لهذه العملية ، لأن حقيقة الاستعمال هي الاقتران بين اللفظ والمعنى ، فإذا كان هذا الاقتران بقصد الوضع مؤكداً على ذلك كان مصداقاً له .

لحد الآن قد تبين أنه يمكن تحقق الوضع بالاستعمال على بعض المسالك دون بعضها الآخر .

ثم إن هنا مجموعة من الاعتراضات على إمكان تحقق الوضع بالاستعمال .

الاعتراض الأول : ما ذكره المحقق النائيني رحمته ، من أن قصد الوضع بالاستعمال

يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، وهو مستحيل^(١).

بيان ذلك: أن في المقام عملية واحدة شخصية، وهذه العملية الواحدة الشخصية على أساس أنها استعمال يكون اللفظ فيها ملحوظاً آلياً للمعنى وفانياً فيه، وعلى أساس أنها وضع يكون اللفظ فيها ملحوظاً استقلالاً، ومن الواضح أنه لا يمكن الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.

وإن شئت قلت: إن هذه العملية من جهة أنها استعمال تستدعي فعلية حكاية اللفظ عن المعنى، ومعنى فعليتها فناء الحاكي في المحكي فعلاً، ومن جهة أنها وضع تؤهل اللفظ للحكاية عن المعنى وتعطى له صفة الصلاحية للدلالة والحكاية عنه، بحيث تصبح هذه الصلاحية فعلية في مرحلة الاستعمال، وعلى هذا فالجمع بين الاستعمال والوضع فيها يستلزم الجمع بين صلاحية الحكاية وفعليتها في شيء واحد، وهو اللفظ في آن واحد.

والجواب: أن هذا الاعتراض منه بِسْمِ اللَّهِ مبني على أن تكون عملية الاستعمال بنفسها مصداقاً لعملية الوضع، وحيث إن الأولى متقومة باللحاظ الآلي والثانية باللحاظ الاستقلالي، فيستلزم الجمع بينهما محذور الجمع بين اللحاظين في شيء واحد.

ولكن ذلك غير تام على جميع المسالك في باب الوضع.

أما على مسلك الاعتبار فقد تقدم أن عملية الوضع لا يمكن أن تكون متحدة مع عملية الاستعمال، لأنها اعتبارية وتلك خارجية، وكذلك على مسلك التعهد، فإنه فعل نفساني، والاستعمال فعل خارجي، فيستحيل انطباقه عليه في الخارج.

وأما على مسلك الاقتران بين اللفظ والمعنى ، فعملية الاستعمال وإن كانت تصلح أن تكون بنفسها مصداقاً لعملية الوضع ، لأن عملية الاستعمال عبارة عن اقتران اللفظ بالمعنى خارجاً ، فانها قد تؤدي الى حصول الوضع ، وهو القرن الأكيد بين صورة اللفظ والمعنى في الذهن بنحو يحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية .

ولكن هذا الاتحاد والجمع بينها لا يستلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد ، وذلك لأن الوضع على أساس هذا المسلك لا يكون متقوماً باللحاظ الاستقلالي لكي لا يمكن اجتماعه مع الاستعمال في عملية واحدة ، بل هو عبارة عن القرن الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنى الحاصل من عامل كمي أو كيفي ، والأول يمثل كثرة الاستعمال ، والثاني يمثل الاقتران بينها خارجاً بنحو يؤدي إلى ترسيخه وتركيزه في الذهن ، وقد يحصل ذلك بالاقتران الاستعمالي مرة واحدة إذا كانت هناك ملاسبات أخرى .

فالنتيجة على ضوء هذا المسلك ، ان الوضع عبارة عن الارتباط والإشراط المخصوص بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن ، ويحصل ذلك بعامل كمي أو كيفي تكوينياً ، وعليه فلا موضوع للإشكال المذكور .

وكذلك على مسلك أن الوضع عبارة عن اختصاص اللفظ بالمعنى ، فإنه لا مانع من أن تكون عملية الاستعمال بنفسها محققة للوضع بهذا المعنى ، فإن اختصاص اللفظ بالمعنى الذي هو عبارة عن التلازم والارتباط التصوري بينها في الذهن وضع ، ومن هنا لا يبعد أن يكون مرجع هذا القول إلى القول بأن الوضع هو القرن المؤكد بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن ، والعامل لهذا الاختصاص أحد أمرين اما الكمي وهو كثرة الاستعمال ، أو الكيفي وهو عملية

التخصيص خارجاً. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنا لو سلمنا أن عملية الوضع عملية انشائية تسيبئية كسائر الأمور الإنشائية، إلا أنها مع ذلك لا تكون متحدة مع عملية الاستعمال، بل هي مسببة عنها ومنشأة بها، فلا تكون عملية الاستعمال مصداقاً لها، وعلى هذا فعملية الوضع وإن كانت منقومة باللحاظ الاستقلالي، وعملية الاستعمال باللحاظ الآلي، ولكنهما عمليتان لا تتحد إحداهما مع الأخرى لكي يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.

والخلاصة أنه لا يلزم الجمع بين اللحاظين في شيء واحد، فإن اللفظ ملحوظ آلياً في جانب السبب، وهو عملية الاستعمال، وإستقلالاً في جانب المسبب، وهو عملية الوضع.

ومن ناحية ثالثة، إنا لو قلنا بأن صيغة الاستعمال بنفسها مصداق لصيغة الوضع، فمع ذلك لا مانع من أن يقصد المستعمل عملية الوضع بالاستعمال، ولا يلزم منه محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء، وذلك لأن عملية الوضع إذا كانت مستقلة فبطبيعة الحال تتطلب لحاظ اللفظ مستقلاً وتصوره بنفسه، وأما إذا كانت في ضمن عملية الاستعمال فبما كان المستعمل أن يقصد وضع اللفظ الملحوظ في هذه العملية آلياً للمعنى المستعمل فيه، ولا يتوقف على لحاظه استقلالاً، إذ ليس معنى لحاظه الآلي أنه مغفول عنه ولا يكون مورد الالتفات أصلاً، بل معناه أنه مورد الالتفات مرآة للمعنى، وهذا المقدار من الالتفات في المقام يكفي في الوضع، وحينئذ فلا يكون هناك لحاظان حتى يلزم الجمع بينهما في شيء واحد. وأما لزوم الجمع بين الحكاية الفعلية وصلاحيية الحكاية فلا محذور فيه، لأن إتصاف اللفظ بالحكاية الفعلية الآلية إنما هو بلحاظ

كون الاستعمال مقارناً للوضع، فإذا كان مقارناً له أصبحت الحكاية فعلية، وأما اتصافه بالحكاية الشأنية فإنما هو بلحاظ المستقبل.

وأجاب عن هذا الاعتراض أيضاً المحقق العراقي رحمته بما حاصله:

أنه لا يلزم من قصد الوضع بالاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء، لأن الملحوظ استقلالياً طبيعياً اللفظ، والملحوظ آلياً شخص هذا اللفظ المستعمل، فإذن لا محذور في البين^(١).

وغير خفي ما في هذا الجواب، وذلك لأن المستعمل ان قصد وضع شخص اللفظ المستعمل في هذا الاستعمال، وهو فرد من طبيعي اللفظ، لزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي فيه.

وإن قصد وضع طبيعي هذا اللفظ المستعمل لم يكن الاستعمال حينئذ مصداقاً له، باعتبار أنه متقوم باللحاظ الاستقلالي، فلا ينطبق على التعيين الإستعمالي المتقوم باللحاظ الآلي، والمفروض في المسألة أنه مصداق له.

هذا اضافة إلى ما ذكرناه آنفاً، من أن المستعمل حتى في مقام الاستعمال كان ينظر إلى اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فرده، فيكون المستعمل طبيعياً اللفظ، فإذن كيف يكون النظر إليه استقلالياً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا أساس لهذا الاعتراض على جميع المباني والمسالك في باب الوضع.

الاعتراض الثاني: أن هذا الاستعمال ليس بحقيقي، لعدم كونه مسبقاً بالوضع، ولا بمجازي لأنه متفرع على الحقيقة، فإذن لا محالة يكون غلطاً، لأن

دلالة اللفظ على المعنى إذا لم تكن ذاتية فلا بد أن تكون مستندة إلى أحد أمرين :
الأول : الوضع . والثاني : العلاقة والمناسبة . وحيث إن شيئاً من الأمرين غير متوفر في هذا الاستعمال فلا يصح ، وبالتالي لا دلالة فيه .

والجواب : الظاهر أن هذا الاستعمال يكون استعمالاً حقيقياً ، إذ لا يعتبر فيه أن يكون مسبقاً بالوضع زماناً ، بل يكفي التقارن الزماني بينهما ، وعلى هذا فالاستعمال في المقام وإن كان متقدماً على الوضع رتبة ، إلا أنه مقارن معه زماناً ، وهذا يكفي في كونه استعمالاً حقيقياً ، فإن المعيار فيه إنما هو بوجود الوضع في زمان الاستعمال ، وهو موجود .

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمته الله ، وحاصله أن ملاك صحة الاستعمال ليس كونه حقيقياً أو مجازياً ، بل يمكن أن لا يكون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً ، ولكن مع ذلك يكون صحيحاً ، كما إذا كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وعليه فلا ينحصر ملاك صحة الاستعمال بالحقيقة والمجاز ، بل هناك ملاك آخر وهو مما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وإن لم يكن بحقيقة ولا مجاز^(١) .

فالنتيجة : أن الاستعمال إذا كان حقيقياً أو مجازياً فهو صحيح وإن لم يقبله الطبع ، وأما إذا لم يكن حقيقياً ولا مجازياً فإن قبله الطبع ولم يستنكره فهو صحيح ، وإلا فهو غلط .

ولكن هذا الجواب لا يتم ، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى إذا لم يكن حقيقياً ولا مجازياً ، منوطة بأن يكون بداع عقلائي ، كوضعه له ، لا أنها منوطة بما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وأن لم يكن هناك داع عقلائي له ، لأن مجرد كونه

موافقاً للطبع كما لا يعطي صفة الدلالة للفظ بنفسه على المعنى والانتقال منه إليه ، كذلك لا يصلح أن يكون ميزاناً لصحة وضعه بإزائه في مقام الاستعمال ، فإن الغرض قد يتعلق بذلك في مقام الاستعمال وإن لم يكن موافقاً للطبع .

فالتنتيجة : الصحيح أن هذا الاستعمال استعمال حقيقي ، ومع فرض عدم كونه حقيقياً فأيضاً لا مانع من صحته بسبب القرينة إذا كان في مقام وضعه له .

الاعتراض الثالث : ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن استعمال اللفظ في معنى لدلالة عليه وحكايته عنه ، يتوقف على استعداد اللفظ وصلاحيته لها ، ومن الواضح أن استعداده وصلاحيته لها يتوقف على وضعه بإزائه ، حيث إنه يؤهل اللفظ للدلالة والحكاية عنه ، ويعطي له هذه الصفة ، على أساس أن هذه الصلاحية ليست ذاتية له ، بل هي جعلية ، إما بالوضع أو بالمناسبة والعلاقة المعبر عنها بالوضع التبعية مع القرينة الصارفة ، وحيث إن استعمال اللفظ في المعنى في المقام لم يكن مستنداً إلى الوضع ، ولا إلى العلاقة والمناسبة ، فإذن بطبيعة الحال يتوقف استعداده للدلالة عليه على هذا الاستعمال ، باعتبار أنه مصداق للوضع ، وهذا الاستعمال يتوقف على استعداده لها في المرتبة السابقة ، فيلزم الدور ^(١) .

والجواب : أن استعداد اللفظ للدلالة على المعنى والحكاية عنه وإن لم يكن ذاتياً ، إلا أن هذا الاستعداد كما يحصل بالوضع ، كذلك يحصل بالقرينة كما مر ، لأنها تؤهل اللفظ للدلالة عليه بنفسه ، وتعطي له هذه الصفة ، فإذن لا دور .

(١) نقله عنه في بحث في علم الأصول ١ : ١٠٢ .

نتيجة هذا البحث عدة نقاط :

الأولى : الصحيح أن الوضع التعييني يمثل فعل الواضع على الاختلاف في تفسيره . نعم قد يفسر الوضع التعييني بالعلاقة والارتباط بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن . ولكن الصحيح أنها أثر الوضع ونتيجته لا أنها وضع . والوضع التعييني يمثل العلاقة والارتباط بين اللفظ والمعنى في الذهن التي تحصل بعامل كمي ، وهذا هو الفارق بينهما .

الثانية : أن المناقشة في حصول الوضع التعييني بكثرة الاستعمال ، على أساس أن الاستعمال مع القرينة مهما كثر لا يؤدي إلى الارتباط والإشراط المخصوص بين ذات اللفظ والمعنى ، مدفوعة بأن القرينة حيث كانت تختلف باختلاف موارد الاستعمال وليست عنصراً ثابتاً محدداً في جميع الموارد فلا تمنع عن حصول الارتباط والإشراط بين صورة ذات اللفظ وصورة المعنى ، باعتبار أن اللفظ عنصر ثابت محدد ، ولا يختلف باختلاف موارد الاستعمال .

الثالثة : أن تحقق الوضع التعييني بعامل كمي ككثرة الاستعمال أمر طبيعي بموجب قانون الاستجابة الشرطية الذهنية ، بلا فرق في ذلك بين المباني في باب الوضع .

الرابعة : هل يمكن تحقق الوضع التعييني بالاستعمال ؟

والجواب : أن ذلك يختلف باختلاف المسالك في باب الوضع .

أما على مسلك اعتبارية الوضع فلا يمكن أن يكون تحققه متوقفاً على الاستعمال أو نحوه ، لأنه يوجد بنفس اعتبار المعتبر ، سواء أكان هناك استعمال أم لا ، باعتبار أنه فعل قصدي مباشر لا تسبيبي . وأما على مسلك التعهد فأيضاً

الأمر كذلك، لأنه فعل تكويني نفساني، ولا يكون وجوده مرتبطاً بالاستعمال ولا بغيره. نعم إنه قد يكون مبرزاً له لا موجداً. وأما على مسلك الاختصاص والقرن المؤكد، فلا مانع من تحققه بالاستعمال، إذا كان بشكل يؤدي إلى ترسيخه وتركيزه في الذهن.

الخامسة: أن الاعتراضات التي تبدو على قصد الوضع بالاستعمال، فقد تقدم علاجها والتغلب عليها.

السادسة: أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن قصد الوضع بالاستعمال يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد وهو مستحيل، لا يتم، لأنه مبني على أن تكون عملية الاستعمال بنفسها مصداقاً لعملية الوضع. ولكن لا أساس لهذا البناء على جميع المسالك في باب الوضع.

أما على مسلك الاعتبار، فقد مر أنه لا يمكن أن يكون الاستعمال مصداقاً له، وكذلك على مسلك التعهد. وأما على مسلك الاقتران والاختصاص، فالوضع متمثل في الارتباط والإشراط المخصوص بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن الحاصل قهراً بعامل كمي أو كيفي، وعليه فلا موضوع للمحذور المذكور.

السابعة: أنا لو سلمنا أن عملية الوضع عملية انشائية فمع ذلك لا تتحد مع عملية الاستعمال ولا تنطبق عليها، بل هي مسببة عنها، فإذا لا يلزم من قصد الوضع بالاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.

الثامنة: أن ما ذكره المحقق العراقي رحمته من أنه لا يلزم من قصد الوضع بالاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، معللاً بأن الملحوظ مستقلاً هو طبيعي اللفظ، والملحوظ آلياً هو شخص هذا اللفظ

المستعمل ، لا يتم كما تقدم .

التاسعة : أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن صحة استعمال اللفظ في معنى إذا لم يكن مسبوفاً بالوضع منوطة بأن يقبله الطبع ولا يستنكره لا يتم كما مر .

التقييد في العلة الوضعية

لا إشكال في إمكان تقييد المعنى الموضوع له ، وكذلك تقييد اللفظ الموضوع . وإنما الكلام في إمكان تقييد العلة الوضعية ، وهل هذا ممكن أولاً ؟ الظاهر أن ذلك يختلف باختلاف النظريات في باب الوضع .

أما على أساس نظرية الاعتبار فلا إشكال في إمكان تقييدها ، لأنها أمر اعتباري ، فيتبع اعتبار المعبر في السعة والضيقة والاطلاق والتقييد ، كالمجعولات الشرعية من الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية أو نحوها . وعليه فللواضع أن يقوم باعتبار العلة الوضعية بين طبعي اللفظ والمعنى مطلقاً ، وله اعتبارها مقيدة بحالة خاصة من المتكلم . وأما الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، فهي من آثار الوضع تكويناً كما مر ، لا أنها بنفسها وضع .

قد يقال كما قيل : إنه لا يمكن تقييد العلة الوضعية بحالة خاصة ، لأن الدلالة الوضعية التي هي دلالة تصورية معلولة لها ، ومن الواضح أن هذه الدلالة غير قابلة للتقييد . فإذا كان المعلول مطلقاً وغير مقيد ، كان كاشفاً عن أن علته أيضاً كذلك ، على أساس تبعية المعلول للعلة في السعة والضيقة ، فلا يعقل أن يكون المعلول مطلقاً والعلة مقيدة .

والجواب : أن اطلاق هذه الدلالة مستندة إلى الأنس الذهني الحاصل بين

ذات اللفظ والمعنى على أثر تأثير عملية الوضع في ذلك، فإنها وإن كانت مقيدة بحالة خاصة، إلا أن طرفيها لما كانا مطلقين، فهي تؤدي إلى الترسخ بين صورتها في الذهن كذلك.

فالناتجة: أن الوضع على ضوء هذه النظرية قابل للتقييد.

وأما على أساس نظرية التعهد فأيضاً لا اشكال في إمكان تقييد العلقه الوضعية بحالة خاصة أو بتحقق أمر معين، وذلك لأن التعهد فعل النفس، وبإمكان الشخص التعهد بشيء مطلقاً أو في حالة خاصة أو في زمن خاص، وهكذا. وعلى هذا فيمكن أن ينيط الواضع تعهده والتزامه النفساني بحالة دون أخرى، بأن يتعهد بأنه متى ما نطق باللفظ الفلاني وفي الوقت الفلاني أراد المعنى الفلاني لا مطلقاً، أو متى وضع علمته مثلاً عن رأسه، أراد الشيء الفلاني، وهكذا.

وبكلمة، إن الدلالة الوضعية على ضوء هذه النظرية دلالة تصديقية، وهي دلالة اللفظ على إرادة تفهيم المعنى، ولا يمكن أن تكون تصويرية، إذ لا يمكن التعهد والالتزام بها، لأنها خارجة عن الاختيار، والمفروض أن الدلالة التصديقية قابلة للإطلاق والتقييد، فان للمتكلم أن يتعهد بأنه لا يأتي باللفظ الفلاني إلا حينما أراد تفهيم المعنى الفلاني، وله أن يقيد هذا التعهد بحالة خاصة أو زمن معين أو عند تحقق شيء خاص، وحينئذ فإذا تكلم المتكلم بذلك اللفظ الخاص في الحالة أو الزمن المعين، دل على أنه أراد تفهيم معناه، وإلا فلا.

وأما على أساس نظرية الاقتران فلا يمكن تقييد العلقه الوضعية فيها، لأنها عبارة عن الملازمة الذهنية بين تصور اللفظ وتصور المعنى الناشئة عن الاقتران بينها في الخارج ومعلولة تكوينية له، وليست مجعولة تشريعية كالوجوب

والحرمة والملكية والزوجية ونحوهما حتى تكون قابلة للتقييد.

وبكلمة، أن هذه الملازمة التصورية بين اللفظ والمعنى التكوينية غير قابلة للتقييد، سواء أكان منشؤها الاعتبار والجعل، أم كان الاقتران بينهما خارجاً، لأن الأمر التكويني يوجد بوجود منشئه قهراً، وليس كالأمر التشريعي قابل للاطلاق والتقييد والنسبة والضيق، ولا فرق في ذلك بين أن تكون هذه الملازمة بنفسها وضعاً، كما هو مبني هذه النظرية أو تكون من آثار الوضع وتناججه، كما هو مبني سائر النظريات.

والخلاصة: أن العلة الوضعية على ضوء نظرية الاعتبار قابلة للاطلاق والتقييد والسعة والضيق، كسائر الأمور الاعتبارية التشريعية، وكذلك على ضوء نظرية التعهد. وأما على ضوء نظرية الاقتران فلا يمكن تقييدها كما عرفت. هذا تمام كلامنا في حقيقة الوضع تحليلاً وأقسامها.

الدلالة الوضعية

وهل هي دلالة تصورية أو تصديقية ؟ فيه قولان :

قد اختار السيد الأستاذ رحمته القول الثاني^(١)، ولكن الصحيح القول الأول .

بيان ذلك : أن المراد من الدلالة هو الانتقال من شيء إلى شيء آخر ، وهذا فرع الملازمة بينهما ، وحينئذ فإن كانت الملازمة بين وجوديهما في الخارج كان الانتقال تصديقياً ، كالانتقال من وجود العلة إلى وجود المعلول ، أو بالعكس ، أو من وجود أحد المتلازمين إلى وجود الملازم الآخر ، وهكذا . وإن كانت الملازمة بين وجوديهما في الذهن كان الانتقال تصورياً ، كالانتقال من تصور النار إلى تصور الحرارة وهكذا . وعلى هذا فنشأ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف في حقيقة الوضع ، فعلى القول بأن حقيقة الوضع عبارة عن التعهد والالتزام النفساني ، فلا مناص من الالتزام بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية ، لأن التعهد إنما هو بين وجود اللفظ في الخارج ووجود الإرادة التفهيمية ، ومن الواضح أن الملازمة بينهما ملازمة تصديقية ، فالدلالة الناتجة منها أيضاً كذلك ، ولا يعقل أن تكون تصورية .

وبكلمة ، إن كون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية على ضوء هذه النظرية ، لا يحتاج إلى إقامة أي برهان ، فإن ذلك نتيجة حتمية لها ، على أساس أنه لا يعقل التعهد والالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لفظ بلا شعور واختيار ، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر ، فإن هذا غير اختياري ، فلا

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٠٤ .

يمكن أن يكون طرفاً للتعهد والالتزام، فلذلك لا مناص من الالتزام بتخصيص العلاقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء أكانت الإرادة تفهيمية محضة، أم جدية أيضاً، فانه أمر اختياري، فيكون متعلقاً للإلتزام والتعهد، ومرجعها إلى إيجاد الملازمة بين وجودين في الخارج، هما التللف بلفظ خاص وإرادة تفهيم معنى كذلك، ومن الواضح أن الدلالة الناتجة من هذه الملازمة دلالة تصديقية.

ولكن قد تقدم أن نظرية التعهد والالتزام غير صحيحة، ولا يمكن الأخذ بها. وأما على أساس سائر النظريات فالدلالة الوضعية دلالة تصورية، وليست بتصديقية.

أما على أساس نظرية الاعتبار، فلأن الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار والذهن، سواء أكان ذلك بلسان الجعل والاعتبار، أم كان بلسان تنزيل وجود اللفظ وجوداً تنزيبياً للمعنى، أم بلسان جعل اللفظ على المعنى اعتباراً، وحيث إن موطن هذه الملازمة المجعولة بينهما عالم الذهن والاعتبار دون الخارج، فلا محالة تكون تصورية، ومن الطبيعي أن الدلالة الناتجة منها لا محالة دلالة تصورية، ولا يعقل أن تكون تصديقية.

وإن شئت قلت: إن طرفي الملازمة إن كانا في الذهن فالملازمة ذهنية، وإن كانا في الخارج فالملازمة خارجية، باعتبار أنها متقومة بشخص وجود طرفيها ذاتاً حقيقة، وليست لها ماهية متقررة بقطع النظر عن وجودهما، ولهذا يكون طرفاها بمثابة الجنس والفصل لها، فإذن كون الدلالة الوضعية دلالة تصورية لازم حتمي للقول باعتبارية الوضع.

وأما على أساس نظرية الاقتران فأيضاً تكون الدلالة الوضعية دلالة

تصورية، لأن حقيقة الوضع على ضوء هذه النظرية متمثلة في القرن المؤكد بين صورة اللفظ والمعنى في الذهن. ومن الواضح أن هذه الملازمة بينها ملازمة تصورية، باعتبار أن موطنها الذهن، والدلالة الناتجة منها دلالة تصورية لا محالة، ولا يعقل أن تكون تصديقية، فإن الدلالة التصديقية ناشئة من ظهور حال المتكلم الملتفت بأنه لا يأتي باللفظ لغواً وجزافاً وعلى سبيل لقلقة اللسان، وإنما يأتي به بداعي تفهيم معناه واردة ذلك.

فالنتيجة: أن الدلالة التصديقية لا تستند إلى الوضع، وإنما تستند إلى الغلبة الحاصلة من الظهور السياقي لحال المتكلم الملتفت، بأنه لا يأتي باللفظ لغواً وجزافاً.

وقد يستدل على أن الدلالة الوضعية لا بد أن تكون دلالة تصديقية على جميع المباني في باب الوضع، بدون فرق بين مبنى ومبنى، بتقريب أن الغرض الداعي إلى وضع الألفاظ إنما هو التفهيم والتفهم وإبراز ما قصده للآخرين، لا بمجرد الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى في الذهن قهراً.

وبكلمة، إن سعة الحاجة، وعدم كفاية الأساليب البدائية لإبرازها، قد دعت إلى ضرورة استخدام الألفاظ، وحيث إن دلالتها لم تكن ذاتية فتدعو الحاجة إلى عملية الوضع، ولا يمكن القول بأن العملية أوسع دائرة من الغرض الدافع إليها، وإلزام كون وجود المعلول أوسع دائرة من وجود العلة، وهذا قرينة على اختصاص العلة الوضعية بمحالة خاصة، وهي ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى لا مطلقاً، فإذاً تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية على جميع المباني في باب الوضع. وأما الدلالة التصورية فهي مستندة إلى الأُنس الذهني الحاصل بين

اللفظ والمعنى بعامل كمي أو كيفي^(١).

والجواب أولاً: أن الغرض الأصلي من استخدام الألفاظ والقيام بعملية وضعها وإن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب على العملية مباشرة، بل يتوقف على مقدمتين: الأولى: الوضع. والثانية: إحراز أن المتكلم في مقام الافادة والاستفادة، والترتب على المقدمة الأولى صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، وقد مرّ أن الوضع يؤهل اللفظ لها، وهذه الدلالة دلالة تصورية وعبرة عن انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى ومقدمة للدلالة التصديقية، فلا يمكن تحققها بدونها، لأنها تتوقف عليها وعلى مقدمة أخرى خارجية، وهي إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم والتفهم، ويكفي في إحراز هذه المقدمة ظهور حال المتكلم الملتفت بأنه لا يأتي بلفظ لغوياً وعلى سبيل لقلقة اللسان.

والخلاصة أن التفهيم والتفهم ليس الغرض المباشر من وضع الألفاظ بإزاء المعاني، بل هو الغرض النهائي منه، فإن الغرض المباشر له، إنما هو اعطاء صفة الصلاحية والأهلية للفظ، للدلالة على المعنى بنفسه والحكاية عنه بعد ما لم تكن دلالاته ذاتية، وحيث إن الغرض المباشر لا يختص بحالة دون أخرى، فلا يقتضى تخصيص العلقة الوضعية بحالة ما.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الغرض من الوضع هو التفهيم والتفهم مع الآخرين مباشرة، إلا أن هذا الغرض لا يترتب على الوضع وحده، بل يتوقف على مقدمة أخرى، وهي إحراز أن المتكلم في مقام البيان واردة التفهيم والتفهم، لأن الوضع يؤهل اللفظ للدلالة على ارادة التفهيم، ويعطي له صفة الاستعداد والصلاحية لها، وأما فعلية هذه الدلالة تتوقف على مقدمة

أخرى، وهي احراز كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة، وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون العلقه الوضعية مقيدة بهذه الحالة أو مطلقة، إذ على كلا التقديرين لا تترتب الدلالة التصديقية عليها مباشرة، بل لابد من ضم مقدمة أخرى إليها، فإذاً لا مانع من أن تكون العلقه الوضعية مطلقة وغير مقيدة بحالة إرادة تفهيم المعنى، بل تقييدها بهذه الحالة لغو، إذ لا فرق في ترتب الأثر عليها بين اطلاقها وتقييدها، فإنه على كلا التقديرين يتوقف على مقدمة أخرى خارجية، وعلى ذلك يتعين الاطلاق على ما قويناه في محله، من أنه أمر عديمي، وعبارة عن عدم التقييد، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهذا بخلاف التقييد، فإنه أمر وجودي وبمحااجة إلى مؤنة زائدة، وحيث لا يترتب على تقييد العلقه الوضعية بالحالة المذكورة أثر زائد على ما يترتب على اطلاقها، فلذلك يكون لغواً.

وثالثاً: أن الوضع على القول بالاعتبار وإن كان قابلاً للتقييد، حيث إن أمره بيد المعترف اطلاقاً وتقييداً، إلا أنه لا يترتب على تقييده بصورة إرادة تفهيم المعنى أثر، على أساس أن موطن هذا التقييد هو عالم الاعتبار والذهن، فيكون مرده إلى التقييد بلحاظ الوجود الذهني، لا الوجود الخارجي، وعليه فلا محالة تكون الدلالة تصورية، وهي الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة إرادة تفهيم المعنى في الذهن، ومن الواضح أن الملازمة بينها تصورية، ولا يعقل أن تكون تصديقية، لأن الملازمة التصديقية إنما تكون بين وجود اللفظ في الخارج وواقع الارادة فيه، لا صورتها في الذهن. وقد تقدم آنفاً أن الملازمة إن كانت بين الوجودين الخارجيين كانت تصديقية، وإن كانت بين الوجودين الذهنيين كانت تصورية.

وقد تحصل من ذلك أن الدلالة الوضعية لا يمكن أن تكون دلالة تصديقية على غير مسلك التعهد والالتزام.

ورابعاً: أن إرادة تفهيم المعنى لا تخلو إما أن تكون قيداً للعلاقة الوضعية، أو أنها قيد للمعنى الموضوع له.

أما الأول، فقد مر الآن أن العلاقة الوضعية على جميع المسالك لم تكن مقيدة بحالة إرادة تفهيم المعنى، إلا على مسلك التعهد.

وأما الثاني وهو أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له فإن أريد به أخذ مفهوم الإرادة، فيرد عليه أنه لا أثر له، ولا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، غاية الأمر أن اللفظ حينئذ يدل بالدلالة التصويرية على صورة الإرادة في الذهن، لا على واقعها الخارجي.

وبكلمة، إن المأخوذ في المعنى الموضوع له إن كان مفهوم الإرادة، كان اللفظ دالاً على الملازمة بين صورة اللفظ وصورة إرادة المعنى في الذهن، لفرض أنه لا موطن للمفهوم إلا الذهن، كان مفهوم الإرادة أم مفهوم غيرها، وقد مر أن الملازمة بين المفهومين في الذهن ملازمة تصويرية، ولا يعقل أن تكون تصديقية، لأن الملازمة التصديقية موطنها الخارج.

وإن كان المأخوذ فيه واقع الإرادة وحقيقتها بالحمل الشائع في الخارج، القائمة في نفس المتكلم، فيرد عليه أنه غير معقول، لأن الملازمة لا تتصور بين صورة اللفظ في الذهن ووجود الإرادة في الخارج، فإن طرفيها إن كانا في الذهن فهي تصويرية، وإن كانا في الخارج فهي تصديقية. وأما إذا كان أحدهما في الذهن والآخر في الخارج، فلا تتصور الملازمة بينهما، لا تصوراً ولا تصديقاً، لما مر من أن الملازمة متقومة ذاتاً بشخص وجود طرفيها، فإن كانا في الذهن فهي ذهنية، وإن كانا في الخارج فهي خارجية، ولا يعقل أن تكون ذهنية وخارجية معاً. وعلى هذا فإن أريد أن اللفظ بصورته الذهنية يدل على المعنى المقيد بوجود

الارادة في الخارج والانتقال إليه فهو غير معقول، إذ لا تعقل الملازمة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. وإن أريد أن الدال عليه حصة خاصة من اللفظ، وهي اللفظ الصادر من متكلم ملتفت، فيرد عليه أن مرده إلى تقييد اللفظ الموضوع أيضاً بما إذا صدر من الالفاظ عن إرادة والتفات، وهذا خلف الفرض، لأن المفروض هو تقييد المعنى الموضوع له بالارادة، لا الموضوع والموضوع له معاً. هذا إضافة إلى أن الدال على إرادة تفهيم المعنى حينئذ، إن كان صدور اللفظ من الالفاظ الملتفت، فمثل هذه الدلالة التصديقية لا يمكن تكوينها إلا على القول بأن الوضع هو التعهد، وإن كان الظهور السياقي وهو ظهور حال الالفاظ الملتفت فهذه الدلالة لا ترتبط بوضع اللفظ، لعدم استنادها إليه.

ثم إن المحقق الحراساني رحمته قد اعترض على أخذ الارادة في المعنى الموضوع له بوجوه:

الأول: أن لازم ذلك عدم انطباق المعنى الموضوع له على الخارج، باعتبار أنه مقيد بالارادة التي لا موطن لها إلا الذهن.

الثاني: أن لازم ذلك كون المعنى الموضوع له في عامة الألفاظ خاصاً، بلحاظ أنه مقيد بالوجود الذهني، وهو الارادة، والوجود مساوق للتشخيص، بدون فرق في ذلك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

الثالث: أن الارادة حيث كانت من مقومات الاستعمال، ومتأخرة عن المعنى الموضوع له طبعاً تأخر الارادة عن المراد، فلا يمكن أخذها في المعنى المستعمل فيه المراد، وإلازم تقدم الارادة على نفسها وهو خلف^(١).

والجواب: أما عن الاعتراض الأول والثاني فلأن الإرادة تارة تلحظ بالنسبة إلى المراد بالذات، وهو الموجود في أفق الذهن، وأخرى تلحظ بالنسبة إلى المراد بالعرض، وهو الموجود في أفق الخارج.

أما على الأول فالإرادة عين المراد بالذات في أفق الذهن، لأنه نفس الوجود الإرادي، والاختلاف بينها إنما هو بالاعتبار والإضافة، فإن الموجود بالوجود الإرادي القائم بالنفس بلحاظ إضافته إلى المريد إرادة، وبلحاظ إضافته إلى الواقع مراد، كالعلم بالنسبة إلى المعلوم بالذات، فإنه عينه في عالم النفس، إذ لا وجود للمعلوم بالذات إلا الوجود العلمي، فالعلم وجود علمي للمعلوم بالذات، فإن كان تصديقاً فهو وجود تصديقي له، وإن كان تصورياً فهو وجود تصوري له.

وعلى هذا فإن كان المقصود من أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له وضع اللفظ بإزاء المعنى المراد بالذات، لكان الاعتراض الأول والثاني في محله، فإن مرده إلى الوضع للوجود الإرادي وهو لا ينطبق على ما في الخارج من ناحية، وخاص من ناحية أخرى.

وأما إذا كان المقصود من ذلك وضع اللفظ للمراد بالعرض، وهو ذات المعنى الموضوع له الخارج عن أفق الذهن، مع أخذ نسبة بينه وبين الإرادة فيه فلا يمنع عن انطباق المعنى الموضوع له على الخارج، لأن نسبة الإرادة المأخوذة فيه بما أنه لا واقع موضوعي لها لا في الذهن ولا في الخارج، فلا تمنع عن قابلية الانطباق على الخارجيات.

وبكلمة، إن المعنى مراد بالعرض، وللإرادة في أفق النفس نسبة إليه في خارج الأفق، ولا مانع من تقييد المعنى بهذه النسبة ووضع اللفظ بإزائه، ولا يلزم من

ذلك شيء من المحذورين ، باعتبار أنها لا تمنع عن الانطباق كما عرفت ، ولا توجب تخصيص المعنى الموضوع له ، لا في الذهن ولا في الخارج .

أو قل : إن المأخوذ في المعنى الموضوع له إن كان نسبة الإرادة إلى المراد بالذات ، فهي تمنع عن الانطباق ، على أساس أن هذه النسبة واقعاً موضوعياً ، وهو وجود الإرادة للمراد في الذهن ، وإن كانت نسبة الإرادة إلى المراد بالعرض ، فلا تمنع عن قابلية الانطباق على الخارجيات ، على أساس أنه لا واقع لهذه النسبة لا في الذهن ولا في الخارج ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى إن مقصود القائل بأن اللفظ موضوع للمعنى المراد ، ليس المراد بالذات ، لوضوح أن اللفظ لم يوضع بإزاء الموجود الذهني ، كما أنه لم يوضع بإزاء الموجود الخارجي ، بل مقصوده المراد بالعرض الذي هو طرف لإضافة الإرادة إليه بالعرض ، ومن الواضح أن مجرد كونه طرفاً لها لا يمنع عن الانطباق ولا يوجب تخصصه بها ، فإن المانع عن ذلك ، إنما هو أخذ الوجود الإرادي في المعنى الموضوع له الذي لا موطن له إلا النفس .

فالنتيجة : أن الموضوع له هو ذات المعنى ، لكن لا مطلقاً ، بل مقيدة بنسبة الإرادة إليه في الخارج ، وهذه النسبة القائمة بين ذات المعنى والإرادة لو كان لها واقع في قبال الإرادة في الذهن ، لكانت مانعة عن الانطباق على الأفراد في الخارج ، لأن المركب من الوجود الذهني والمقيد به ، لا يمكن أن ينطبق على ما في الخارج . ولكن المفروض أنه لا واقع لها في قبال وجود الإرادة في الذهن ، لأنها أمر انتزاعي ، فتارة تنتزع بلحاظ المراد بالعرض ، وأخرى بلحاظ المراد بالذات ، ولا واقع لها ماعدا منشأ أنتزاعها ، وهو في الأول المراد بالعرض ، وفي الثاني المراد بالذات ، وموطن الأول الخارج ، والثاني الذهن ، فمن أجل ذلك إذا

كان المأخوذ في المعنى الموضوع له نسبة الارادة إلى المراد بالعرض ، لم تمنع عن قابلية المعنى للانطباق على الخارج .

وأما عن الاعتراض الثالث فلأن الارادة التفهيمية التي أخذت في المعنى الموضوع له على نحو الجزئية أو القيدية إنما أخذت في طول المعنى الذي هو أحد جزئي الموضوع له ، فإنه مركب من جزأين طوليين أو مقيد بقيد طولي أحدهما ذات المعنى والآخر إرادته التفهيمية ، فالارادة التفهيمية بنفسها جزء للمعنى الموضوع له أو قيد له ، فاللفظ موضوع للمركب من ذات المعنى وإرادته التفهيمية التي هي في طولها ، أو لذات المعنى المقيدة بإرادته التفهيمية ، وعلى هذا الأساس فإذا أراد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ فقد تحقق المعنى الموضوع له بكلا جزأية أو مع قيده . أما جزؤه الأول وهو ذات المعنى فقد كان متحققاً ، وأما جزؤه الآخر وهو الارادة التفهيمية ، فقد تحقق بنفس الاستعمال .

ومن هنا يظهر أن منشأ هذا الاعتراض تخيل أن ما يدعى أخذه في المعنى ، هو الارادة التفهيمية لتمام المعنى الموضوع له لا لجزئه ، وهو لا يمكن ، وإلا لزم أخذ الارادة التفهيمية في المعنى المراد بشخص هذه الارادة وبنفسها ، لا بإرادة أخرى ، لأن ذلك من أخذ الارادة التفهيمية في موضوع شخصها ، وهو مستحيل ، لإستلزامه تقدم الشيء على نفسه ، لأن الارادة متأخرة عن المراد بها رتبة ، فيكف يمكن أخذها في مرتبة موضوع نفسها .

وإن شئت قلت : إن المدعى هو أن اللفظ موضوع لمعنى مركب من جزأين طوليين ، هما ذات المعنى وإرادته التفهيمية التي هي في طول ذات المعنى ومتأخرة عنها رتبة ومتحققة بالاستعمال ، ولا مانع من وضع لفظ لمعنى مركب من جزأين أو أجزاء كذلك ، ولا يلزم منه محذور الدور أو الخلف . وليس المدعى أن الارادة

التفهيمية لتام المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، مأخوذة في نفس هذا المعنى المراد بشخص هذه الارادة، وإلا لزم أخذها في موضوع شخصها وهو مستحيل. والاعتراض المذكور مبني على ذلك. نعم إذا كانت هناك إرادتان، فلا مانع من أخذ إحدهما في موضوع الأخرى. ومن هنا لا مانع من أخذ الارادة الجدية في موضوع الارادة التفهيمية، ولا يلزم منه محذور تقدم الشيء على نفسه.

إلى هنا قد استنعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الموضوع له إذا كان مركباً من ذات المعنى وإرادته التفهيمية التي هي في طولها رتبة لا في عرضها، فلا أساس لشيء من الاعتراضات المذكورة.

أما الأول فلأن المعيار في الانطباق وعدم الانطباق، إنما هو بانطباق المعنى المراد بالعرض وعدم انطباقه. والمفروض أنه قابل للإنطباق على الخارجيات.

وأما الثاني فلأن المعيار في عموم المعنى الموضوع له وخصوصه إنما هو بذات المراد بالعرض، فإن كان عاماً فالموضوع له عام، وإن كان خاصاً فالموضوع له خاص.

وأما الثالث فهو مبني على أن المأخوذ هو الارادة التفهيمية لتام المعنى الموضوع له، فإنه من أخذ الارادة في المعنى المراد بنفس هذه الارادة وهذا متسحيل، ولكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى أن المأخوذ هو الارادة التفهيمية لجزء المعنى التي هي بنفسها الجزء الآخر لذلك المعنى، فعندئذ لا يلزم محذور أخذ الارادة في المراد. هذا.

وقد أجاب المحقق العراقي رحمته عن هذه الاعتراضات بما حاصله:

أن الارادة لم تؤخذ في المعنى الموضوع له، لا جزءاً ولا قيماً، وإنما أخذت

مقارنة معه، وهذا يعني أن اللفظ موضوع لذات الحصة التوأمة مع الارادة المساوقة لخروجها عن المعنى الموضوع له قيداً وتقييداً، وعندئذ فلا يلزم شيء من المحاذير المذكورة^(١).

والجواب: إن التوأمية بالمعنى الذي ذكره رحمته، لا يعقل أن توجب تخصص الطبيعي إلى حصص متباينة في عالم المفهوم، طالما لم يكن التقييد به دخيلاً، لأن تخصص المفهوم الكلي بحصص متباينة متميزة إنما هي، على أساس تقييده بقيود كذلك. مثلاً إن تخصص الانسان بحصص متميزة إنما هو، على أساس تقييده بقيود متميزة ومتباينة، بحيث يكون التقييد بها دخيلاً ومقوماً، كالانسان العالم، والانسان الجاهل أو الانسان العادل والانسان الفاسق، وهكذا. فإن تخصص الانسان بهذه الحصص المتباينة المتميزة إنما هو على أثر تقييده بقيود كذلك. وأما إذا جردت عن هذه القيود فلا امتياز بينها. وأما إذا افترض أن التقييد كالقيد خارج وغير دخيل في تخصصه بحصة فلا يعقل صيرورته حصة في عالم المفهوم، فتخصص المفاهيم في عالم المفهومية بحصص متباينة متميزة، متقوم بتقييد كل حصة بقيد مباين متميز عن سائر القيود، وإلا فلا يعقل الإمتياز في ذلك العالم أصلاً.

وعلى هذا فالتوأمية مع الارادة إن كانت بمعنى أن التقييد بها دخيل في صيرورة المعنى الموضوع له حصة عاد المحذور المتقدم، وإن كانت بمعنى أن التقييد بها كالقيد خارج عنه وغير دخيل فيه، فعندئذ لا توجب صيرورته حصة.

فالنتيجة: أن التوأمية في عالم المفاهيم في مقابل التقييد لا يعقل أن توجب صيرورة المفهوم حصة حصة في ذلك العالم، فمن أجل ذلك لا يرجع

جوابه ﷺ إلى معنى محصل .

نعم ، التوأمية بهذا المعنى إنما تتصور في الأفراد الخارجية ، على أساس أن لكل فرد تعيناً وجودياً في مقابل غيره من الأفراد ، بقطع النظر عن اقترانه بخصوصياته العرضية من الكم والكيف والأين والوضع وما شاكل ذلك ، بلحاظ أن تشخص كل فرد وامتيازاه عن فرد آخر إنما هو بتعيينه الوجودي ، وفي مثل ذلك إذا فرض وضع لفظ بإزاء فرد في الخارج أمكن وضعه بإزاء التوأم مع إرادته بدون تقيده بها ، لأن تشخصه إنما هو بوجوده كانت معه إرادة أم لا ، فلذلك إذا جرد عنها كانت الحال فيه كما كانت قبل التجريد بدون أي تفاوت ، ولكن ذلك لا يعقل في الحصص المفهومية ، فإنه إذا جردت الحصة عن التقييد بقيد في مقام ترتب الحكم عليهما كان الحكم مترتباً على الجامع ، فإن الحصة متقومة بالتقييد بقيد خاص ، فإذا جردت عنه في مقام الوضع كان الوضع لا محالة للجامع لاتفاء الحصة بانتفاء القيد ، فالإنسان المنتقيد بالعلم في مقام ترتب الحكم عليه إذا جرد عن العلم كان الحكم مترتباً على الجامع بينه وبين الجاهل .

فالتنتيجة في نهاية المطاف أن ما ذكره المحقق العراقي ﷺ من الجواب عن الاشكالات المتقدمة لا يمكن المساعدة عليه ، فالصحيح في الجواب عنها ما عرفته موسعاً ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى إنه على تقدير أخذ الارادة التفهيمية في المعنى الموضوع له فقد مر أن أخذها وحده لا يكفي في صيرورة الدلالة الوضعية ، دلالة تصديقية ، بل هي تتوقف على مقدمة أخرى ، وهي تقييد اللفظ الموضوع بحصة خاصة منه ، وهي الحصة الصادرة من الالفاظ الملتنفت بالاختيار والارادة . ولكن مع هذا التقييد لا حاجة إلى أخذ الارادة قيماً للمعنى الموضوع له ، لأن هذا التقييد وحده

يكفي في صيرورة الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، باعتبار أن اللفظ إذا صدر عن اللفظ الشاعر بالاختيار، فبطبيعة الحال كان يدل على أنه أراد تفهيم معناه. وبكلمة، إن أخذ الارادة التفهيمية في المعنى الموضوع له، إنما هو بدافع أن الأثر مترتب على الدلالة التصديقية دون الدلالة التصورية، فمن أجل ذلك يكون الوضع بغرض إيجاد الدلالة التصورية لغواً، ولكن أخذها فيه وحده لا يكفي بدون تقييد اللفظ، لما تقدم من أن الدلالة التي تمثل الملازمة إذا كانت بين وجودين في الذهن كانت تصورية، ونقصد بها الانتقال من تصور أحدهما إلى تصور الآخر في الذهن، وإذا كانت بين وجودين في الخارج كانت تصديقية، ونقصد بها الانتقال من التصديق بوجود أحدهما في الخارج التصديق بوجود الآخر فيه.

وأما إذا كان أحدهما موجوداً في الذهن والآخر موجوداً في الخارج فيستحيل أن تكون بينهما ملازمة، لا تصديقية ولا تصورية، لأن الملازمة متقومة ذاتاً بشخص وجود طرفيها، فإن كانا في الذهن فالملازمة ذهنية، وإن كانا في الخارج فالملازمة خارجية. وأما إذا كان أحدهما في الذهن والآخر في الخارج، فلا تعقل الملازمة بينهما. ومن هنا لا يكفي مجرد تقييد المعنى الموضوع له بالارادة التفهيمية في كون الدلالة الوضعية تصديقية طالما كان الموضوع وهو اللفظ غير مقيد بقيد تصديقي، لاستحالة الملازمة بين الموجود الذهني والموجود الخارجي.

وأما تقييد الموضوع وهو اللفظ فهو على نحوين:

الأول: أنه مقيد بقيد تصوري، كتقييده بصيغة خاصة من حيث السكون أو الحركة أو التنوين، أو غير ذلك من الخصوصيات.

الثاني: أنه مقيد بقيد تصديقي، كتقييده بالارادة الخارجية.

أما على الأول فلا مانع منه، لأن الواضع قد يضع اللفظ للمعنى مجرداً عن الخصوصية كالثنوين ونحوه، وقد يضع بقيد الثنوين أو نحوه، فعلى الأول تكون الملازمة بين صورة اللفظ المجرد عن الخصوصية وصورة المعنى المقيد بالارادة في الذهن. وعلى الثاني بين صورة اللفظ المنون وصورة المعنى المذكور. وهذا التقييد لا يوجد الملازمة بين صورة اللفظ المنون في الذهن ووجود المعنى المراد بتلك الارادة في الخارج، لما عرفت من عدم تعقل الملازمة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، لا التصديقية ولا التصورية.

و أما على الثاني، فمرجع هذا التقييد إلى اختصاص الوضع بمحة خاصة من اللفظ، وهي ما إذا صدر من المتكلم الملتفت، فإنه حينئذ يدل على أنه أراد تفهيم معناه، فإذا تكون الملازمة تصديقية، ولكن اختصاص الوضع بهذه الحالة لا يمكن إلا على القول بأن حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام النفساني، وأما على سائر الأقوال في المسألة، فلا يمكن هذا الاختصاص لتكون نتيجة كون الدلالة الوضعية تصديقية. وحيث قد تقدم موسعاً عدم صحة القول بأن الوضع هو التعهد والالتزام، فلا يمكن جعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية حينئذ، بتقييد المعنى الموضوع له بالارادة التفهيمية الخارجية، لما مر من أن مجرد تقييده بها لا يكفي في جعلها تصديقية بدون تقييد اللفظ الموضوع بها. وقد عرفت أن تقييده لا يجدي إلا على أساس القول بأن الوضع التعهد، وهو باطل، كما أن تقييد اللفظ الموضوع وحده بالارادة الخارجية لا يكفي لصيرورة الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، بدون تقييد المعنى الموضوع له بها، ومع تقييد كليهما فالدلالة وإن كانت حينئذ تصديقية، إلا أن كونها وضعية مبنية على مسلك التعهد لا مطلقاً.

إلى هنا قد تبين أمور:

الأول: أن تقييد المعنى الموضوع له بمفهوم الإرادة تقييد بقيد تصوري، ولا يجعل الدلالة التصورية تصديقية، غاية الأمر أن ذهن الإنسان ينتقل من صورة اللفظ إلى صورة المعنى المقيد بالإرادة في الذهن، وأما تقييده بقيد تصديقي وهو واقع الإرادة في الخارج، فقد مر أنه وحده لا يكفي في جعل الدلالة الوضعية تصديقية، كما أنه لا تعقل دلالة تصورية بين صورة اللفظ وصورة المعنى المقيد بهذا القيد التصديقي في الذهن، لاستحالة أن يكون المدلول التصوري مقيداً بقيد تصديقي، لأن معنى كونه مقيداً بهذا القيد أنه موجود في الخارج، ومعنى كونه مدلولاً تصورياً أنه لا موطن له إلا الذهن، فالجمع بين الأمرين مستحيل، لأنه من الجمع بين المتناقضين.

الثاني: إن تقييد اللفظ الموضوع بالإرادة التفهيمية إن كان بمفهومها فلا أثر له، فإنه لا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، ضرورة أن الانتقال من صورة اللفظ المقيدة بالإرادة صورة المعنى في الذهن انتقال تصوري، ولا يعقل أن يكون تصديقاً، ولا يكشف عن وجودها في الخارج، كما هو شأن كل دلالة تصورية، وإن كان بواقعها الخارجي أي بقيد تصديقي، فأيضاً لا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، لأن الانتقال من صورة اللفظ المقترنة بالإرادة الخارجية إلى صورة المعنى في الذهن غير معقول، إذ لا تعقل الملازمة بين تصور وتصديق.

أو فقل: إن الغرض من تقييد اللفظ الموضوع بالإرادة التفهيمية الخارجية إن كان دخلها بوجودها الواقعي في نفس المتكلم في انتقال ذهن السامع إلى صورة المعنى الموضوع له في الذهن فإنه غير متصور، ضرورة أنه لاصلة بين وجودها في نفس المتكلم واقعاً وبين انتقال السامع إلى صورة المعنى تصوراً، لأن الانتقال

إليها تصوراً ليس معلولاً للإرادة الخارجية الموجودة في نفس المتكلم، وإن كان الانتقال إلى صورة المعنى معلولاً عن تصور صورة اللفظ المنضم إلى التصديق بالإرادة الخارجية فإنه أيضاً غير متصور، لما عرفت من أن الملازمة بين تصور وتصديق غير معقولة.

الثالث: أن تقييد العلقه الوضعية بالإرادة التفهيمية على القول باعتبارية الوضع بمكان من الامكان، كما هو الحال في سائر المجعولات الاعتبارية التشريعية، وكذلك على القول بالتعهد والالتزام. نعم على القول بالاقتران فلا يمكن تقييده كما تقدمت الإشارة إلى كل ذلك. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن تقييد العلقه الوضعية يستلزم تقييد الموضوع والموضوع له معنى ولتأ، على أساس أن العلقه الوضعية متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفها، هما الموضوع والموضوع له، وليس لها ماهية متقررّة بقطع النظر عنه، فلذلك يكون تقييدها تقييداً لها لتأ.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: أن الوضع على القول بكونه أمراً اعتبارياً قابل للتقييد، كسائر الأمور الاعتبارية، من الشرعية والعرفية، كالوجوب والحرمة والملكية والزوجية ونحوهما. وكذلك على القول بالتعهد، على أساس أنه فعل قصدي للنفس، وبامكان كل شخص التعهد بشئ مطلقاً، كما أن بإمكانه التعهد به في حالة خاصة، أو في زمن معين، ولا فرق في ذلك بين التعهد والالتزام الوضعي وغيره. نعم، على القول بأن الوضع هو القرن المؤكد لا يمكن تقييده، على أساس أنه عبارة عن الارتباط والاشراط المخصوص بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن تكوينياً وصغرى لقانون الاستجابة الذهنية الشرطية المترتب على العامل

الكمي أو الكيفي، ترتب المعلول على العلة قهراً، وليس فعلاً اختيارياً للواضع كالتعهد لكي يقبل التقييد، كما أنه ليس معمولاً تشريعياً كالوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية حتى يكون قابلاً للتخصيص.

الثانية: أن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية، وهي الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، على أساس أن عملية الوضع إنما هي بين طبيعي اللفظ والمعنى بدون تخصيصها بحالة خاصة، ومن الواضح أن مقتضاها الانتقال التصوري من اللفظ عند الإحساس به إلى المعنى في الذهن، لأنها لا تتطلب أكثر من ذلك، ولا فرق في ذلك بين مسلك الاعتبار بشق اشكاله ومسلك الاقتران، فإن الوضع على ضوء هذا المسلك يمثل القرن المؤكد والمترسخ بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن، ومن الطبيعي أن هذه الملازمة لا يمكن أن تكون تصديقه، لأن الملازمة التصديقية إنما هي بين الوجودين في الخارج، فلا يعقل أن تكون بين الوجودين في الذهن. نعم على مسلك التعهد تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، على أساس اختصاص الوضع على هذا المسلك بحالة خاصة، وهي حالة عدم الاتيان باللفظ إلا عند إرادة تفهيم معناه.

الثالثة: الاستدلال بأن الدلالة الوضعية لا بد أن تكون تصديقية، على أساس أن الغرض الداعي إلى وضع الألفاظ إنما هو الافادة والاستفادة وإبراز ما في نفسه للآخرين، لا مجرد انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى في الذهن، وإلا لكان الوضع لغواً، فإذاً لا يمكن أن تكون دائرة الوضع أوسع من دائرة الغرض الداعي إليه.

مدفوع بأن الغرض الأصلي من الوضع وإن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب عليه مباشرة، بل ترتبه عليه بحاجة إلى مقدمة أخرى، وهي احراز أن المتكلم في مقام

الافادة والاستفادة، فبالنتيجة إن الغرض مترتب على مقدمتين: الأولى: الوضع. والثانية: ظهور حال المتكلم. هذا، إضافة إلى أن اطلاق الوضع مع اختصاص الغرض منه بحالة خاصة انما يكون لغواً إذا كان في الاطلاق مؤنة زائدة، وحيث إنه على المختار عبارة عن عدم التقييد فلا يكون اطلاق الوضع لغواً، باعتبار أنه لا يحتاج إلى مؤنة زائدة على جعل الوضع مقيداً حتى يلزم اشكال اللغوية.

الرابعة: أن تقييد المعنى الموضوع له بالارادة التفهيمية لا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، فإن التقييد إن كان بمفهوم الارادة فلا قيمة له، على أساس أنه لا موطن له إلا الذهن. وإن كان بواقع الارادة في الخارج استحال أن يؤدي إلى الملازمة التصديقية بين صورة اللفظ في الذهن والانتقال منها إلى المعنى المراد في الواقع، لأنها لا تعقل بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، يعني بين التصور والتصديق، فإنها متقومة بشخص وجود طرفيها، فإن كانا في الذهن فالملازمة ذهنية، وإن كانا في الخارج فالملازمة خارجية.

الخامسة: أن تقييد اللفظ الموضوع بحصة خاصة، وهي ما صدر من متكلم ملتفت وإن أدى إلى دلالة اللفظ الصادر منه على إرادة تفهيم معناه، إلا أن كون هذه الدلالة وضعية، مبنية على الالتزام بمسلك التعهد، وحيث إنه لا يمكن الالتزام به، فلا محالة تكون هذه الدلالة دلالة سياقية لا وضعية.

السادسة: أن ما أورده المحقق الخراساني رحمته، على أخذ الارادة التفهيمية في المعنى الموضوع له من الوجوه الثلاثة، لا يتم شيء منها كما مر توضيحه.

السابعة: أن جواب المحقق العراقي رحمته عما أورده المحقق الخراساني رحمته من الاعتراضات، بأنه مبني على أخذ الارادة في المعنى الموضوع له جزءاً أو قيداً،

ولكن لا ملزم لذلك، بل يكفي أخذها مع المعنى، بأن يكون اللفظ موضوعاً للحصة التوأمة مع الإرادة، بحيث لا تكون الإرادة جزءاً له ولا قيداً، وعندئذ فلا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة، لا يتم، بل لا يرجع إلى معنى محصل، كما تقدم شرحه آنفاً.

الخامس: الاشتراك

يقع الكلام هنا في عدة جهات:

الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك اللفظي واستحاله.

الجهة الثانية: أنه على تقدير امكانه، هل هو واقع في اللغات؟

الجهة الثالثة: في منشأ وقوعه، وأنه الوضع أو جهة أخرى أو كلاهما معاً.

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد يدعى استحالة الاشتراك اللفظي في اللغات، على أساس أنه ينافي حكمة الوضع التي تدعو إلى وضع الألفاظ بإزاء المعاني لغرض الافادة والاستفادة، وإبراز ما في الذهن من المعاني الموضوع لها للآخرين، ومن الواضح أن ذلك يتطلب أن يكون ما وضع بإزائه اللفظ متعيناً لا مردداً بين معنيين أو أكثر، وإلا لأخل بحكمة الوضع.

والجواب، أولاً: أن هذه الدعوى لا تدل على استحالة وقوع الاشتراك في اللغات، وإنما تدل على أنه لا ينسجم مع حكمة الوضع.

وثانياً: أن حكمة وضع الألفاظ بإزاء المعاني، ليست فعلية دلالتها عليها والحكاية عنها، لكي يكون الاشتراك منافياً لها، بل هي اعطاء صبغة التأهلية والصلاحية لها للدلالة والحكاية عنها، وأما فعليتها، فإنما هي بالاستعمال، ومن الواضح أن الاشتراك لا ينافي ذلك، إذ لا فرق في هذه الصلاحية بين اللفظ المشترك وغيره، وإنما الفرق بينها في نقطة أخرى، وهي أن اللفظ إذا كان مشتركاً، تتوقف فعلية دلالته على قرينة معينة، وإلا فلا.

فالتنتيجة: أن الاشتراك لا ينافي حكمة الوضع، وهي جعل اللفظ قابلاً ومستعداً للدلالة على المعنى بنفسه، بعد ما لم يكن واجداً لهذه القابلية بالذات.

وأما ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن الغرض من الوضع قد يتعلق بالاجمال والاهمال^(١)، فلا يمكن المساعدة عليه، إذ لا معنى لكون الغرض من الوضع الاجمال والاهمال، لأنه لا يتوقف على وضع اللفظ بإزاء معنيين أو أكثر على نحو الاشتراك، إذ للمتكلم إذا تعلق غرضه في مورد باتيان كلام مجمل ومهمل أن يأتي بكلام محفوفاً بما يوجب اجماله واهماله ويمنع عن ظهوره في معناه، ولا مبرر للوضع بهذا الداعي، باعتبار أن الغرض الأساسي من وضع الألفاظ واللغات منذ نشوئها، هو عدم كفاية الأساليب البدائية في نقل المعاني والأفكار إلى الآخرين من ناحية، وانحصار الأساليب الأخرى التي هي أكثر تطوراً وأوسع شمولاً واستيعاباً بالألفاظ من ناحية أخرى، فلذلك قام كل مجتمع على وجه الكرة الأرضية باستخدام الألفاظ في نقل المعاني وابرار ما في أنفسهم للآخرين.

فالتنتيجة: أن الغرض من استخدام الألفاظ واللغات منذ نشوئها، هو الافادة والاستفادة ونقل المعاني والأفكار بها، وافترض أن الغرض منه قد يكون الابهام والاجمال، فهو غير محتمل عقلياً، فإذن لا اشكال في امكان الاشتراك. وأما الكلام في الجهة الثانية: فقد يدعى وجوب الاشتراك في اللغات، بدعوى أن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، وهذا بطبيعة الحال يتطلب الاشتراك وتعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى.

والجواب: أنه تارة يراد من الاشتراك ما يعم الوضع العام والموضوع له الخاص. وأخرى يراد منه تعدد وضع لفظ واحد لمعنيين أو أكثر.

أما على الأول، فقد ادعي أن الاشتراك بهذا المعنى ضروري، إذ لو لم نقل به، فلا بد من افتراض لفظ خاص لكل ربط ونسبة يدل عليه، على أساس أن كل ربط مغاير ذاتاً وماهية لربط آخر، ولا جامع بين الربطين ولو كان طرفاه فردين من جامع واحد، باعتبار أن قوام الربط إنما هو بشخص وجود طرفيه، لأنها من ذاتياته، كالجنس والفصل للماهية النوعية، على ما سوف يأتي بيان ذلك في معاني الحروف. فهناك إذن أنحاء من الربط غير متناهية لعدم تناهي الأفراد والجزئيات، ومن الواضح أنه لا يتوفر من الألفاظ ما يوازيها عدداً حتى يكون لكل معنى لفظ يختص به. هذا،

ولكن بإمكاننا أن ندفع ضرورة وقوع الاشتراك بهذا المعنى، باختيار الوضع العام والموضوع له العام في الحروف وما شاكلها، بديلاً عن الوضع العام والموضوع له الخاص فيها، بدعوى أن الحرف قد وضع بإزاء مفهوم الربط والنسبة الذي هو ليس بربط ونسبة بالحمل الشائع، ولكنه في مقام الاستعمال يستعمل في واقع الربط الذي هو ربط بالحمل الشائع، بلحاظ أن الغرض متعلق بواقعه، غاية الأمر أنه على هذا لا فرق بين الحرف والإسم في المعنى الموضوع له، وإنما الفرق بينهما في المستعمل فيه. وهذا القول وإن كان باطلاً، إلا أنه ممكن وليس بمستحيل.

فالتيجة: أن الاشتراك بهذا المعنى وإن كان ممكناً، بل هو واقع في اللغات، إلا أنه ليس بضروري.

وأما على الثاني، فقد يدعى أن عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ يتطلب

ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات، بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى، كما هو الظاهر من الاشتراك عند اطلاقه.

وقد حاول المحقق الخراساني رحمته الله التغلب على هذه الدعوى ودفع الضرورة بأن المعاني الجزئية وإن كانت غير متناهية، إلا أن المعاني الكلية متناهية، ولا مانع من وضع الألفاظ بإزائها، وهذا يغني عن وضعها بإزاء المعاني الجزئية، فإذن لا حاجة إلى الوضع بإزائها فضلاً عن الضرورة^(١).
ولكن هذه المحاولة فاشلة.

أما أولاً فلأنه رحمته الله لم يأت برهان على تحديد المعاني الكلية وتناهيها، فن أجل ذلك إنه إن أُريد من المعاني الكلية خصوص الأجناس العاليات فهي. وإن كانت متناهية، إلا أن المعاني الكلية غير منحصرة بتلك الأجناس، ولا تبرر لتخصيصها بها، حيث أن إختصاص وضع الألفاظ بها لا يكفي لاشباع حاجة الانسان، ولا يغني عن وضعها بإزاء سائر المعاني.

وإن أُريد منها المعاني الكلية المتأصلة المنتزعة من الجهة المشتركة الذاتية بين أفرادها، فيرد عليه:

أولاً: أن المعاني الكلية غير منحصرة فيها، بل هناك معان كلية أخرى من الاعتبارية أو الانتزاعية.

وثانياً: عدم انحصار الأوضاع اللغوية بتلك المعاني الكلية جزماً، لأن هناك ألفاظاً موضوعة بإزاء معانٍ كلية غير متأصلة، كالممكن والزوج والفرد والجزئي وما شاكل ذلك.

وثالثاً: إن الغرض من الوضع هو اشباع حاجة الناس، ومن الواضح أن الوضع بإزاء المعاني الكلية المتأصلة لا يكفي لاشباع حاجاتهم، ولا يغني عن الوضع بإزاء غيرها.

وإن أريد منها مطلق المعاني الكلية الأعم من المتأصلة والاعتبارية والمنزعة، فيرد عليه أن المعاني الكلية بهذا العرض العريض غير متناهية كالمعاني الجزئية، لوضوح أن المعاني الكلية الاعتبارية التي تنتزع من ملاحظة مجموع أمرين أو أمور بعد الباسها ثوب الوحدة اعتباراً غير متناهية كمراتب الأعداد، فإنها تذهب إلى ما لا نهاية له، ومفاهيم الدار والبستان والمدينة والقرية والغرفة والفوق والتحت واليمين واليسار وهكذا، حيث إن أي مفهوم اعتباري يفترض يمكن أن ينتزع منه ومن مفهوم آخر عنوان انتزاعي آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وثانياً: أن عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ لا يتطلب ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات، بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى، وذلك لا مكان الاستغناء عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص، بل بالوضع العام والموضوع له العام.

وثالثاً: إن سعة الوضع إنما هي تتبع سعة حاجة الانسان ومتطلبات حياته في كل عصر، من عصر الانسان البدائي منذ نشوء ظاهرة اللغة إلى العصر الحديث المتطور. وحيث إن متطلبات حياة الانسان مهما تطورت وتوسعت عصرًا بعد عصر فتكون محدودة، على أساس أن الانسان محدود ومتناه، وليس بوسعه إلا تصوير المعاني المحدودة والمتناهية وابرازها للآخرين عندما تدعو الحاجة إليه.

وعلى هذا فلا محالة يكون الوضع محدوداً تبعاً لمحدودية الحاجة، ومن

الواضح أن الوضع بأزيد من مقدار الحاجة يكون لغواً، فلا يمكن صدوره من الواضع حتى إذا كان الواضع هو الله تعالى.

وبكلمة، إنه لا قيمة لعدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ، فإنه لا يتطلب وقوع الاشتراك في اللغات فضلاً عن ضرورته، باعتبار أن المعاني التي تتعلق بها حاجة الانسان في نقلها وابرازها للآخرين في طول التاريخ متناهية كالألفاظ.

فالتنتيجة في نهاية المطاف أن متطلبات حياة الانسان من كافة نواحيها الإجتماعية والفردية المادية والمعنوية بما أنها متناهية فلا تتطلب إلا أوضاعاً متناهية وإن كان الواضع غير متناه.

ومن هنا يظهر حال الأسماء، فإن معانيها وإن كانت غير متناهية، وألفاظها متناهية، إلا أن ذلك لا يقتضي تعدد الوضع للفظ واحد، ولا الوضع العام والموضوع له الخاص، على أساس ما عرفت من أن الوضع يتبع في سعته وضيقه حاجة الانسان في كل عصر، وبما أنها محدودة مهما تطورت وتوسعت، فلا تتطلب إلا أوضاعاً متناهية. نعم، إن الأسماء تمتاز عن الحروف وما يلحق بها في نقطة وهي أنه لا موجب للالتزام بالموضوع له الخاص في الأسماء، فإن الموجب للالتزام به، هو أن الألفاظ لا توازي المعاني عدداً كما في الحروف وما يلحق بها، وأما إذا كانت موازية لها كذلك فلا مبرر للالتزام به، إذ كل معنى حينئذ يتعلق به حاجة الانسان يمكن وضع لفظ خاص بإزائه مباشرة.

والنكتة في ذلك أن الأسماء تتوسع وتتطور تبعاً لتوسع حاجة الانسان وتطورها عصرأ بعد عصر وقرناً بعد قرن، ومن الطبيعي أن ذلك يستلزم خلق ألفاظ جديدة مركبة أو بسيطة بالمقدار الذي يوازي المعاني الجديدة التي تتعلق بها الحاجة في نقلها وابرازها للآخرين، وهذا بخلاف الحروف وما يلحق بها

كالهيايات، فإنها معدودة ومحدودة، فلا تتوسع بتوسع حاجة الانسان ومتطلبات حياته، فلذلك تدعو الحاجة إلى الالتزام بالموضوع العام والموضوع له الخاص أو الوضع العام والموضوع له العام بديلاً عن الاشتراك، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى إذا افترضنا عدم كفاية الألفاظ لاشباع حاجة الانسان في كل عصر، على أساس توسعها وتطورها بتطور الحياة، فيمكن الالتجاء باستخدام الألفاظ المهملة، أو ألفاظ من لغات أخرى، والاستغناء بذلك عن الاشتراك، وتعدد الوضع للفظ واحد .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن منشأ القول بضرورة وقوع الاشتراك في اللغات، توهم أن لكل معنى لا بد أن يكون لفظاً موضوعاً له، وحيث إن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فبطبيعة الحال يتطلب ذلك الاشتراك وتعدد الوضع للفظ واحد لأكثر من معنى .

ولكن قد مر أنه لا أساس لهذا التوهم، ضرورة أنه لا ملزم لأن يكون لكل معنى لفظ خاص وضع بإزائه ولو بنحو الاشتراك، فإن اللازم هو الوضع بقدر الحاجة دون الأكثر، فإنه لغو. هذا،

وأجاب المحقق الخراساني رحمته عن ذلك بجواب آخر، وحاصله أنه يمكن الاستغناء عن ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات بالالتزام بالمجاز^(١).

ولكن هذا الجواب لا يتم، بناءً على عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ، وذلك لأننا لو قلنا بأن المعاني متناهية كالألفاظ، غاية الأمر أن عدد المعاني أكثر من عدد الألفاظ ففي مثل ذلك يمكن الاستغناء عن الاشتراك بالمجاز، وأما إذا

كانت المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية فحينئذ إن قلنا بأن تلك المعاني لا تقتضى أوضاعاً غير متناهية، على أساس أن الوضع إنما هو لاشباع حاجة الانسان دون الأكثر من ذلك، ففي هذه الحالة إن كانت الألفاظ وافية بها، فلا مقتضى للالتزام بالمجاز ولا بالاشتراك، وأما إذا فرض أنها غير وافية، فعندئذ لا بد من الالتزام بأحد أمرين: إما الاشتراك وتعدد الوضع أو المجاز. فإذن لا يمكن تفسير الاشتراك على أساس الضرورة. وأما لو قلنا بأن كثرة المعاني وعدم تناهيها تقتضى أوضاعاً غير متناهية، ففي مثل ذلك هل يمكن الاستغناء عن الاشتراك بالمجاز؟

الظاهر أنه لا يمكن، إذ حينئذ لا بد من افتراض علاقات غير متناهية بين المعنى الحقيقي المنتاهي والمعنى المجازي غير المنتاهي، وحيث إن كل علاقة تمثل حيثية في المعنى الحقيقي، فيؤدي ذلك إلى اشتغال المعنى الحقيقي على حيثيات غير متناهية، وإن فرض أن ذات العلاقة واحدة إلا أن حيثيتها تختلف باختلاف المعاني المجازية وكل هذه الحيثيات بحاجة إلى لفظ يدل عليها فيعود المحذور، لأن الألفاظ متناهية. فإذن لا يمكن الاستغناء عن الاشتراك بالمجاز.

وعلى هذا، فإن كان مراده ﷺ من هذا الجواب الاستغناء عن ضرورة الاشتراك في اللغات على الفرضين الأولين فهو صحيح. وإن كان مراده ﷺ منه الاستغناء عنها على الفرض الثالث الأخير كما هو الظاهر، فقد عرفت أنه لا يدفع ضرورة الالتزام بالاشتراك، بل يعود إليها.

ثم إن السيد الأستاذ ﷺ قد أجاب عن ذلك بأن الألفاظ وإن كانت موادها متناهية من الواحد إلى الثمانية والعشرين حرفاً مثلاً، إلا أنها مجسب صورها وهيئاتها الحاصلة من ضم بعضها إلى بعضها الآخر غير متناهية، فان اختلاف

الألفاظ وتعددتها بالصور والهيئات التي تتكون من التقديم والتأخير والزيادة والنقصان، والحركات والسكنات، وهكذا، يؤدي إلى مالا نهاية له، وهذا نظير العدد، فإن مواده وإن كانت آحاداً محدودة من الواحد إلى العشرة، إلا أن تركيبه منها بحسب سلسلته الطولية يبلغ إلى مالا نهاية له^(١).

فالنتيجة: أن الألفاظ غير متناهية كالمعاني والأعداد.

وأورد عليه بعض المحققين رحمهم الله بأن الألفاظ مهما كان لها صور فإنها تظل دائماً أقل من المعاني، بدعوى أن أي تركيب لفظي كما يحقق لفظاً جديداً، كذلك يحقق معنى جديداً^(٢).

ولكن يمكن المناقشة في هذا الإيراد بتقريب أنه لا ملازمة بين تحقق لفظ جديد من تركيب لفظي وتحقيق معنى جديد له، لإمكان أن يكون من الألفاظ الجديدة التي في طول سلسلة صورها وهيئاتها غير المتناهية مهملة ولم يكن لها معنى، وحينئذ يوضع هذا اللفظ بإزاء معنى من تلك المعاني الذي ليس له لفظ، وهكذا.

وبكلمة، إنه يمكن افتراض لفظ جديد من تركيب لفظي من دون أن يكون له معنى، كما هو الحال في الألفاظ المهملة. فإن التركيبات اللفظية تحقق هذه الألفاظ ولا تحقق لها معان. فإذاً لا ملازمة بين أي صورة من صور الألفاظ الجديدة الحاصلة من التركيبات اللفظية الاعتبارية وبين خلق معنى جديد. نعم التركيب اللفظي إذا كان من مشتقات المادة الموضوعية لمعنى، فإنه كما يحقق لفظاً جديداً كذلك يحقق معنى جديداً.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٩٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ١١٤.

ولكن محل الكلام إنما هو في مطلق الصور والهيئات الحاصلة من التركيبات اللفظية، سواء أكان حصولها بالتقديم أو التأخير أو الزيادة أو النقصان أو الحركات والسكنات أم كان بغير ذلك كالمشتقات المصطلحة. وعلى هذا فإذا كانت الصور والهيئات من مشتقات المادة الموضوعية لمعنى، فإنها كما تحقق لفظاً جديداً كذلك تحقق معنى جديداً، وأما إذا لم تكن الصور والهيئات منها فلا ملازمة بين تحقق لفظ جديد ومعنى كذلك.

فالنتيجة: أنه لا ملازمة بين خلق لفظ جديد وخلق معنى جديد، لتظل الألفاظ أقل عدداً من المعاني دائماً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الألفاظ إذا كانت بتمام صورها وأشكالها المكونة من التركيبات اللفظية الاعتبارية غير متناهية كالمعاني فكيف يتصور أنها تكون أقل عدداً من المعاني، لوضوح أن الأقلية والأكثرية إنما هما من صفات الأشياء المتناهية. وأما غير المتناهي فلا يعقل أن يتصف بالأقل أو الأكثر، وإلا لزم الخلف.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الألفاظ كالمعاني غير متناهية، وعليه فلا موجب للإشتراك اللفظي فضلاً عن وجوبه.

وعلى تقدير تسليم أن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فمع ذلك لا ضرورة للإشتراك، فإنه مضافاً إلى إمكان الاستغناء عنه بالبديل، أن الوضع يكون بمقدار حاجة الانسان دون الأكثر، وإن كان الواضع هو الله تعالى كما مر.

وأما الكلام في الجهة الثالثة: فالظاهر أن الاشتراك اللفظي لا ينحصر بتعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى على صعيد لغوي واحد، إذ كما يمكن ذلك يمكن أن يكون ناشئاً من خلط اللغات بعضها ببعض، على أساس أن في القرون

الأولى كان لكل مجموعة على وجه الكرة الأرضية لغة خاصة بهم، بلحاظ عدم وسائل الارتباط والاتصال بينهم. ولكن بعد توفر وسائل الارتباط والاتصال بينهم، أصبحوا بحكم مجتمع واحد وبلدة واحدة. ومن الطبيعي أن هذا يؤدي إلى الاختلاط بين لغاتهم، وبذلك يحدث الاشتراك.

وبكلمة، إن الاشتراك كما يتصور في الأعلام الشخصية، يتصور في أسماء الأجناس أيضاً، ومنشؤه أحد الأمرين: هما تعدد الوضع والاختلاط بين اللغات.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: أن الاشتراك اللفظي بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى في اللغات بمكان من الامكان. ودعوى استحاله من جهة أنه ينافي حكمة الوضع وهي التفهيم والتفهم، مدفوعة بأن حكمة الوضع هي إعطاء صفة القابلية للفظ للدلالة والحكاية عن المعنى بنفسه، بعدما لم يكن واجداً لهذه الصفة ذاتاً. والاشترار لا ينافي هذه القابلية، وإنما ينافي فعليتها. ومن هنا تتوقف فعلية دلالة اللفظ المشترك على أحد معنييه أو معانيه معيناً على قرينة معينة، لا أصل قابليته للدلالة عليه.

الثانية: أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن الغرض من الوضع قد يكون الاهمال والاجمال، فلا يمكن المساعدة عليه.

الثالثة: أن القول بوجود وقوع الاشتراك، بدعوى أن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية لا يرجع إلى معنى محصل.
أما أولاً: فلأن الألفاظ كالمعاني غير متناهية.

وأما ثانياً: فعلى تقدير تسليم تناهي الألفاظ، فيمكن الاستغناء عن الاشتراك بالالتزام بالوضع العام والموضوع له الخاص أو الوضع العام والموضوع له العام.

وأما ثالثاً: فإن الوضع إنما هو لاشباع حاجة الانسان، وهي متناهية كالانسان، وعليه فالوضع غير المتناهي على تقدير إمكانه، كما إذا كان الواضع هو الله تعالى لغو.

الرابعة: أن محاولة المحقق الخراساني رحمته الله للتغلب على شبهة ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات بما يلي، من أن المعاني الجزئية وإن كانت غير متناهية، إلا أن المعاني الكلية متناهية، وحينئذ فيمكن الاستغناء عن الاشتراك بوضع الألفاظ بإزائها، غير تامة،

أولاً: لما مر من أن المعاني الكلية كالمعاني الجزئية غير متناهية.

وثانياً: إن عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ، لا يتطلب ضرورة الاشتراك كما مر.

وثالثاً: إن الوضع إنما هو بمقدار الحاجة لا أكثر، ولا فرق في ذلك بين أن تكون المعاني متناهية، أو غير متناهية.

الخامسة: أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الألفاظ كالمعاني غير متناهية تام، وما أورد عليه من أن الألفاظ وإن كانت غير متناهية، إلا أنها تظل أقل عدداً من المعاني غير تام، على ما تقدم شرحه.

السادسة: الظاهر أن الاشتراك اللفظي واقع في اللغات، ومنشؤه إما الوضع، أو الاختلاط بين اللغات، وهذا بلا فرق بين اعلام الأشخاص وأسماء الأجناس.

دلالة اللفظ على المعنى المجازي

في هذا البحث اتجاهان :

الأول : إتجاه السكاكي في باب المجاز .

الثاني : إتجاه المشهور في هذا الباب .

أمّا الإتجاه الأول ، فقد أنكر السكاكي كون المجاز استعمالاً للفظ في غير المعنى الموضوع له ، واعتبره من باب الاستعمال في المعنى الحقيقي ، والتجوز إنما هو في تطبيق ذلك المعنى الحقيقي على فرده في الخارج إدعاءً . مثلاً لفظ الأسد قد أستعمل في معناه الموضوع له ، وهو الحيوان المفترس في بابي الحقيقة والمجاز معاً ، غاية الأمر يكون انطباقه على فرده الواقعي حقيقياً فلا عناية ولا تجوز حينئذ لا في الكلمة ولا في التطبيق والاسناد ، وأما انطباقه على فرده التنزيلي كالرجل الشجاع - مثلاً - فهو عنائي ، فيكون التجوز حينئذ في التطبيق والاسناد لا في الكلمة . ومن هنا يكون المدلول المجازي على ضوء هذا الإتجاه مدلولاً عقلياً ادعائياً لا لفظياً .

وأما الإتجاه الثاني : فهو مبني على أن المجاز إنما هو في مدلول الكلمة مباشرة ، لأنه استعمال اللفظ في معنى غير معناه الموضوع له على حد استعماله في معناه الموضوع له ، فلا فرق بين المجاز والحقيقة من هذه الناحية ، وإنما الفرق بينهما في النقطتين التاليتين :

الأولى : أن المؤهل لصلاحيته للدلالة على المعنى المجازي العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي التي تنشأ من هذه العلاقة ، علاقة بين اللفظ والمعنى المجازي بالتبع ،

وفي طول العلاقة بين اللفظ والمعنى الحقيقي .

الثانية : أن فعلية دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي عند الاستعمال أيضاً مستندة إلى الوضع ، فالوضع منشأ وعلّة للصلاحيّة والفعلية معاً ، بينما فعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي تتوقف على نصب قرينة صارفة .

اتجاه السكاكي

محتملات هذا الإتجاه أمور :

الأول : ادعاء أن المعنى المجازي هو المعنى الحقيقي بالحمل الأولي ، بأن يدعى أن مفهوم الرجل الشجاع هو نفس مفهوم الحيوان المفترس ، واستعمال لفظ الأسد فيه إنما هو على أساس هذه العينية الادعائية .

الثاني : ادعاء أن المعنى المجازي كالمعنى الحقيقي في الأثر ، بأن يدعى أن مفهوم الرجل الشجاع كمفهوم الحيوان المفترس في صحة استعمال لفظ الأسد فيه .

الثالث : ادعاء أن المعنى المجازي فرد من المعنى الحقيقي بالحمل الشائع ، بأن يدعى أن المعنى الحقيقي ينطبق عليه كالتطابق على فردة الحقيقي ، غاية الأمر أن هذا حقيقي وذاك ادعائي .

والفرق بين هذه المحتملات ، هو أنّ مرد الأول إلى إدعاء توسعة المعنى الحقيقي في مرحلة المفهوم . ومرد الثاني إلى ادعاء توسعته بلحاظ الأثر المترتب عليه . ومرد الثالث إلى ادعاء توسعته في مرحلة التطبيق .

ولنأخذ بالنقد على الجميع .

أما الأول : فيرد عليه أولاً : أنه يثبت عكس اتجاه السكاكي ، وهو اتجاه المشهور ، فان معنى ادعاء أن مفهوم الرجل الشجاع عين مفهوم الحيوان

المفترس، هو صحة استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس إلا دعائي .
والمفروض أن استعماله فيه بما أنه استعمال في معنى غير المعنى الموضوع له،
فيكون مجازاً في الكلمة، لا في أمر عقلي صرف من الاسناد و التطبيق . فبالنتيجة
إن هذا الادعاء يحقق المجاز في الكلمة لا في الأمر العقلي .

وثانياً: أن هذا الادعاء - أي ادعاء عينية المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في
مرحلة المفهوم وبالحمل الأولي - لا يخرج عن مجرد الادعاء، ولا يكون أكثر من
لقلقة اللسان، لأن موطن هذا الادعاء إنما هو عالم المفهوم، والمفروض أن مفهوم
الرجل الشجاع مثلاً في هذا العالم مباين لمفهوم الحيوان المفترس، على أساس أن
المفاهيم في عالم المفهومية متباينات كالموجودات في عالم الوجود، ومع هذا ادعاء
أن الرجل الشجاع مفهوماً، عين الحيوان المفترس كذلك في عالم المفهوم، ادعاء
لا يمكن صدوره عن عاقل ملتفت، لأنه لا يكون أكثر من التلطف بكلام لا معنى
له، ولا يمكن أن تترتب على هذا الادعاء صحة الاستعمال، أي استعمال لفظ
الأسد مثلاً في مفهوم الرجل الشجاع لا حقيقة ولا إدعاء، أما عدم صحته
حقيقتاً، فلأنها مبنية على أساس العينية الواقعية، والمفروض عدمها، وأما عدم
صحته ادعاءً، فلأنها مبنية على أن تكون بين المفهومين مناسبة توجب حدوث
علقة وربط بين اللفظ والمفهوم المجازي بالتبع، فإذا كانت بينهما مناسبة كذلك،
صح استعمال لفظ الأسد في مفهوم الرجل الشجاع، كان هناك ادعاء العينية بينه
وبين الحيوان المفترس أم لم يكن. وإن لم تكن بينهما مناسبة، لم يصح الاستعمال
وإن ادعي العينية بينهما في عالم المفهوم، فإن ادعاء العينية لا يغير الواقع، ولا
يوجب توسعة العلاقة الوضعية بين لفظ الأسد ومفهوم الحيوان المفترس حكماً
لكي تشمل مفهوم الرجل الشجاع أيضاً، ولا يكون مرجع هذا الادعاء إلى
وضع جديد بين لفظ الأسد والرجل الشجاع، فإنه خلف الفرض، إذ لازم ذلك

أن استعماله فيه حقيقي أيضاً لا مجازي وادعائي.

وأما الثاني فيرد عليه أنه لا أثر للادعاء وتنزيل المعنى المجازي منزلة المعنى الحقيقي في صحة الاستعمال، وذلك لأن صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مرتبطة بوجود العلاقة والمناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي، التي على أثرها تحدث العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي مباشرة و بالتبع، وهذه العلاقة هي المصححة لاستعماله فيه. وعلى هذا فإن كانت العلاقة والمناسبة موجودة بين المعنى المجازي كالرجل الشجاع، والمعنى الحقيقي كالحَيوان المفترس، صح على أثرها استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، كان هناك ادعاء وتنزيل أم لا، وإن لم تكن موجودة بينهما، لم يصح استعماله فيه وإن كان هناك ادعاء وتنزيل، فإنه لا يغير الواقع، ولا يكون أكثر من لقلقة اللسان محضاً، بداهة أنه لا يوجب إيجاد المناسبة والعلاقة بينهما تكويناً بعدما لم تكن، ولا تكوين الدلالة، لأنها تتوقف على وجود العلاقة والمناسبة، وإلا فلا دلالة، ولا يوجب توسعة العلقة الوضعية حكماً.

وإن شئت قلت: إن صحة الاستعمال والدلالة من الآثار التكوينية للعلقة الوضعية ولو حكماً، كالعلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي تبعاً للعلقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي، ولا يمكن اثباتها بالادعاء والتنزيل، لأن الثابت بالتنزيل، إنما هو الآثار المجعولة من قبل المنزل دون الآثار التكوينية التي هي تتبع عللها ومناشئها.

وأما الثالث وهو ادعاء أن المعنى المجازي فرد من المعنى الحقيقي فإنه إن أُريد به أن لفظ الأسد مثلاً في مثل قولنا جنني بأسد، استعمل في معناه الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، والمجاز إنما هو في تطبيقه، فإنه إن كان على فردة الحقيقي وهو

الحيوان المفترس فلا مجاز، لا في الكلمة لفرض أنها مستعملة في معناها الموضوع له، ولا في الاسناد والتطبيق لفرض أنه حقيقي؛ وإن كان على فرده الادعائي كالرجل الشجاع، كان المجاز في الاسناد والتطبيق، لا في الكلمة.

ومن هنا يظهر أن مورد المجاز والحقيقة في الكلمة، يختلف عن مورد المجاز والحقيقة في الاسناد والتطبيق، فإن مورد الأول المراد الاستعمالي، لأنه إن كان المعنى الموضوع له، كان استعمال الكلمة فيه حقيقياً، وإن كان معنى مناسباً للمعنى الموضوع له، كان استعمالها فيه مجازياً. ومورد الثاني المراد الجدي، فإن تطبيق المراد الاستعمالي على المراد الجدي في الواقع إن كان على فرده ومصدقه واقعاً كان الاسناد والتطبيق حقيقياً، وإن كان على فرده تنزيلاً وادعاءً، كان الاسناد والتطبيق مجازياً.

فإن أريد به ذلك فيرد عليه أنه لا أثر لهذا الادعاء والتنزيل، فإنه لا يوجب انقلاب الواقع، ولا يجعل ماليس بفرد للمعنى فرداً له، وذلك لأن الادعاء والتنزيل إنما يصح بلحاظ الآثار المعجولة من قبل المنزل كالتنزيلات الشرعية، ولا يصح بلحاظ الآثار التكوينية، باعتبار أنها تتبع تحقق موضوعها ومنشئها، فإن تحقق ترتبت عليه، وإلا فلا، والمفروض أن التنزيل لا يحقق موضوعه تكويناً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن التنزيل والادعاء فيه إنما هو بلحاظ تطبيق المعنى المستعمل فيه على الفرد التنزيلي والادعائي، وعلى هذا فالفرد المنزل، إن كان مشابهاً للفرد الحقيقي ومناسباً له، أمكن انطباقه عليه مجازاً وعناية، وإن لم يكن مشابهاً ومناسباً له، لم يصح الانطباق والاسناد مجازاً أيضاً، ومن الواضح أن التنزيل والادعاء بأنه كالفرد الحقيقي له لا يكون مؤثراً، ولا يوجب حدوث العلاقة والمشابهة له، فإنه لا يؤثر في إيجاد أمر تكويني.

وبكلمة، إن صحة الاستعمال المجازي، سواء أكانت في الكلمة أم كانت في الاسناد، تتوقف على وجود نوع علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في المرتبة السابقة، وهذه العلاقة كما تؤهل اللفظ للدلالة على المعنى المجازي كالوضع، كذلك تؤهل صحة تطبيق المعنى الحقيقي عليه وتنزيله منزلة فردة الواقعي، ولولا تلك العلاقة فلا أثر للتنزيل والادعاء، فإنه لا يحدث علاقة على الفرض.

وعلى هذا الأساس، فإذا نظرنا إلى جملة رأيت أسداً يرمي، أو جئني بأسد، أو جاءني أسد، أو ما شاكلها، فنرى أن لفظ أسد قد استعمل في الرجل الشجاع مباشرة، على أساس وجود العلاقة بينه وبين معناها الموضوع له، وهو الحيوان المفترس، ومن الواضح أن الالتزام في هذه الأمثلة ونظائرها، بأن المجاز إنما هو في التطبيق والاسناد لا في الكلمة بعيد عرفاً، إذ لا شبهة في ظهورها العرفي في المجاز في الكلمة. نعم في مثل قولنا زيد أسد أو زيد بدر، يكون المجاز في التطبيق والاسناد لا في الكلمة، لأن الظاهر أن كلمة (أسد) وكلمة (بدر) في هذه الأمثلة وما يشاكلها، استعملتا في معناهما الموضوع له، والمجاز إنما هو في تطبيقه على المراد الجدي.

والخلاصة: أن اتجاه السكاكي، بأن التجوز في الإستعمالات المتعارفة بين العرف العام جميعاً، إنما هو في مرحلة تطبيق المراد الاستعمالي على المراد الجدي ادعاء وتنزيلاً لا في الكلمة، وأنها مستعملة في معناها الحقيقي في تلك الإستعمالات دائماً، مما لا يمكن الالتزام به مطلقاً، كما سوف نشير إليه، ولا يصلح أن يكون ميزاناً عاماً للتجوز في اللغات. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن انطباق المعنى المستعمل فيه على الفرد في الخارج منوط

بأحد أمرين :

الأول : أن يكون ذلك الفرد فرداً له واقعاً .

الثاني : أن تكون له علاقة به كعلاقة المشابهة أو نحوها .

فعلى الأول يكون انطباقه عليه حقيقياً . وعلى الثاني يكون مجازياً ، وتقام الملاك بصحة انطباقه على الثاني انما هو بوجود العلاقة والمناسبة بينهما ، كان هناك تنزيل وادعاء أم لا . كما أنه لا يصح الانطباق ، إذا لم تكن علاقة ومناسبة بينهما ، وإن كان هناك تنزيل وادعاء . فالمعيار انما هو بوجود العلاقة المصححة للتجاوز لا بالتنزيل والادعاء .

وإن أريد به أن اللفظ كلفظ الأسد مثلاً ، وإن استعمل في الرجل الشجاع مباشرة ، ولكنه كان بعد التنزيل والادعاء بأنه هو الحيوان المفترس ، فيرد عليه أن صحة الاستعمال المجازي منوطة بوجود علاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي ، فإذا كانت موجودة بينهما صح ، كان هناك تنزيل أم لا ، ويكون من المجاز في الكلمة لا في الاسناد . وإن لم تكن علاقة بينهما لم يصح ، سواء أكان هناك تنزيل أم لا ، لأن التنزيل والادعاء لا يحقق العلاقة بينهما بعد ما لم تكن .

وقد أورد على هذا الإتجاه بعض المحققين رحمهم الله بوجوه أخرى ^(١) .

الأول : أن التجوز في الكلام لا ينحصر بموارد اشتاله على المراد الجدي ، بأن يكون له مدلول استعمالي ومدلول جدي معاً ، بل يتصور في موارد يكون الداعي للكلام الهزل أو الإمتحان دون الجد ، بأن يكون الكلام مستحضاً في المراد الاستعمالي فحسب . وعلى هذا فإن كان المجاز مراداً في مرحلة المدلول

(١) بحوث في علم الأصول : ١ : ١١٩ .

الاستعمالي، فهو لا ينسجم مع المدعى، وهو كون المجاز مراداً في مرحلة المدلول الجدّي، وإن كان مراداً في مرحلة المدلول الجدّي، فهو خلف فرض أن الكلام متمحض في المراد الاستعمالي.

ويمكن المناقشة فيه

أولاً: أن هذا الإشكال لو تم، فإنما يتم على الفرض الأول، وهو ما إذا كان المجاز في تطبيق المراد الاستعمالي على المراد الجدّي. ولكنه لا يتم على الفرض الثاني وهو ما إذا استعمل اللفظ في المعنى المجازي مباشرة بعد التنزيل والادعاء بأنه هو المعنى الحقيقي، فان المجاز في هذا الفرض لا يستلزم أن يكون للكلام مراد جدّي.

وثانياً: أن السكاكي لا ينكر المجاز في الكلمة نهائياً حتى في موارد الهزل، وإنما ينكر التجوز في الكلمة في الإستعمالات الشائعة المتعارفة بين العرف العام، التي هي مبنية غالباً على البلاغة والفصاحة ونوع من المبالغة، ويدعي أن المجاز فيها إنما هو في الاسناد والتطبيق على المراد الجدّي لا في الكلمة، على أساس أن ذلك هو المناسب للبلاغة والفصاحة، ومن هنا يفرق في العرف العام بين قولنا (زيد قمر)، وقولنا (زيد حسن الوجه)، أو بين قولنا (زيد أسد)، وقولنا (زيد شجاع) وهكذا.

الثاني: أن لازم هذا الإتجاه، هو أن يكون المعنى الحقيقي معنى كلياً حتى يفترض كون هذا الفرد فرداً له، وعلى هذا فإذا كان المعنى الحقيقي معنى جزئياً فلا يمكن افتراض كون هذا الفرد فرداً له، فإنه إنما يمكن إذا كان المعنى الحقيقي كلياً، وعلى هذا فإذا فرض أن كلمتي «الشمس» و«القمر» موضوعتان لهذين النيرين الخاصين، فلا يمكن تطبيق هذا التفسير على قولنا «هذا قمر أو شمس»،

أو «أن هؤلاء أقمار أو شمس»، لأن المعنى الموضوع له للقمر أو الشمس، بما أنه جزئي حقيقي، فهو غير قابل للانطباق على كثيرين، فلا يمكن القول حينئذ بأن المجاز إنما هو في التطبيق والاسناد، لأنه فرع كلية المعنى الحقيقي.

والجواب أولاً: أن هذا الإشكال لم يرد على الفرض الثاني، باعتبار أنه مبني على تنزيل المعنى المجازي بمنزلة المعنى الحقيقي في مرحلة المدلول الاستعمالي، لا في مرحلة التطبيق على المراد الجدي كما هو مقتضى الفرض الأول، ولا يتطلب هذا التنزيل كون المعنى الحقيقي كلياً، إذ لا مانع فيه من كون المعنى الحقيقي جزئياً والمعنى المجازي كلياً.

وثانياً: أن كون المعنى الحقيقي جزئياً، لا يمنع عن افتراض المعنى المجازي فرداً له تنزيلاً، فإذا نزل وصار فرداً له كذلك، أصبح المعنى الحقيقي ذا فردين، أحدهما فرد حقيقي له، والآخر فرد تنزيلي، ولا يتطلب ذلك كون المعنى الحقيقي كلياً في نفسه.

وبكلمة، إن هذا الإتجاه مبني على أن المجاز إنما هو في تطبيق المدلول الاستعمالي على المدلول الجدي، فإن كان المدلول الجدي واقعياً، كان التطبيق حقيقياً، وحينئذ فإن كان المدلول الاستعمالي كلياً، كانت نسبته إليه نسبة تطبيق الكلي على فردة في الخارج، وإن كان جزئياً، كانت نسبته إليه نسبة المفهوم الجزئي إلى واقعه الخارجي، وإن كان المدلول الجدي عنائياً، كانت نسبته إليه نسبة تطبيقه على فردة العنائي، ومن الواضح أن ذلك لا يتطلب كون المدلول الاستعمالي كلياً، فإنه وإن كان جزئياً، ولكن بعد إيجاد الفرد التنزيلي له، أصبح كلياً تنزلياً وعنائياً، وكان المجاز في نسبته إلى هذا الفرد التنزيلي العنائي، وتطبيقه عليه.

ودعوى أن كلمة التطبيق تقتضي كون المعنى الحقيقي كلياً، إذ لو كان جزئياً حقيقياً فهو غير قابل للتطبيق، مدفوعة بأن المعنى الموضوع له إن كان جزئياً حقيقياً فهو غير قابل للتطبيق على كثيرين، لأنه غير قابل للتطبيق على فرد في الخارج ومصادقه فيه. مثلاً مفهوم زيد غير قابل للانطباق على كثيرين في الخارج، ولكنه ينطبق على زيد فيه، هذا إضافة إلى أن الكلام في المقام ليس في ظهور اللفظ عرفاً، وإنما هو في نسبة المدلول الاستعمالي إلى المدلول الجدي، وهذه النسبة حقيقية إذا كان المدلول الجدي حقيقياً، وعنائية إذا كان المدلول الجدي عنائياً. ومن الواضح أن هذا لا يتطلب كون المدلول الاستعمالي كلياً، وعنوان التطبيق مرآة لذلك، ولا موضوعية له.

الثالث: أن الوجدان يحكم بأن اسباغ صفات المعنى الحقيقي ادعاءً وتنزيلاً على شيء قد يؤدي إلى عكس المقصود للمتجوز، فان من يريد أن يبالغ في جمال يوسف فيقول «إنه بدر»، ليس في ذهنه اطلاقاً ادعاءً أن وجه يوسف مستدير كالبدر، وإلاً لفقد جماله كأنسان، لأن صفات البدر إنما تكون سبباً للجمال في البدر بالذات لا في الانسان.

والجواب: أن معنى التنزيل ليس اسباغ تمام صفات المعنى الحقيقي ادعاءً وتنزيلاً على المعنى المجازي، لكي يؤدي إلى خلاف المقصود، بل معناه اسباغ بعض صفات المعنى الحقيقي على المعنى المجازي، لوضوح أن المتمثل في المعنى المجازي بعض صفات المعنى الحقيقي لاتمام صفاته، وإلاً لكان فرداً حقيقياً له لا ادعائياً، ومن الواضح أن تمثل بعض صفاته فيه، يكفي في صحة الادعاء والتنزيل، ولهذا من يريد أن يبالغ في جمال يوسف فيقول إنه بدر، رغم أنه واجد لبعض صفات البدر لاتمامها، وإلاً لفقد جماله كأنسان، ومن يريد أن يبالغ في

شجاعة زيد فيقول إنه أسد، مع أنه واجد لأشهر صفاته دون تمامها، وإلا لفقد شجاعته كإنسان .

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن الأظهر عدم صحة شيء من هذه الإشكالات على اتجاه السكاكي .

ثم إن السيد الأستاذ رحمته قد مال إلى اتجاه السكاكي، بدعوى أنه أقرب إلى مقتضى الحال، على أساس أنه يتضمن خصوصية تدل على نوع من المبالغة في الكلام، وهذا بخلاف المجاز على مسلك القوم، فإنه لا يتضمن خصوصية تدل على ذلك، فإذا قيل زيد أسد، فإن كان لفظ الأسد مستعملاً في الحيوان المفترس وكان التجوز في الإسناد والتطبيق دل على أن القائل به بالغ في شجاعة زيد حتى جعله من أفراد الحيوان المفترس، بينما إذا كان لفظ الأسد مستعملاً في الرجل الشجاع لم يدل على هذه النكتة^(١).

أو قل: إن الأسد في المثال المتقدم، إذا كان مستعملاً في الحيوان المفترس، وأريد تطبيقه على زيد الشجاع استبطن الكلام نكتة الأبلغية، بينما إذا كان مستعملاً في الرجل الشجاع، لم يستبطن هذه النكتة، بل هو بمثابة أن يقول (زيد رجل شجاع) فلذلك مال رحمته إلى اتجاه السكاكي، باعتبار أنه أبلغ .

ولنا تعليق على ذلك .

أما أولاً: فلأن ما أفاده رحمته لو تم فإنما يتم في المثال المذكور ونظائره، ولا يتم في مثل قولنا «رأيت أسداً يرمي» إذ لا شبهة في أن المتبادر منه والمستقر في الذهن بلا تأمل وتردد، هو صورة رجل شجاع يرمي بالسهم، لا صورة حيوان

مفترس بين يده قوس وسهم يرمي بها ، باعتبار غربتها وعدم الأنس الذهني بها الموجب لخطورها ، وعليه فدعوى أن لفظ الأسد في المثال مستعمل في الحيوان المفترس ولكن المراد الجدي منه الرجل الشجاع ، خلاف الوجدان ، لما عرفت من أن المتبادر منه صورة رجل شجاع يرمي بالسهم ، لا صورة حيوان مفترس كذلك .

وثانياً : إن نكتة الأبلغية إنما هي في لفظ الأسد ، فإنه يمثل تلك النكتة بلا فرق بين أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس وكان التصرف في التطبيق والاسناد ، أو مستعملاً في معناه المجازي مباشرة وهو الرجل الشجاع ، فإنه على كلا التقديرين يستبطن تلك النكتة ، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون لفظ الأسد في مثل قولنا « زيد أسد » مستعملاً في الحيوان المفترس وكان التجوز في التطبيق أو مستعملاً في الرجل الشجاع وكان التجوز في الكلمة ، فإنه على كلا التقديرين أبلغ بمقتضى الحال من قولنا زيد رجل شجاع ، فإذا الخصوصية إنما هي في اللفظ ، كان المجاز في الاسناد والتطبيق أم كان في الكلمة ، لا أن الخصوصية في كون المجاز في الاسناد والتطبيق دون الكلمة ، وكذلك الحال في قولنا رأيت أسداً يرمي ، فإنه أكد وأبلغ من قولنا رأيت رجلاً شجاعاً يرمي . ومن هذا القبيل من يريد أن يبالح في جمال زيد فيقول إنه قر ، فإنه أبلغ على كلا الاتجاهين ، من قوله زيد حسن الوجه ، وكذا قوله إنه بدر ، فإنه أبلغ من قوله إنه جميل وهكذا .

وبكلمة ، أنه لا فرق بين الإتجاه المشهور واتجاه السكاكي ، فإن قولنا زيد أسد أبلغ وأكد على كلا الاتجاهين من قولنا زيد رجل شجاع . والنكتة فيه أن الأول يدل على أنه بلغ من الشجاعة درجة يكون مناظراً للحيوان المفترس ، وعلى

الثاني يدل على أنه شجاع، ويكفي في صحة اطلاقه وجود أدنى مرتبة الشجاعة فيه، وكذلك الحال في قولنا زيد بدر، فانه يدل على أنه بلغ في الجمال وحسن الوجه درجة يناظر البدر، بينما قولنا زيد حسن الوجه لا يدل على ذلك، إذ يكفي في صحته وجود أدنى مرتبة الجمال فيه، وهكذا.

فالتنتيجة: أن الخصوصية إنما هي في اللفظ بلا فرق بين المجاز في الكلمة والمجاز في الاسناد، لا في كون المجاز في الاسناد والتطبيق دون الكلمة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن لفظ الأسد في مثل قولنا زيد أسد، هل استعمل في الحيوان المفترس، والتجوز إنما هو في مرحلة التطبيق، أو إنه استعمل في الرجل الشجاع مباشرة، ويكون المجاز في الكلمة، بعد عدم الفرق بين الصورتين في الدلالة على الأبلغية؟

والجواب: أن المتبادر من لفظ الأسد في المثال بلحاظ الدلالات التصورية، هو صورة الحيوان المفترس، وانتقال الذهن إليها قهراً عند الإحساس بلفظ الأسد، وأما كون هذه الصورة مرادة بالارادة الاستعمالية في ظرفها فهو غير معلوم، إذ كما يحتمل أن يكون المراد الاستعمالي من لفظ الأسد في المثال، هو الحيوان المفترس، والتجوز إنما هو في الاسناد والتطبيق، يحتمل أن يكون المراد الاستعمالي منه الرجل الشجاع، ولا قرينة على الأول في المثال، ولا يكون استعماله في الحيوان المفترس أبلغ وأكد من استعماله في الرجل الشجاع، حتى يكون ذلك قرينة على تعيين الاحتمال الأول، لما مر من أن الخصوصية الدالة على الأبلغية، إنما هي في استخدام لفظ الأسد واستعماله لا في المستعمل فيه. ومن هنا قلنا إنه لا فرق في دلالة هذا اللفظ على الخصوصية المذكورة بين اتجاه المشهور واتجاه السكاكي.

والخلاصة، ففي مثل قولنا «زيد أسد» أو «إن هؤلاء أقمار أو شمس»، كما يحتمل أن المستعمل استعمل لفظ الأسد في الحيوان المفترس وأراد تطبيقه على زيد الشجاع في مرحلة الجدل مبالغاً أنه فرد، وكذا الحال في لفظ القمر والشمس، يحتمل أنه استعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع ولفظ القمر أو الشمس في الانسان الجميل مبالغاً في شجاعته على الأول وجماله على الثاني، فالمراد الاستعمالي في الأول الحيوان المفترس، وفي الثاني الرجل الشجاع، وعليه فالتجاوز على الأول يكون في التطبيق والاسناد، وعلى الثاني في الكلمة، وإذا لم تكن قرينة لا على الاحتمال الأول ولا على الاحتمال الثاني، فهل تصبح هذه الأمثلة ونظائرها مجملة؟

والجواب: لا يبعد دعوى ظهورها في الاحتمال الأول وكون المتفاهم منها عرفاً أن المجاز إنما هو في الحمل والاسناد لا في الكلمة، فتأمل. وهذا بخلاف مثل قولنا رأيت أسداً يرمي، فإنه ظاهر عرفاً في الاحتمال الثاني، وهو أن لفظ الأسد استعمل في الرجل الشجاع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الصحيح في المقام التفصيل، وعدم صحة اطلاق كلا الاتجاهين في تفسير المجاز تفسيراً عاماً، فإن اتجاه المشهور صحيح بنحو الموجبة الجزئية، وكذلك اتجاه السكاكي، كما مر.

نتيجة هذا البحث أمور:

الأول: أن اتجاه السكاكي في تفسير المجاز، يمثل المجاز في التطبيق والاسناد لا في الكلمة، واتجاه المشهور في تفسيره يمثله في مدلول الكلمة مباشرة دون التطبيق والاسناد.

الثاني: أنه يمكن تفسير اتجاه السكاكي بأحد تفسيرات

الأول: إدعاء أن المعنى المجازي هو المعنى الحقيقي في عالم المفهوم وبالحمل الأولي، واستعمال اللفظ فيه على أساس هذه العينية الادعائية.

الثاني: إدعاء أن المعنى المجازي، كالمعنى الحقيقي في صحة استعمال اللفظ فيه.

الثالث: إدعاء أن المعنى المجازي فرد من المعنى الحقيقي بالحمل الشائع، وأنه ينطبق عليه كأنطباقه على فردة الحقيقي.

الثالث: أن التفسير الأول لا يرجع إلى معنى محصل، فإن ادعاء التوسعة والعينية في عالم المفهوم بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي مجرد تلفظ، ولا يكون أكثر من لقلقة اللسان بدون أن يدل على شيء، ومن الواضح أن هذا الادعاء لا يصحح الاستعمال، بعد ما كانا متباينين في ذلك العالم. وكذلك التفسير الثاني، فإن تنزيل المعنى المجازي منزلة المعنى الحقيقي في صحة الاستعمال، لا يرجع إلى معنى محصل، لأن صحة الاستعمال منوطة بأحد أمرين، إما الوضع وإما العلاقة والمناسبة، والأول مفقود في المقام.

وأما الثاني فإن كانت هناك علاقة ومناسبة بينهما في المرتبة السابقة صح الاستعمال في المعنى المجازي، كان هناك ادعاء وتنزيل أم لا. وإن لم تكن علاقة بينهما، لم يصح الاستعمال وإن كان هناك تنزيل وادعاء، فإنه لا يوجب تكوين الدلالة، ولا توسعة العلقة الوضعية حكماً، كما تقدم.

الرابع: أن صحة المجاز منوطة بوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في المرتبة السابقة، سواء أكان المجاز في الكلمة أم كان في الاسناد والتطبيق، غاية الأمر أن مورد المجاز على الأول المدلول الاستعمالي، وعلى الثاني المدلول المجدي، يعني في تطبيق المدلول الاستعمالي على المدلول المجدي واسناده إليه.

الخامس: أن ما أورده البعض على اتجاه السكاكي من الإشكالات، فقد تقدم المناقشة فيها جميعاً.

السادس: أن ما قيل من أن اتجاه السكاكي أبلغ وآكد من اتجاه المشهور، فمن أجل ذلك مال إليه السيد الأستاذ رحمته لا يتم.

أما أولاً فلأنه لو تم فإنما يتم في بعض التركيبات المجازية، كقولنا زيد أسد، أو إن هؤلاء أقمار أو شمس، وما يناظر ذلك، ولكنه لا يتم في مثل قولنا رأيت أسداً يرمي، حيث إن لفظ الأسد في مثله قد استعمل في الرجل الشجاع، لا في الحيوان المفترس.

وأما ثانياً فلأنه لا يتم في التركيبات المذكورة أيضاً، لما مر من أن الخصوصية الدالة على الأبلغية، إنما هي في خصوص اللفظ لا في المستعمل فيه، فإنه بلحاظ تلك الخصوصية يدل على الأبلغية، سواء أكان المعنى المستعمل فيه معنى حقيقياً أم مجازياً.

السابع: أن اتجاه كل من السكاكي والمشهور في تفسير المجاز لا يصلح تفسيراً عاماً للمجاز في اللغات، والصحيح في المقام التفصيل، كما مر.

منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي

يقع الكلام فيه تارة على أساس القول باعتبارية الوضع، أو القران المؤكد بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن. وأخرى على أساس القول بالتعهد والالتزام.

أما على الأول: فيقع الكلام مرة في منشأ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى

المجازي، وأخرى في منشأ فعلية دلالاته عليه .

أما الأول: فإن منشأ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي بدلالة تصويرية، إنما هو وجود علاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الموضوع له، بحيث تعطي تلك العلاقة صفة الصلاحية للفظ لاخطار المعنى المجازي والدلالة عليه بنفسه، بعد ما لم تكن هذه الصلاحية ذاتية له .

وبكلمة، إن صلاحية اللفظ كلفظ الأسد مثلاً للدلالة على المعنى المجازي كالرجل الشجاع، حيث إنها لم تكن ذاتية، فبطبيعة الحال تتوقف على عامل خارجي، وهو العلاقة والمناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي، وتلك العلاقة تجعل المعنى المجازي من توابع المعنى الحقيقي وأقاربه، وبسببها تحدث العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي تبعاً لها، ولكن بدرجة أضعف منها وفي طولها، ومن هنا يعبر عن هذه العلاقة بالوضع التبعي، وعلى هذا فإذا وضع اللفظ بإزاء معنى، فكما أن العلاقة تحدث بينه وبين المعنى الموضوع له مباشرة، فكذلك تحدث بينه وبين كل معنى تكون له علاقة ومناسبة بالمعنى الموضوع له تبعاً وبالواسطة، وهذا معنى أن العلقه الوضعية تتوسع حكماً بتوسع العلائق بالمعنى الموضوع له، وحيث إن هذه العلاقة في طول العلاقة بين اللفظ والمعنى الحقيقي وتكون أضعف منها، فلا تعطي اللفظ إلا صلاحية الدلالة على المعنى المجازي والحكاية عنه، بينما العلاقة بين اللفظ والمعنى الحقيقي، حيث إنها تكون أقوى منها، فتعطي اللفظ صلاحية الدلالة وفعليتها في ظرف الاستعمال معاً، بمعنى أن فعليتها لا تتوقف على مقدمة أخرى وتؤثر في انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى عند الإحساس به، وتمنع عن تأثير العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي لمكان ضعفها. ومن هنا تكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي من تبعات الوضع ولوازمه وفي طول دلالاته

على المعنى الحقيقي، ولهذا تتوقف فعليتها والانتقال إليه على نصب قرينة صارفة
فالنتيجة: أن صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي كصلاحيته للدلالة
على المعنى الحقيقي، غاية الأمر أن الأولى مستندة إلى الوضع بالواسطة، والثانية
إلى الوضع بالمباشرة.

وعلى ضوء ما ذكرناه، تمتاز دلالة اللفظ على المعنى المجازي عن دلالة على
المعنى الحقيقي بعدة نقاط:

الأولى: أن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة بالتبع، فلذلك
لا تعطي اللفظ إلا صلاحية الدلالة عليه دون فعليتها، فإنها تتوقف على ضم
قرينة صارفة إليها، بينما العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الحقيقي، علاقة
بالأصالة، ولهذا تعطي اللفظ صفة الصلاحية للدلالة عليه والفعلية معاً، ولا
تتوقف فعليتها على ضم شيء آخر إليها عدا استعمال اللفظ وإطلاقه.

الثانية: أن الدلالة على المعنى المجازي في طول الدلالة على المعنى الحقيقي،
على أساس أن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي في طول العلاقة
الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي رتبة، ومن هنا لا يحمل اللفظ على المعنى
المجازي إلا عند تعذر إرادة المعنى الحقيقي منه عرفاً.

أو قفل: إن صلاحية انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى المجازي
وإثارته في الذهن إنما هي بسبب علاقته بالمعنى الحقيقي، وتلك العلاقة إنما تسبب
هذه النقلة والإثارة بموجب أنها تحدث العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي تبعاً،
ومن الطبيعي أن هذه العلاقة إنما تؤثر في ظرف عدم تأثير العلاقة بينه وبين المعنى
الحقيقي، باعتبار أنها في طولها وأضعف منها، ومن أجل ذلك يكون الانتقال من
تصور اللفظ إلى تصور المعنى المجازي، في طول الانتقال من تصويره إلى تصور

المعنى الحقيقي وعند تعذره لا مطلقاً.

الثالثة: أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي بدلالة فعلية مرتبطة بتوفر عاملين:

الأول: وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، بأن يشترك معه في حيثية من الحيثيات، وصفة من الصفات.

الثاني: وجود القرينة الصارفة في الكلام.

فإذا توفر هذان الأمران فيه أصبحت دلالته فعلية، فإن العلاقة تعطي له صفة الصلاحية، والقرينة الصارفة صفة الفعلية، بينما دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي مرتبطة بعامل واحد، وهو العلاقة الوضعية المباشرة بينها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن القرينة الصارفة هل هي بنفسها تدل على المعنى المجازي، أو أنها تعطي اللفظ صفة الدلالة الفعلية، على أساس أنها تصرف الذهن عن الانتقال منه إلى المعنى الحقيقي، ومع هذا لا محالة ينتقل الذهن منه إلى المعنى المجازي، باعتبار أن المقتضي للانتقال إليه موجود، وهو العلاقة بينه وبين المعنى المجازي، والمانع عن تأثيرها هو تأثير العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، فإذا كانت القرينة الصارفة مانعة عن تأثيرها، كانت تلك العلاقة مؤثرة، تطبيقاً لقاعدة تأثير المقتضي عند ارتفاع المانع، فشان القرينة الصارفة إنما هو رفع المانع، لا دخلها في تأثير المقتضي، وهو العلاقة والمناسبة بين اللفظ والمعنى المجازي، فإنها تصلح أن تكون مؤثرة لولا المانع في البين، وهو تأثير العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي، فإذا ارتفع المانع بسبب أو آخر كانت مؤثرة ولا قصور فيها، فإن جزء العلة التامة عدم المانع، والقرينة الصارفة في المقام محققة لهذا الجزء لا لأنها جزء المقتضي.

مثال ذلك: إذا قال شخص « رأيت أسداً يرمي »، فإن كلمة « يرمي » لا تدل على المعنى المجازي بنفسها، وهو الرجل الشجاع، لأنها تدل على أن المراد من الأسد إنسان في يديه قوس يرمي به، وأما أنه شجاع أو لا، فهي لا تدل عليه، والدال عليه هو كلمة « أسد »، على أساس أن العلاقة بين الرجل الشجاع والحيوان المفترس، تعطي لكلمة « أسد » الصلاحية للدلالة عليه، وحينئذ فالمقتضي لها تام، ولكن المانع عنه موجود، وهو تأثير العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الحقيقي، فإذا ارتفع المانع، كان المقتضي مؤثراً، وارتفاع المانع إنما هو بقيام القرينة الصارفة، وفي المثال لفظ الأسد يصلح للدلالة على الرجل الشجاع، والمانع عنها هو انتقال الذهن منه إلى الحيوان المفترس، وكلمة « يرمي » فيه رافعة لهذا المانع، لأنها تصرف الذهن عن المعنى الحقيقي، فإذا ارتفع المانع عنه كانت دلالة لفظ « الأسد » في المثال على الرجل الشجاع فعلية، باعتبار أن المقتضي إذا كان موجوداً والمانع مفقوداً، كان تأثيره في المقتضي فعلياً.

وإن شئت قلت: إن القرينة الصارفة شأنها صرف الذهن عن المعنى الحقيقي فحسب، وأما انتقال الذهن إلى المعنى المجازي فهو مستند إلى صلاحية اللفظ للدلالة عليه بعد رفع المانع عنه، لا إلى القرينة.

ثم إن هنا تفسيرين آخرين لصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي:

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله من أن منشأها قبول الطبع وعدم استنكاره، فصحة استعمال كل لفظ في معنى غير المعنى الموضوع له منوطة بكونه مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وهذا هو الميزان العام في تفسير المجاز^(١).

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنه إن أُريد بذلك طبع المستعمل في كل مورد، فيرده أنه لا يمكن أن يكون معياراً عاماً لصحة الاستعمال المجازي وعدم صحته، لأنه يختلف باختلاف طبائع المستعملين، فقد يقبل طبع المستعمل في مورد الاستعمال ولا يستنكره، ولكن قد لا يقبله طبع مستعمل آخر ويستنكره، وهذا ربما يؤدي إلى اختلال النظام العام للتفهم والتفهم ونقل المعاني والأفكار إلى الآخرين، فإن المتكلم في مورد يدعي، أن الاستعمال فيه مقبول وغير منكر، والمخاطب يدعي أنه فيه غير مقبول ومستهنج وهكذا.

وإن أُريد به قبوله لدى العرف العام، وأن كل استعمال لم يكن في المعنى الموضوع له إذا كان مقبولاً عندهم، فهو صحيح، وإلا فلا، فيرد عليه أن صحة الاستعمال لدى العرف العام وعدم صحته، لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكتة مبررة. ومن الواضح أن النكتة المبررة لذلك، ليست إلا العلاقة الوضعية التبعية، لما مر من أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست ذاتية، بل تتوقف على العامل الخارجي، وهو متمثل في أحد أمرين، الأول الوضع، والثاني العلاقة والمناسبة المعبر عنها بالوضع التبعية. وأما مع قطع النظر عن ذلك، فلا يصح استعمال اللفظ في معنى ودلالته عليه في العرف العام. نعم قد تقدم سابقاً أنه لا بأس باستعمال اللفظ في معنى ابتداء، بغرض وضعه له بقرينة تدل على ذلك، هذا لو لم نقل بأنه استعمال حقيقي، وإلا فهو مستند إلى الوضع.

الثاني: ما نسب إلى المشهور من أن صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي، تركز على أساس الوضع النوعي، ولا فرق حينئذ بين المجاز والحقيقة، إلا في أن الوضع في الأول نوعي، وفي الثاني شخصي.

ويمكن تفسير ذلك بما يلي:

إن المراد من الوضع النوعي ، ما ينحل إلى أوضاع متعددة بتعدد المعاني المجازية في الواقع ، ويثبت لكل معنى منها وضع مستقل ، فإن الواضع يتصور عنوان المشابهة مع المعنى الحقيقي ، مشيراً به إلى المعاني المجازية في الواقع اجمالاً . فيضع اللفظ لكل ما يشابه المعنى الموضوع له .

ولكن هذا التفسير خاطيء جداً .

أما أولاً : فلأن هذا خلف الفرض ، لأن المفروض هو استعمال اللفظ في المعنى المجازي ، يعني لا يكون مستنداً إلى الوضع مباشرة وأصالة . فإذا افترض أن اللفظ موضوع بإزائه بوضع مستقل لا بوضع تباعي ، كان استعماله فيه كاستعماله في المعنى الموضوع له مستنداً إلى الوضع مباشرة ، وهو خلف .

وأما ثانياً : فان العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي إنما هي في طول العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ، على أساس أن هذه الطولية مقومة لمجازية المعنى بالنسبة إلى المعنى الحقيقي ، لوضوح أن العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي لو كانت في عرض العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي لزم أن لا يكون المعنى المجازي معنىً مجازياً بالنسبة إلى المعنى الحقيقي وهو خلف . وعلى هذا الأساس فلو كانت دلالة اللفظ على المعنى المجازي مستندة إلى الوضع النوعي المستقل لم يكن بوسعنا الحفاظ على الطولية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، ونقصد بهذه الطولية أن العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي لا تؤثر في انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصوره ، إلا في فرض عدم تأثير العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي وتعذره ، والافلا أثر لها . فبالنتيجة أن تأثير العلاقة المجازية فرع عدم تأثير العلاقة الحقيقية وفي طوله .

وحينئذ فهل بإمكاننا الحفاظ على هذه الطولية مع الالتزام بالوضع النوعي

في المجاز ؟

والجواب: أنه لا يمكن، وذلك لأن غاية ما يمكن أن لفظ القمر مثلاً موضوع لكل ما يشابه معناه الموضوع له وهو النير الخاص، ولفظ الأسد موضوع لكل ما يشابه معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس، ومن الواضح أن مجرد أخذ عنوان المشابهة عنواناً مشيراً إلى المعاني المجازية، ووضع لفظ الأسد أو القمر أو الشمس بإزائها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص لا يعالج مشكلة الطولية، بحيث لا يؤثر هذا الوضع إلا عند عدم تأثير الوضع الشخصي، وذلك لأن المشابهة للمعنى الحقيقي وإن كان في طوله، إلا أن الكلام ليس في ذلك، بل الكلام إنما هو في أن العلاقة الوضعية بالوضع النوعي بين اللفظ والمعنى المجازي تكون في طول العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي، ومن الطبيعي أن الوضع لعنوان المشابهة للمعنى الحقيقي بنحو الوضع النوعي لا يتطلب ذلك، أي إن تأثيره في انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى المجازي في الذهن، في طول انتقال الذهن من صورته إلى صورة المعنى الحقيقي، لأن هذه الطولية بحاجة إلى مؤنة زائدة، كتقييد العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي بقيد يتطلب هذه الطولية، وأما إذا كان الوضع النوعي كالوضع الشخصي مطلقاً، كانت العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي مطلقة، كالعلاقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي، فإذا بطبيعة الحال يكون تأثيرها في عرض تأثيرها، وهذا خلف فرض أن انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى المجازي في طول انتقاله منه إلى المعنى الحقيقي، ولا يمكن أن يكون في عرضه، لأنه خلف فرض كونه معنى مجازياً له، إذ معنى مجازيته أن انفهامه من اللفظ في طول انفهام المعنى الحقيقي، وإلا لم يكن معنى مجازياً له.

وبكلمة، إن الوضع النوعي بين اللفظ والمعاني المجازية، إذا كان مستقلاً ولم يكن مقيداً بقيد طولي، فبطبيعة الحال يكون في عرض الوضع الشخصي بينه

وبين المعاني الحقيقية، فإذاً هناك سببان مستقلان للدلالة، أحدهما الوضع النوعي، والآخر الوضع الشخصي. وعليه فتكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي في عرض دلالاته على المعنى الحقيقي.

فالنتيجة: أنه لا يمكن أن يكون منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي الوضع النوعي.

قد يقال - كما قيل -: إن هذا الإشكال إنما يتوجه لو كان الوضع النوعي بين اللفظ والمعاني المجازية مطلقاً وغير مقيد بقيد طولي، ولكن يمكن علاج هذا الإشكال بتقييد الوضع النوعي بقيد يتطلب كون العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعاني المجازية في طول العلاقة الوضعية بينه وبين المعاني الحقيقية، بأحد تقريبين^(١):

التقريب الأول: أن الموضوع بإزاء المعنى المجازي حصة خاصة من اللفظ، وهي المقترنة بالقرينة الصارفة لا مطلقاً، ونتيجة ذلك أن العلاقة الوضعية مختصة بحالة خاصة، وهي حالة إقتران اللفظ بالقرينة الصارفة، فلا وضع في غير تلك الحالة، ويترتب على ذلك أن اللفظ إذا كان مقترناً بها، دل على المعنى المجازي، باعتبار أن في هذه الحالة لم تؤثر العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، ونتيجة ذلك أن العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى المجازي لا تؤثر إلا في فرض عدم تأثير العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي. وهذا معنى كونها في طولها.

ولكن هذا التقريب غير تام، لأن نتيجة ذلك اختصاص العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي بحالة وجود القرينة الصارفة. وأما في حالة عدم

وجودها، فلا تكون هناك علاقة وضعية بينهما، لمكان اختصاص الوضع بالحالة الأولى، ومع انتفاء الوضع، فلا يصح الاستعمال المجازي، على أساس أن صحته منوطة بالوضع النوعي، وفي حالات عدم وجود القرينة الصارفة، فلا وضع ولا علاقة، وبالتالي فلا استعمال، مع أنه لا شبهة في صحة الاستعمال في هذه الحالات، وهذا يكشف عن أن منشأ الدلالة والاستعمال ليس هو الوضع النوعي المستقل.

وبكلمة، إن الغرض من وضع اللفظ مقيداً بالقرينة الصارفة، إن كان تكوين فعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي في حال اقترانه بها دون أصل صلاحيته للدلالة عليه، فيرد عليه، أنه حاصل باقترانه بالقرينة خارجاً، بلحاظ صلاحية الدلالة فيه في المرتبة السابقة بدون حاجة إلى الوضع في هذه الحالة، فإنه لغو محض. وهذا نظير وضع المركب، فإن وضعه بما هو بعد وضع تمام أجزائه مادة وهيته يكون لغواً، والمقام كذلك، إذ بعد استعداد اللفظ للدلالة على المعنى المجازي بواسطة العلاقة والمناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي، ووضع القرينة للدلالة على معناها بما هي قرينة، فوضع المجموع، أي اللفظ المقترن بالقرينة للدلالة على المعنى المجازي يكون لغواً صرفاً، لفرض أن اللفظ المقترن بها يدل عليه بدلالة فعلية بلا حاجة إلى الوضع المذكور.

وإن كان الغرض منه صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، وصلاحيته للدلالة عليه في حالة إقترانه بالقرينة الصارفة، وعدم الصلاحية في حالة عدم الاقتران، فيرد عليه، أنه لا شبهة في صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي وصحة استعماله فيه بدون القرينة، ولهذا لا يشك أحد في صلاحية لفظ الأسد للدلالة على الرجل الشجاع، وصحة استعماله فيه في الواقع، لأن العلاقة الموجودة بينه وبين الحيوان المفترس الموجبة لحدوث العلاقة بينه وبين الرجل

الشجاع بالتبع هي المنشأ لهذه الصلاحية لا الوضع النوعي .

وإن كان الغرض منه تحقق كلا الأمرين معاً ، هما صلاحيته للدلالة على المعنى المجازي وفعلية تلك الدلالة ، كما هو الحال في وضع الألفاظ بإزاء المعاني الحقيقية ، فيرد عليه ، أنه لا حاجة في تحقق هذين الأمرين إلى القيام بعملية الوضع ، بلحاظ أن منشأ صلاحية الدلالة في اللفظ ، هو العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي كما مر ، ومنشأ فعلية تلك الدلالة فيه ، هو اقترانه بالقرينة الصارفة ، فإذن بطبيعة الحال يكون الوضع بغرض تحقق مجموع الأمرين لغواً محضاً .

التقريب الثاني : تقييد العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي بعدم إرادة المعنى الحقيقي ، ونتيجة ذلك عدم حمل اللفظ على المعنى المجازي إلا في حالة عدم إرادة المعنى الحقيقي . وأما مع إرادته ، فلا يمكن حمله عليه ، وبذلك تثبت الطولية بينهما .

والجواب : أن هذا التقييد وإن كان ممكناً على القول باعتبارية الوضع إلا أن لازم ذلك ، هو أن المتكلم إذا لم يرد المعنى الحقيقي ، كما إذا صدر اللفظ منه بغير شعور واختيار ، فلا يمكن تفسير اقوائية دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي في مرحلة المدلول التصوري بذلك ، إذ في هذه الحالة كلا الوضعين موجود في عرض الآخر . أما الوضع بإزاء المعنى المجازي ، فلغرض تحقق قيده وشرطه ، وهو عدم إرادة المعنى الحقيقي ، وأما الوضع بإزاء المعنى الحقيقي فهو مطلق ولا يكون مقيداً بشيء ، فإذا كان كلا الوضعين موجوداً في هذه الحالة ، فما هو الموجب لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ دون المعنى المجازي ، رغم أن سبب التبادر الوضع ، وهو موجود بالنسبة إلى كليهما معاً ، مع أنه لا شبهة في أن المتبادر من اللفظ عند

الإحساس به ولو من لافظ بلا شعور واختيار، هو المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي، وهذا يكشف عن وضع واحد، وهو الوضع للمعنى الحقيقي وعدم وضع مستقل للمعنى المجازي، وأن منشأ صلاحية دلالة اللفظ عليه، إنما هو العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي.

فالنتيجة: أن المصحح لدلالة اللفظ على المعنى المجازي، إنما هو العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي المستتبع للعلاقة بينه وبين المعنى المجازي دون الوضع النوعي، لا مطلقاً ولا مقيداً.

وأما على أساس نظرية أن الوضع هو التعهد والالتزام، فهل يكون منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي أيضاً التعهد والالتزام، أو شيء آخر؟

والجواب: الظاهر أن منشؤه الوضع، إذ على ضوء هذه النظرية كل مستعمل واضح حقيقة، غاية الأمر إذا تعهد بأنه كلما نطق بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى مخصوص دون أن يأتي بقرينة، فهو وضع للمعنى الحقيقي، وإذا تعهد بأنه كلما نطق بذلك اللفظ الخاص عند إرادة تفهيم معنى آخر مناسب للمعنى الأول مع نصب قرينة صارفة، فهو وضع للمعنى المجازي، فإذاً كما أن التعهد والالتزام موجود بالقياس إلى تفهيم المعاني الحقيقية، كذلك موجود بالقياس إلى تفهيم المعاني المجازية، ولكنه كان في طول تفهيم المعاني الحقيقية، فإذا قال المتكلم «رأيت أسداً» دل على أنه أراد تفهيم معناه، وهو الحيوان المفترس، وإذا قال «رأيت أسداً يرمي»، دل على أنه أراد تفهيم معناه المجازي، وهو الرجل الشجاع، فتكون العلقة الوضعية التصديقية بين اللفظ والمعنى المجازي على ضوء هذه النظرية، في طول العلقة الوضعية التصديقية بينه وبين المعنى الحقيقي، باعتبار أن التعهد على الأول مقيد باقتران اللفظ بالقرينة الصارفة،

وعلى الثاني مطلق .

أو قل : إن التعهد الوضعي بإرادة المعنى المجازي من اللفظ ، مقيد بعدم التعهد بإرادة المعنى الحقيقي منه ، وحينئذ يكون التعهد بإرادته رافعاً لموضوع التعهد بإرادة المعنى المجازي .

وبذلك تمتاز نظرية التعهد عن نظرية الاعتبار ، لما مر من أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي على ضوء نظرية الاعتبار ، لا تبني على الوضع ، بل على العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي مع القرينة الصارفة . وكذلك على أساس نظرية الاقتران المؤكد بين اللفظ والمعنى في الذهن .

فالنتيجة : أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي على القول بالتعهد مستندة إلى الوضع ، كدلالته على المعنى الحقيقي .

ولكن ذكر بعض المحققين أن الدلالة التصديقية للفظ على المعنى المجازي لا تتوقف على الوضع . وقد أفاد في وجه ذلك أنه بعد الفراغ عن تحقق الدلالة التصورية الشأنية للفظ على المعنى المجازي بمقتضى العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ، لا تستند الدلالة التصديقية له على الوضع وهو التعهد ، لأن المراد الاستعمالي في مثل قولنا جئني بأسد ، مردد بين أمور ثلاثة في بادئ الأمر : الحيوان المفترس والرجل الشجاع ومعنى لا يناسب الحيوان المفترس كالماء مثلاً ، والاحتمال الأول وهو الحيوان المفترس ينفي بالقرينة الصارفة ، والثالث بظهور حال المتكلم العرفي في أنه لا يقصد بلفظ الأسد معنى ليس في اللفظ دلالة تصورية شأنية عليه ، وبذلك تتم الدلالة التصديقية على المعنى المجازي ، بلا

حاجة إلى التعهد الوضعي^(١).

ولكن يمكن التعليق عليه ،

أما أولاً: فلأن المراد الاستعمالي في المثال ونظائره لا يكون في بادئ الأمر مردداً بين أمور ثلاثة، إذ احتمال أن يكون المراد من الأسد في المثال الماء أو غيره من معنى لا يناسب الحيوان المفترس غير محتمل في العرف العام، ولا يكون عقلياً، والمفروض أن هذا الكلام بما أنه صادر من متكلم عرفي، فلا يحتمل أن يراد منه معنى غير محتمل إرادته عرفاً، فإذن يكون المراد الاستعمالي في المثال في بادئ الأمر مردداً بين أمرين، الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

وأما ثانياً: فلإن دلالة القرينة الصارفة على نفي إرادة الحيوان المفترس من لفظ الأسد في المثال لا محالة تكون مستندة إلى التعهد، على أساس هذه النظرية، بعد ما لم تكن دلالتها ذاتية، لوضوح أن المتكلم العرفي قد تعهد بأنه لا يأتي بالقرينة الصارفة إلا إذا أراد تفهيم المعنى المجازي، فإذا قال رأيت أسداً يرمي، دل بمقتضى تعهده على أنه أراد تفهيم الرجل الشجاع، فدلالة القرينة الصارفة على نفي إرادة الحيوان المفترس من لفظ الأسد في المثال إنما هي على أثر تعهده بأنه لا يأتي بها، إلا إذا أراد منه الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

وبكلمة، إن المستعمل العرفي قد تعهد بأنه لا يأتي بلفظ الأسد مثلاً مع القرينة الصارفة، إلا حيناً أراد تفهيم معناه المجازي وهو الرجل الشجاع، فيكون الموضوع بإزاء المعنى المجازي حصة خاصة من لفظ الأسد، وهي الحصة المقيدة بالقرينة الصارفة، بنحو يكون التقيد دخيلاً في اللفظ الموضوع، والتقيد وهو ذات

القرينة الصارفة خارج عنه . ولكن حيث إن القرينة الصارفة مانعة عن دلالة اللفظ على إرادة تفهيم المعنى الحقيقي ، ففتيح الفرصة لدلالة اللفظ على إرادة تفهيم المعنى المجازي ، باعتبار أن دلالة على إرادة تفهيمه مقيدة بوجود المانع عن دلالة على إرادة تفهيم المعنى الحقيقي ، وهو القرينة الصارفة ، وحينئذ فلا يمكن القول بأنه لا تعهد لإرادة تفهيم المعنى المجازي عند وجود المانع عن إرادة المعنى الحقيقي .

والخلاصة ، أن للقرينة حيثيتين :

إحدهما : حيثية كونها قيداً للفظ الموضوع بإزاء المعنى المجازي .

والأخرى : حيثية مانعيتها عن إرادة المعنى الحقيقي .

ونتيجة ذلك أن المتكلم العرفي متعهد ، بأنه متى أراد تفهيم المعنى المجازي ، أتى باللفظ مع القرينة المانعة ، وهذه القرينة المانعة باعتبار أنها قيد للفظ الموضوع تعطي صفة الدلالة الفعلية التصديقية له على أساس الوضع التعهدي .

ومن هنا يظهر أن المراد الاستعمالي وإن قلنا إنه في بادئ الأمر مردد بين أمور ثلاثة ، إلا أن نفي الاحتمال الثالث إنما هو لازم تعهده والتزامه على أساس هذا القول ، لا ظهور حال المتكلم ، فإنه مبني على أساس سائر الأقوال في المسألة .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية :

الأولى : أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي ، إنما هو العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ، التي تتمثل في حيثية من حيثياته البارزة القائمة به ، وتعد من تبعاته ولوازمه ، وتستتبع تلك العلاقة ، العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي مباشرة ، وتعطي هذه العلاقة للفظ الصلاحية للدلالة عليه . وأما فعلة هذه

الدلالة فهي تتوقف على وجود القرينة الصارفة .

الثانية: أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول دلالاته على المعنى الحقيقي ، على أساس أن دلالاته على المعنى الحقيقي تستند إلى العلاقة الوضعية بينهما بالأصالة ، وأما دلالاته على المعنى المجازي ، فهي تستند إلى العلاقة الوضعية بينهما بالتبع ، فمن أجل ذلك تكون في طول الأولى وأضعف منها . ومن هنا لا تؤثر في انتقال الذهن إلى المعنى المجازي ، إلا في فرض عدم تأثير الأولى في انتقاله إلى المعنى الحقيقي .

الثالثة: أن الوضع النوعي لا يصلح أن يكون منشأ لدلالة اللفظ على المعنى المجازي ، لا مطلقاً ولا مقيداً ، على تفصيل قد مرّ آنفاً .

الرابعة: أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي ليس حسن استعماله فيه كما تقدم .

الخامسة: أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي على القول باعتبارية الوضع ، وكذلك على القول بأن الوضع هو القرن المؤكد بين اللفظ والمعنى في الذهن ، إنما هو العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى المجازي بالتبع التي تتولد من العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى الحقيقي بالأصالة . وأما على القول بالتعهد ، فالصحيح أن منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي هو التعهد الوضعي في حال اقتران اللفظ بالقرينة الصارفة كما تقدم .

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه

ذكر المحقق صاحب الكفاية رحمته أنه لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة

نوعه أو صنفه أو مثله، وحسن هذا الاطلاق. وأناد في وجه ذلك: أن منشأ صحة هذا الاطلاق وحسنه إنما يكون بالطبع لا بالوضع، وإلا لزم ثبوت الوضع في الألفاظ المهملة، باعتبار صحة هذا الاطلاق فيها^(١).

وهاهنا مسائل:

الأولى: ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أن منشأ صحة الاستعمال المجازي حسنه بالطبع، لا الوضع ولا العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي.

الثانية: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

الثالثة: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله.

أما المسألة الأولى: فقد تقدم الكلام فيها موسعاً^(٢)، وقلنا هناك: إن منشأ صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، إنما هو العلاقة بينها الناشئة من العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، على أساس أن المعنى المجازي حيث إنه يشبه المعنى الحقيقي، فإذا وضع لفظ بإزاء معنى، كان الوضع منشأ للعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له مباشرة، وتستتبع هذه العلاقة، العلاقة بينه وبين كل معنى يشابه المعنى الموضوع له ويشاركه في حيثية من حيثياته البارزة، ولهذا تكون علاقة اللفظ مع المعنى المجازي أضعف من علاقته مع المعنى الحقيقي وفي طولها.

والخلاصة: أن العلاقة المذكورة التي يعبر عنها بالوضع التبعية هي المنشأ لصحة الاستعمال المجازي، لا الوضع النوعي ولا حسنه عند الطبع.

وأما ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أن ملاك صحة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو

(١) كفاية الأصول: ١٤.

(٢) تقدم في ص ١٣٤.

مثله إنما هو حسنه عند الطبع لا الوضع، وإلاً لكانت المهملات موضوعة، باعتبار صحة هذا الإطلاق فيها، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن هذه الاطلاقات وإن كانت من قبيل الاستعمال كما سوف نشير إليه، إلا أن منشأ صحتها ليس حسنها عند الطبع، بل منشؤها العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى المستعمل فيه، باعتبار أن المعنى الموضوع له في المقام من سنخ اللفظ، وهذا المقدار من المناسبة يكفي في جعله وسيلة، كاللفظ للإنتقال منه إلى نوعه أو صفه أو مثله، وأيضاً أن اللفظ في المقام فرد من المستعمل فيه، وهو مجده الفردي وإن كان مابيناً للنوع، إلا أنه باعتبار اشتتاله على حصة منه يصلح أن يجعله أداة كاللفظ للإنتقال منه إلى الطبيعي.

والخلاصة: أن منشأ صحة هذه الاطلاقات من باب الاستعمال، ليس حسنها عند الطبع، لما سوف نشير إليه من أنه لا يصلح أن يكون معياراً عاماً للمجاز، بل إن منشأها ما ذكرناه من المناسبة.

وثانياً: على تقدير تسليم أن منشأ صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي الوضع، فلا يلزم منه كون الألفاظ المهمة موضوعة، لأن معنى اهمال هذه الألفاظ، أنها لم توضع بإزاء معنى في مقابل الألفاظ الموضوعة. وأما وضعها بإزاء نوعها أو صفنها أو مثلها، فلا يوجب خروجها عن الاهمال إلى الألفاظ الموضوعة، لأن ملاك اهمالها، عدم معنى لها كانت موضوعة بإزاء نوعها أو صفنها أو مثلها، أم لا.

فالتنتيجة: أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في هذه المسألة فلا يمكن المساعدة عليه.

وأما المسألة الثانية: وهي إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قيل: زيد

ثلاثي، وأريد به شخص لفظه الموجد، فلا يعقل أن يكون ذلك من باب الاستعمال، بل من قبيل الاطلاق الایجابي، يعني إيجاد الشيء واحضاره بنفسه في ذهن المخاطب لا بالواسطة.

فلنا دعويان :

الأولى: أن اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الاستعمال.

الثانية: أنه من قبيل الاطلاق الایجابي.

أما الدعوى الأولى: فلأن حقيقة الاستعمال حقيقة حكائية تتطلب الأثنية والمغايرة بين اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه، لكي يكون الأول دالاً على الثاني وحاكياً عنه، ولهذا يستحيل انتقال الذهن إلى المعنى مباشرة، بل لابد من أن يكون بوسيلة صورة أخرى، وهي صورة اللفظ في الذهن، على أساس أن صورته تنبه الذهن إلى الانتقال إلى معناه، ومن الواضح أنه لا يمكن تصور ذلك في شيء واحد بالنسبة إلى نفسه، لاستحالة أن يكون الشيء وسيلة حكائية عن نفسه، بأن ينتقل الذهن من صورته إلى صورة نفسه، ولا فرق في ذلك بين أن تكون حقيقة الاستعمال فناء اللفظ في المعنى، أو جعل اللفظ علامة عليه، أو تنزيل وجوده وجوداً تنزيلياً للمعنى، أو إخطار ما هو غير المقصود افهامه للانتقال إلى ما هو المقصود افهامه، فإنه بجميع تفسيراته يقتضي التغاير بين الدال والمدلول، والحاكي والمحكي، والمستعمل والمستعمل فيه، فلذلك لا يمكن أن يكون اطلاق اللفظ وإرادة شخصه من قبيل الاستعمال، والا لزم اتحاد الدال والمدلول، بل هو من قبيل إيجاد الشيء واحضاره بشخصه في الذهن بدون أي وسيلة وأداة في البين، ومن هنا يمتاز اللفظ عن المعنى، فإن إيجاد اللفظ واحضاره بنفسه في الذهن ممكن، بدون أن يحتاج إلى واسطة، وأما إيجاد المعنى واحضاره

فيه بنفسه لا يمكن، بل لا بد من أن يكون بواسطة لفظ أو غيره، بأن تحضر الواسطة فيه أولاً ثم المعنى.

ولكن للمحقق الخراساني رحمته في المقام كلاماً، وحاصله: أنه لا مانع من أن يكون إطلاق اللفظ وإرادة شخصه من قبيل الاستعمال، وعلل ذلك بأنه لا يلزم أن يكون الدال والمدلول متغايرين ذاتاً ووجوداً، بل يكفي تغايرهما اعتباراً، وعلى هذا فالدال والمدلول في المقام وإن كانا متحدين حقيقة ووجوداً، إلا أنه يكفي تغايرهما اعتباراً وحيثية، فإن شخص اللفظ الموجد في القضية من حيث صدوره عن الالفاظ دال، ومن حيث كون شخصه مراداً مدلول، وهذا المقدار من المغايرة بينهما يكفي في كون أحدهما دالاً والآخر مدلولاً، طالما لم يكونا متحدين من جميع الجهات والحيثيات^(١).

وقد ناقش فيه المحقق الأصهباني رحمته بتقريب: أن ما ذكره رحمته من كفاية التغاير الاعتباري بين الدال والمدلول وإن كانا متحدين ذاتاً وحقيقة، أجنبي عما في المقام، فإن محل الكلام فيه إنما هو في الدلالة اللفظية، وهي لا تعقل في شيء واحد ذاتاً ووجوداً وإن كان متعدداً اعتباراً، بداهة أنه لا يمكن فرض دلالة اللفظ على شيء والحكاية عنه، إذ لم يكن هناك مدلول وراء نفسه، ولا محكي غير شخصه^(٢).

وما ذكره رحمته من دلالة اللفظ الصادر عن الالفاظ على أن شخصه مراد ومقصود وإن كانت صحيحة، إلا أن هذه الدلالة أجنبية عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً، بل هي دلالة عقلية سائرة في جميع الأفعال الإختيارية، لأن كل

(١) كفاية الأصول: ١٤.

(٢) نهاية الدراية ١: ٦٥.

فعل صادر بالإختيار عن الفاعل ، يدل على أنه متعلق لإرادته ، ضرورة لزوم سبق الارادة على الفعل الإختياري في تمام الموارد ، فهذه الدلالة من دلالة المعلول على العلة ، وهي أجنبية عن دلالة الألفاظ على معانيها نهائياً .

وقد علق على هذه المناقشة بأنها إنما تتم ، لو كان مراد صاحب الكفاية عليه السلام من الارادة ، الارادة التكوينية للمتكلم التي هي من مبادئ الأفعال الإختيارية ، ولكنه بعيد ، على أساس أنه عليه السلام بصدد اثبات أن اطلاق اللفظ وإرادة شخصه من قبيل استعمال اللفظ في شخص نفسه ، فلو كان مراده عليه السلام من الارادة ، الارادة التكوينية التي هي من مقدمات الفعل الإختياري ، لكان لازمه استعمال اللفظ في شيء آخر ، وهو الارادة التكوينية لا في شخص نفسه ، وهذا قرينة على أنه عليه السلام أراد من الارادة ، الارادة التفهيمية أو الاستعمالية ، بمعنى أن اللفظ بما أنه أريد به التفهيم دال ، وبما أنه أريد تفهيم نفسه مدلول^(١) .

وفيه : أن حمل قوله عليه السلام في الكفاية : «... فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً ، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً...» على ذلك بعيد جداً ، على أساس أنه عليه السلام جعل الدال حيثية صدره عن الالفاظ ، ومن الواضح أن هذه حيثية تدل على أن الفعل الصادر منه متعلق لإرادته تكويناً ، على أساس أن صدور كل فعل اختياري عن فاعله ، يدل على أنه مسبوق بإرادته التكوينية التي هي من مبادئه ، ولا يمكن حمل قوله عليه السلام على أن اللفظ بما أنه أريد به التفهيم دال ، وبما أنه أريد تفهيم نفسه مدلول ، لأن لازم هذا الحمل أن حيثية الصدور غير دخيلة في الدلالة ، مع أن قوله عليه السلام ظاهر بل ناص في أنها تمام الدخل فيها . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إن صاحب الكفاية رحمته أراد كفاية المغايرة الاعتبارية بين الدال والمدلول في مرحلة المدلول التصديقي. وأما في مرحلة المدلول التصوري فلا يعقل أن يكون الدال والمدلول شيئاً واحداً، بل لا بد أن يكونا متغايرين ذاتاً وحقيقتاً، ولا يكفي اختلافهما اعتباراً.

ومن ناحية ثالثة، إن ما ذكره رحمته من أن اللفظ من حيث إنه صادر عن لافظه دال، ومن حيث إن شخصه مراد ومقصود مدلول، مبني على الخلط بين الدلالة العقلية والدلالة اللفظية، والكلام في المقام إنما هو في الدلالة اللفظية التي هي وسيلة حكاية عن الواقع واردة بها، وما ذكره رحمته هنا من الدلالة دلالة عقلية، ولا صلة لها بالدلالة اللفظية، على أساس أن كل فعل اختياري صادر عن فاعله بالإختيار، يدل على أنه متعلق إرادته، سواء أكان ذلك الفعل عملاً خارجياً أم قولاً.

ومن ناحية رابعة، إن المحقق الأصهباني رحمته قد أجاب عن أصل هذه الدعوى، ببيان أن المفهومين المتضايقين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضايق، وهو ما إذا كان بين المتضايقين تعاند وتناف في الوجود، كالعلية والمعلولية، والأبوة والبنوة، مما قضى البرهان بامتناع اجتماعها في وجود واحد، لا في مثل العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة، فإنها يجتمعان في واحد غير ذي الجهات. والحاكي والمحكي، والدليل والمدلول، كإدراك أن يكونا من قبيل القسم الثاني، حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه، كما قال رحمته، «يا من دلّ على ذاته بذاته» وقال رحمته: «وأنت دللتني عليك»^(١).

ونتيجة ما ذكره رحمته أنه لا مانع في المقام من حكاية اللفظ عن نفسه

ودلالته عليها.

وقد علق على ذلك السيد الأستاذ رحمته بما حاصله: أن ما أفاده رحمته من أن التقابل في قسم خاص من التضاييف، لا في مطلق المتضاييفين وإن كان صحيحاً، إلا أنه أجنبي عن محل كلامنا في المقام بالكلية. فإن محل الكلام هنا، إنما هو في دلالة اللفظ على المعنى، وهي قسم خاص من الدلالة التي لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد، لما بيناه من أن حقيقة تلك الدلالة عبارة عن وجود اللفظ وحضوره في ذهن المخاطب أولاً، وحضور المعنى ووجوده فيه بتبعه ثانياً، لوضوح أن كل مخاطب وسامع عند سماع اللفظ، ينتقل ذهنه إلى صورة اللفظ أولاً، وإلى صورة المعنى ثانياً، فحضور اللفظ علة لحضور المعنى، ومن الواضح أن ذلك لا يعقل في شيء واحد، بدهاة أن العلية تقتضي الأثنائية والتعدد، فلا يعقل عليه حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه، هذا بالقياس إلى المخاطب والسامع.

وأما بالنسبة إلى المتكلم والمستعمل فحقيقة الاستعمال إما أنها عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى، فكأنه لم يلق إلى المخاطب إلا المعنى، ولا ينظر إلا إليه كما هو المشهور فيما بينهم، أو عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى مبرزاً له أو وسيلة وأداة حكاية عنه، فعلى جميع التقديرات لا يعقل استعمال الشيء في نفسه، ضرورة استحالة فناء الشيء في نفسه، أو جعل الشيء علامة على نفسه أو وسيلة حكاية عنها، فإن كل ذلك لا يعقل، إلا بين شيئين متغايرين في الوجود^(١)، هذا.

ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من التعليق صحيح، فإن الدلالة على أنواع:

النوع الأول: الدلالة اللفظية الجعلية، وهي دلالة انتقالية من اللفظ إلى المعنى

ووسيلة حكاية، ويستحيل أن يجتمع في شيء واحد، فلا يعقل أن يكون شيء واحد حاكياً ومحكياً معاً، لاستحالة حكاية الشيء عن نفسه وانتقال الشيء إلى نفسه.

النوع الثاني: الدلالة العقلية المتمثلة في دلالة العلة على المعلول وبالعكس، ودلالة أحد المتلازمين على الملازم الآخر وهكذا، وهذه الدلالة أيضاً لا تجتمع في شيء واحد.

النوع الثالث: الدلالة العرفانية، ومنها دلالة ذاته تعالى على ذاته، يعني ظهور ذاته بذاته، والدلالة بهذا المعنى خارجة عن المتفاهم العرفي، وتختص بأهل العرفان إن لم تكن مجرد لقلقة اللسان.

والمراد من قوله ﷺ: «يا من دل على ذاته بذاته...» أي بآثار ذاته، فإن ذاته تعالى قد تجلي بتجلي آثاره من الكائنات بشتى أنواعها المنسقة وأشكالها المنظمة. وكذلك قوله ﷺ: «وأنت دللتني عليك» ونحوه. فإذا ترجع هذه الدلالة إلى دلالة المعلول على العلة، والآثار على المؤثر، وهي دلالة عامية ارتكازية، وتدخل في النوع الثاني من الدلالة دون النوع الأول.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الاستعمال الذي يمثل الدلالة الانتقالية والحكاية عن المعنى.

وأما الدعوى الثانية: فالصحيح أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، من قبيل الوسيلة الإيجابية المتمثلة في إيجاد اللفظ خارجاً، واحضاره بشخصه في ذهن المخاطب بدون أي وسيلة وواسطة. فإذا قيل زيد لفظ، انتقل الذهن إلى صورة شخص لفظ زيد الموجد مباشرة، بدون استخدام أي وسيلة أخرى، على أساس أن هذا الانتقال نتيجة طبيعية للإحساس به، وبذلك يمتاز عن الإطلاق

الاستعمالي الذي هو من قبيل الوسيلة الحكائية، لأن الاستعمال يمثل حكاية اللفظ عن المعنى، فإذا قيل (زيد عالم)، انتقل الذهن أولاً إلى صورة اللفظ مباشرة بدون توسط صورة أخرى نتيجة طبيعياً للاحساس به، ثم انتقل منها إلى صورة المعنى، وهذا الانتقال هو انتقال ثانوي، وبمحااجة إلى الجعل والمواضع، وليس بتكويني، لما مر من أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست بذاتية. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الغرض في الاطلاق الحكائي يختلف عن الغرض في الاطلاق الایجابي، لأن الغرض في الأول متعلق بالانتقال الثاني بموجب قانون الإستجابة الذهنية الشرطية دون الانتقال الأول، فإنه وسيلة للوصول إلى الانتقال الثاني ومقدمة له، باعتبار أنه لا يمكن الوصول إليه بدون، ومن هنا يكون الإتيان باللفظ مجرد كونه وسيلة للانتقال إلى المعنى، بدون أن يتعلق الغرض به موضوعياً، ولهذا ينظر إليه كمعنى حرفي لا اسمي، ويسمى انتقال الذهن إلى صورة اللفظ بالإستجابة الطبيعية، وانتقال الذهن إلى صورة المعنى بالإستجابة الشرطية في الإصطلاح الحديث. ومن هنا تكون عملية الوضع محققة لصغرى قانون الإستجابة الذهنية الشرطية.

وهذا بخلاف الاطلاق الایجابي، فإنه محقق لصغرى قانون الإستجابة الذهنية التكوينية، فإذا قيل «زيد ثلاثي» انتقل الذهن إلى صورة لفظ زيد مباشرة، بدون توسط صورة ذهنية أخرى، بل لا يمكن أن يكون حضورها في الذهن بتوسط صورة أخرى، لأن الصورة الأخرى إما اللفظ أو وسيلة أخرى.

أما الثاني: فقد تقدم أن استخدام الوسائل الأخرى البدائية الساذجة من الإشارات وإرادة الصور وتقليد الأصوات في مقام التعبير عما في ذهنه ونقله إلى

الآخرين لا يفي بمتطلبات حياة الانسان التي تطورت ونمت ككل .

وأما الأول : فننقل الكلام إلى صورة ذلك اللفظ ونقول : إنها إما أن تحضر في الذهن بنفسها ، أو يحتاج حضورها إلى صورة لفظ آخر ، فعلى الأول ، لافرق بين لفظ ولفظ ، وعلى الثاني ، يذهب إلى ما نهاية له ، فمن أجل ذلك يكون حضور اللفظ في الذهن بنفسه نتيجة طبيعية للإحساس به ، ومن هذا القبيل ما إذا اطلق شخص مثلاً صوتاً مشابهاً لصوت الأسد ، فإنه ينتقل الذهن إلى تصور ذلك الصوت مباشرة ، نتيجة للإحساس السمعي به ، ثم إلى تصور الحيوان المفترس . وإذا رأى زيداً مثلاً انتقل ذهنه إلى صورته مباشرة نتيجة طبيعية للإحساس البصري به ، وإذا لامس حيواناً كالفرس مثلاً انتقل ذهنه إلى صورته نتيجة طبيعية للإحساس اللمسي به ، وهكذا .

ومن الواضح أن هذه الإنتقالات الذهنية التي تدور في حياة الانسان اليومية بشكل منتظم انتقالات طبيعية تكوينية نتيجة للإحساسات الأولية للإنسان ، وليست بحاجة إلى أي وضع وجعل ، كما أنها لا تختص بالانسان . وهذه الإحساسات هي الأساليب والوسائل الأولية التي استخدمها الانسان في حياته البدائية .

وأما الألفاظ واللغات ، فهي الوسائل والأساليب الثانوية المتطورة التي يستخدمها في متطلبات حياته التي تطورت وتوسعت عصباً بعد عصر . وتسمى الأولى في الإصطلاح الحديث بالمنهات الطبيعية التكوينية ، والثانية بالمنهات الشرطية ، بلحاظ أن اتصافها بها إنما هو بالجعل والمواضعة .

والخلاصة : أن الاطلاق الایجابي من صغريات المنهات التكوينية . وعلى هذا فيفترق الاطلاق الاستعمالي الحكائي عن الاطلاق الایجابي في أمور :

الأول: أن الاطلاق الاستعمالي الذي هو من قبيل الوسيلة الحكائية، من صغريات المنهات الشرطية، بينما الاطلاق الذي هو من قبيل الوسيلة الایجادية، من صغريات المنهات التكوينية.

الثاني: أن المقصود بالأصالة في الاطلاق الحكائي، هو الانتقال إلى صورة ذهنية أخرى، لا الانتقال إلى صورة ذهنية أولى، فإنه مجرد وسيلة للوصول إلى الثاني ولا ينظر إليه إلا كأداة ووسيلة، بينما المقصود بالأصالة في الاطلاق الایجابي، هو الانتقال إلى صورة ذهنية أولى فحسب.

الثالث: أن موضوع القضية في الاطلاق الحكائي قد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً، فإن اللفظ كما يحكي عن معنى جزئي، يحكي عن معنى كلي أيضاً، بينما الموضوع في الاطلاق الایجابي لا يمكن أن يكون كلياً، لأنه شخص الموجود بالوسيلة الایجابية، وهو جزئي دائماً، ولا يعقل أن يكون كلياً.

ويترتب على ذلك أن المقصود في القضية، إن كان احضار المعنى في ذهن المخاطب وترتب الحكم عليه، واللفظ مجرد وسيلة لإحضاره فيه بدون أن يكون له دخل في الحكم فالقضية حكائية، وإن كان المقصود إحضار صورة شخص اللفظ الموضوع في القضية في ذهن المخاطب، من دون أن يقصد به الحكاية عن معناه، نظراً إلى أن المحمول فيها سنخ حكم ثابت للفظ فقط ومرتب عليه دون معناه، كما في مثل قضية «زيد لفظ»، فإن المحمول في القضية وهو «لفظ» سنخ حكم ثابت للفظ «زيد» ومحمول عليه بالحمل الشائع الصناعي، ولا يعقل أن يكون محمولاً على معناه، ففي مثل ذلك لا محالة تكون القضية إیجابية والموضوع فيها شخص اللفظ الموجود دون معناه، ولفظ «زيد» في المثال بشخصه موضوع للقضية الموجود بالوسيلة الایجابية، لا أنه لفظ الموضوع، وحيث إنه لا يعقل أن

يكون حاكياً عن نفسه، فلا محالة تكون قضية «زيد لفظ» إيجاداً للفظ «زيد» واحضار صورته في ذهن السامع بنفسه نتيجة طبيعية للإحساس به، وعلى هذا فالموضوع في هذه القضية شخص لفظ «زيد»، والمحمول وهو «لفظ» ثابت له. فإذن تكون القضية مركبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع وهو شخص لفظ «زيد» والمحمول وهو «لفظ»، والنسبة بينهما التي هي مفاد الهيئة القائمة بهما.

قد يقال - كما قيل -: إن لازم كون الموضوع في القضية شخص لفظ زيد بما هو بدون أن يحكي عن الواقع أن تكون القضية مركبة من جزأين، فإن القضية اللفظية تحكي بموضوعها عن موضوع القضية الواقعية، وبمحمولها عن محمول القضية، وبنسبتها عن نسبتها. وعلى هذا فإذا فرض أن الموضوع في القضية اللفظية لا يحكي عن الموضوع في القضية الواقعية، فلازم ذلك أن تكون القضية الواقعية مركبة من جزأين، أحدهما المحمول، والآخر النسبة، مع أن تحقق النسبة بدون تحقق طرفي القضية مستحيل^(١).

والجواب: أن هذا الإشكال مبني على تخيل أن الموضوع في القضية الحقيقية دائماً بحاجة في وجوده وحضوره في الأذهان إلى واسطة حكائية، كاللفظ بالنسبة إلى المعنى، فإنه واسطة لوجوده وحضوره فيها، وليس نفسه موضوعاً للقضية، بل هو لفظ الموضوع وحاك عنه.

وأما إذا كان الموضوع في القضية لا يحتاج في وجوده وحضوره في ذهن المخاطب إلى الواسطة، بل كان حاله حال بقية الأفعال الخارجية والموجودات الفعلية، التي يكون حضور صورها في الأذهان نتيجة طبيعة للإحساس بها بدون حاجة إلى وسيلة حكائية، فلا يلزم حينئذ محذور تركيب القضية من جزأين.

(١) راجع كفاية الأصول: ١٤.

ومقامنا من هذا القبيل ، فإن الموضوع في مثل قولنا : (زيد ثلاثي) شخص ذلك اللفظ الذي هو من الكيف المسموع ، لأنه لفظه ، ومن الواضح أن اللفظ لا يحتاج وجوده في الذهن إلى أي وسيلة حكائية ، لإمكان إيجاده فيه على ما هو عليه ، وإثبات المحمول له بالوسيلة الإيجادية ، بمعنى أن وجوده وحضوره في الذهن نتيجة طبيعية للإحساس به خارجاً ، وعليه فالقضية مركبة من أجزاء ثلاثة : الموضوع وهو ذات اللفظ وشخصه ، والمحمول وهو ثلاثي ، والهيئة المتحصلة التي تدل على النسبة بينهما .

وإن شئت قلت : إن كون الشيء موضوعاً في القضية ، باعتبار أن المحمول ثابت له ، فقد يكون المحمول ثابتاً لما يحتاج في وجوده وحضوره إلى الوساطة كالمعنى ، كما هو الحال في غالب القضايا ، وقد يكون ثابتاً لما لا يحتاج في وجوده في الذهن إلى الوساطة كاللفظ ، وحيث كان الموضوع في المقام شخص اللفظ ، من جهة أن المحمول ثابت له ، فإنه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى ، فلا يلزم المحذور المذكور ، فإن لزومه هنا مبني على أن لا يكون الموضوع شخص اللفظ .

وعلى هذا فلا فرق بين قولنا «زيد ثلاثي» وقولنا «زيد عالم» ، فكما أن الهيئة المتحصلة من المجموع المركب من «زيد» و«عالم» تدل على النسبة بينهما ، فكذلك الهيئة المتحصلة من المجموع المركب من لفظ «زيد» و«ثلاثي» ، فإنها تدل على النسبة بينهما ، غاية الأمر إن جملة «زيد ثلاثي» مركبة من الوسيلة الإيجادية والوسيلة الحكائية ، وهذا ليس بفارق ، فإن المعيار في تكوين القضية بوجود النسبة بين طرفيها ، ولا موضوعية لخصوصية الأطراف .

وأما المسألة الثالثة : وهي اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله ،

فالكلام فيها يقع في مقامين :

الأول: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به .

الثاني: في إطلاق اللفظ وإرادة صفه أو مثله به .

أما الكلام في المقام الأول فهل هذا الإطلاق من قبيل الإطلاق الحكائي ، أو أنه من قبيل الإطلاق الابداعي ؟ فيه قولان :

فقد اختار السيد الأستاذ رحمته أنه من قبيل الإطلاق الابداعي دون الحكائي . وأفاد في وجه ذلك أنه إذا قيل (زيد لفظ) ، وأريد به طبيعي ذلك اللفظ ، فهو ليس من قبيل الاستعمال ، بل هو من قبيل إحضار الطبيعي في ذهن المخاطب بإرادة فردة ، فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي ، ليسري منه الى أفرادة ، وأوجد في ذهن المخاطب أمرين : أحدهما شخص اللفظ الصادر منه ، والثاني طبيعي ذاك اللفظ الجامع بينه وبين غيره ، ولما لم يمكن إيجاده على ما هو عليه في الخارج إلا بإيجاد فردة ، فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء ، فإن وجوده عين وجود فردة في الخارج ، وإيجاده عين إيجاد فردة ، وعليه فلا يعقل أن يجعل وجود الفرد فانياً في وجوده ، أو مبرزاً له وعلامة عليه ، فإن كل ذلك لا يعقل إلا بين وجودين خارجاً والمفروض أنه لا اثنية في المقام ، فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطة لاحضار الطبيعي في الذهن ، فإن الواسطة تقتضي التعدد في الوجود ، ولا تعدد هنا فيه أصلاً^(١) . هذا ،

ولنا تعليق عليه ، وهو ما تقدم منا من أن الإطلاق الابداعي يمثل المنبه التكويني ، والإطلاق الاستعمالي يمثل المنبه الشرطي ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، قد مر أن موضوع القضية في الإطلاق الابداعي لا يمكن

شبهة في استقلاله بالذات في عالم المفهوم، وما في هذه النظرية من أن المعنى في نفسه لا مستقل ولا غير مستقل لا يراد بذلك نفي الاستقلال وعدم نفيه بالذات لاستحالة ارتفاع التقيضين، بل يراد به عدم لحاظه لا مستقلاً ولا آلياً في الذهن، فإذا كان المعنى والمفهوم في ذاته مستقلاً ولم يكن آلة للغير وحالة له، فلا يعقل جعله آلة للغير وحالة له باللحاظ، لوضوح أن اللحاظ لا يجعل المفهوم المستقل بذاته غير مستقل كذلك، ولا يكون أكثر من مجرد تصور آليته للغير ولحاظه كذلك بدون أن يكون له واقع موضوعي.

وبكلمة، إن المفهوم في عالم المفهومية إذا كان مستقلاً بالذات ومبانياً لمفاهيم أخرى فيه وليس فانياً في مفهوم آخر ذاتاً وحالة له فيه، فلا يمكن جعله فانياً في مفهوم آخر باللحاظ، لأنه مباين له في عالم الذهن والمفهوم، فكيف يعقل جعله فانياً فيه وحالة له، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون لحاظ المعنى الحرفي مندكاً في المعنى الاسمي وفانياً فيه ناجم عن الفرق الجوهرى بينهما ذاتاً وسنخاً، وإن المعنى الحرفي مندك بالذات في المعنى الاسمي وفانياً فيه لا باللحاظ الآلي.

ودعوى أن المراد من لحاظ المعنى والمفهوم آلة هو لحاظه آلة ومرآة لمصايقه الخارجية لا آلة ومرآة لمفهوم آخر حتى يقال أنه غير معقول، مدفوعة بأن كل مفهوم مرآة لمصايقه في الخارج ومنطبق عليها انطباق الطبيعي على أفرادها، غاية الأمر إن كان المفهوم كلياً فإنه مرآة للحيشية المشتركة بين أفرادها لا لخصوصياتها، وإن كان جزئياً فهو مرآة للخاص في الخارج، وعلى هذا فلا فرق بين المفهوم الحرفي والمفهوم الاسمي.

والخلاصة أنه لو لم يكن فرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية في عالم المفهوم لم يكن بالإمكان التمييز بينهما بحسب عالم الإنطباق في الخارج، فمن أجل

وعلى الثاني يجعل القرينة وسيلة لذلك، وعلى كلا التقديرين فلا يكون هذا الاطلاق من قبيل الوسيلة الایجادیة، بل من قبیل الوسيلة الحکائیة، إذ لانقصد بها إلا انتقال الذهن من صورة ذهنية إلى صورة ذهنية أخرى، وهو معنى الحکایة. مثلاً إذا قيل «زيد لفظ» أريد به نوع لفظ «زيد» لا شخصه، فلا يمكن أن يكون هذا الاطلاق من قبيل الوسيلة الایجادیة، لأن ایجاد النوع واحضاره في ذهن المخاطب لا يمكن مباشرة بمجرد الإحساس به، بل احضاره فيه بحاجة إلى وسيلة أخرى كصورة الفرد، وعلى هذا فإن أريد النوع في المثال، فإما أن يجعل صورة الفرد وسيلة للانتقال إليه، أو يجعل قرينة عليه، وعلى كل تقدير فالاطلاق حكائي لا ایجادي. نعم انه ایجادي بالنسبة إلى الفرد، ولكنه ليس موضوعاً للقضية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن اطلاق اللفظ وإرادة نوعه يكون من قبيل الاطلاق الحکائي، وليس من قبيل الاطلاق الایجادی، وبذلك يمتاز عن اطلاق اللفظ وإرادة شخصه، فإنه من الاطلاق الایجادی كما تقدم.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو ما إذا أطلق اللفظ وأريد به صنفه أو مثله، فهل هو من قبيل الاطلاق الایجادی أو الحکائي؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته إلى الوجه الأول، وقد أفاد في وجه ذلك أن الحروف قد وضعت لتضييق المفاهيم الإسمية، وتقييدها بقيودات خارجة عن حريم ذواتها، على أساس أن الغرض قد يتعلق بتفهم طبيعي المعنى الإسمي على اطلاقه وسعته، وقد يتعلق بتفهم حصّة خاصة منه، والدال على الحصّة ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها، وعلى أساس ذلك إن المتكلم كما إذا قصد تفهم حصّة خاصة من المعنى، يجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه، كذلك إذا قصد

تفهم حصة خاصة من اللفظ يجعل مبرزه ذلك، فالحرف كما يدل على توضيق المعنى وتخصيصه بخصوصية ما، كذلك يدل على توضيق اللفظ وتقييده بقيود ما، فإن الغرض كما يتعلق بإيجاد طبيعي اللفظ على ما هو عليه من الاطلاق والسعة، يتعلق بإيجاد حصة خاصة من ذلك الطبيعي الموجد بنفسه كالصنف أو المثل، فالمبرز لذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه، فلا فرق في إفادة الحروف التوضيق بين الألفاظ والمعاني، فكلمة «في» في قولنا «زيد في ضرب زيد فاعل» تدل على تخصيص طبيعي لفظ زيد بخصوصية ما من الصنف أو المثل، كما أنها في قولنا «الصلاة في المسجد حكمها كذا» تدل على أن المراد من الصلاة ليس هو الطبيعة السارية إلى كل فرد، بل خصوص حصة خاصة منها^(١). هذا،

ولنا تعليق على ما أفاده ﷺ وحاصل هذا التعليق أن موضوع القضية في المقام المثل أو الصنف دون الفرد مجده الفردي. ومن الواضح أن إطلاق القضية في مثل قولنا «زيد في ضرب زيد فاعل» لا يمكن أن يكون من قبيل الوسيلة الإيجادية للموضوع، أي موضوع القضية من الصنف أو المثل، لأن هذا الاطلاق لا يمثل إيجاد الموضوع واحضاره في ذهن المخاطب بنفسه ومباشرة وبدون استخدام أي وسيلة أخرى، وإنما يمثل إيجاد الفرد مجده الفردي واحضاره في ذهن السامع، باعتبار أن الموجد به دائماً فرد جزئي، وحينئذ فإن كان إحضار صورة الفرد في الذهن بغرض جعلها مقدمة اعدادية ووسيلة للانتقال منها إلى صورة الصنف أو المثل فيه بضميمة قرينة تدل على ذلك، فعندئذ وإن كان الذهن ينتقل إلى صورة الصنف أو المثل، إلا أن هذا الانتقال إنما هو بوسيلة حكائية لا إيجادية، إذ لا يقصد بها إلا الانتقال من صورة ذهنية إلى صورة ذهنية أخرى،

وهو معنى الإطلاق الحكائي في مقابل الإطلاق الایجابي .

وعلى الجملة ، فإذا قيل « زيد في ضرب زيد فاعل » وأريد به صنفه ، كان المنتقل إلى ذهن السامع مباشرة صورة شخص « زيد » الذي هو المسموع له حساً نتيجة للإحساس السمعي به ، فلا يحتاج إلى أي وسيلة أخرى ، ثم ينتقل الذهن منها إلى صورة الصنف بلحاظ أن الحكم الثابت له في القضية لا يختص به ، بل يعم تمام ما وقع بعد الفعل بلا فصل مرفوعاً ، ومن الواضح أن الانتقال إلى صورة الصنف ليس طبيعياً ، بل بحاجة إلى وسيلة أخرى ، فإذن لا يكون هذا الإطلاق وسيلة إيجابية لموضوع القضية ، فإن ضابط الإطلاق الایجابي هو أنه يمثل المنبه الطبيعي ، كما أن ضابط الإطلاق الحكائي هو أنه يمثل المنبه الشرطي .
ومنه يظهر حال ما إذا كان الموضوع للقضية المثل ، فإن صورة المثل للشئ غير صورة ذلك الشئ ، فالإطلاق لا يمثل إلاّ إيجاد الفرد دون مثله ، ومنبهه طبيعي بالنسبة إلى صورته دون صورة المثل ، فإن الانتقال إليها بحاجة إلى استخدام وسيلة أخرى .

والخلاصة : أن ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من أن موضوع القضية يوجد بنفسه ، والحرف يدل على تضييقه بإرادة الصنف والمثل ، لا يرجع إلى معنى صحيح ، وذلك لأن الموضوع الموجد بنفسه في القضية هو الفرد بمجده الفردي ، ومن الواضح أن الفرد الخارجي لا يقبل الإطلاق والتقييد .

فالصحيح أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله يكون من باب الاستعمال والإطلاق الحكائي لا الایجابي . نعم إطلاق اللفظ وإرادة شخصه يكون من قبيل الوسيلة الایجابية كما مر ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى قد يقال إن هذه الإطلاقات إذا كانت من باب الاستعمال

فهو بحاجة إلى وجود مناسبة بين اللفظ ونوعه أو صنفه أو مثله لكي يصح استعمال اللفظ فيه ولا مناسبة بينهما، فإذا لا تصح هذه الاطلاقات من باب الاستعمال.

والجواب عن ذلك ما تقدم، من أنه يكفي في صحة هذه الاطلاقات من باب الاستعمال توفر أحد أمرين فيها:

الأول: كون المعنى فيها بما أنه من سنخ اللفظ، فلا يبعد كفاية ذلك في صحة تلك الاطلاقات من باب الاستعمال، لأن ذلك مناسبة ذاتية تصلح أن تعطي للفرد صفة الحكاية كاللفظ عن الطبيعي.

الثاني: أن اشتغال الفرد على حصة من الطبيعي يكفي في صحة استعماله فيه، لأن ذلك مناسبة عرفية تصلح أن تجعل الفرد أداة للانتقال إلى الطبيعي.

ولكن المناسبة الثانية مختصة باستعمال الفرد في نوعه أو صنفه، ولا تشمل استعماله في مثله. وأما المناسبة الأولى فهي تعم جميع هذه الاطلاقات.

ودعوى أن هذه الاطلاقات لا يمكن أن تكون من باب الاستعمال، وإلا لزم اتحاد الدال والمدلول فيما إذا كان الدال فرداً والمدلول نوعاً أو صنفاً، على أساس أن الفرد بنفسه مصداق لنوعه أو صنفه ومتحد معه خارجاً، فلو استعمل فيه لكان الدال والمدلول في الخارج واحداً.

مدفوعة بأن المستحيل إنما هو اتحاد الدال مع المدلول بالذات، بان يكون الدال والمدلول مفهوماً واحداً، وأما إذا كانا متعددين في عالم المفهوم، فلا ينافي اتحادهما في المصداق الخارجي، لأن الموجود الخارجي ليس مدلولاً للفظ.

نتيجة هذا البحث عدة أمور:

الأول: إن ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته من أن صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صفه أو مثله ليست من باب الوضع ولا العلاقة، لأنها فرع الحقيقة، ولا حقيقة في المقام، بل هي من باب حسنه عند الطبع لا يتم، لأن منشأ صحة هذه الاطلاقات من باب الاستعمال إنما هو العلاقة بين الفرد والنوع، وبين الفرد والصف أو المثل، إذ لا فرق في العلاقة المصححة للاستعمال بين أن تكون متمثلة في العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المستتبع للعلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي تبعاً، أو متمثلة في العلاقة بين اللفظ والمعنى ابتداءً، بدون أن تسبقها علاقة أخرى كما في المقام.

الثاني: أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الإطلاق الاستعمالي، بل هو من قبيل الإطلاق الایجابي، الذي يمثل صغرى قانون الإستجابة الذهنية التكوينية في مقابل الإطلاق الاستعمالي الذي يمثل صغرى قانون الإستجابة الذهنية الشرطية، فمن أجل ذلك لا يعقل أن يكون هذا الإطلاق من قبيل الاستعمال، لأن الاستعمال يمثل الوسيلة الحكائية، وهي تقتضي المغايرة بين المحاكي والمحكي، ولا تعقل حكاية الشيء عن نفسه.

الثالث: أن ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته من كفاية المغايرة الاعتبارية بين الدال والمدلول، مبني على الخلط بين الدلالة اللفظية والدلالة العقلية كما تقدم، هذا إضافة إلى ما مر من اعتبار التغاير بين الدال والمدلول في الدلالة العقلية أيضاً.

الرابع: أن ما ذكره المحقق الأصهباني رحمته من أنه لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه، ودلالة الشيء على نفسه مستدلاً بقوله عليه السلام «يا من دل على ذاته بذاته» وقوله عليه السلام «وأنت دللتني عليك» مبني على الخلط بين الدلالة اللفظية

والدلالة عند أهل العرفان التي مجرد لقلقة اللسان، أو المراد الدالة على ذاته بآثار ذاته على ما سبق.

الخامس: أن الاطلاق الاستعمالي الذي يمثل الوسيلة الحكائية يمتاز عن الاطلاق الایجابي في نقاط ثلاث التي تقدمت الإشارة إليها آنفاً فلاحظ.

السادس: أن الموضوع في القضية الحقيقية إن كان معنى تطلب أخطاره في ذهن السامع واحضاره فيه وسيلة حكائية كاللفظ، وإن كان لفظاً أو غيره من الأفعال الخارجية، كان حضوره في ذهن السامع نتيجة طبيعية للإحساس به، ولا يحتاج إلى أي وسيلة أخرى كما تقدم.

السابع: الصحيح أن إطلاق اللفظ واردة نوعه أو صنفه أو مثله، يكون من باب الاستعمال، لا من باب الاطلاق الایجابي.

السادس: علامات الحقيقة والمجاز

المعروف والمشهور بين الأصوليين أن علامات الحقيقة والمجاز ثلاث .

العلامة الأولى: التبادر

ويراد به انتقال الذهن إلى معنى معين عند اطلاق لفظ كذلك والإحساس به ، لأنه يكشف إنَّاً عن أنه موضوع بإزائه ، بتقريب أن هذا الانتقال ليس بذاتي ، لما تقدم في باب الوضع ، من أن دلالة الألفاظ على المعاني لا تستند إلى المناسبات الذاتية ، بل هي مستندة إلى أحد عاملين :

الأول: الوضع ، فإنه يعطي للفظ صفة الصلاحية للدلالة على المعنى والحكاية عنه .

الثاني: العلاقة المصححة التي تمنح اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي مع القرينة الصارفة . وعليه فإذا كان المعنى متبادراً من اللفظ ، ولم تكن قرينة في البين ، كان هذا التبادر كاشفاً إنَّياً عن أنه المعنى الموضوع له اللفظ .

وقد اعترض على علامة التبادر ، بتقريب أن علاميتها للكشف عن الوضع مستحيلة ، لاستلزامها الدور ، من جهة أن التبادر وهو إنسباق المعنى في الذهن يتوقف على العلم بالوضع ، إذ لا يعقل الانسباق والتبادر من اللفظ بدون العلم مسبقاً بوضعه له ، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار .

وقد أجيب عن ذلك بوجوه :

الأول: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من أن علامية التبادر لتعيين المعنى الموضوع له على القول باعتبارية الوضع غير معقولة، وذلك لأن التبادر برهان إني على الوضع، وعلى هذا فإذا كان الوضع عبارة عن اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى القائم بالواقع، فمن الضروري أنه يجعله الواقعي لا يكون علة للتبادر، ليكون التبادر كاشفاً إنياً عنه، فان من يكون جاهلاً بوضع لفظ «الأسد» مثلاً للحيوان المفترس، وباعتبار الملازمة بينها، لا يعقل أن ينتقل ذهنه إلى تصوره من تصور لفظ «الأسد».

فالنتيجة: أن الوضع بوجوده الاعتباري في الواقع، لا يعقل أن يكون علة للتبادر والانسباق، بل تمام العلة للتبادر العلم بالوضع، وإن كان مخالفاً للواقع. فإذا علم بأن اللفظ الفلاني وضع للمعنى الفلاني، كان ذلك المعنى هو المتبادر منه عند اطلاقه وإن لم يكن في الواقع موضوعاً له، فإذا تمام العلة للتبادر هو العلم بالوضع، ولا أثر له في الواقع بدون العلم به.

فتحصل أن التبادر على القول بأن الوضع أمر جعلي اعتباري، يستحيل أن يكون علامة على الوضع.

وأما على القول بأن الوضع أمر تكويني وعبارة عن عملية قرن بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد، بحيث يوجب انتقال الذهن من تصور أحدهما إلى تصور الآخر، فتكون علامية التبادر أمر معقول، لأن التبادر من اللفظ فرع الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهنه، وهذه الملازمة التصورية فرع القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى الذي هو روح الوضع، وهو أمر واقعي، فإذا كانت الملازمة ثابتة بين تصور اللفظ وتصور المعنى في الذهن، فمتى ما تصور اللفظ انتقل ذهنه إلى تصور المعنى، ولا يتوقف هذا الانتقال التصوري

في أفق الذهن على العلم التصديقي بالوضع في الخارج، لأن هذا الانتقال فرع الملازمة التصورية بين اللفظ والمعنى في عالم الذهن، وهو لا يتوقف إلا على ثبوت هذه الملازمة التصورية فيه، ولا يتوقف على التصديق بها في الخارج، ولهذا يحصل هذا الانسباق والتبادر للصبيان أيضاً، نتيجةً لثبوت الملازمة بين تصوريهما في الذهن مع عدم وجود أي علم تصديقي لديهم بالملازمة.

وعلى هذا فعلاية التبادر للوضع معقولة، لأنها لا تتوقف على العلم التصديقي بالوضع، فإذا يمكن استعمال الوضع به إنياً.

ومن هنا تمتاز هذه الملازمة عن الملازمات الواقعية، كالملازمة بين النار والاحراق، وبين تعدد الآلهة وفساد العالم، وبين وجوب شيء ووجوب مقدمته، وهكذا... في نقطة، وهي أن الانتقال من اللازم إلى الملزوم لا يمكن بدون العلم التصديقي بالملازمة بينهما في الملازمات الواقعية، سواء أكان الانتقال انتقالاً تصديقياً أم كان تصورياً، فإن العلم بالاحراق في الخارج، إنما يستلزم العلم بوجود النار فيه إذا علم بثبوت الملازمة بينهما خارجاً، وأما مع عدم العلم بثبوتها، فلا ينتقل من العلم بوجود الاحراق خارجاً إلى العلم بوجود النار كذلك، وكذا لا يستلزم تصور وجود الاحراق تصور وجود النار في الذهن إلا إذا علم بوجود الملازمة بينهما خارجاً وهذا بخلاف الملازمة في المقام، فإنها إنما تكون بين نفس التصورين والادراكين، لا بين نفس المدركين كما في الملازمات الواقعية، فإذا كانت الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، لا بين ذات اللفظ وذات المعنى، فتصور المعنى بنفسه لازم لا أنه تصور للعلم، وتصور اللفظ بنفسه ملزوم لا أنه تصور للملزم، فإذا فرض أن الملازمة بين نفس الادراكين والتصورين، فلا محالة يستتبع أحدهما الآخر في أفق الذهن، كما أن الملازمة إذا

كانت بين نفس المدركين في النواقع كالنار والاحراق، كان وجود الملزوم فيه يستتبع وجود اللازم.

والخلاصة: أن الوضع هو الاقتران بين اللفظ والمعنى خارجاً، وهو المنشأ للملازمة بين الادراكين والتصويرين في الذهن، فإذا كانت صورة الاقتران المؤكد موجودة في أفق الذهن، كانت تلك الصورة هي السبب للانسباق والتبادر، وإن لم يعلم بأن هذا الاقتران وضع. أو فقل إن ثبوت هذا الاقتران والارتباط في الذهن بنفسه منشأ للإنتقال من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، ولا يتوقف على العلم التصديقي بأن هذا الاقتران وضع.

وبذلك تفترق هذه النظرية عن نظرية الاعتبار، فإن حقيقة الوضع إذا كانت أمراً اعتبارياً جعلياً قائماً بالفاعل والواضع، فمن البين أنه طالما لا يعلم الشخص بهذا الاعتبار والجعل، فلا يعقل الانسباق والتبادر عنده، وكذلك الحال علي القول بأن الوضع هو التعهد، فإنه مادام لا يعلم به، فلا انسباق ولا تبادر^(١).

ولنا تعليق على ذلك:

أما أولاً: فلأن علامة التبادر على القول بأن حقيقة الوضع القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى وإن كانت ممكنة ولا تستلزم الدور، إلا أنها لا تخرج عن حدود الامكان فقط، إذ افتراض الانسباق والتبادر من الاقتران الموجود في الذهن بدون أن يعلم خارجاً بأنه وضع، مجرد وهم، لا واقع له إلا في الصبي أو المجنون، وأما في غيره كالسامع الشاعر الملتفت، فافتراض ذلك بدون التفاته التصديقي بأنه وضع، لا يخرج عن دائرة الخيال إلى دائرة التحقق، هذا إضافة إلى أنه لا يفيد

العلم التصديقي بالوضع .

وأما ثانياً: فع الإغماض عن هذا، إلا أن مبنى ذلك غير صحيح، لما تقدم من أن الأقرب، هو كون حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية جعلية، على تفصيل تقدم، لا مجرد إقتران بين اللفظ والمعنى خارجاً بدون ضم أي اعتبار إليه. وأما الملازمة الذهنية بين صورة اللفظ وصورة المعنى فهي من آثار الوضع وليست بحقيقة الوضع .

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته وهذا الوجه يرجع إلى جوابين:

الأول: أن تبادر العالم بالوضع علامة للجاهل به وبرهان إني له عليه .

الثاني: أن التبادر لدى المستعلم يتوقف على العلم الاجمالي بالوضع، وهو لا يتوقف على التبادر، وما يتوقف عليه هو العلم التفصيلي به، فإذن لا دور .

والمراد بالعلم الاجمالي، العلم الارتكازي الثابت في أعماق النفس، بدون التفات النفس إليه فعلاً وتفصيلاً، وليس المراد منه العلم الاجمالي بالمعنى الأصولي. والمراد بالعلم التفصيلي العلم بالعلم بالوضع .

فالتبادر يتوقف على العلم بالوضع ارتكازاً، والعلم بالعلم بالوضع المساوق للإلتفات الفعلي إليه يتوقف على التبادر وفي طوله. كما أن التبادر يكون في طول العلم الارتكازي، وعليه فلا موضوع للدور^(١).

ولناخذ بالنقد على كلا الجوابين:

أما الأول: فيرد عليه أولاً أنه خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام هنا

(١) كفاية الأصول: ١٨.

إنما هو في تبادر المستعلم، وأنه هل يصلح أن يكون علامة وبرهاناً إنياً له على الوضع أو لا؟ وليس في تبادر العالم به.

وثانياً: أن علامة تبادر العالم بالوضع للجاهل المستعلم وإن كانت ممكنة ولا محذور فيها، إلا أنه وحده لا يكفي عادة لحصول العلم بالوضع، إذ لا بد فيه من إحراز أنه مستند إلى اللفظ بما هو بدون ضم أي شيء آخر إليه. ومن الواضح أن احرازه عادة يتوقف على تكرار الاستعمال واطراده حتى يدفع بذلك احتمال أن يكون تبادره مستنداً إلى وجود قرينة حالية أو عهدية عنده، إذ لا يمكن نفي هذا الاحتمال عادة إلا بتكرار الاستعمال واطراده في مختلف الموارد، أو بين العالمين بالوضع، فلذلك لا يكون بمجرد علامة.

وبكلمة، إن العلامة على الوضع حينئذ، إنما هي التبادر الاطرادي لا نفس التبادر، ونتيجة ذلك أن تبادر العالم بالوضع بما هو تبادر لا يكون علامة على الحقيقة، وإنما العلامة هي اطراده، فإنه يكشف إنياً عن الوضع.

وأما الجواب الثاني فهو وإن كان يدفع محذور الدور، إلا أنه يؤدي إلى إلغاء دور علامة التبادر للوضع.

أما أولاً: فلأنه لا معنى لجعل التبادر برهاناً إنياً لدى المستعلم على علمه بالوضع، لأنه بمجرد استعلامه عن علم نفسه والتفاته إليه، يحصل له اليقين المباشر بعلمه، لأن العلم بالعلم مساوق للإلتفات الفعلي، ولا يعقل أن يتوسط بين العلم التفصيلي له بالوضع والعلم الاجمالي به واسطة لكي تكون الوسطة برهاناً إنياً على الأول، لفرض أنه بمجرد الاستعلام عن علمه والتوجه إليه أصبح علماً تفصيلياً فعلياً له، على أساس أن في أفق النفس ليس إلا علم واحد، وهو العلم الاجمالي بالوضع أولاً، وهو بأدنى منبه خارجي أو توجه داخلي صار

تفصيلاً، وحينئذ فالموجود في أفق النفس ليس إلا العلم التفصيلي بالوضع لا غيره، فلذلك لا يعقل أن يتوسط التبادر بينهما كبرهان إني.

فالنتيجة: أن العالم بالوضع اجمالاً وارتكازاً ليس بحاجة في تحصيل العلم التفصيلي به إلى التمسك بالتبادر كبرهان إني، بل أنه بصرف الاستعلام عن علمه أصبح عالماً بالوضع تفصيلاً.

وثانياً: أن لازم ذلك هو أن التبادر لا يكون علامة أولية لتمييز الحقيقة عن المجاز، وذلك لأن العلم الارتكازي بالوضع، بما أنه ليس بذاتي على الفرض، فبطبيعة الحال يكون مستنداً إلى سبب آخر كالتنقيص أو نحوه، لا إلى التبادر، المحذور الدور.

فالنتيجة: أن التبادر لا يصلح أن يكون علامة على الوضع ابتداء وبرهاناً إنياً عليه، وإنما يكون علامة ثانوية للعالم به اجمالاً لا مطلقاً.

الوجه الثالث: ما نقله المحقق الأصهباني رحمته الله عن بعض الأعلام، من أن التبادر ليس معلولاً للعلم بالوضع، بل معلول لنفس الوضع ومن مقتضياته، فإنه يقتضي التبادر، والعلم به شرط في تأثيره، وعليه فلا دور، حيث إن صفة الإقتضاء للوضع والمعلولية للتبادر لا تتوقف على العلم به ^(١).

ولكن هذا الجواب غريب جداً.

أما أولاً: فلأن الضرورة والوجدان تحكم بأن العلم بالوضع تمام العلة للتبادر، ولا دخل للوضع بوجوده الواقعي فيه أصلاً. ومن هنا إذا علم بوضع لفظ لمعنى، كان المعنى هو المتبادر منه عند اطلاقه وإن لم يكن العلم مطابقاً

للوواقع كما مر .

وثانياً: أن ذلك لا يدفع محذور الدور، للزومه في جانب الشرط، فإن التبادر متوقف على العلم بالوضع بملاك أنه شرط، والعلم بالوضع متوقف على التبادر بملاك أنه علامة وبرهان إني عليه .

والخلاصة: أن الوضع في نفسه لا يقتضي التبادر، وتام العلة له العلم به وإن كان مخالفاً للواقع، وعلى تقدير تسليم أنه مقتض له، ولكنه لا يدفع الدور، للزومه في جانب الشرط .

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق العراقي رحمته من أنه يكفي في ارتفاع الدور، تغاير الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالنوع والذات، وعلى هذا فيمكن في المقام افتراض علمين متماثلين، أحدهما يتوقف على التبادر، والآخر مما يتوقف التبادر عليه، وإن كان العلمان متحدين ذاتاً وحقيقة، فإذن لا دور ^(١).

وفيه أن هذا الجواب منه رحمته غريب جداً،

أما أولاً: فلأن قيام العالم بالوضع بعملية التبادر لتحصيل العلم به ثانياً لغو محض، ضرورة أنه لا معنى لتحصيل العلم به مرة أخرى، ولا موضوع حينئذٍ لعلامة التبادر .

وثانياً: أن هذه الفرضية في نفسها غير معقولة، بداهة استحالة افتراض تعدد العلم التفصيلي التصديقي بشيء واحد، لأن المعلوم بالعرض إذا كان واحداً في الخارج استحالة تعلق أكثر من علم تفصيلي تصديقي واحد به، لأن شيئاً واحداً في الخارج مرئي بنحو واحد، ولا يعقل أن يكون مرئياً بنحوين أو أكثر من

(١) نقله عنه في بحث في علم الأصول ١: ١٦٤ .

شخص واحد. مثلاً عدالة زيد في الخارج لا يمكن أن تكون مرئية بعلمين تصديقيين من فرد واحد، ولا فرق في ذلك بين العلم والشك والظن، فكما أن تعدد العلم التصديقي بشيء واحد غير معقول، فكذلك تعدد الشك والظن به .

وعلى هذا فلا يعقل أن يتعلق بالوضع علمان تصديقيان، أحدهما ما يتوقف عليه التبادر، والآخر ما يتوقف على التبادر، فإنه إذا علم بالوضع علماً تصديقياً تفصيلاً، استحال تعلق علم آخر به كذلك ولو بسبب آخر. نعم يمكن تعدد العلم التصوري بشيء واحد، كما إذا تصوره أكثر من مرة .

إلى هنا قد استطنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي استحالة علامية التبادر للوضع من جهة استلزامها الدور، على أساس أن تمام العلة للتبادر هو العلم بالوضع وإن كان مخالفاً للواقع، ولا دخل للوضع فيه أصلاً كما مر .

العلامة الثانية: عدم صحة السلب أي صحة الحمل

المشهور بين الأصوليين أن صحة الحمل علامة للحقيقة والوضع، وعدم صحة الحمل علامة للمجاز وعدم الوضع .

بيان ذلك: أن صحة حمل اللفظ بما له من المعنى على معنى معين بالحمل الأولي الذاتي علامة كونه نفس معناه الموضوع له، لأنها تدل على أن المعنى الموضوع في القضية متحد مع المعنى المحمول فيها ذاتاً ومفهوماً، وبالتالي تكشف عن أنه معناه الموضوع له. وصحة حمله كذلك على معنى بالحمل الشائع، علامة كونه من أفراد ومصاديق معناه الموضوع له، هذا هو المعروف والمشهور .

والصحيح أن صحة الحمل لا تصلح أن تكون علامة على الحقيقة، بدون فرق

في ذلك بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي . وذلك لسببين :

الأول : أن المقتضي في نفسه غير تام ، والوجه فيه أن الحمل إذا كان حملاً أولاً وذاتياً ، فلاك صحته أن المحمول في القضية عين الموضوع فيها ذاتاً وحقيقة ، ومن الواضح أنها لا تكشف عن أن الموضوع في القضية معنىً حقيقي للفظ ، وإنما تكشف عن أن الموضوع فيها عين المعنى المستعمل فيه اللفظ ، وأما أنه معنى حقيقي له أو معنى مجازي ، فصحة الحمل لا تكشف عن أنه معنى حقيقي له ، إلا بناءً على أن الأصل في الاستعمال الحقيقية ، وهو غير ثابت . مثلاً ، إذا قيل « الحيوان الناطق إنسان » فإنه يدل على أن الموضوع في القضية عين المحمول فيها ذاتاً ومفهوماً ، وأما أن الموضوع معنى حقيقي للفظ الانسان أو معنى مجازي له ، فصحة الحمل لا تكشف عن أنه معنى حقيقي له ، إلا بناءً على ثبوت أصالة الحقيقة تعبدًا ، وهي غير ثابتة .

أو فقل : إن القضية المذكورة تدل على أن الموضوع فيها عين المعنى المستعمل فيه لفظ الانسان ، وأما أن لفظ الانسان استعمل فيه حقيقة أو مجازاً ، فصحة حمله لا تكشف عن أنه استعمل فيه حقيقة .

وبكلمة : إن ملاك صحة الحمل الأولي الذاتي اتحاد المحمول مع الموضوع ذاتاً وحقيقة ، وأما أن لفظ المحمول استعمل في معناه الموضوع له ليكون الموضوع في القضية معنىً حقيقياً له ، فصحة الحمل المذكور لا تكشف عن ذلك ، وإنما تكشف عن أن الموضوع في القضية عين المعنى المستعمل فيه اللفظ ، وأما أن المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقي له فلا تكشف عنه ، غاية الأمر أنه إن كان معنى حقيقياً له ، كان الموضوع متحدًا مع المعنى الحقيقي ، وإن كان معنى مجازياً ، كان الموضوع متحدًا مع المعنى المجازي ، وبالتالي يكون معنى مجازياً له .

فالنتيجة: أن الحمل الأولي الذاتي لا يصلح أن يكون علامة للحقيقة.

وأما الحمل الشائع فهو على أنواع.

النوع الأول: حمل الكلي على فرد، كقولنا «زيد إنسان» ومنه حمل الجنس على النوع، وحمل الفصل عليه.

النوع الثاني: حمل العناوين العرضية على معروضاتها، كقولنا «زيد عالم» أو «ضاحك» وهكذا.

النوع الثالث: حمل العناوين العرضية بعضها على بعضها الآخر، كقولهم «الكاتب متحرك الأصابع» و«المتعجب ضاحك» وما شاكل ذلك.

أما النوع الأول فإن كان من قبيل حمل الطبيعي على فرد، فالموضوع في القضية فرد من المحمول فيها ومتحد معه خارجاً، على أساس أن وجود الطبيعي في الخارج عين وجود فرده فيه، وليس له وجود آخر، فالإختلاف بينهما إنما هو في جهة الإضافة وإن كان من قبيل حمل الجنس أو الفصل على النوع، كقولنا «الانسان حيوان» أو «ناطق» فالموضوع في القضية متحد مع المحمول فيها في الوجود الخارجي.

وعلى هذا، فقد يقال بأن صحة الحمل في هذا النوع كاشفة عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود فرده في الخارج. مثلاً حصة خاصة من الحيوان الموجودة بوجود زيد في الخارج، ويحمل عليها لفظ الانسان بما له من المعنى العرفي، وحينئذ فإن وجد صحة هذا الحمل عرفاً، كشفت صحته عن اتحاد الحصة الموجودة بوجود زيد مع المعنى الموضوع له لفظ الانسان، وإن وجد عدم صحته، كشف عن عدم اتحاده معه.

والخلاصة: أن الضابط لعلامية صحة الحمل، ثبوت المحمول في مرتبة ذات الموضوع، فإنه إذا كان ثابتاً فيها، تكشف صحته عن أن اللفظ موضوع لمعنى ثابت في مرتبة ذات الموضوع، وعلى هذا فحيث إن معنى الانسان ثابت في مرتبة ذات زيد في الخارج الذي هو موضوع القضية، فصحة حمله عليه كاشفة عن أنه موضوع بإزاء معنى ثابت في مرتبة ذات الموضوع، وكذا الحال في معنى الحيوان أو الناطق، فإنه لما كان ثابتاً في مرتبة ذات الانسان الذي هو الموضوع في القضية، فصحة حمله كاشفة عن أنه موضوع لمعنى ثابت في مرتبة ذات الموضوع.

وأما النوع الثاني والثالث، فحيث إن المحمول فيه غير ثابت في مرتبة ذات الموضوع، كقولنا «زيد عالم» وقولنا «الناطق ضاحك» و«الناطق حيوان» و«الكاتب متحرك الأصابع» وهكذا، فلا يصح الإستكشاف المذكور.

وعلى الجملة فالقائل بأن صحة الحمل علامة لا يقول إنه بمجرد علامة، بل من جهة أن الحمل إن كان أولياً ذاتياً، فاتحاد الموضوع مع المحمول في القضية في الذات والمفهوم دليل على الحقيقة. وإن كان شائعاً صناعياً، كقولنا «زيد إنسان» فاتحاد الموضوع مع المحمول خارجاً، يكشف عن أن اللفظ موضوع لمعنى موجود بوجود زيد، وفي مرتبة ذاته، وهذا الملاك غير متوفر في النوع الثاني والثالث.

أما في الأول، كقولنا «زيد عالم» فإن مبدأ المحمول غير الموضوع، فلا يكون موجوداً بوجوده، وإن كانا منطبقين على موجود واحد في الخارج ابتداءً، فإن ذلك لا يكون ملاك الكشف، فإن ملاكه ما إذا كان معنى المحمول ثابتاً في مرتبة ذات الموضوع، وهو غير متوفر في المقام.

وأما الثاني، فإن كان من قبيل حمل أحد الكلين المتساويين على الآخر، كقولنا «الناطق ضاحك» فالأمر واضح، لأن معنى المحمول غير ثابت في مرتبة ذات الموضوع. وإن كان من قبيل حمل الأعم على الأخص، كقولنا «الناطق حيوان» فإن معنى المحمول غير موجود بوجود الموضوع، لأن مبدأ الفصل غير مبدأ الجنس، وإن كان التركيب بينهما اتحادياً، فالميزان في كشف الحمل عن الحقيقة ثبوت معنى المحمول في مرتبة ذات الموضوع، وإلا فلا كشف^(١).
ولنا تعليق على ذلك.

أما أولاً فلأن صحة الحمل مطلقاً، سواء أكانت بالحمل الأولي الذاتي، أم بالشانع الصناعي، لا تصلح أن تكون علامة للحقيقة.
أما الأول فقد تقدم الكلام فيه.

وأما الثاني فلأنه لا يدل على أكثر من أن الموضوع من مصاديق المحمول، ومتحد معه في الخارج، وأما كون معنى المحمول معنى حقيقياً للفظ أو معنى مجازياً، فالقضية لا تدل على شيءٍ منها، فإن ما هو ملاك صحة الحمل هو كون الموضوع فرداً للمحمول، وأما كون المحمول معنى حقيقياً للفظ فصحة الحمل بما هي لا تدل على ذلك، وإنما تدل على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً، وأما أن استعمال اللفظ في المعنى المحمول يكون على نحو الحقيقة فهي لا تدل عليه، لوضوح أنه ليس هنا شيء غير استعمال اللفظ في المعنى، وهو أعم من الحقيقة نعم إذا فرض تجرد اللفظ عن القرينة وتبادر المعنى منه، كان ذلك علامة على الحقيقة، ولكنه خارج عن محل الكلام بالكلية، فإذن ما هو ملاك صحة الحمل

الشائع، هو نحو من أنحاء الإتحاد بين الموضوع والمحمول خارجاً، وما هو ملاك الحقيقة، استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فأحد الملاكين أجنبي عن الملاك الآخر، لإمكان أن يتحد الموضوع والمحمول في الخارج مع كون استعمال اللفظ في المحمول مجازاً، غاية الأمر أنه يتحد مع المعنى المجازي. ومن هنا ترجع الحقيقة والمجاز إلى عالم الألفاظ، وصحة الحمل إلى عالم المدلول، فلذلك لا يكون اثبات أحدهما دليلاً على اثبات الآخر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن صحة الحمل سواء أكان بالحمل الأولي الذاتي، أم كان بالحمل الشائع الصناعي، فلا تصلح في نفسها أن تكون علامة للحقيقة.

وثانياً لو سلمنا أن صحة الحمل علامة للحقيقة وتكشف عن الوضع، ولكن الظاهر حينئذ أن لا فرق بين أنواع الحمل الشائع، فكما أن النوع الأول يكشف عن الوضع والحقيقة، فكذلك النوع الثاني والثالث.

أما النوع الثاني المتمثل في مثل قولنا «زيد عالم» أو «ضاحك» أو «إنّ هذا الجسم أبيض» و«ذاك أسود» وهكذا، فلأن العناوين المحمولة على الموضوع جميعها من العناوين الانتزاعية التي هي منتزعة من قيام الأعراض بموضوعاتها وليس لها وجود في الخارج، والموجود فيه إنما هو نفس الأعراض والمقولات التي هي من مبادئ تلك العناوين ومنشأ انتزاعها، وعلى هذا فنسبة ما به الإتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية، وهو وجود زيد مثلاً إلى تلك العناوين إنما هي بالعرض والمجاز، ويقانون أن كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، يرجع هذا الحمل أي حمل العناوين على معروضاتها إلى حمل ثان، ويدل الكلام عليه بالدلالة الالتزامية لا محالة، وهذا الحمل يكون من قبيل حمل الكلي على

فرده، وعلى هذا فمثل قولنا «زيد ضاحك» يرجع في نهاية المطاف إلى قولنا الصفة القائمة بزيد ضحك، وهكذا وهذا من حمل الكلي على فرده، وتدل صحته على أن اللفظ موضوع لمعنى متحد مع المعنى الموجود في مرتبة ذات الموضوع.

وأما النوع الثالث المتمثل في مثل قولنا «المتعجب ضاحك» و«الكاتب متحرك الأصابع» ونحوهما، فهو بصيغته الخاصة وإن لم يصلح أن يكون علامة للوضع، لوضوح أنه لا يدل على أن الضاحك موضوع لمعنى متحد مع المعنى الموجود في مرتبة ذات المتعجب. فإن مبدأ الضاحك غير مبدأ المتعجب ومباين له، بل يدل على أنها منطبقان على شيء واحد في الخارج كزيد مثلاً ابتداءً، ولكنه بمقتضى قانون أن كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات يرجع لبأً وواقعاً إلى حملين، كلاهما من حمل الكلي على فرده، لأن مرجع «المتعجب ضاحك» إلى حمل التعجب على الصفة القائمة بزيد مثلاً، وحمل الضحك على الصفة القائمة به، وحيث إن كلا الحملين من حمل الطبيعي على فرده، فيكون المحمول ثابتاً في مرتبة ذات الموضوع، وصحته تكشف عن الوضع والحقيقة، أي عن كون الموضوع في القضية فرد من المحمول الذي هو معنى اللفظ.

فالنتيجة: أنه لا فرق بين أنواع الحمل الشائع الصناعي بحسب مقام اللب والواقع، فإن مآل الكل إلى نوع واحد من الحمل، وهو حمل الكلي على فرده، وإنما الفرق بينها في صياغة القضية، وحينئذ فإن نظرنا إلى صياغة كل منها فالنوع الثاني والثالث لا يدلان بصياغتهما على أن المحمول في القضية متحد مع المعنى الموجود في مرتبة ذات الموضوع، وإن نظرنا إلى مآلهما لباً وواقعاً، فحالهما حال النوع الأول.

الثاني: أن علامية صحة الحمل للحقيقة مستحيلة، وذلك لأن علاميتها

تستلزم الدور. بيان ان صحة الحمل تتوقف على العلم بأن الموضوع في القضية معنى حقيقي للفظ في المرتبة السابقة، وإلا فلا يمكن الحكم بصحة حمل المحمول في القضية عليه واستعلام الوضع والحقيقة منها، فلو كان العلم به متوقفاً على صحة الحمل لدار. ولا فرق في ذلك بين الحمل الأولي الذاتي وبين الحمل الشائع الصناعي، فإن صحته على كلا التقديرين فرع العلم في المرتبة السابقة، بأن الموضوع في القضية هو المعنى الحقيقي للفظ.

وقد أوجب عن ذلك بأن صحة الحمل تتوقف على العلم الاجمالي الارتكازي بالمعنى الموضوع له، وهو لا يتوقف عليها، فإن المتوقف عليها العلم التفصيلي بالمعنى الموضوع له، فالنتيجة: أن صحة الحمل في طول العلم الاجمالي الارتكازي، والعلم التفصيلي في طول صحة الحمل، فإذن لا دور^(١).

ولكن هذا الجواب لا يرجع إلى معنى صحيح.

أما أولاً: فلأنه لا يمكن جعل صحة الحمل برهاناً إنيئاً للمستعلم على علمه بالعلم بالوضع، إذ لا يعقل أن تتوسط بينهما واسطة، على أساس أن العلم التفصيلي هو العلم الارتكازي بعد الإستعلام والتوجه، فإن العالم بالوضع في أعماق نفسه لا يحتاج في صيرورة علمه علماً تفصيلياً إلى التبادر أو صحة الحمل، بل لا يعقل أن يتوسط بين العلم التفصيلي والعلم الارتكازي واسطة بها يثبت العلم التفصيلي بالعلم الارتكازي بالوضع، لفرض أنه ليس هنا علمان، بل علم واحد كان ارتكازياً، ثم بمجرد الإستعلام عنه والتوجه إليه صار علماً تفصيلياً، ولهذا لا يتصور بينها الحد الوسط، واثبات الأكبر للأصغر.

وثانياً: أن صحة الحمل إذا كانت مسبوقة بالعلم الارتكازي بالوضع، فلازم ذلك أنها لا تكون علامة، باعتبار أن العلم الارتكازي بالوضع ليس ذاتياً، بل لا محالة يكون مستنداً إلى سبب من الأسباب، كالتنصيص أو نحوه، وذلك السبب هو العلامة على الوضع دون صحة الحمل.

وثالثاً: أنه لا يمكن دفع محذور الدور هنا بما ذكر في دفع هذا المحذور في باب علامة التبادر، بنكتة أنه يكفي في التبادر والانسباق، الإلتفات إلى اللفظ الذي يكون معناه مرتكزاً في الذهن، فإن الإلتفات إليه بمثابة المنبه الشرطي لحصول الإلتفات التفصيلي بما هو مرتكز في الذهن من المعنى الحقيقي، فلذلك لا يتوقف التبادر على العلم التفصيلي التصديقي بالوضع، بل يكفي فيه العلم الارتكازي به، بينما صحة حمل اللفظ بما له من المعنى الحقيقي تتوقف على العلم التفصيلي التصديقي، بأن المعنى المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقي له في المرتبة السابقة، ولا يكفي فيها العلم الارتكازي به.

والنكتة في ذلك أن صحة الحمل تتوقف على تصور الموضوع في القضية والمحمول فيها، واحراز أن المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقي له مسبقاً، ولا يكفي في احراز ذلك مجرد تصور الموضوع والمحمول في القضية. نعم تصور المحمول قد يكون بمثابة المنبه الشرطي للإنتقال إلى معناه، ولكن بعد هذا الانتقال والتصديق بأنه معنى حقيقي للفظ يصح الحمل وإلا فلا، طالما لم يعلم بأنه معنى حقيقي له مسبقاً.

وبكلمة، إن صحة القضية الحملية إن كانت منوطة بوحدة الموضوع والمحمول إما في عالم المفهوم أو في عالم الخارج، توقفت على احراز هذه الوحدة والعلم التصديقي بها، وإلا فلا يمكن الحكم بصحتها، لأن تمام ملاك صحة القضية

الحملية ومدلولها هو هذه الوحدة، وحينئذ فلا تدل القضية على أن المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقي له أصلاً. وإن كانت منوطة بأمرين: الأول وحدة الموضوع والمحمول. والآخر كون المحمول المستعمل فيه اللفظ معنى حقيقياً له، توقفت صحتها على احراز كلا الأمرين معاً، فمن يقوم بعملية الحمل لا بد له في المرتبة السابقة من احراز وحدة الموضوع والمحمول، إما في عالم المفهوم أو الخارج واحراز أن المحمول معنى حقيقي للفظ، وطالما لم يحرز هذين الأمرين معاً، فليس بإمكانه الحكم بصحة الحمل.

فالنتيجة في نهاية المطاف أن صحة الحمل لدى المستعمل لا تصلح أن تكون علامة للوضع والحقيقة. وأما صحة الحمل لدى العالم، فهل تصلح أن تكون علامة على الحقيقة للجاهل؟

والجواب: أنها أيضاً لا تصلح أن تكون علامة، لأن ملاك عدم قابليتها للعلامية في كلا المقامين واحد، وهو ما عرفت من أن صحة الحمل لا تدل على أكثر من اتحاد المحمول مع الموضوع مفهوماً أو خارجاً، وأما كون معنى المحمول المستعمل فيه معنى حقيقياً للفظ، فهي لا تدل عليه أصلاً، فإذن ما هو ملاك صحة الحمل غير ما هو ملاك الوضع والحقيقة ولا صلة لأحدهما بالآخر.

العلامة الثالثة: الاطراد

وقد فسر الاطراد بعدة تفسيرات:

الأول: ما قيل من أن المراد منه تكرار الاستعمال في معنى.

فيه: أنه إن أُريد به تكرار صحة استعمال لفظ في معنى، فيرد عليه أنه غير

قابل للذكر، بدهاءة أنه إذا صح استعمال لفظ في معنى مرة واحدة، صح استعماله فيه إلى ما لا نهاية له بملك واحد، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الاستعمال في المعنى الحقيقي أو المجازي.

وإن أريد به كثرة الاستعمال في معنى في موارد مختلفة، بحيث يحصل استعماله فيه من الكثرة بدرجة الشيوخ لذي العرف العام، ففي مثل ذلك لا يبعد أن تكون علامة على الحقيقة، لأن كثرة الاستعمال إذا كانت مطردة في مختلف الموارد لا محالة تكشف عن الوضع، إذ لا يحتمل عادة أن تكون تلك الإستعمالات الكثيرة كلها مجازاً ومع القرينة، وإلا لم تطرد ولوقع التخلف في مورد لا محالة، فإذا بدور الأمر بين أن يكون جميع هذه الإستعمالات الكثيرة في مختلف الموارد مجازاً، أو يكون حقيقة. والأول غير محتمل عادة، فيتعين الثاني.

والنكتة في ذلك أن عنصر اللفظ عنصر ثابت في جميع موارد الاستعمال، وعنصر القرينة غير ثابت، وكثرة الاستعمال إذا كانت مطردة كانت قرينة على أن الدلالة مستندة إلى اللفظ، وإلا لم تطرد.

الثاني: ما ذكره المحقق الأصمباني رحمته الله وإليك نصه:

«إن مورد هاتين العلامتين (الاطراد وعدمه) ما إذا أُطلق لفظ باعتبار معنى كلي على كل فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية، لكنه يشك في أن ذلك الكلي كذلك أو لا، فإذا وجد صحة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلي، كشف عن كونه من المعاني الحقيقية، لأن صحة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراد مطرداً، لا بد من أن تكون معلولة لأحد الأمرين: إما الوضع أو العلاقة. وحيث لا إطراد لأنواع العلائق المصححة للتجاوز، يثبت الإستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على

الحقيقة، كما أن عدم الاطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له، وإلزام تخلف المعلول عن العلة، لأن الوضع علة صحة الاستعمال مطرداً، وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد^(١) « انتهى .

وملخصه: أن اطلاق اللفظ كلفظ الأسد على كل فرد من أفراد الحيوان المفترس، مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعاني الحقيقية، لما كان مطرداً، كشف ذلك عن كون الحيوان المفترس معنىً حقيقياً، واطلاقه على كل فرد من أفراد الشجاع حيث إنه لم يكن مطرداً، باعتبار أنه يصح اطلاق هذا اللفظ باعتبار هذا المفهوم الكلي وهو الشجاع على الانسان وعلى جملة من الحيوانات، ولا يصح اطلاقه على النملة الشجاعة مثلاً، فيكشف عن كونه من المعاني المجازية.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته بما حاصله: أن الاطراد كما لا يمكن أن يراد به تكرار الاستعمال في معنى، كذلك لا يمكن أن يراد به التكرار في التطبيق، أي تطبيق المعنى على مصاديقه وأفراده، معللاً بأن انطباق الطبيعي على أفراده والكلي على مصاديقه أمر عقلي، واجنبي عن الاستعمال بالكلية، فلا يعقل أن يكون المعنى كلياً، ومع ذلك لا ينطبق على تمام أفراده ومصاديقه، ومن الواضح أنه لا فرق في ذلك بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فكما أن انطباق الحيوان المفترس على تمام أفراده ومصاديقه قهري، فكذلك انطباق الرجل الشجاع على تمام أفراده في الخارج. ولا يعقل فيه عدم الاطراد والتخلف. نعم يختلف انطباق المفهوم سعة وضيقاً باختلاف نفس المفهوم كذلك، فإن المفهوم إذا كان وسيعاً كان

الانطباق كذلك ، وإذا كان ضيقاً كان الانطباق كذلك . مثلاً مفهوم الانسان إذا لاحظناه بما له من السعة والاطلاق ، فلا محالة ينطبق على جميع أفراده بشتى ألوانها وأشكالها ، وإذا لاحظناه بما له من الخصوصية كالعالمية أو الهاشمية أو العربية أو نحو ذلك ، فلا يعقل انطباقه إلا على أفراد هذه الحصة فحسب . ومن المعلوم أن عدم الاطراد بهذا المعنى أو الاطراد أمر مشترك فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ويتبع سعة المعنى وضيقه . ومن هنا يظهر أن عدم اطراد اطلاق لفظ الأسد على كل فرد من أفراد مفهوم الشجاع ، إنما هو من أجل خصوصية في لفظ الأسد بما له من المعنى ، فلذلك لا ينطبق إلا على أفراد حصة خاصة من مفهوم الشجاع . ومن المعلوم أن اطلاقه على أفراد تلك الحصة مطرد^(١) ، هذا .

ولكن الظاهر أن مراده ﷺ من الاطراد ليس الاطراد في التطبيق ، كما فسره به السيد الأستاذ ﷺ بل الاطراد في الاستعمال بلحاظ التطبيق ، بقريته أن تطبيق الكلي على أفراد واطراده فيه أمر ضروري ، بلا فرق بين أن يكون الكلي معنى حقيقياً أو مجازياً ، ولا يمتثل أن يكون ذلك علامة للحقيقة . وهذا بخلاف استعمال اللفظ في الفرد بلحاظ تطبيق الكلي عليه ، فإنه إن كان مطرداً ، كشف عن كون الكلي معنى حقيقياً له ، وإن لم يكن مطرداً ، كشف عن كونه معنى مجازياً له . مثلاً استعمال لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس ومصاديقه بلحاظ تطبيقه عليها مطرد ، وأما استعماله في أفراد معنى يكون مشابهاً للحيوان المفترس لا يكون مطرداً ، فالاول يكشف عن كون الحيوان المفترس معنى حقيقياً له ، والثاني يكشف عن كونه معنى مجازياً له بعلاقة المشابهة ، ومن هنا لا يكون استعماله في أفراد الحيوان الشجاع مطرداً ، فلو كان معناه الموضوع له لكان

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٢ .

مطرداً لا محالة .

فالتنتيجة : أن ما أورده السيد الأستاذ عليه السلام عليه فالظاهر أنه غير متجه .

ولكن مع ذلك ما أفاده عليه السلام غير تام ، وذلك لما تقدم من أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست ذاتية ، وإنما هي مستندة إلى عامل خارجي ، وهو أحد أمرين :
الأول : العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى .

الثاني : ما يناسب المعنى الموضوع له من المعاني في صفة من صفاته البارزة ،
وحيشية من حيشياته الكاملة .

وحيث إن تلك المناسبة والعلاقة بينه وبين تلك المعاني تستتبع العلاقة والمناسبة بين اللفظ والمعاني المذكورة بالتبع ، فلذلك تعطي اللفظ صلاحية الدلالة عليها ، وتصبح تلك الدلالة فعلية مع القرينة الصارفة ، فإذن مطلق علاقة المشابهة لا تكون مصححة للاستعمال ، بل حصة خاصة منها ، وهي الحصة التي تعطي اللفظ صفة الصلاحية والإستعداد للدلالة على المعنى المجازي ، وعلى هذا فكما أن اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد المعنى الحقيقي مطرد ، ولا يمكن التخلف وعدم الاطراد في شيء من الموارد ، فكذلك اطلاقه على كل فرد من أفراد المعنى المجازي الذي تكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة ومناسبة مصححة للإطلاق والاستعمال ، وأما إذا لم تكن بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة كذلك ، وإن كانت بين بعض أفراد المعنى الحقيقي علاقة مصححة له ، فهو باطلاقه وسعته ليس معنى مجازياً له ، بل المعنى المجازي حينئذ حصة خاصة منه ، والمفروض أن الاطلاق بلحاظ تلك الحصة مطرد . ومن هنا ذكر المحقق الخراساني عليه السلام أن هذا المعنى من الاطراد موجود في المعاني المجازية أيضاً ، شريطة أن يكون مصحح المجاز محفوظاً فيها ، وإلا فلا مجاز ، لأن قوام اتصاف المعنى

بالمجاز، إنما هو بوجود العلاقة المصححة بينه وبين المعنى الحقيقي، وإلا فلا يكون متصفاً به^(١).

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن المراد من الاطراد الكاشف عن المعنى الحقيقي، اطلاق لفظ خاص على معنى مخصوص، واستعماله فيه في مختلف الموارد مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فإنه يكشف عن كونه معنى حقيقياً له، وهذه الطريقة طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية، فإن من جاء من بلدة إلى بلدة أخرى لا يعرف لغاتهم، فإذا أراد تعلمها اختار هذه الطريقة، وينظر إلى موارد استعمالهم، فيرى أنهم يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنه لا يدري أن هذه الاطلاقات من الاطلاقات الحقيقية أو المجازية، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد بشكل مطرد، حصل له العلم بأنها معاني حقيقية، لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: الأول الوضع، والثاني القرينة. وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد، فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع بعد ما لم تكن دلالة الألفاظ ذاتية^(٢).

ولكن غير خفي أن ما أفاده رحمته من الطريقة وإن كانت طريقة عملية في الخارج لتعليم اللغات الأجنبية، إلا أن من يقوم بهذه العملية غالباً ليس نظره إلى تمييز المعاني الحقيقية عن المعاني المجازية، بل نظره إلى تحصيل العلم بموارد الاستعمال، أعم من أن يكون الاستعمال في المعاني الحقيقية، أو المعاني المجازية. هذا، إضافة إلى أنه رحمته إن أراد أن اطراد الاستعمال بما هو استعمال دليل على

(١) كفاية الأصول: ٢٠٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٤.

الحقيقة، فيرد عليه أن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا يكون أمانة عليها، فإنه كما يصح في المعنى الحقيقي، كذلك يصح في المعنى المجازي.

وإن أراد به اطراد انسباقه وتبادره، فهو وإن كان علامة للحقيقة، إلا أن ذلك لا يكون مستنداً إلى الاطراد بما هو، بل مستند إلى إطراد الانسباق والتبادر، وهذا معناه الغاء علامية الاطراد بما هو.

فالتنتيجة: أن مراد السيد الأستاذ رحمته من ذلك، إن كان الاطراد التبادري، فهو وإن كان علامة على الحقيقة، إلا أنه ليس بملاك الاطراد بما هو، وإن كان الاطراد الاستعمالي، فهو ليس بعلامة، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، ومشترك بينهما وبين المجاز.

إلى هنا قد تبين أن الاطراد بما هو إطراد ليس علامة للحقيقة.

نتائج هذا البحث عدة نقاط:

الأولى: أن علامية التبادر والانسباق الذهني لدى المستعلم غير معقولة، لإستلزامها الدور. ودفع الدور بأن التبادر إنما هو متوقف على العلم الارتكازي فحسب، والمتوقف على التبادر إنما هو العلم التفصيلي به، فإذا لا دور وإن كان صحيحاً، إلا أن لازم ذلك الغاء علامية التبادر للوضع، لفرض أنه عالم به ارتكازاً. ومن الواضح أن هذا العلم ليس ذاتياً له، بل لا محالة يكون مستنداً إلى سبب كالتنصيص أو نحوه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنه لا يعقل أن يتوسط شيء بين العلم التفصيلي بالوضع والعلم الارتكازي به، لأن الثاني ينقلب إلى الأول بصرف التوجه والإستعلام، والبرهان الأني إنما يتصور بين شيئين.

الثانية: أن علامة التبادر - على القول بأن حقيقة الوضع القرن الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن - وإن كانت ممكنة ولا تستلزم الدور، إلا أن ذلك لا يخرج عن مجرد الافتراض، كما تقدم.

الثالثة: أن تبادر العالم بالوضع لا يصلح أن يكون علامة للجاهل به إلا بتكراره في مختلف الموارد، أو بين العالمين بالوضع.

الرابعة: أن ما ذكره المحقق العراقي رحمته من افتراض علمين: أحدهما متوقف على التبادر وفي طوله، والآخر مما يتوقف عليه التبادر، لا يرجع إلى معنى محصل، إذ مضافاً إلى أن العلم الثاني لغو، إنه لا يمكن افتراض علمين تصديقين بشيء واحد.

الخامسة: أن صحة الحمل سواء أكانت بالحمل الأولي الذاتي أم كانت بالحمل الشائع الصناعي لا تصلح أن تكون علامة على الحقيقة، لأن الحمل إن كان أولياً، فهو يدل على أن المحمول عين الموضوع، وأما كون المحمول معنى حقيقياً للفظ، فالحمل لا يدل عليه، إلا بناءً على أن الأصل في الاستعمال الحقيقة. وإن كان شائعاً، دل على أن الموضوع متحد مع المحمول في الخارج، وأما كون معنى المحمول معنى حقيقياً، فالحمل لا يدل عليه.

السادسة: أن علامة صحة الحمل مستحيلة، لإستلزامها الدور، ولا يمكن دفع الدور هنا بالعلم الارتكازي.

السابعة: أن الاطراد بكل تفسيراته بما هو اطراد، لا يصلح أن يكون علامة على الوضع. نعم اطراد التبادر والانسباق علامة له، لكن لا بملاك الاطراد، بل بملاك الاطراد التبادري.

السابع: حقيقة الإرادة الاستعمالية

لا شبهة في أن عملية الاستعمال عملية اختيارية للمستعمل كسائر أعماله الإختيارية وتتبع قصده وإرادته، وأنها غير الدلالة التصورية، لأنها ليست باختيارية ولا تتبع القصد والإرادة، ومتمثلة في انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى قهراً وإن كان اللفظ صادراً عن لافظ بلا شعور واختيار.

ثم إن الإرادة الاستعمالية تفسر بعدة تفسيرات:

الأول: أنها هي الإرادة التفهيمية، يعني إرادة تفهيم المعنى وإخطاره باللفظ فعلاً.

وفيه: أنه لا ملازمة بين إرادة الاستعمال وإرادة تفهيم المعنى من اللفظ، إذ الإرادة الاستعمالية قد تكون موجودة في موارد عدم إرادة تفهيم المعنى من اللفظ، كما في موارد الإتيان بالألفاظ المشتركة في مقام الاستعمال، قاصداً بها الاجمال وعدم إرادة تفهيم معنى من معانيها، وفي هذه الحالة، الإرادة الاستعمالية موجودة دون الإرادة التفهيمية.

الثاني: ما ذكره المحقق الأصهباني رحمته من أن الإرادة الاستعمالية هي إرادة إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً تنزلياً^(١).

وأورد عليه: أن هذا التفسير مبني على ما بنى عليه رحمته في باب الوضع من أنه عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، وحيث إن الاستعمال لا بد

أن يكون تطبيقاً فعلياً لعملية الوضع، فلذلك لا بد أن يكون عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى فعلاً^(١).

وبكلمة، إن عملية الوضع حيث كانت عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى بنحو القضية الحقيقية، ففعليتها لا محالة تكون بفعلية الاستعمال، فإذاً يكون الاستعمال تفسيراً للوضع حرفياً، ولا يمكن أن يكون مخالفاً له. ولنا تعليق على ذلك.

أمّا أولاً: فقد تقدم في باب الوضع أن الغرض من تفسيره بالتنزيل هو الإشارة إلى أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية جعلية، ولعل نظر المفسر في ذلك إلى أن مآل الوضع لياً يرجع إلى ذلك لأنه حقيقة الوضع، ولهذا ليس للتنزيل في باب الوضع عين ولا أثر، ولا يكون أمراً مركزاً في ذهن الواضع.

وأمّا ثانياً: فلأن الاستعمال ليس تفسيراً حرفياً للوضع وتطبيقاً فعلياً له، وذلك لأن كون الاستعمال كذلك مبني على أن يكون الوضع جهة تقييدية له، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا شبهة في أن الوضع جهة تعليلية له لا تقييدية، على أساس أنه يعطي اللفظ صفة الصلاحية للدلالة على المعنى والحكاية عنه، وهذه الصفة تصبح فعلية بفعلية الاستعمال، فإذاً يدور الاستعمال مدار هذه الصلاحية وجوداً وعدماً. نعم يكون الوضع سبباً لها وعلة، وعليه فلا مبرر لأن يكون الاستعمال تطبيقاً فعلياً للوضع، بل هو تطبيق فعلي للصلاحية المذكورة.

ولا فرق في ذلك بين تفسير الوضع بالتنزيل أو بغيره، فإنه على جميع التفسيرات جهة تعليلية للاستعمال لا تقييدية له، وعلة لصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى

والحكاية عنه . ومن هنا يكون استخدام الألفاظ في باب الاستعمال كوسيلة حكائية و أداة لنقل المعاني والأفكار إلى الآخرين ، ويكون حالها من هذه الناحية حال الوسائل والأساليب البدائية التي استخدمها الانسان كوسيلة وأداة منذ نشوئه على وجه الكرة لنقل المعاني إلى الآخرين ، كالإشارات وتقليد الأصوات وإراءة الصور ونحوها ، وحيث إنها لا تكفي بعد تطور الانسان فكريباً واجتماعياً ، قام باستخدام الوسائل التي هي أكثر تطوراً وأوسع شمولاً وأدق تنظيماً وهي الألفاظ ، فإذن ليست الألفاظ إلاّ وسائل حكائية عما في نفس الانسان من المعاني والأفكار للآخرين ، واستعمالها ليس إلاّ استخدام تلك الوسائل والأساليب . ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوضع بمعنى التنزيل أو بمعنى آخر ، فإنه على كلا التقديرين ليس الاستعمال تفسيراً حرفياً للوضع ، بل هو تفسير لصلاحيه اللفظ للدلالة على المعنى الناشئة من الوضع .

فالتنتيجة : أن الوضع وإن كان عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً لوجود المعنى ، إلاّ أن الإرادة الاستعمالية ليست إرادة إيجاد المعنى باللفظ ايجاداً تنزلياً فعلاً ، إلاّ بناءً على افتراض كون الوضع جهة تقييدية . ولكن قد مرّ أنه لا ريب في كونه جهة تعليلية ومصححاً للاستعمال . نعم على القول بالتعهد يكون الاستعمال تطبيقاً فعلياً له حرفياً ، على أساس أن الوضع على ضوء هذا القول جهة تقييدية للاستعمال لا تعليلية .

هذا إضافة إلى أن إرادة إيجاد المعنى باللفظ فعلاً مساوق لإرادة تفهيمه . وقد مر أن الارادة الاستعمالية غير الارادة التفهيمية .

الثالث : ما يظهر من السيد الأستاذ رحمته من أن الارادة الاستعمالية هي إرادة التلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معناه ، على أساس ما بنى عليه رحمته من أن

كل مستعمل متعهد بأنه متى ما تلفظ بلفظ خاص أراد تفهيم معنى مخصوص .
وعليه فبطبيعة الحال تتمثل الإرادة الاستعمالية في إرادة التلفظ بلفظ خاص عند
إرادة تفهيم المعنى (١).

ولكن قد تقدم أن المبنى غير صحيح، وأما على تقدير صحته فالأمر كما
أفاده **يَبَيِّنُ**.

الرابع: أن الإرادة الاستعمالية عبارة عن إرادة التلفظ باللفظ .

وفيه: أن مطلق إرادة التلفظ باللفظ لا تكون من الإرادة الاستعمالية، فإنها
حصة خاصة من إرادة التلفظ باللفظ، وهي ما إذا كان التلفظ باللفظ بملك أنه
وسيلة حكائية عن المعنى وأداة لنقل الأفكار إلى الآخرين . وأما إذا كان التلفظ
باللفظ بعنوان التلقين أو الإمتحان أو بما هو صوت أو ما شاكل ذلك، فلا تكون
إرادته من الإرادة الاستعمالية .

الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني **يَبَيِّنُ** من أن الإرادة الاستعمالية هي إرادة
افناء اللفظ في المعنى، فكأن المتكلم لا يلقى إلى المخاطب إلا معناه، والمخاطب لا
يتلقى منه إلا المعنى (٢).

وفيه أولاً: أن هذا تفسير للاستعمال لا للإرادة الاستعمالية . والكلام في المقام
إنما هو في تفسير الإرادة الاستعمالية، لا في تفسير الاستعمال .

وثانياً: أنه إن أريد من افناء اللفظ في المعنى، أن لحاظ آية اللفظ ومرآتيته
من مقومات الاستعمال، فيرد عليه أن الأمر ليس كذلك، كما سوف نشير إليه .

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦.

وإن أريد منه أن اللفظ بما أنه وسيلة حكاية وأداة لنقل المعاني، فطبع المطلب يقتضي أن يكون النظر إليه آلياً، كما هو الحال في كل شيء استعمل كوسيلة حكاية وأداة فهو صحيح، ولكن الآلية بهذا المعنى ليست من مقومات الاستعمال، كما سيأتي توضيح ذلك في ضمن البحوث القادمة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن هذه التفسيرات للإرادة الاستعمالية بأجمعها غير صحيحة.

فالصحيح أن الإرادة الاستعمالية هي إرادة المتكلم والتلفظ بلفظ بما أنه وسيلة حكاية شأناً، وأداة لنقل المعاني كذلك، لا بما هو صوت لفظي، أو مجرد لقلقة اللسان.

ثم إن الإرادة الاستعمالية تفرق عن الإرادة التفهيمية في نقطة، وهي أن متعلق الأولى إيجاد الوسيلة الحكاية، وأداة نقل المعاني شأناً وذاتاً ومتعلق الثانية تفهيم المعنى وخطاره في ذهن المخاطب فعلاً، ولهذا من أتى بالألفاظ المشتركة وكان في مقام الاجمال، فالإرادة الاستعمالية موجودة دون الإرادة التفهيمية. وأما إذا أراد تفهيم المعنى من اللفظ وخطاره في ذهن المخاطب، فإن كان جاداً في ذلك فمضافاً إلى وجود الإرادة الاستعمالية والتفهيمية، فالإرادة الجديدة أيضاً موجودة، وإن لم يكن جاداً، فالأوليان موجودتان دون الثالثة.

حقيقة الاستعمال

هل تكون حقيقة الاستعمال من باب الآلية والمرآتية، أو من باب العلامةية؟

فهنا قولان: فذهب السيد الأستاذ رحمته إلى القول الثاني.

وقد أفاد في وجه ذلك: أن الاستعمال تطبيق للوضع، فإن كان الوضع بمعنى العهد - كما هو الصحيح - فالاستعمال ليس إلا فعلية ذلك العهد، لأن الواضع تعهد بالنطق بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى مخصوص بنحو القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود، وحينئذ فإذا أراد تفهيم ذلك المعنى المحصوص جعل اللفظ المذكور مبرزاً له، وعلامة عليه، لأن الوضع بهذا المعنى لا يتطلب أكثر من ذلك. وأما فناء اللفظ في المعنى وجعله مرآة له، فلا يكون من متطلبات الوضع. وكذلك الحال إذا كان الوضع بمعنى اعتبار الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى، فإنه لا يقتضي أكثر من جعل اللفظ علامة على المعنى ودالاً عليه، وأما الفناء والمرآتية فلا. نعم على القول بتفسير الوضع، يجعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، كان يقتضي في مقام التطبيق أي مقام الاستعمال جعل وجود اللفظ مرآة للمعنى، بحيث لا يرى إلا المعنى^(١). هذا،

وحري بنا أن نتكلم هنا في مقامين:

الأول: بناءً على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية على جميع المسالك في باب الوضع، وتقوم على أساس الملازمة التصديقية بين اللفظ وإرادة المعنى^(٢).

الثاني: بناءً على مسلك المشهور من أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية تقوم على أساس التلازم بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

أمّا الكلام في المقام الأول فهل ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أن الاستعمال تطبيق فعلي للوضع المجعول بنحو القضية الحقيقية صحيح أو لا؟

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٠٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠٤.

والجواب: الظاهر أنه صحيح، أما على القول بالتعهد فهو واضح، على أساس أن كل مستعمل على ضوء هذا القول واضح ويقوم بتطبيق التعهد في الخارج عملاً حرفياً.

وأما على القول بالاعتبار، فحيث إن العلة الوضعية على هذا القول مختصة بما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى، فحينئذ إن أراد المستعمل في مرحلة الاستعمال تفهيم المعنى من اللفظ، كان الاستعمال تطبيقاً عملياً للوضع الكلي حرفياً، وأما إذا لم يرد المستعمل في هذه المرحلة تفهيم المعنى منه، فلا يكون استعماله تطبيقاً فعلياً للوضع، حيث إنه لا وضع في هذه الصورة، ويكون الاستعمال فيها بدون العلة الوضعية، لاختصاصها بما إذا أريد تفهيم المعنى لا مطلقاً، وحينئذ في هذه الحالة لا بد أن يكون الاستعمال تطبيقاً فعلياً للوضع حرفياً، وإلا لم يصح الاستعمال.

وكذلك الحال إذا خص الواضع العلة الوضعية بما إذا لوحظ اللفظ آلياً للمعنى وفانياً فيه، إذ على هذا فالعلة الوضعية مختصة بمحصة خاصة من اللفظ، وهي ما إذا لوحظ آلياً ومرآة للمعنى لا مطلقاً، وعلى هذا فإذا استعمل المستعمل اللفظ في المعنى، وحينئذ فإن اعتبره مرآة لمعناه وفانياً فيه، كان تطبيقاً فعلياً للوضع حرفياً، لفرض اختصاصه بهذه الحالة. وأما إذا لم يعتبره مرآة له وفانياً فيه، فلا يكون تطبيقاً فعلياً للوضع كذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع باعتبار أنه لا وضع في هذه الحالة، ويكون الاستعمال فيها استعمالاً بدون العلة الوضعية، وهو باطل.

فالنتيجة: أن ما أفاده عليه السلام من أن الاستعمال تطبيق فعلي للوضع المجعول بنحو الكلي متين على ضوء ما بنى عليه عليه السلام من اختصاص العلة الوضعية بحالة تصديقية خاصة، وعلى هذا فإن كان الاستعمال مطابقاً لتلك الحالة كان تطبيقاً

فعلياً لها، والإكّان بدون العلقّة الوضعية، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، هل حقيقة الاستعمال على ضوء هذا المسلك متمثلة في العلامة، أو في المرآتية؟

والجواب: قد ظهر مما تقدم أن حقيقة الوضع إن كانت عبارة عن جعل اللفظ مرآة للمعنى ووجوداً تنزلياً له، فالاستعمال لا بد أن يكون متقوماً بلحاظ المرآتية، باعتبار أن فعلية الوضع المجعول على هذا المسلك إنما هي بفعلية الاستعمال كما مر.

وأما إذا كانت حقيقة الوضع التعهد والالتزام، أو اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى في حالة خاصة، فهل الاستعمال يتطلب لحاظ اللفظ آلياً؟

والجواب: أنه يتطلب ذلك بطبعه لأنه من مقوماته، باعتبار أن استخدام اللفظ سواء أكان في مرحلة المدلول التصوري، أم كان في مرحلة المدلول التصديقي، إنما هو على أساس أنه وسيلة حكائية عن الواقع وأداة آلية. ومن هنا يكون توجه المتكلم منصباً على المعنى واللفظ مغفول عنه، فيكون حاله من هذه الناحية حال الأدوات الخارجية، كالقلم الذي هو آلة للكتابة والمنشار الذي هو آلة للنجارة وهكذا، فالكاتب حين الكتابة يكون تمام توجهه منصباً على خصوصيات الكتابة دون خصوصيات القلم، فإنها مغفول عنها.

وبكلمة، إن علاقة اللفظ بالمعنى على أساس هذا المسلك وإن كانت تصديقية كعلاقة العلامة بذاتها، إلا أنها مع ذلك لا تؤثر ولا تجعله مصباً للتوجه واللباح الإستقلالي، باعتبار أن استخدام اللفظ في مقام الاستعمال يختلف عن استخدام العلامة في مواضعها، فإن استخدام اللفظ في هذا المقام طبعاً إنما هو بعنوان أنه وسيلة حكائية وأداة للتفهم كالأدوات الخارجية، بينما يكون استخدام العلامة

إنما هو بعنوان أنها موجودة مستقلة ذات طابع العلامةية .

فالنتيجة: أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن حقيقة الاستعمال متمثلة في علامة اللفظ لا آليته ومرآيته لا يتم .

وأما الكلام في المقام الثاني وهو الكلام مع البناء على أن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية كما هو الصحيح ، فلا يكون الاستعمال فيه تطبيقاً عملياً للوضع المجعول بنحو الكلي ، لأن ذلك مبني على أن المقصود من اعتبار الواضع وجعله اللفظ مرآة للمعنى تحقق المعتبر بهذا الاعتبار ، والمفروض أن المعتبر بهذا الاعتبار حصة خاصة من العلقة الوضعية ، وهي المختصة بما إذا لوحظ اللفظ مرآة للمعنى ، وفعلية المعتبر والمجعول بالاعتبار الوضعي إنما هي بفعلية الاستعمال ، وعلى هذا فالاستعمال تطبيق فعلي للوضع المجعول بنحو القضية الحقيقية ، وإلاّ لكان الاستعمال بدون وضع ، كما إذا استعمل اللفظ للوضع بدون جعله مرآة للمعنى ، فإنه استعمال بدون العلقة الوضعية ، ويكون باطلاً .

ولكن هذا المبني غير صحيح ، لأن المقصود من اعتبار الواضع اللفظ مرآة للمعنى ليس تحقق المعتبر بهذا الاعتبار ، كما هو الحال في الاعتبارات الشرعية ، بل المقصود منه سببية هذا الاعتبار لإيجاد التلازم بين تصور اللفظ وتصور المعنى تكويناً ، إذ لو كان المقصود تحقق المعتبر به دون إيجاد الملازمة بينهما تكويناً ، لم يترتب عليه أثر طالما لم توجد الملازمة بينهما ، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون المقصود من الاعتبار الوضعي تحقق المعتبر بهذا الاعتبار ، حيث لا يترتب عليه أي أثر ، مالم تترتب عليه ثبوت الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى تكويناً . هذا إضافة إلى أن المقصود لو كان تحقق المعتبر بهذا الاعتبار لكانت الدلالة الوضعية دلالة تصديقية ، مع أن الأمر ليس كذلك .

والخلاصة: أنه لا شبهة في أن الغرض من الاعتبار الوضعي سببية هذا الاعتبار لإيجاد الملازمة بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وإلا فلا أثر للمعتبر بهذا الاعتبار لا شرعاً ولا عرفاً طالما لم تتحقق الملازمة بينهما، فإذا تحققت فهي منشأ صحة الاستعمال، سواء أ جعل اللفظ في حال الاستعمال مرآة للمعنى أم لا، فإذن المعيار إنما هو بهذه الملازمة التي هي نتيجة الوضع تكويناً، لا بكيفية اعتبار الواضع وجعله، ومن ذلك يظهر أن صحة الاستعمال تدور مدار وجود الملازمة بينهما وعدم وجودها، لا مدار أنها تطبق فعلي للوضع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن حقيقة الاستعمال ليست جعل اللفظ علامة على المعنى حتى على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية.

والصحيح أن حقيقة الاستعمال تمثل لحاظ اللفظ آلة للمعنى ومرآة له طبعاً، بدون أن يكون ذلك اللحاظ من مقوماته، ومن هنا يكون بإمكان كل من المستعمل والسماع أن ينظر إلى اللفظ بما له من الخصوصية كنظرته إلى المعنى، بأن يكون نظره منصباً إلى كل منها، لا إلى خصوص المعنى، ولكن ذلك بحاجة إلى عناية زائدة، وإلا فطبع المطلب يقتضي كون النظر منصباً إلى المعنى دون اللفظ، فيكون اللفظ بما له من الخصوصية مفعول عنه.

والنكتة في ذلك أن استخدام الألفاظ لنقل المعاني والأفكار إلى الآخرين إنما هو كوسيلة حكائية بديلاً عن الوسائل الطبيعية البدائية، كالإشارات وتقليد الأصوات وإراءة الصور، على أساس أن الانسان لما تطور فكرياً واجتماعياً وتطور نمط حياته وأصبح أكثر عمقاً وسعة، لم يكف استخدام الوسائل البدائية المسماة بالمنبهات التكوينية، فلذلك التجأ إلى استخدام الوسائل الأكثر تطوراً

وسعةً بديلاً عنها وهي متمثلة في الألفاظ ، باعتبار انها اكثر دقة وعمقاً وأوسع استيعاباً وشمولاً ، ومن الواضح أن استخدامها ليس إلا على أنها وسيلة حكاية وأداة لنقل المعاني واحضارها ، وحيث إن الغرض مترتب على احضار المعاني ، فتمام النظر منصب على احضارها والحكاية عنها دون نفس الوسائل ، فإن النظر إليها طبعاً يكون بالتبع ، وبعنوان الوسيلة للوصول بها إلى ما هو المقصود ومحط النظر لا بعنوان الموضوعية ، ولهذا تكون خصوصياتها مغفولاً عنها غالباً وإن كانت مرتكزة في الذهن ، فتكون حالها من هذه الناحية حال الأدوات الخارجية .

وبكلمة ، إن طبع الاستعمال يتطلب أن يكون نظر المستعمل إلى اللفظ آلياً وكذا نظر السامع ، باعتبار أنه استخدمه كوسيلة وأداة لنقل المعاني والأفكار ، فتكون آلية النظر إليه أمر يقتضيه طبع المطلب ، كما هو شأن كل أداة نشأت العادة على استعمالها لأغراض معينة ، ولكن ذلك لا يمنع من توجه المتكلم أو السامع إلى اللفظ بتمام خصوصياته مستقلاً ، كما كان يتوجه إلى المعنى كذلك .

بيان ذلك : أن توجه المتكلم عادة منصب على المعنى ، ولا سيما في المكالمات الاعتيادية وكذلك السامع . نعم قد تكون هناك عناية تتطلب التوجه إلى اللفظ أيضاً ، كما إذا كان المتكلم في مقام إلقاء كلمة ، وأراد إلقاءها بجمل منسقة ومنتظمة وعبارات بليغة وفصيحة ، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال كان يتوجه إلى ما يصدر منه من ألفاظ وجمل بما لها من خصوصيات ومزايا ، وكذلك إذا ألقى شعراً وأراد أن يكون شعره مميزاً لفظاً ومعنى .

ودعوى أن النفس بسيطة ، فلا يعقل أن تتوجه إلى شيئين مستقلين في عرض واحد ، مدفوعة بأن ذلك لا ينافي بساطتها بالوجدان ، ولهذا تدرك النفس وجداناً القضية بتمام عناصرها من الموضوع والمحمول والنسبة بينها في آن واحد

مستقلاً، وليس معنى بساطتها أنها لا تتوجه إلا إلى شيء واحد، بل معنى بساطتها أنها ليست مركبة من جزئين أو أكثر، ومن هذا القبيل السامع، فإن توجهه عادة منصب على المعنى، واللفظ مفعول عنه، ولكنه قد يتوجه إليه أيضاً بما له من الخصوصية.

إلى هنا قد اتضح أمور:

الأول: أن لحاظ اللفظ آلياً ومرآتياً في مقام عملية الاستعمال ليس من مقوماتها، فإن العنصر المقوم لهذه العملية هو استخدام اللفظ فيها كوسيلة حكائية عن المعنى، وأداة لإحضاره وإن كان ملحوظاً فيها مستقلاً، فإن لحاظه استقلالاً في العملية لا يتنافى آليته واستعداده كوسيلة للحكاية في نفسه.

الثاني: أن مرآتية اللفظ للمعنى ليست كمرآتية العنوان للمعنون، وذلك لأمرين:

أحدهما: أن مرآتية اللفظ للمعنى بالجعل والمواضعة، بينما تكون مرآتية العنوان لمعنونه بالذات.

والآخر: أن مرآتية اللفظ للمعنى ليست بمعنى أنه عينه بوجه، بل بمعنى أنه وسيلة حاكية عنه، وأداة لإحضاره في الذهن، بينما تكون مرآتية العنوان لمعنونه بنحو العينية بوجه من الوجوه.

الثالث: أن انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى يمتاز عن انتقال الذهن من العلامة إلى ذمها، فإنه في الأول تصوري على أساس التلازم بينها ذهنياً، بناءً على ما هو الصحيح من أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية، بينما هو في الثاني تصديقي، ولا يكفي تصورهما للتصديق بذمها، لأن التصديق بأحد المتلازمين يتوقف على

التصديق بالآخر ، فطالما لم يتحول تصورهما إلى التصديق بوجودها في الخارج لم يحصل التصديق بذيهما .

الرابع : أن آية اللفظ للمعنى ليست بمعنى فنائه فيه ، وجعله كأنه هو المعنى ، وذلك لأن هذا الجعل حقيقة غير معقول ، باعتبار أن وجود اللفظ مبين لوجود المعنى ، فكيف يعقل فنائه واندكاكه فيه ، وأما اعتباراً فهو يتوقف على تحقق أمرين : أحدهما امكان ترتب أثر المعنى على اللفظ . والآخر أن يكون هذا الاعتبار مولوياً . ولكن شئ من الأمرين غير متحقق ، فلهذا لا معنى لاعتبار اللفظ فانياً في المعنى الموضوع له .

بقي هنا شيء وهو أنه لا شبهة في أن الوضع حيثية تعليلية لا تقييدية ، فإنه يوجب حدوث العلاقة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له مباشرة ، وهذه العلاقة تعطي للفظ صفة الصلاحية للحكاية عن المعنى والدلالة عليه ، فإذا ن تكون نسبة الوضع إلى دلالة اللفظ على المعنى نسبة العلة إلى المعلول .

وأما العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المصححة لاستعمال اللفظ فيه ، فقد يقال إنها حيثية تقييدية ويكون استحضارها وملاحظتها من شروط الاستعمال ، كاستحضار اللفظ والمعنى .

ولكن الصحيح أنها حيثية تعليلية على أساس أن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي التي تستتبع العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي بالتبع ، وهذه العلاقة هي التي تعطي للفظ صفة الصلاحية للدلالة على المعنى المجازي والحكاية عنه مباشرة ، فيكون دور العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي دور العلية ، باعتبار أنها تعطي صلاحية الدلالة للفظ كالوضع ، فإذا فرض وضع لفظ بإزاء معنى ، فإنه كما يحدث علاقة بين اللفظ والمعنى الموضوع له مباشرة ، كذلك يحدث

علاقة بينه وبين كل معنى مشابه للمعنى الموضوع له تبعاً وبالواسطة ، ويعبر عن هذه العلاقة بالوضع التبعية ، فالعلاقة الأولى مصححة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ، والثانية مصححة لاستعماله في المعنى المجازي .

فالنتيجة : أن العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي حيثية تحليلية كالوضع ، ولا فرق بينها من هذه الناحية .

نتيجة هذا البحث تتمثل في أمور :

الأول : أن الإرادة الاستعملية هي إرادة التلطف باللفظ الصالح للدلالة والحكاية عن المعنى ، سواء أراد تفهيمه فعلاً أم لا ، فإذا أتى المتكلم باللفظ المشترك بدون نصب قرينة على تعيين أحد معنييه ، فالإرادة الاستعملية موجودة دون الإرادة التفهيمية .

الثاني : أن ما قيل من أن الإرادة الاستعملية هي إرادة إيجاد المعنى باللفظ تنزيلاً ، لا يرجع إلى معنى محصل ، لأنه مبني على تفسير الوضع بجعل وجود اللفظ وجوداً تنزيلاً للمعنى . ولكن تقدم أنه على تقدير صحة المبنى فالبناء غير صحيح .

الثالث : أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن الإرادة الاستعملية هي إرادة إفاء اللفظ في المعنى لا يتم . فإنه مضافاً إلى أن ذلك تفسير للاستعمال لا للإرادة الاستعملية ، لا يمكن تفسير الإرادة الاستعملية بذلك كما تقدم .

الرابع : أن حقيقة الاستعمال متمثلة في استخدام اللفظ كوسيلة حكائية عن المعنى وأداة لإحضاره في ذهن السامع لا كعلامة لديها ، ومن هنا يقتضي طبع الاستعمال لحاظ اللفظ آلياً ومرآة للمعنى ، بحيث يكون التوجه منصباً عليه ،

واللفظ مفعول عنه عادة .

الخامس: أن لحاظ الآلية والمرآتية للفظ ليست من مقومات الاستعمال، إذ بإمكان كل من المتكلم والسامع أن يتوجه إلى اللفظ وإلى المعنى توجهاً مستقلاً. نعم، الذي يكون من مقوماته استخدام اللفظ كوسيلة وأداة لإحضار المعنى .

السادس: أن الدلالة الوضعية لو كانت دلالة تصديقية تطلب الوضع كون الاستعمال تطبيقاً فعلياً له، وإلا لكان الاستعمال بدون العلاقة الوضعية. وإن كانت الدلالة الوضعية دلالة تصويرية لم يتطلب الوضع ذلك، فإن الاستعمال حينئذ يدور مدار الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى الحادثة بالوضع .

السابع: أن الوضع حيثية تعليلية بحتة، ويمنح اللفظ صلاحية الدلالة والحكاية عن المعنى، وكذلك العلاقة المصححة لإستعمال اللفظ في المعنى المجازي فإنها حيثية تعليلية لا تقييدية، وتمنح اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي.

الثامن: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

محل النزاع في هذه المسألة ما إذا كان كل من المعنيين متعلقاً للإرادة الاستعمالية استقلالاً، وأما إرادة مجموع المعنيين، أو إرادة كل منهما في ضمن إرادة الجامع بينهما، فهي خارجة عن محل الكلام. فإنه من استعمال اللفظ في معنى واحد.

وبعد ذلك يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى واحد.

الثاني: في إمكان استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى.

أما الكلام في المقام الأول فيقع في موردين:

الأول: في جواز استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر.

الثاني: على تقدير جوازه، فهل هذا الاستعمال يكون بنحو الحقيقة أو المجاز؟

أما الكلام في المورد الأول: فقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. واستدل على ذلك بعدة وجوه.

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الأصهباني رحمته، وإليك نصّه:

«إن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضع والتنزيل، لا بالذات، إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، كما هو واضح، وحيث إن الموجود الخارجي بالذات واحد. فلا

مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً، ووجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، وقد عرفت أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث إن الوجود واحد فكذا الإيجاد.

وبالجمله الاستقلال في الإيجاد التنزيلي كما هو معنى الاستعمال الذي هو محل الكلام، يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيلي، وليس الوجود التنزيلي إلا وجود اللفظ حقيقة، فالتفرد بالوجود التنزيلي والإختصاص به يقتضي التفرد بالوجود الحقيقي، وإلا لكان وجوداً تنزلياً لهما معاً، لا لكلٍ منفرداً، فتدبر جيداً»^(١).

ما ذكره ﷺ يرجع إلى أمور:

الأول: أن الوجود الحقيقي واحد، وهو وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الواحد وجوداً لماهيتين متباينتين بالذات.

الثاني: أن الوجود الواحد لا يمكن أن يكون وجوداً تنزلياً لهذا المعنى، ووجوداً تنزلياً لمعنى آخر، لفرض أنه ليس هنا وجود آخر، لكي ينسب إلى المعنى الآخر بالتنزيل.

وبكلمة، إن الوجود اللفظي الحقيقي في المقام واحد، وهذا الوجود الواحد وجود تنزيلي لهذا المعنى، ولا يعقل حينئذ أن يكون وجوداً تنزلياً لمعنى آخر، باعتبار أنه عين الوجود التنزيلي، فتعدده يستلزم تعدده، وهو خلف.

الثالث: أن الاستعمال عين إيجاد المعنى بالوجود اللفظي مستقلاً، والاستقلال

في الإيجاد التنزيلي يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيلي، لأن الإيجاد عين الوجود، والاستقلال بالوجود التنزيلي يقتضي الاستقلال بالوجود اللفظي الحقيقي، لأن الوجود التنزيلي للمعنى عين الوجود الحقيقي للفظ، فالاستقلال في أحدهما مساوق للاستقلال بالآخر.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه الأمور:

أمّا الأمر الأول فهو واضح، بدهة أن الوجود الواحد لا يمكن أن يكون وجوداً بالذات لاثنين.

وأما الثاني فيرد عليه أن تعدد وجود المنزل عليه بوجود اعتباري في عالم الاعتبار والتنزيل الذي لا واقع موضوعي له، لا يستلزم تعدد وجود المنزل بوجود حقيقي في عالم الواقع والخارج، إذ لا مانع من تنزيل شيء واحد منزلة أشياء متعددة وبتنزيلات عديدة، ولا يتطلب ذلك وجوداً حقيقياً آخر لينزل منزلة شيء آخر، وهكذا.

وبكلمة، إن تعدد الوجود التنزيلي للفظ، لا يستلزم تعدد وجوده الحقيقي، لأن الوجود التنزيلي وجود اعتباري، فيكون موطنه عالم الاعتبار والتنزيل، وأما الوجود الحقيقي فهو وجود واقعي، فيكون موطنه عالم العين والخارج، والأول أمره بيد المعبر نفيًا وإثباتًا، ولا واقع له ماعدا اعتبار المعبر القائم به مباشرة، ولهذا يتحقق بنفس اعتباره، والثاني أمر تكويني خارجي وتابع لعله التكوينية. وعلى هذا الأساس، فالوجود اللفظي الحقيقي وإن كان واحداً، إلا أنه لا مانع من اعتبار ذلك الوجود الواحد وجوداتٍ اعتبارية تنزيلية، باعتبارات وتنزيلات متعددة، باعتبار أن تلك الوجودات بيد المعبر نفيًا وإثباتاً قلة وكثرة، وعليه فلا مانع من تنزيل وجود اللفظ منزلة هذا المعنى، وتنزيل وجوده

منزلة المعنى الآخر وهكذا، لأن تعدد الوجود الاعتباري التنزيلي لا يستلزم تعدد الوجود الحقيقي، لعدم صلة بين الأمرين. فإن تعدد الوجود الاعتباري التنزيلي بيد المعتبر دون الوجود الحقيقي.

فما ذكره ﷺ من أن الوجود التنزيلي عين الوجود الحقيقي، وتعدده يستلزم تعدده، لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الوجود التنزيلي اعتباري، فكيف يعقل أن يكون عين الوجود الحقيقي؟ وكيف يعقل أيضاً أن يستلزم تعدده تعدد الوجود الحقيقي؟ ومن هنا يحتمل قوياً أن يكون مراده ﷺ من إيجاد المعنى باللفظ فناء وجود اللفظ في وجود المعنى، أو جعل وجوده مرآة لوجود المعنى، وهذا مستحيل، إذ لا يمكن فناء وجود اللفظ الواحد في معنيين مستقلين، وكذلك جعله مرآة لكل منهما في عرض الآخر بنحو الاستقلال، ولكن ذلك أيضاً غير صحيح، أما كون حقيقة الاستعمال فناء وجود اللفظ في وجود المعنى فقد تقدم أنه لا يرجع إلى معنى محصل. وأما كون حقيقته جعل اللفظ مرآة للمعنى فقد مر أن لحاظ الآلية والمرآتية ليس من مقومات الاستعمال، وإن كان طبع المطلب يقتضي ذلك.

فالنتيجة: أن مراده ﷺ سواء أكان الفرض الأول، أم كان الفرض الثاني، فهو غير تام.

وأما الثالث فيرد عليه أنه إن أريد بكون حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ جعل وجود اللفظ وجوداً تنزيبياً للمعنى فقد تقدم أنه لا مانع من جعل وجود اللفظ وجوداً تنزيبياً لأكثر من معنى واحد، ولا يلزم منه أي محذور، إذ تعدد الوجود التنزيلي الاعتباري لا يستلزم تعدد الوجود الحقيقي، لعدم صلة بينهما من هذه الناحية كما مر.

وإن أريد بذلك كون اللفظ مرآة للمعنى وأداة لإحضاره فقد تقدم أن لحاظ اللفظ آلياً ومرآتياً ليس من مقومات الاستعمال وإن كان طبع الاستعمال يتطلب ذلك .

وإن أريد بذلك فناء وجود اللفظ في وجود المعنى ، فقد مر أنه لا يرجع إلى معنى محصل .

وأما ما ذكره ﷺ من أن استقلال الوجود التنزيلي مساوق لاستقلال الوجود الحقيقي فغريب جداً ، وذلك لأن الوجود التنزيلي وجود اعتباري موطنه عالم الاعتبار ، والوجود الحقيقي وجود تكويني موطنه عالم الخارج . والأول بيد المعتبر وجوداً وعمداً وسعة وضيقة وقلّة وكثرة . والثاني تابع لعلله التكوينية ، فلا صلة بين الوجودين أصلاً ، ولا مانع من تنزيل وجود واحد بتنزيلات متعددة واعتبارات عديدة مستقلة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، إنه لا يمكن تفسير الاستعمال بإيجاد المعنى باللفظ ، وذلك لأنه إن أريد به اعتبار أن اللفظ عين المعنى كما هو الحال في التنزيلات الشرعية ، فيرد عليه أن هذا ليس حقيقة الاستعمال ، لأنها متمثلة في دلالة اللفظ على المعنى وحكايته عنه .

وإن أريد به فناء وجود اللفظ في وجود المعنى أو اعتباره مرآة له فيرد عليه ما مر . ومن هنا لا يكون لهذا التنزيل عين ولا أثر في الاستعمالات المتعارفة الشائعة بين العرف العام .

فالتنتيجة : أن ما أفاده المحقق الأصهباني ﷺ في وجه استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد غير تام .

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته من أن حقيقة الاستعمال هي إفناء اللفظ في المعنى، بحيث لا يرى المخاطب إلا المعنى ولا يلقى المتكلم إلا إياه، ويكون نظر كل منها منصباً على المعنى بدون التفات تفصيلي إلى اللفظ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن إفناء شيء واحد في اثنين بما هما اثنان، لأن إفناء اللفظ في أحد معنيين معناه أنه متحد معه في عالم اللحاظ والتصور اتحاد الفاني مع المفني فيه، ومعه لا يمكن إفناؤه في معنى آخر، لاستحالة وحدة الفاني مع تعدد المفني فيه، فن أجل ذلك لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، هذا إذا كان مراده رحمته من الإفناء الإتحاد والعينية.

ويمكن أن يكون مراده رحمته من الإفناء لحاظ اللفظ في مقام الاستعمال آلياً، بتقريب أن الاستعمال متقوم بأن يلحظ اللفظ آلياً ومرآة للمعنى، وعلى هذا فلا يمكن استعماله في أكثر من معنى واحد، وإلّا لزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، باعتبار أن كل واحد من المعنيين ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، والمفروض أن هذا اللحاظ الاستقلالي لكل منهما إنما هو بتوسط اللفظ، ونتيجة ذلك أن اللفظ مرآة لكل منهما مستقلاً، وملحوظ باللحاظ الآلي كذلك، ولازم هذا اجتماع اللحاظين الآليين فيه، وهو مستحيل^(١).

والخلاصة أن هناك تقريبين.

أحدهما: إن الاستعمال يتطلب إفناء اللفظ في المعنى واتحاده معه اتحاد الفاني مع المفني فيه. والآخر: أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يستلزم اجتماع اللحاظين الآليين فيه. وعلى ضوء كلا التقريبين لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

والجواب: أما عن التقريب الأول فلأن حقيقة الاستعمال ليست إفناء اللفظ في المعنى واتحاده معه، وذلك لأن إفناء اللفظ في المعنى واندكاكه فيه في نفسه لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه إن أريد بالافناء الافناء حقيقة وعيناً، فيرد عليه أنه غير معقول لا في عالم الخارج ولا في عالم اللحاظ، لأن اللفظ مباين للمعنى في كلا العالمين، فلا تعقل الوحدة والعينية بينهما.

هذا إضافة إلى أن ذلك لا ينسجم مع حقيقة الاستعمال، لأنها تتطلب المغايرة بين اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه والبدال والمدلول والحاكي والمحكي.

وإن أريد به الافناء تنزيلاً، بمعنى أن المستعمل ينظر إلى المعنى بنظرة اللفظ ويراه برؤيته، على أساس أن المفني فيه يرى برؤية الفاني، فيرد عليه:

أولاً: أنه خلاف الضرورة والوجدان، لأن توجه المتكلم في مقام الاستعمال منصب على المعنى، ويكون اللفظ مغفولاً عنه، وكذلك توجه السامع، ففرض أن التوجه منصب على اللفظ باعتبار أن المعنى يرى برؤيته خلاف الوجدان.

وثانياً: أن مرآتية اللفظ بنحو يرى المعنى برؤيته غير معقولة بدون اعتبار الوحدة والعينية بينهما.

فالتنتيجة: أنه لا يمكن تفسير الاستعمال بالافناء بهذا المعنى.

وأما التقريب الثاني فيرد عليه ما تقدم من أن لحاظ الآلية والمرآتية للفظ في مقام الاستعمال ليس من مقوماته، وإن كان طبع الاستعمال يتطلب ذلك، إلا أن استعماله بدون هذا بمكان من الإمكان. وأما اقتضاء طبع الاستعمال ذلك فإنما هو على أساس أن اللفظ وسيلة حكائية عن المعنى وأداة لاجتماعه، ومن الطبيعي أن النظر إليه كوسيلة وأداة آلي طبعاً، كما هو الحال في الأدوات الخارجية، ولكن

ذلك لا يمنع عن إمكان توجه المتكلم إلى اللفظ في مقام الاستعمال مستقلاً
 والمعنى ، وكذلك السامع ، كما تقدم تفصيل ذلك .

وعليه فلا يلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ ، فإن
 المتكلم إذا أراد استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، توجه إلى اللفظ الصالح لأن
 يكون منهاً شرطياً للانتقال إلى كل من المعنيين بانتقال مستقل ، فإذا استخدم
 المتكلم اللفظ كذلك ، فقد استعمله كوسيلة حكائية لتفهيم المعنيين بدون اجتماع
 لحاظين آليين عليه .

فالنتيجة : أن ما أفاده المحقق الخراساني رحمته - من أن حقيقة الاستعمال بما أنها
 انفاء اللفظ في المعنى فلذلك استحاله استعماله في أكثر من معنى واحد - لا يتم ، لا
 على التفسير الأول ولا على التفسير الثاني كما مر .

الوجه الثالث : ما أفاده المحقق النائيني رحمته من أن حقيقة الاستعمال ليست إلا
 عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجاً ، ومن هنا لا يرى
 المخاطب إلا المعنى ، فإنه الملحوظ أولاً وبالذات ، واللفظ يتبعه وفان فيه ، وعليه
 فلازم استعمال اللفظ في معنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي
 بكل واحد منها في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه . ومن الواضح أن
 النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد ، ولا ريب
 في أن الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك ، والمستلزم للمحال محال .

والخلاصة : أن النفس من جهة بساطتها ليس بمقدورها أن تجمع بين لحاظين
 مستقلين لمعنيين في وقت واحد ، وحيث إن استعمال اللفظ في معنيين يستلزم

لحافظ كل منها مستقلاً في آن فلذلك لا يمكن^(١).

والجواب: أن النفس وإن كانت بسيطة، إلا أن بساطتها في مقابل أنها ليست بمركبة، لا في مقابل أنها لا تتمكن من إدراك شيئين مستقلين في آن واحد، لوضوح أن لها عرضاً عريضاً، وتقدر في آن واحد على الإنتقالات والتصورات المتعددة للأشياء المختلفة من طرق قواها الخمس التي هي بمثابة جنودها في انتقال صور الأشياء إليها، ولا مانع من حصول صور متعددة في النفس من الأشياء في آن واحد نتيجة حصول الإحساسات المتعددة في ذلك الآن من الإحساس السمعي والبصري واللمسي وهكذا، فإذا اتفق حصول هذه الإحساسات في آن واحد حصل صورها جميعاً في النفس في ذلك الآن.

وبكلمة، إن النفس لا تدرك الأشياء مباشرة، وإنما تدركها بواسطة قواها الخمس، حيث إنها تدرك الأشياء مباشرة وتنتقل صورها منها إلى النفس، فإن صورة المسموع تنتقل إليها بواسطة القوة السامعة، وصورة الملموس بواسطة القوة اللامسة، وصورة المبصر بواسطة القوة الباصرة، وهكذا. ويمكن انتقال جميع هذه الصور إليها دفعة واحدة، فإذا تقدر النفس على أن تجمع بين صورتين أو أكثر في آن واحد باستخدام قواها الخمس، ومن هنا تقدر النفس على لحاظ أجزاء القضية من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في آن حكمها بثبوت أحدهما للآخر، ضرورة لزوم حضورها عند النفس في آن حكمها بالثبوت، وإلا فلا يمكن الحكم.

ويؤكد ذلك صدور أكثر من فعل في آن واحد من شخص، وحيث إن كلا الفعلين أو الأفعال اختياري فلا محالة يكون مسبوقاً بالإرادة واللحاظ.

(١) أجود التقريرات ١: ٧٦.

فالننتيجة: أن ما أفاده بشيء من أن النفس لا تقدر على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد لا يمكن المساعدة عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن ما ذكره بشيء من أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجاً وأنه لا يرى إلا المعنى، فإنه الملحوظ أولاً وبالذات، واللفظ ملحوظ باتباعه فقد تقدم أنه غير تام، لأن كون اللفظ ملحوظاً تبعاً وآلياً ليس من مقومات الاستعمال، بل هو مقتضى طبع المطلب، ولا مانع من لحاظه مستقلاً كالمعنى إذا كانت هناك عناية تتطلب ذلك.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقق العراقي بشيء من أنه لو جاز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لزم صدور الكثير عن الواحد، وهو مستحيل.

بيان ذلك: أن لازم هذا الاستعمال هو أن يكون لفظ واحد سبباً لا نتقالين وانفهامين مستقلين في الذهن وعلّة لكل منها بنحو الاستقلال، وهذا من توارد المعلولين على علّة واحدة وهو مستحيل^(١).

والجواب: أن القاعدة وإن كانت تامة، لأنها مقتضى مبدأ التناسب الذاتي بين العلة والمعلول، إلا أنها لا تنطبق على المقام، فإن موردها الواحد من تمام الجهات، سواء أكان واحداً بالنوع أم بالشخص، وأما إذا كانت فيه جهتان متباينتان أو أكثر، فلا مانع من تأثيره بكل جهة من جهاته في شيء، ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد، بل صدور الكثير عن الكثير.

وما نحن فيه كذلك، فإن سببية اللفظ للانتقال إلى المعنى وانفهامه ليست ذاتية، وإنما هي بالجعل والمواضعة، وعلى هذا فإذا كان للفظ وضعان لمعنيين،

سواء أكان كلا الوضعين أصلياً أم كان أحدهما أصلياً والآخر تبعياً، كان فيه سببان للإنتقال، فإن وضعه بإزاء هذا المعنى يحدث علاقة بينهما توجب سببية تصور اللفظ لتصور المعنى، فيكون الإنتقال منه إلى هذا المعنى من جهة تلك الحيثية التي اكتسبها اللفظ من هذا الوضع، ووضعه بإزاء معنى آخر يحدث علاقة بينه وبين ذلك المعنى توجب سببية تصور اللفظ لتصورة، من جهة أنه اكتسب تلك الحيثية من ذلك الوضع. وعلى هذا فاللفظ في المقام وإن كان واحداً، إلا أن فيه حيثيتين متغايرتين، فباحدهما يؤثر في الإنتقال إلى المعنى الأول، وبالآخرى في الإنتقال إلى المعنى الثاني، فإذن لا يلزم توارد المعلولين المستقلين على علة واحدة.

فالنتيجة: أن ما أفاده بَيِّنُهُ في وجه استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يرجع إلى معنى صحيح.

وقد يعترض على هذا الوجه بأن انتقال الذهن إلى المعنى ليس من الشروط المقومة للإستعمال، حيث إن المستعمل قد يكون في مقام الإهمال والإجمال، فلا تتوقف صحة الاستعمال على ذلك، وقد تقدم أن المقوم للإستعمال هو قصد المستعمل وإرادته التلطف بلفظ صالح للحكاية عن المعنى وكاشف عنه ولو شأناً، وعليه فلا يقتضي استعمال اللفظ في أكثر من معنى توارد الإنتقالين الفعلين على اللفظ في ذهن السامع.

ولكن لا أساس لهذا الإعتراض، فإن عليية اللفظ الواحد لانتقالين فعليين لو كانت مستحيلة، استحالت صلاحيته للعلية لذلك الإنتقال أيضاً، وإلا فهي ممكنة لمستحيلة، ففرض الإستحالة لا ينسجم مع فرض الامكان والصلاحية.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق العراقي بَيِّنُهُ أيضاً، وحاصل ما ذكره أن لحاظ

اللفظ آلياً من مقومات الاستعمال، وعلى هذا فإذا استعمل اللفظ في أكثر من معنى لزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، على أساس أن لحاظ المعنى مستقلاً إنما هو بواسطة اللفظ، فيمر منه إلى المعنى، فيكون اللفظ كالجسر، فاللحاظ باعتبار استقراره على المعنى استقلالي، وباعتبار استطرأقه عن اللفظ آلي، وعلى هذا فإذا استعمل اللفظ في معنيين، كان اللحاطان يعبران عن اللفظ إلى المعنيين، فيكونا لحاظين استقلاليين لهما ولحاظين آليين للفظ، فإذا لزم اجتماع اللحاطين الآليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، وهذا مستحيل في استعمال واحد.

نعم إذا انكرنا ذلك في مقام الاستعمال، وبنينا على أن اللفظ فيه ملحوظ بلحاظ استقلالي أمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بدون لزوم أي محذور^(١).

والجواب: ما تقدم من أن لحاظ اللفظ آلياً ليس من مقومات الاستعمال، فإن بإمكان كل من المتكلم والسامع أن يلحظ اللفظ مستقلاً كالمعنى إذا كانت هناك عناية تتطلب ذلك، نعم طبع المطلب يقتضي ذلك، على أساس أن اللفظ يستخدم في مقام الاستعمال كوسيلة وأداة لإحضار المعنى في ذهن السامع، فمن أجل ذلك يكون اللحاظ المتعلق به بطبعه آلياً وتبعياً يتبع آليته بنفسه في هذا المقام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن لحاظ المعنى وإن كان بتوسط اللفظ، ولكن لا مروراً منه إليه، بل من جهة ثبوت الملازمة التصورية بينها، بمعنى أن تصور اللفظ يستلزم تصور المعنى ابتداءً لا أنه يمر من اللفظ إليه ويستقر عليه، وعلى هذا فيمكن استعمال اللفظ بطبعه الأداتي في معنيين بواسطة العلاقة الوضعية بينه

وبينهما التي تعطي اللفظ صلاحية الدلالة والحكاية عنهما .

وبكلمة ، إن اللفظ في مقام الاستعمال حيث إنه يستخدم كوسيلة وأداة لنقل المعنى وإحضاره في الذهن ، فطبعاً يلحظ آلياً وأداتياً بدون الالتفات تفصيلاً إلى خصوصياته ، وهذا ليس معناه أن استعمال اللفظ إن كان في معنى واحد فهناك لحاظ واحد يعبر عن اللفظ إلى المعنى ، فيكون لحاظاً استقلالياً للمعنى باعتبار استقراره عليه ، ولحاظاً آلياً للفظ باعتبار استطراره وعبوره منه ، وإن كان في أكثر من معنى ، فهناك لحاظان يعبران عن اللفظ إلى المعنيين فيكونا لحاظين استقلاليين لهما ولحاظين آليين للفظ ، فإذن يلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد ، وهو لا يمكن ، بل معناه أن اللفظ بحكم كونه أداة ووسيلة ملحوظ طبعاً بلحاظ آلي وموجود بوجود ذهني كذلك ، وهذا الوجود الذهني الآلي سبب لانتقال الذهن منه إلى وجود المعنى فيه بوجود مستقل ابتداء .

وعلى هذا فلا فرق بين استعمال اللفظ في معنى أو معنيين ، فإن اللفظ على كلا التقديرين ملحوظ طبعاً بلحاظ واحد آلي وموجود في الذهن بوجود واحد كذلك ، فإنه كما يمكن أن يجعل اللفظ باللحاظ المذكور أداة لتفهم معنى واحد يمكن أن يجعل أداة لتفهم معنيين ، بدون أن يلزم منه محذور اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ .

والخلاصة أن لحاظ المعنى في الذهن بلحاظ مستقل إنما هو بواسطة لحاظ اللفظ طبعاً في الذهن بلحاظ أداتي ، لا أنه يعبر عنه إليه ، فإنه خلاف الوجدان . فما ذكره ﷺ من لزوم اجتماع لحاظين آليين على اللفظ إذا استعمل في معنيين ، لا يرجع إلى معنى محصل .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، وهي أن شيئاً من الأدلة التي

استدل بها على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لا يتم، والصحيح إمكان ذلك، ولا مانع من جعل لحاظ اللفظ في الذهن آلياً أداة ووسيلة لتفهم معنيين مستقلين إذا كانت له علاقة بهما، ولا يلزم من ذلك شيء من المحاذير التي تقدمت.

ومن هنا ذهب السيد الأستاذ رحمته أيضاً إلى الجواز، ولكنه رحمته قد بنى ذلك على أن حقيقة الاستعمال هي جعل اللفظ علامة على المعنى، فإذا كان شأن اللفظ شأن العلامة فالنظر إليه استقلالي كالنظر إلى العلامة. وحيث إن الدلالة الوضعية عنده رحمته دلالة تصديقية فلا يكفي مجرد الاحساس باللفظ للتصديق بإرادة تفهم المعنى، طالما لم يتحول هذا الاحساس إلى التصديق بأحد طرفي الملازمة المستبطن لتصوره، فالنظر إلى اللفظ تصوراً وتصديقاً نظر استقلالي كالنظر إلى العلامة، ولا مانع من جعل اللفظ علامة لابرز ما في النفس، سواء أكان معنى واحداً أم كان معنيين مستقلين أم مجموع المعنيين^(١).

ولنا تعليق على ذلك.

أما ما أفاده رحمته من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فهو صحيح، ولكن ابتناء ذلك على كون حقيقة الاستعمال هي جعل اللفظ علامة على تفهم المعنى مورد البحث والنقد، والصحيح إمكان ذلك مطلقاً وإن قلنا بأن حقيقة الاستعمال ليست جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى وإبرازه. فلنا دعويان.

الأولى: عدم صحة تفسير الاستعمال بجعل اللفظ علامة.

الثانية: أن إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يبتني على ذلك.

أما الدعوى الأولى فلأن نسبة اللفظ إلى المعنى في مقام الاستعمال ليست كنسبة العلامة إلى ذي العلامة في الخارج، بل نسبة الآلة والوسيلة إلى ذمها. ومن هنا يقتضي طبع الاستعمال كون اللفظ مغفولاً عنه تفصيلاً، والتوجه منصب على المعنى على أساس أن همّ المستعمل وغرضه الداعي إلى الاستعمال هو الوصول إلى المعنى بأي وسيلة كانت، وهذا بخلاف العلامة، فإن النفس متوجهة إليها تفصيلاً في مرحلة التصور والتصديق، وليست مغفولاً عنها عادة كاللفظ، فحال اللفظ من هذه الناحية حال الأدوات الخارجية، فكما أن تلك الأدوات حين استخدامها مغفول عنها تفصيلاً والإلتفات والتوجه منصب على ذومها فكذلك اللفظ حين استعماله في معنى. هذا بناء على ما هو الصحيح من أن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية.

وأما بناءً على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية كما بنى عليه السيد الأستاذ عليه السلام فهل الأمر أيضاً كذلك؟ يعني أن طبع المطلب يقتضي كون النظر إلى اللفظ آلياً؟

والجواب: نعم، ولا فرق بين القولين في المسألة من هذه الناحية، فإن ملاك كون النظر إلى اللفظ آلياً حين عملية الاستعمال، هو أنه يستخدم في هذه العملية كوسيلة وآلة لإبراز المعنى واحضاره في الذهن، ومن الطبيعي أن النظر إلى الوسيلة والآلة طبعاً يكون آلياً ومراتباً بدون النظر إليها تفصيلاً وإن كانت ثابتة في أعماق النفس إجمالاً، باعتبار أن التركيز إنما هو على اثبات ذي الآلة والوسيلة، والنظر إلى الوسيلة والآلة إنما هو على أساس أنها توصل إلى ذمها بدون أن تكون لها خصوصية وموضوعية، ومن الواضح أنه لا فرق في ذلك بين أن تكون الدلالة الوضعية دلالة تصويرية أو تصديقية.

فالننتيجة أنه لا فرق في ذلك بين الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية .

وأما الدعوى الثانية فقد تقدم أن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يتوقف على أن تكون حقيقة الاستعمال علامة اللفظ للمعنى ، كما لا يتوقف على لحاظ اللفظ مستقلاً كالمعنى ، أما عدم التوقف على الأول فلأنه - مضافاً إلى تفسير الاستعمال بعلامية اللفظ تفسير خاطئ - يمكن استعمال اللفظ باللحاظ الآلي والأداتي في أكثر من معنى بدون لزوم أي محذور ، فإنه بوجوده الآلي والأداتي في الذهن يصلح أن يكون سبباً للانتقال إلى لحاظ معنيين مستقلين بسبب علاقته بهما كما مر . ومن هنا يظهر أنه لا يتوقف على لحاظ اللفظ مستقلاً في الذهن ، إذ كما أن وجود اللفظ في الذهن مستقلاً يصلح أن يكون سبباً للانتقال إلى لحاظ معنيين مستقلين كذلك وجوده فيه بوجود آلي وأداتي ، ولا فرق بين الوجودين إلا بالأجمال والتفصيل . فما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتوقف على كون حقيقة الاستعمال علامة اللفظ للمعنى غير تام ، كما مر .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية :

الأولى : أن القول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير تام ، لأنه مبني على أحد الأمور التالية على سبيل مانعة الحلو :

الأول : أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ تنزيباً ، وحيث إن اللفظ وجوداً حقيقياً واحداً ، فهو وجود تنزيلي للمعنى ، فلا يعقل أن يكون وجوداً تنزيبياً لمعنى آخر ، فلذلك يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

ولكن قد تقدم - مضافاً إلى أن حقيقة الاستعمال ليست إيجاد المعنى باللفظ تنزيباً - أنه لا مانع من أن يكون للوجود الحقيقي الواحد وجود تنزيلي متعدد ،

ولا يستلزم تعدده تعدد الوجود الحقيقي كما تقدم تفصيل ذلك .

الثاني: أن حقيقة الاستعمال افناء اللفظ في المعنى، ولا يمكن افناء اللفظ الواحد في معنيين مستقلين، فمن أجل ذلك يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى. ولكن قد مر أن تفسير الاستعمال بذلك تفسير خاطئ، ولا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث: أن النفس على أساس بساطتها لا تستطيع أن تجمع بين لحاظين مستقلين في آن واحد، وحيث إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يستلزم الجمع بينهما كذلك، فلهذا لا يمكن.

ولكن قد تقدم أن بساطتها لا تمنع عن ذلك.

الرابع: أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يستلزم اجتماع لحاظين آليين عليه، باعتبار أن لحاظ المعنى كان يعبر من اللفظ إليه، فيكون لحاظاً استقلالياً للمعنى، لاستقراره عليه، ولحاظاً آلياً للفظ لاستطراقه منه، فإذا استعمل في معنيين فقد اجتمع عليه لحاظان آليان بنفس الملاك.

ولكن قد مر إن لحاظ المعنى وإن كان بتوسط لحاظ اللفظ، إلا أنه لا يعبر منه إليه، بل أن تصوره يستلزم تصور المعنى، لا أنه يعبر منه إليه، فإذن لا موضوع للعبور.

الخامس: أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يستلزم صدور الكثير عن الواحد، وهو مستحيل.

ولكن قد تقدم أن القاعدة لا تنطبق على المقام.

الثانية: الصحيح جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ولا يتوقف

ذلك على عناية زائدة كلحاظ اللفظ مستقلاً، بل يمكن ذلك مع ما هو مقتضى طبع الاستعمال من كون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي الأداتي في الذهن، وهو بهذا اللحاظ فيه يصلح أن يكون سبباً لانتقال الذهن إلى كل من المعنيين مستقلاً في آن واحد، على تفصيل تقدم.

الثالثة: أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته - من أن جواز الاستعمال في أكثر من معنى واحد مبني على كون حقيقة الاستعمال متمثلة في علامية اللفظ للمعنى، والآن لم يجز - فقد مر أنه غير تام.

الرابعة: أنه لا فرق بين أن تكون الدلالة الوضعية دلالة تصويرية أو دلالة تصديقية، فإنه على كلا التقديرين يكون اللفظ في مقام الاستعمال ملحوظاً باللحاظ الآلي الأداتي طبعاً.

وأما الكلام في المورد الثاني فهل هذا الاستعمال بعد البناء على جوازه كما هو الظاهر يكون على نحو الحقيقة أو المجاز، فيه قولان.

الصحيح هو القول الأول، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي بدون أخذ أي خصوصية فيها تنافي الاستعمال في أكثر منها كقيد الوحدة مثلاً، هذا بلا فرق بين المعاني الكلية والجزئية، وعلى هذا فإذا افترض أن اللفظ موضوع لمعنيين كللفظ العين مثلاً فإنه موضوع للعين الباكية والعين الجارية، فمن الواضح أن المعنى الموضوع له إنما هو طبيعي العين الباكية والعين الجارية بنحو الماهية المهملة الجامعة بين حال وحدتها وحال اجتماعها مع غيرها، وحينئذ إذا استعمل لفظ العين في العين الباكية والجارية معاً بنحو الاستقلال، كان استعمالاً في المعنى الموضوع له، وهو طبيعي المعنى الجامع بين أن يكون وحده أو مع آخر. هذا،

وذهب صاحب المعالم رحمته إلى القول الثاني، وهو أن هذا الاستعمال استعمال في المعنى المجازي، بدعوى أن قيد الوحدة مأخوذ في المعنى الموضوع له، وعليه فإذا استعمل اللفظ في معنيين لزم الغاء هذا القيد، ومعه يكون الاستعمال في غير المعنى الموضوع له، وهو مجاز.

وكذلك الحال لو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني في حال الوحدة، بمعنى أن تكون الوحدة قيداً للعلقة الوضعية لا للموضوع له، كما هو ظاهر المحقق القمي رحمته، وإلا فلا معنى لتخصيص الوضع بحال الوحدة من دون كونها قيداً لها، لأن العلاقة الوضعية في الواقع إما مقيدة بما إذا لوحظ المعنى وحده أو مطلقة، ولا ثالث لهما.

وكيف كان فلا شبهة في بطلان هذا القول، وذلك لأن المراد من قيد الوحدة ليس وحدة المعنى بالذات، لوضوح أن كل معنى واحد بالذات، وهو لا يمنع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، باعتبار أنه لا ينافي وحدته ذاتاً، كما أنه ليس المراد منه لحاظ المعنى مستقلاً في مقابل لحاظه ضمناً أي في ضمن المجموع، حيث إن لحاظه كذلك محفوظ في موارد استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر، لأن محل الكلام إنما هو في استعمال اللفظ في كل منها بنحو الاستقلال، فيكون هذا القيد محفوظاً، وأما الاستعمال في المجموع المركب منها فهو خارج عن محل الكلام، لأنه من استعمال اللفظ في معنى واحد، فإذا بطبيعة الحال يكون المراد منه عدم لحاظ معنى آخر معه في مقام الاستعمال، بمعنى أن المعنى الموضوع له مقيد بعدم ذلك وضعاً، وهل يمكن هذا التقييد؟

والجواب: إما على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، فلا مانع منه، على أساس أن المدلول الوضعي حينئذ مدلول تصديقي، فلا مانع من تقييده بقيد

تصديقي، وهو عدم لحاظ معنى آخر في مقام الاستعمال، حيث إن مرد قيد الوحدة على هذا إلى تقييد كل من المعنيين بعدم لحاظ المعنى الآخر لحاظاً استعمالياً في مقام استعمال اللفظ فيه، وأما كونه قيداً تصديقياً فلأن المراد منه واقع عدم اللحاظ لا محالة، لا مفهومه التصوري، فإنه غير محتمل.

وأما على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية كما هو الصحيح، فلا يمكن تقييد المدلول الوضعي بهذا القيد، لما مر من أن تقييد المدلول التصوري بقيد تصديقي غير معقول، لعدم تعقل الملازمة بين التصور والتصديق.

ثم إن للمحقق العراقي رحمته في المقام كلاماً، وحاصله أنه لا يمكن أخذ قيد الوحدة اللحاظية في المعنى الموضوع له، على أساس أنها من مقومات الاستعمال، فتكون متأخرة عن المعنى الموضوع له رتبة، فلو كانت مأخوذة فيه، لزم أن تكون متقدمة على نفسها، وهو مستحيل، فلذلك لا يمكن أخذها في المعنى الموضوع له^(١).

وللنظر فيه مجال.

إما أولاً: فلأن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان القيد المذكور جزء المعنى الموضوع له في عرض جزئه الآخر أو قيده، بأن يكون المعنى الموضوع له مركباً من ذات المعنى وهذا القيد أو مقيداً به، وحينئذ فلو كان هذا القيد وهو الوحدة اللحاظية من مقومات الاستعمال لزم المحذور المذكور وهو تقدم الشيء على نفسه، وأما إذا قلنا بأن هذا القيد جزء المعنى الموضوع له ولكنه في طول جزئه الآخر لا في عرضه أو قيده كذلك، وأنه يتحقق بنفس الاستعمال، لا أن تحققه فرض في

المرتبة السابقة عليه ، فلا يلزم المحذور المذكور ، فإن المستعمل في حال الاستعمال إذا لاحظ ذات المعنى وحده ، تحقق الجزء الثاني للمعنى الموضوع له ، ولا مانع من وضع لفظ للمعنى المركب من جزئين طوليين يتحقق الجزء المتأخر بنفس الاستعمال .

وبكلمة ، إن ما ذكره رحمته مبني على أن الوحدة اللحاظية لو كانت مأخوذة في المعنى الموضوع له فلا بد أن تكون غير الوحدة اللحاظية الجائية من قبل الاستعمال ، فإنها متعلقة بالمعنى المقيد بهذه الوحدة فكيف تكون مأخوذة فيه مع أن تعددها خلاف الوجدان والضرورة ، ووحدتها تستلزم أخذ المتأخر في مرتبة متقدمة .

ولكن قد عرفت خطأ ذلك وأنه لا مانع من أخذ الوحدة اللحاظية في المعنى الموضوع له طولاً ، وتتحقق هذه الوحدة اللحاظية بنفس اللحاظ الاستعمالي ، فإذن لا اشكال .

وثانياً : أنه رحمته تخيل أن المراد من الوحدة اللحاظية المأخوذة في المعنى الموضوع له هو اللحاظ الاستعمالي الذي هو من مقومات استعمال اللفظ في المعنى ، وفي مرتبة متأخرة عنه ، فلذلك لا يمكن أخذها فيه وإلا لزم أخذ ما هو متأخر رتبةً في مرتبة متقدمة .

ولكن قد مرّ أن المراد منها عدم لحاظ معنى آخر في مقام استعمال اللفظ في معنى ، وهو ليس في طول المعنى المستعمل فيه ، فيكون كل من المعنيين مقيداً بعدم لحاظ الآخر في مقام استعمال اللفظ فيه ، وهذا القيد ليس في طول المعنى المقيد لكي يلزم المحذور المذكور ، أو قفل إن عدم لحاظ معنى آخر ، أو لحاظه مقام الاستعمال ليس من مقوماته لكي يكون متأخراً عن المعنى الموضوع له .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الالفاظ موضوعة بإزاء المعاني من دون أخذ قيد الوحدة فيها، وعلى هذا فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد استعمال حقيقي وليس بمجازي.

استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى

أما الكلام في المقام الثاني فهل يجوز استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى واحد، فيه قولان:

فذهب صاحب المعالم رحمته إلى القول الأول وبني على جواز استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى على نحو الحقيقة رغم أنه رحمته أبطل ذلك في المفرد، باعتبار أخذ قيد الوحدة فيه، وقد علل ذلك بأن التثنية والجمع في قوة تكرار المفرد، فمثل قولنا «رأيت عينين» في قوة قولنا «رأيت عيناً وعيناً» ولا مانع حينئذٍ من أن يراد من العين الأولى العين الباقية ومن الثانية العين الجارية.

وفيه: أن هذا الكلام غريب منه رحمته، فإن التثنية والجمع، وإن كانا في قوة تكرار المفرد، إلا أن ذلك ليس من استعمالهما في أكثر من معنى، بل هو من استعمالهما في معناهما الموضوع له.

والتحقيق في المقام يقتضي التكلم في جهتين:

الأولى: هل يعتبر في التثنية والجمع اتحاد مدلوليهما لفظاً ومعنى، أو يكفي اتحادهما لفظاً فقط؟

الثانية: إذا استعملت المادة في معنيين، كالعين إذا أريد منها العين الباقية والجارية معاً، فهية التثنية الواردة عليها الدالة على إرادة فردين من كل من

المعنيين ، فهل هي من دلالتها على أكثر من معنى واحد ، أو لا ؟

أما الكلام في الجهة الأولى وفيها اتجاهان رئيسيان :

الإتجاه الأول : أنه لا يعتبر في التثنية والجمع اتحاد مدلوليهما لفظاً ومعناً ، بل يكفي اتحادهما لفظاً فقط .

الإتجاه الثاني : اعتبار اتحاد مدلوليهما لفظاً ومعنى .

أما الإتجاه الأول فقد استشهدوا على ذلك بالتثنية والجمع في الأعلام الشخصية وأسماء الاشارة ، بتقريب أن المادة فيها مستعملة في معنى خاص شخصي ، وهو غير قابل للتعدد خارجاً ، وهيئة المثنى التي ترد عليه كقولنا زيدان تدل على فردين متغايرين في المعنى ومشاركين في اللفظ فقط ، ومن الواضح أن استعمال التثنية والجمع في الأعلام الشخصية وأسماء الاشارة كاستعمالهما في غيرها بدون عناية زائدة ، وهذا دليل قطعي على أنه لا يعتبر في التثنية والجمع إلا اتحاد مدلوليهما لفظاً فقط ، ومن هذا القبيل الأسماء المشتركة كالعين مثلاً ، فني قولنا « رأيت عينين » إذا أريد منها العين الباكية والعين الجارية ، صح مع عدم اتحاد مدلول التثنية في المعنى وإنما يكون متحداً في اللفظ فقط .

وأما أصحاب الإتجاه الثاني ، فقد حاولوا تأويل التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الاشارة والأسماء المشتركة بعدة محاولات :

المحاولة الأولى : أن يراد من المادة في تثنية الأعلام الشخصية وجمعها المسمى ، والهئية التي تعرض عليها تدل على إرادة المتعدد من المسمى ، ففي مثل قولنا « جاء زيدان » فالتثنية تدل على إرادة فردين من مفهوم المسمى بزيد .

ولنأخذ بالنقد على هذه المحاولة .

أما أولاً: فلأنها لو تمت فإنما تتم في تثنية الأعلام الشخصية والأسماء المشتركة ولا تتم في تثنية أسماء الإشارة، وذلك لأن المشار إليه اسم الإشارة فرد معين وغير قابل للتعدد، ولا يمكن أن يراد به طبيعي المشار إليه، وهو المفرد المذكر بقطع النظر عن الإشارة إليه، فإنه حينئذ وإن كان كلياً قابلاً للتعدد إلا أن الكلام إنما هو في تثنية اسم الإشارة كـ «هذا» المتعلق بالمشار إليه الموجب لتشخصه وتعيينه في الخارج، لا في تثنية طبيعي المشار إليه بقطع النظر عن الإشارة إليه.

فما عن المحقق العراقي رحمته - من أن تثنية اسم الإشارة، إنما هي بلحاظ مادتها في المرتبة السابقة، وبقطع النظر عن طروء الإشارة عليها، والمفروض أنها في تلك المرتبة كلية قابلة للتعدد^(١) - غريب جداً، فإن الكلام في تثنية اسم الإشارة، الذي يتعين المشار إليه ويتشخص بها خارجاً وغير قابل للتعدد، لا في تثنيته في المرتبة السابقة على تعيّنه بطروء الإشارة عليه، فإنها في تلك المرتبة ليست تثنية اسم الإشارة، بل هي تثنية اسم الجنس، مثلاً تثنية المفرد المذكر إن كانت بقطع النظر عن تعيينه وتشخصه بطروء الإشارة عليه وفي المرتبة السابقة على ذلك، فهي ليست بتثنية اسم الإشارة، بل هي تثنية طبيعي المفرد المذكر.

وثانياً: إن إرادة المسمى من المادة في تثنية الأعلام والأسماء المشتركة بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك.

ودعوى أن القرينة على ذلك عدم صحة تثنية الأعلام وأسماء الإشارة والأسماء المشتركة بدون هذا التأويل والتصريف، مدفوعة بأنها عين المدعى، فإن عدم صحة تثنية الأعلام والأسماء المشتركة بدون ذلك أول الكلام، بل قد مرّ أن الظاهر صحتها بدون التأويل والتصريف، غاية الأمر أن التثنية في الأعلام

والأسماء المذكورة تدل على تكرار لفظ المادة، فيكون قولنا «جاء زيدان» في قوة قولنا «جاء زيد وزيد» وقولنا «رأيت عيينين» في قوة قولنا «رأيت عيناً وعيناً» ومن الواضح أن إطلاق التثنية والجمع في باب الأعلام وأسماء الإشارة والأسماء المشتركة ليس إطلاقاً عنائياً ومجازاً وبمحاكاة إلى علاقة وقرينة، بل هو إطلاق حقيقي لدى العرف العام كإطلاقها في باب أسماء الأجناس، وهذا دليل على أنه لا يعتبر في التثنية والجمع الإتحاد في اللفظ والمعنى معاً، بل يكفي الإتحاد في اللفظ فقط.

وثالثاً: إن هذه المحاولة لو تمت فإنما تتم في الأسماء المشتركة، ولا تتم في الأعلام الشخصية وأسماء الإشارة، لأن لازم هذا التأويل وإرادة المسمى من المادة، أن يعامل مع تثنية الأعلام وأسماء الإشارة معاملة النكرة وإخراجها عن العلمية وإدخالها في تثنية أسماء الأجناس، فإن هيئة المثني في قولنا «زيدان»، تدل على فردين من المسمى بزيد، وهو معنى كلي ينطبق على أفراد كثيرين في الخارج كالرجل ونحوه، مع أنه لا شبهة في علمية تثنية الأعلام والمعاملة معها معاملة المعرفة دون النكرة، ومن هنا لا يكون المتفاهم العرفي من مثل قولك «جاء زيدان» مجيء فردين من مفهوم المسمى، بل المتفاهم العرفي منه مجيء فردين معلومين في الخارج المشتركين في هذا الاسم، فالنتيجة أن هذه المحاولة غير تامة.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق الأصهباني رحمته الله واليك نصه: «نعم يمكن تصحيح التثنية والجمع في الأعلام بوجه آخر، وهو استعمال المادة في طبيعي لفظها لكن بماله من المعنى بحيث لا يكون المعنى مراداً من المادة ليلزم المحذور، بل بنحو الإشارة إليه بما هو معنى لطبيعي اللفظ، لا بما هو معنى اللفظ

المستعمل ، فيكون كقولك « ضرب فعل مشتمل على النسبة » فإن المعنى النسبي غير مراد من نفس لفظ ضرب ، بل المراد منه طبيعي لفظه لكن لا بما هو إذ لا نسبة فيه ، بل بما هو ذو معنى نسبي ، فيكون المراد من قولنا « زيدان » فردين من لفظ زيد بماله من المعنى والمفروض أن له معنيين^(١) .

وملخصه أن المادة كشخص لفظ زيد مثلاً في قولنا « زيدان » قد استعملت في طبيعي لفظه ، كاستعمال اللفظ في نوعه ، غاية الأمر أن استعمال اللفظ في نوعه بما هو لفظ ، وأما في المقام فقد استعمل في نوعه لا بما هو لفظ ، وإلا لدخل في استعمال اللفظ في نوعه ، بل بماله من معنى ، على أساس أن هيئة التثنية تعرض على المادة - وهي لفظ زيد في المثال - بمالها من معنى لا بما أنها لفظ ، ضرورة أن قولنا « زيدان » يدل على فردين من طبيعي لفظ زيد بماله من معنى لا بما أنه لفظ ، ولكن هذا المعنى غير مراد من المادة ، إذ لو كان مراداً منها فبما أنه غير قابل للتعدد فلا يمكن عروض هيئة المثني عليها بلحاظ معناها الذي هو غير قابل له ، بل بنحو الإشارة إليه بما هو معنى لطبيعي اللفظ ، لا بما هو معنى اللفظ المستعمل ، وعلى هذا الهيئة التثنية في مثل قولنا « جائنا زيدان » تدل على فردين من طبيعي لفظ زيد بماله من معنى ، والمفروض أن له معنيين .

ويمكن المناقشة في هذه المحاولة من وجوه :

الأول : أن ما أفاده بَيِّنُ في هذه المحاولة بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً ، أما ثبوتاً فهي تتوقف على التصرف في المادة باستعمالها في طبيعي لفظها بماله من معنى ، وأما إثباتاً فهي تتوقف على وجود قرينة تدل عليها ، وإلا فلا شبهة في أن المرتكز في الأذهان من تشنية الأعلام كقولنا « زيدان » ، هو فردان معلومان في

الخارج ومشتركان في الاسم، ولا يكون المتبادر منها فردين من طبيعي لفظ زيد في المثال بماله من معنى .

فالنتيجة أن هذه المحاولة على تقدير امكانها فليس بمقدورنا الأخذ بها، لأنها مخالفة لما هو المرتكز والمتفاهم عرفاً من التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الاشارة ونحوهما، وبمحااجة إلى قرينة .

الثاني: أن لازم هذه المحاولة أن لا تكون تثنية الأعلام في نفسها علماً، فإنها على أساس تلك المحاولة تدل على فردين من طبيعي لفظ المادة بماله من معنى، فإذا قال شخص «جائني زيدان» دل على مجي فردين من لفظ زيد كذلك، وعلى هذا فيكون مفاد التثنية - وهو فردان من طبيعي لفظ المادة في نفسه - نكرة، نعم يدل على تعريفه تقييده بماله من معنى، باعتبار أنه في تثنية الأعلام وأسماء الاشارة معلوم في الخارج، وكذا في جمعها، مع أن المرتكز في أذهان العرف من تثنية الأعلام هو أن مفادها في نفسه معرفة كنفس الأعلام، لا أن تعريفه جاء من الخارج .

الثالث: أن المادة كشخص لفظ زيد مثلاً، في مثل قولنا «زيدان» قد استعملت في طبيعي لفظها، فيكون مدلولها طبيعي اللفظ المقيد بماله من معنى، وحينئذ فلا بد من النظر إلى هذا القيد الذي هو قيد مدلول المادة وماأخوذ فيه هل هو قيد تصوري أو تصديقي، فإن كان المأخوذ فيه مفهوم ماله من معنى، فهو قيد تصوري، وإن كان واقع ماله من معنى فهو قيد تصديقي، وقد تقدم أنه لا مانع من تقييد المدلول التصوري للفظ بقيد تصوري، وأما تقييده بقيد تصديقي فهو لا يمكن .

وأما في المقام فلا يمكن تقييد مدلول المادة، وهو طبيعي اللفظ بهذا القيد

لا تصوراً ولا تصديقاً.

أما الأول فلأن التثنية في الأعلام لا تدل على هذا القيد بدلالة تصويرية، لوضوح أنه لا يتبادر من تثنية الأعلام، كقولنا «زيدان» في الذهن هذا القيد، لأن المتبادر منها في المثال فردان مسميان بزید، وهذا يكشف عن بطلان هذه المحاولة، لأن صحتها مبنية على تقييد مدلول المادة بهذا القيد.

وأما الثاني فقد سبق موسعاً أنه لا يمكن تقييد المدلول التصوري بقيد تصديقي، فإن الملازمة لا تتصور بين تصور وتصديق، بل لا بد من أن تكون إما بين تصورين أو تصديقين، فمن أجل ذلك لا يمكن تقييد مدلول المادة التصوري بقيد تصديقي.

فالننتيجة أن هذه المحاولة أيضاً غير تامة.

المحاولة الثالثة: أن مدلول المادة أحد المعنيين في تثنية الأعلام وأسماء الإشارة والأسماء المشتركة، فإن لفظ زيد مثلاً بعد وضعه لهذا المعنى ووضعه لذلك المعنى، أصبح صالحاً للدلالة على كل منهما تعييناً، وكذلك لفظ العين، فإنه بعد وضعه للعين الباكية ووضعه للعين الجارية، صالح للدلالة على كل منهما كذلك، ولكن دلالاته الفعلية عند اطلاقه بلا قرينة انما هي على أحدهما بدون تعيين، فإذا اطلق لفظ العين مثلاً بلا قرينة كان المتبادر منه إحداها كذلك، وكذا إذا اطلق لفظ زيد بلا قرينة على التعيين، فإن المتبادر منه أحدهما، وهذا نتيجة مجموع الوضعين، وعلى هذا فمدلول المادة في مثل قولنا «زيدان»، أحدهما بمعنى أن لفظ زيد عند الاطلاق وبدون قرينة على التعيين يدل عليه، وهيئة التثنية التي تعرض عليه تدل على تعدد مدلوله.

وبكلمة، إن مادة التثنية والجمع في الأعلام الشخصية وأسماء الإشارة

والأسماء المشتركة كالعين مثلاً تدل على أحد المعنيين، وقد مرّ أن هذه الدلالة نتيجة مجموع الوضعين بنحو الإشتراك مثلاً إذا قال شخص «جائني زيدان» فالمادة وهي زيد تدل على أحد المعنيين في الخارج، وهيئة التثنية تدل على تعدده، فهناك دالان ومدلولان. الأول المادة ومدلولها أحدهما. والثاني الهيئة ومدلولها تعدد مدخولها، وإذا قال «رأيت عينين» فالمادة وهي لفظ العين تدل على أحد المعنيين وهيئة التثنية تدل على تعدده، وإذا قال «كلّمت هذين الرجلين» فالمادة كلفظ هذا تدل على أحدهما، وهيئة التثنية تدل على تعدد مدلولها، وهذا معنى أن المعتبر في التثنية والجمع أن يكون مدلول المادة قابلاً للتعدد، وإلا فلا تثنية ولا جمع باعتبار أن التثنية موضوعة للدلالة على تعدد مدلول المادة، وكذلك هيئة الجمع، فإذا لم يكن مدلول المادة قابلاً له فلا موضوع للتثنية ولا للجمع.

ولكن يمكن المناقشة في هذه المحاولة أيضاً، بتقريب أن مدلول المادة سواء كان في الأعلام الشخصية أم كان في أسماء الإشارة أو في الأسماء المشتركة متعين في الواقع، لوضوح أن مدلولها ليس أحدهما المفهومي كما هو واضح، ولا أحدهما المصدقي المرّد، فإنه لا واقع له، وشأن اللفظ المشترك عند الاطلاق وعدم نصب قرينة على التعيين وإن كان التردّد بين هذا المعنى وذاك المعنى في الواقع، ولكن هذا التردد والإحتمال لا يخرج عن أفق الذهن إلى الخارج، ومن الواضح أنه لا يجعل مدلول المادة كلياً قابلاً للتعدد، لأن مدلولها في الواقع جزئي وغير قابل للتعدد.

وبكلمة، إن الفرد المرّد الذي تدل عليه المادة ليس بكلي قابل للتعدّد.

هذا إضافة إلى أن التريد في الدلالة التصورية غير معقول، لأنها متمثلة في

انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، ولا يعقل الترديد فيه، فإذا اطلق كلمة العين كان المتبادر منها احدى معنيها مفهوماً لا مصداقاً، والواحد المفهومي وإن كان كلياً، إلا أنه ليس مدلول المادة جزءاً، والترديد إنما يتصور في الدلالة التصديقية، وعلى هذا فالترديد بين المدلولين للمادة إنما يكون في المدلول التصديقي لا المدلول التصوري، وحينئذ فيكون مدلول المادة الذي يعبر عنه بأحدهما المردد بين هذا وذاك مدلول تصديقي.

والخلاصة أنا لو سلطنا أن مدلول المادة أحدهما المردد في الواقع وأنه قابل للتعدد إلا أنه لما كان مدلولاً تصديقياً لها لم يصلح أن يكون مادة للتشبية والجمع، فإن مدلولها تصوري فلا يعقل ارتباطه بمدلول المادة الذي هو تصديقي، فإذن لا يعقل عروض هيئة التشبية على المادة بلحاظ مدلولها التصديقي، لأن مدلول الهيئة لا بد أن يكون محفوظاً في مرحلة المدلول التصوري للمادة.

وإن شئت قلت: إن المادة في المقام بلحاظ مدلولها التصوري لا يصلح أن تعرض عليها هيئة التشبية من جهة أنه لا يمكن تعلق مفاد الهيئة بمفاد المادة على أساس أنه غير قابل للتعدد. وأما بلحاظ مدلولها التصديقي فأيضاً لا تصلح أن تكون مادة لها كما مر.

فالنتيجة أن هذه المحاولة أيضاً غير تامة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا يتم شيء من المحاولات المذكورة، وبالتالي لا يمكن المساعدة على الإتجاه الثاني، فالصحيح هو الإتجاه الأول، وذلك لأن استعمال التشبية والجمع في اعلام الأشخاص وأسماء الاشارة والأسماء المشتركة في العرف العام كاستعمالها في أسماء الأجناس من دون أي عناية زائدة، وهذا دليل إني كاشف عن أن مفاد التشبية هو الدلالة على فردين

مشاركين في اللفظ والمعنى أو في اللفظ فقط ، والأول كثنائية أسماء الأجناس ، فإنها تدل على فردين مشتركين في اللفظ والمعنى معاً كرجلين أو عالمين وهكذا ، والثاني كثنائية اعلام الأشخاص وأسماء الإشارة ، فإنها تدل على فردين مشتركين في الاسم فقط دون المعنى كزيرين أو عميرين وهكذا ، ومن هنا يكون المتبادر والمنسب في الذهن من ثنائية الأعلام فردين معلومين في الخارج المشتركين في الاسم ، فلو كانت التثنية موضوعة للدلالة على فردين مشتركين في اللفظ والمعنى معاً ، لكان استعمالها في ثنائية الأعلام ونظيرتها مجازاً واستعمالاً في غير المعنى الموضوع له ، وهو بحاجة إلى علاقة وقربنة ، مع أنه لا فرق بحسب المرتكزات العرفية بين المثالين في استعمال التثنية ، فكما أنه على نحو الحقيقة في المثال الأول فكذلك في المثال الثاني .

ودعوى أن التثنية والجمع في الأعلام ونظائرها ليست بثنائية وجمع في الحقيقة ، بل هي مجرد تجميع في العبارة ، لأن المتكلم بدلاً عن أن يقول « جاء زيد وزيد » يقول « جاء زيدان » ، وبدلاً عن أن يقول « جاء زيد وزيد وزيد » يقول « جاء زيدون »

مدفوعة بل غريبة جداً ، فإن التثنية في لغة العرب هيئة تعرض على الكلمة بزيادة الألف والنون ، والجمع هيئة تعرض عليها بزيادة الواو والنون بدون فرق في ذلك بين التثنية والجمع في أسماء الأجناس وبينهما في الأعلام ونظيرتها ، وأما أن قولك « جاء زيدان » في قوة قولك « جاء زيد وزيد » فهو صحيح ، ولكن ذلك لا يختص بالتثنية والجمع في الأعلام ونظيرتها ، بل الأمر كذلك في ثنائية أسماء الأجناس وجمعها أيضاً ، فإن قولك « جاء رجلان » في قوة قولك « جاء رجل ورجل » .

فالنتيجة: أن التشبية تدل على المتعدد من مدخولها، سواء أكان معنيين بأن يكونا مشتركين في اللفظ فقط دون المعنى، أم فردين بأن يكونا مشتركين في اللفظ والمعنى معاً.

وأما الكلام في الجهة الثانية وهي ما إذا استعملت المادة في معنيين مستقلين كما إذا استعملت كلمة العين في العين الباكية والعين الجارية أو في الذهب والفضة، فحينئذ هل تكون دلالة تشبيتها على فردين من العين الباكية وفردين من العين الجارية، أو فردين من الذهب وفردين من الفضة من استعمالها في أكثر من معنى واحد أو لا؟ فيه قولان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته إلى القول الثاني، وقد أفاد في وجه ذلك، أن هذا ليس من استعمال التشبية في أكثر من معنى واحد، بل هو من استعمال المادة في أكثر من معنى، لأن كلمة العين قد استعملت في معنيين هما العين الباكية والعين الجارية أو الذهب والفضة، والتشبية مستعملة في معناها الموضوع له، وهو الدلالة على المتعدد من مدخولها، وهذا بعينه نظير ما إذا تبي ما يكون متعدداً في نفسه كالعشرة مثلاً أو الطائفة أو الجماعة أو القوم إلى غير ذلك كقولنا «رأيت طائفتين» فكما أنه لم يذهب إلى وهم أحد أن التشبية في أمثال هذه الموارد مستعملة في أكثر من معنى واحد فكذلك في المقام، فلا فرق في ذلك بين المقامين أصلاً، غاية الأمر أن المفرد هنا استعمل في المتعدد بالعناية دون هناك.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب أن المادة ككلمة «العين» إن استعملت في مجموع المعنيين على نحو كان المجموع مدلولاً واحداً لها، فحينئذ وإن كانت تشبيتها كتشبية العشرة وما شاكلها، غاية الأمر أن استعمالها في المجموع بالعناية والمجاز دون استعمال كلمة العشرة في مدلولها، إلا أن ذلك خلاف المفروض في كلامه رحمته،

فإن المفروض فيه هو استعمالها في معنيين لا في معنى واحد مركب، وعلى هذا فإذا استعملت كلمة «العين» في كل من المعنيين على استقلاله فلها مدلولان. أحدهما العين الباقية والآخر العين الجارية، أو أحدهما الذهب والآخر الفضة، وهيئة التثنية موضوعة بالوضع النوعي للدلالة على تعدد مدلول مدخولها إذا كان قابلاً للتعدد، وحيث إن للمادة مدلولين، فبطبيعة الحال يكون للهيئة مدلولان. أحدهما المتعدد من أحد مدلولي المادة. والآخر المتعدد من مدلولها الآخر.

فإن قياس المقام بتثنية العشرة ونظيرتها قياس مع الفارق، فإن في تثنية العشرة أو ما شاكلها لم تستعمل مادتها إلا في مدلول واحد، وتثنيها تدل على إرادة فردين منه.

وبكلمة، إن للتثنية وضعين: أحدهما للهيئة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص. والآخر للمادة بنحو الوضع العام والموضوع له العام، كما إذا كانت المادة من أسماء الأجناس، أو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كما إذا كانت من الأعلام وأسماء الإشارة.

وعلى هذا فإذا أريد بالمادة كالعين طبيعة واحدة كالذهب مثلاً فالهيئة التي تعرض عليها تدل على فردين منها، وإذا استعملت في فردين وفردين منها بنحو الاستقلال، فإن هذا من استعمالها في معنيين، فإذا قيل مثلاً «جاء رجلان» وأريد منه فردان وفردان من الرجل، كان هذا من استعمال التثنية في أكثر من معنى واحد، فإنه في قوة قوله «جاء رجلان ورجلان».

وأما إذا أريد من المادة طبيعتين، إحداها الذهب والأخرى الفضة، ففي مثل ذلك قد استعملت المادة في معنيين، وهل التثنية التي تعرض على تلك المادة أيضاً استعملت في معنيين أو لا؟

والجواب نعم، فإنها في هذه الحالة قد استعملت في مدلولين، أحدهما دلالتها على إرادة فردين من الذهب الذي هو أحد مدلولي المادة، والآخر دلالتها على إرادة فردين من الفضة التي هي مدلولها الثاني، وهذا من استعمال التثنية في أكثر من معنى واحد، فإن مدلولها الوضعي فردان من المادة، فإذا استعملت في فردين وفردين منها بنحو الاستقلال، كان هذا من استعمالها في أكثر من معناها الموضوع له، سواء أكان المراد من المادة طبيعة واحدة أم طبيعتين.

فما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن المادة إذا استعملت في معنيين، فدلالة تثنيتهما على إرادة فردين من هذا المعنى وفردين من ذلك المعنى ليست من استعمالها في أكثر من معنى قياساً بتثنية العشرة ونظيرتها، فقد عرفت أنه قياس مع الفارق، فإن في تثنية العشرة ونظيرتها لم تستعمل المادة ولا الهيئة في أكثر من معنى واحد. وإذا استعملت المادة في معنى واحد، كما إذا أريد من كلمة العين الفضة مثلاً ويراد من تثنيتهما التي تعرض عليها الذهب والفضة معاً، فهل هذا من استعمال التثنية في أكثر من معنى أو لا؟

والجواب: أنه ليس من استعمالها في أكثر من معنى، بل هو من استعمالها في معنى واحد بإرادة استعالية واحدة، وفي استعمال اللفظ في معنيين سواء أكان مفرداً أم مثنى لا بد من افتراض إرادتين استعماليتين بنحو الاستقلال تعلقت إحداهما بأحد المعنيين، والأخرى بالمعنى الآخر.

فالنتيجة أن قياس التثنية في المقام بتثنية العشرة والطائفة ونحوهما إنما يصح إذا كانت المادة في المقام مستعملة في مجموع المعنيين بنحو يكون المجموع المركب منها مدلولاً واحداً كما في تثنية العشرة والطائفة، وأما إذا كانت المادة في المقام مستعملة في كل من المعنيين مستقلاً كما هو المفروض فيكون القياس في غير محله،

لأن استعمال المادة في أكثر من معنى يستلزم استعمال التثنية فيه أيضاً كما مرّ.

ثم إن هذا الاستعمال يكون على نحو الحقيقة، كما هو الحال في استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى واحد.

لمزيد من التوضيح نذكر نتائج البحث، وهي كما يلي:

الأولى: أن استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى يكون على نحو الحقيقة لا المجاز، فإن المجاز مبني على اعتبار قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، وحيث إن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي بقطع النظر عن الخصوصيات الذهنية والخارجية - منها قيد الوحدة - فلا يكون هذا القيد مأخوذاً في المعنى الموضوع له ولا في العلاقة الوضعية.

الثانية: أن المراد من الوحدة ليس وحدة المعنى ذاتاً، إذ كل معنى بالذات واحد في مقابل المتعدد، ولا تمنع هذه الوحدة عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل المراد منها الوحدة اللحاظية وتقصد بها عدم لحاظ معنى آخر في مقام الاستعمال، فإن الوحدة بهذا المعنى تمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لا الوحدة بمعنى لحاظ المعنى مستقلاً، فإنها لا تمنع عن الاستعمال المذكور كما تقدم.

الثالثة: أن ما قيل باستحالة أخذ الوحدة اللحاظية في المعنى الموضوع له - بدعوى أنها من مقومات الاستعمال فلا يمكن أخذها في المعنى المستعمل فيه، وإلزام أخذ المتأخر في مرتبة متقدمة وهو مستحيل - لا يرجع إلى معنى صحيح، إذ مضافاً إلى أن الوحدة اللحاظية بمعنى عدم لحاظ معنى آخر في مقام الاستعمال ليست من مقومات الاستعمال - إنه لا مانع من أخذها في المعنى الموضوع له، ولكن في طول المعنى لا في عرضه، فيكون المعنى مركباً من جزئين طويلين، ويتحقق الجزء الطولي - وهو الوحدة اللحاظية - بنفس اللحاظ

الاستعمالي، فإذا تعلق هذا اللحاظ بذات المعنى تحقق المعنى بكلا جزئية، فإذا لا يلزم المحذور المذكور.

الرابعة: أنه لا يمكن تقييد كل من المعنيين بعدم لحاظ المعنى الآخر لحاظاً استعمالياً، على أساس أن المراد منه واقع عدم اللحاظ لا مفهومه التصوري، وعليه فيكون القيد المذكور قيده تصديقياً، وحينئذ فإن قلنا بأن المدلول الوضعي مدلول تصديقي، فلا مانع من تقييده بهذا القيد، وأما إذا قلنا بأن المدلول الوضعي مدلول تصوري كما هو الصحيح، فلا يمكن تقييده بهذا القيد كما تقدم.

الخامسة: يجوز استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى واحد، وإن هذا الاستعمال يكن على نحو الحقيقة دون المجاز، كما هو الحال في المفرد على تفصيل قدم.

السادسة: الأقرب أنه لا يعتبر في التثنية والجمع اتحاد مدلوليهما لفظاً ومعنى، بل يكفي اتحادهما لفظاً فحسب وإن كانا متغايرين معنى، كما هو الحال في تثنية وجمع الأعلام وأسماء الإشارة كقولنا «زيدان»، فإنه يدل على فردين مشتركين في الاسم لا في المعنى، وكذلك الحال في الجمع.

السابعة: أن اطلاق التثنية على تثنية الأعلام وأسماء الإشارة كإطلاقها على تثنية أسماء الأجناس عرفاً وارتكازاً، لأن إطلاقها على الأول عنائي دون الثاني، وهذا دليل إتي على أن التثنية موضوعة للدلالة على فردين من المادة لفظاً ومعنى كما في أسماء الأجناس أو لفظاً فقط كما في اعلام الأشخاص، وكذا الحال في الجمع.

الثامنة: أن جميع المحاولات التي أقيمت لتأويل تثنية الأعلام وأسماء الإشارة ونحوها إلى الإتحاد لفظاً ومعنى، فقد تقدم أنها غير تامة.

التاسعة: إن المادة ككلمة العين إذا استعملت في معنيين، كالذهب والفضة مثلاً فهيمّة التثنية تدل على فردين من الذهب وفردين من الفضة، وهذا من استعمال التثنية في معنيين كالمادة، على أساس أن استعمال المادة في معنيين يستلزم استعمال تثنيتهما فيها أيضاً كما مرّ.

التاسع: المعنى الحرفي

النظريات الرئيسية فيه متمثلة في ثلاث، نعم هناك نظريات أخرى ولكنها جانبية يبحث عنها في ضمن البحث عن النظريات الرئيسية.

النظرية الأولى: أن الحروف لم توضع لمعانٍ خاصة لكي تدل عليها، وإنما هي مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخولها، كالظرفية والاستعلائية والابتدائية والانتهائية وغيرها، وتكون بمثابة المنبه عليها بدون علاقة ودلالة عليها بالجعل والمواضعة، فحالتها من هذه الناحية حال الحركات الإعرابية في الكلام، فكما أنها لم توضع بإزاء معانٍ خاصة وإنما هي مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخولها كالفاعلية والمفعولية والابتدائية والخبرية، مثلاً الفتحة علامة على خصوصية خاصة في مدخولها والضممة علامة على خصوصية أخرى فيه، والكسرة علامة على خصوصية ثالثة، والتنوين علامة على خصوصية رابعة وهكذا فكذلك الحروف، فإن «في» علامة على خصوصية في مدخولها، و«على» علامة على خصوصية أخرى فيه مبيّنة للأولى، وهكذا.

ويمكن تفسير هذا الإتجاه بوجوه:

الأول: أن يراد به خلوّ الحروف عن المعنى الموضوع له والدلالة عليه، وإن وجودها في الكلام كالحرف الزائد فيه بدون أي تأثير لها في تكوين الجملات وتنسيقها ومداليلها.

ولكن هذا التفسير خلاف الضرورة والوجدان، بداهة أن للحروف تأثيراً

كبيراً في تكوين الجملات ومداليلها، ولولاها لانهارت الجملات ومداليلها نهائياً واصبحت كلمات متفرقة غير مرتبطة. والخلاصة أن عنصر الحرف في الجملة كعنصر الاسم والفعل، فكما أن لعنصر الاسم والفعل دوراً كبيراً في تكوين الجملة بما لها من المدلول فكذلك لعنصر الحرف، مثلاً لحرف « في » في مثل قولنا « الصلاة في المسجد كذا وكذا » دور كبير في تكوين هذه الجملة بما لها من المعنى، وإلا فلا تكون هناك جملة مؤلفة لا لفظاً ولا معنى .

الثاني: أن الحرف لا يدل على معنى في عرض دلالة الاسم عليه، ولا يكون دوره في تكوين الجملة في عرض دور الاسم فيه، وإنما يدل على معنى في طول دلالة الاسم، فيكون مدلوله في طول مدلوله .

والجواب: أنه إن أريد بذلك أن المعنى الحرفي هو تخصص المعنى الاسمي الذي هو في طوله ومن تبعاته، فيرد عليه - مضافاً إلى أن هذا من أحد الأقوال الآتية الجانبية وليس نظرية رئيسية في المسألة في مقابل النظريتين الأخريين - أن التخصص والحصة ليس معنى حرفياً على ما سوف نشير إليه في ضمن البحوث القادمة .

وإن أريد به أن الحرف يعين المراد من المعنى الاسمي في مرحلة الاستعمال، ففي مثل قولنا « الغسل في يوم الجمعة مستحب »، يدل حرف « في » على أن المراد من الغسل حصة خاصة منه، وهي الواقعة في يوم الجمعة وهكذا، فيرد عليه أن لازم ذلك دلالة حرف « في » في المثال على أن الغسل قد استعمل في حصة خاصة منه، وهي الحصة الواقعة في يوم الجمعة، ومن الواضح أن هذا استعمال للغسل في غير معناه الموضوع له، وهو طبيعي الغسل، فإذن لا بد من الالتزام بالمجاز في المثال وما شاكلة وهو كباتري .

هذا إضافة إلى ما سيجيء من أن للحرف معنى في مقابل معنى الاسم، لأن معناه تعيين المراد الاستعمالي من الاسم.

الثالث: أن لا يكون للحرف مدلول لا في عرض مدلول الاسم ولا في طوله، وإنما يكون شأنه تقييد الاسم لفظاً، وعليه فالدال على المعنى هو الاسم، فإنه إن كان مطلقاً وغير مقيد دل على الطبيعي الجامع، وإن كان مقيداً بالحرف كما في مثل قولنا « الصلاة في المسجد » دل على الطبيعي المقيد وهو الحصة، فالدال الاسم على كلا التقديرين دون الحرف.

والجواب: أن هذا الوجه غريب جداً، لأن مقتضاه أن الدال على الخصوصية هو الحرف دون الاسم، لأنه إذا كان مطلقاً لم يدل عليها، وإذا كان مقيداً بالحرف دل عليها، وهذا معناه أن الدال عليها الجهة التقييدية، ومن الواضح أن الحرف في الكلام ليس جهة تعليلية بأن يكون علة لاعطاء الاسم صلاحية الدلالة على الحصة.

ودعوى أن مقصود القائل بهذا الإتجاه وضع الاسم المقيد بالحرف لمعنى خاص، ففي مثل قولنا « الصلاة في المسجد »، فالصلاة المقيدة بحرف « في » موضوعة للدلالة على حصة خاصة، ولا يبقى حينئذ لحرف « في » معنى إضافي في الكلام لكي تدل عليه،

مدفوعة أولاً: أن لأسماء الأجناس وضعاً واحداً بإزاء الطبيعي الجامع، وليس لها وضع آخر بإزاء حصصه، مثلاً للصلاة وضع واحد، وهو الوضع بإزاء الطبيعي الجامع، وليس للصلاة في المسجد وضع آخر بإزاء حصة من الجامع، وللصلاة في البيت وضع ثالث وهكذا، فتعدد الوضع بتعدد القيد بالحروف خلاف الضرورة لدى العرف العام واللغة.

وثانياً: أن هذا الوضع لغو، وذلك لأن الحرف إما من الألفاظ المهملة أو الموضوعية ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا أثر لتقييد الاسم به حتى يوضع الاسم المقيد به لمعنى خاص، فلو وضع لكان لغواً، وعلى الثاني فالحرف بمقتضى وضعه يدل على الحصة فلا حاجة إلى وضع الاسم المقيد به بإزائها، أو فقل إن الاسم يدل على الطبيعي الجامع، والحرف يدل على تخصصه بحصة خاصة، فإذاً يكون وضع الاسم المقيد به للدلالة على الحصة لغواً.

ومن هنا إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله يصلح في نفسه جواباً عن هذه النظرية، وهو أن خصوصية من خصوصيات المدخول التي تدل عليها الحروف هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها، إذ المفروض أن تلك الخصوصيات ليست مما تدل عليه الأسماء، لعدم كونها مأخوذة في مفاهيمها، فإذاً لا محالة يكون الدال عليه الحروف.

ولا يقاس الحروف بالحركات الإعرابية، فإن الحركات الإعرابية لا تكون أكثر من مجرد العلامة بدون وضعها للدلالة على خصوصية من خصوصيات مدخولها، كفاعلية الاسم ومفعولية الآخر وهكذا، فإن «الضمة» لم توضع للدلالة على الفاعلية، والفتحة للدلالة على المفعولية، لأن فاعلية الاسم متقومة بصدور الفعل منه مباشرة أو بقيامه عليه كذلك، كانت هناك ضمة أم لا، وهذا بخلاف الحروف، فإنه لولا حرف «في» في مثل قولنا «الصلوة في المسجد» لم تكن هناك جملة ولا حصة، فتكوين الجملة لفظاً ومعناً مرتبط بمحرف «في»، فإذاً قياس الحروف بالحركات الإعرابية قياس مع الفارق. نعم، سوف نشير في ضمن البحوث الآتية أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الحروف موضوعية للدلالة على تخصيص المفاهيم الاسمية وتضييقها غير تام.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتيجة التالية، وهي أن هذه النظرية في مسألة الحروف لا ترجع إلى معنى محصل.

النظرية الثانية: أنه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة، وإنما الفرق بينهما في أمر خارج عن حقيقتها، وهو اللحاظ الآلي والاستقلالي، بمعنى أن المعنى الواحد حقيقة وذاتاً إن لوحظ في مرحلة الاستعمال آلياً، فهو معنى حرفي، وإن لوحظ فيها استقلالياً فهو معنى اسمي.

واختار هذه النظرية المحقق الخراساني رحمته الله، وقد أفاد في وجه ذلك: أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ والاعتبار، فكلمة «الإبتداء» وحرف «من» مشتركتان في طبيعة معنى واحد، ولا امتياز لاحدهما عن الأخرى إلا في اللحاظ الذهني في مرحلة الاستعمال، فإنه في الأسماء استقلالي وفي الحروف آلي، وأن الاستقلالية والآلية خارجتان عن حریم المعنى، فالمعنى في نفسه لا يتصف بأنه مستقل ولا غير مستقل، بل هما من توابع الاستعمال^(١).

وقد استدلل رحمته الله على عدم امكان أخذ اللحاظ الآلي كاللحاظ الاستقلالي في المعنى الموضوع له بوجوه ثلاثة، ولكن جميع هذه الوجوه مبنية على صحة هذه النظرية، وحيث إنها باطلة ولا ترجع إلى معنى محصل كما سوف نشير إليه فلا موضوع لتلك الوجوه، لأن عدم أخذ اللحاظ الذهني آلياً كان أم استقلالياً في المعنى الموضوع له أمر واضح، إذ الألفاظ كما لم توضع بإزاء المعاني الموجودة في الخارج، وإلا لكانت المداليل الوضعية مداليل تصديقية لم توضع بإزاء المعاني الموجودة في الذهن، وإلا لم تنطبق على ما في الخارج، بل هي موضوعة للماهية

المقررة في المرتبة السابقة على الوجود الذهني والوجود الخارجي ماعدا الحروف، وسيأتي الكلام فيها.

هذا إضافة إلى أن تلك الوجوه لا تقتضي عدم امكان أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الموضوع له غير الوجه الأول، ولكنه غير صحيح، وذلك لأنه مبني على أن أخذ اللحاظ الآلي الذي هو مقوم للإستعمال في المعنى الموضوع له من أخذ ما هو متأخر في مرتبة متقدمة، ولكن ذلك إنما يلزم إذا كان مأخوذاً فيه في عرضه وفي مرتبته، وأما إذا كان مأخوذاً فيه طويلاً، بأن يكون الموضوع له مركباً من جزئين طويلين. أحدهما ذات المعنى والآخر اللحاظ الآلي فلا يلزم المحذور المذكور، لأن الجزء الطولي وهو اللحاظ الآلي يتحقق بنفس اللحاظ الاستعمالي في مرحلته، لأنه متحقق في المرتبة السابقة.

ثم إن هذه النظرية ترجع إلى عدة نقاط:

الأولى: أن الحروف تشترك مع الأسماء وفي طبيعي المعنى بالذات والحقيقة، ولا فرق بينها فيه، فتكون ذات المعنى بمثابة الجنس المشترك فيها.

الثانية: أن ملاك حرفية الحرف لحاظ المعنى آلياً في مرحلة الاستعمال، وملاك اسمية الإسم لحاظ المعنى استقلالياً في هذه المرحلة، ومعنى حرف «من» وكلمة «الإبتداء» واحد ذاتاً وحقيقة، ولا فرق بينها في ذات المعنى، وإنما الفرق بينها في اللحاظ الذهني، فإن لوحظ هذا المعنى الواحد بالذات آلياً في مرحلة الاستعمال فهو معنى حرفي، وإن لوحظ استقلالاً في تلك المرحلة فهو معنى اسمي فهذه النقطة بمثابة الفصل المميز لهما.

الثالثة: أن اللحاظ الآلي والاستقلالي قد اخذا في العلقة الوضعية لا في المعنى الموضوع له، فحرف «من» موضوعه لنفس المعنى المذكور مقيدة بما إذا لوحظ

في مقام الاستعمال آلياً، وكلمة «ابتداء» موضوعة لنفس ذلك المعنى أيضاً لكن مقيدة بما إذا لوحظ استقلالاً في مقام الاستعمال هذا.

وقد اعترض على هذه النظرية بعدة وجوه:

الأول: ما أفاده المحقق الأصهباني رحمته، وإيكم نصّه:

«إن الاسم والحرف لو كانا متحدي المعنى وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلي لكان طبيعياً المعنى الوجداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن على طورين، مع أن المعنى الحرفي كأنحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه، ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهية تامة ملحوظة في العقل كالجواهر والاعراض، غاية الأمر أن الجوهر يوجد في نفسه لنفسه، والعرض يوجد في نفسه لغيره»^(١)، هذا. ومقصوده رحمته من ذلك البيان إقامة البرهان على أن المعنى الحرفي لا يكون متحداً مع المعنى الاسمي ومباين له ذاتاً وحقيقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن مراده رحمته من أن المعنى الواحد، لو كان يوجد في الذهن على طورين آلي واستقلالي لزم أن يوجد في الخارج أيضاً كذلك، هو أن الموجودات الذهنية كالموجودات الخارجية، بمعنى أن عالم الذهن مطابق لعالم الخارج في أنحاء الوجود، فكما أن الموجودات الذهنية على نحوين: أحدهما المستقل بذاته في عالم الذهن وهو المعنى الاسمي، والآخر غير المستقل بذاته فيه وهو المعنى الحرفي كأنحاء النسب والروابط فكذلك الموجودات الخارجية،

فإنها أيضاً على نحوين: أحدهما المستقل بذاته في عالم الخارج كالجواهر والأعراض، فإنها موجودة في نفسها فيه. والآخر غير المستقل بذاته فيه كأنحاء النسب والروابط.

وبكلمة، إنه ﷺ أراد من ذلك أن المعنى الاسمي بما أنه مستقل بذاته فإنه كما يوجد في الذهن على هذا الطور يوجد في الخارج أيضاً كذلك كالجواهر والأعراض، والمعنى الحرفي كأنحاء النسب والروابط بما أنه غير مستقل بذاته، فإنه لا يوجد في الذهن ولا الخارج إلا بوجود لا في نفسه.

هذا هو مراده ﷺ من تطابق عالم الذهن مع عالم الخارج في أنحاء الوجود، وليس مراده أن كل معنى يمكن أن يلحظ في الذهن مستقلاً لزم أن يوجد في الخارج كذلك، فإن بطلانه من الواضحات، إذ يمكن لحاظ العرض في الذهن مستقلاً عن موضوعه مع أنه في الخارج لا يوجد إلا في موضوعه، وسوف يأتي النظر إلى ما اختاره ﷺ من المعنى الحرفي.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني ﷺ من أن مجرد اشتراط الواضع الآلية في استعمال الحرف، والاستقلالية في استعمال الاسم، بعد ما كان المستعمل فيه في كليهما واحداً بالذات والحقيقة لا قيمة له، ولا يكون ملزماً للمستعمل بالالتزام بهذا الشرط في مرحلة الاستعمال، لانتهاء المولوية، ولا يترتب على هذا الشرط عدم صحة استعمال اللفظ في معناه الموضوع له إذا خالفه، بأن استعمال الحرف فيه بدون اللحاظ الآلي أو استعمال الاسم فيه بدون اللحاظ الاستقلالي، بل ولو سلمنا عدم صحته، فإنما هو بقانون الوضع لا مطلقاً ولو مجازاً، مع وضوح أن استعمال الحرف في موضع الاسم، وبالعكس غير صحيح مطلقاً^(١). هذا.

(١) أجود التقريرات ١: ٢٣، فوائد الأصول ١: ٤٩.

وقد علق عليه بعض المحققين عليه السلام بما حاصله، أن مرجع تقييد الواضع الواضع باللحاظ الآلي في الحروف وبالاستقلالي في الأسماء ليس إلى اشتراط ذلك على المستعمل على حد الإشتراط الفقهي، وهو الالتزام في الالتزام، فإنه غير محتمل عادة في باب الواضع، بل إلى تقييد العلقة الوضعية، فإنها قيدت في الحروف بما إذا لوحظ المعنى آلة وفي الأسماء بما إذا لوحظ استقلالاً.

وأما عدم صحة استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس مطلقاً فقد علل ذلك بأن الحرف في حالة عدم اللحاظ الآلي يكون مهملًا، لعدم الواضع في هذه الحالة، والمهمل لا يصح استعماله في معنى لا حقيقة ولا مجازاً، أما الأول فلأنه خلف الإهمال، وأما الثاني فلأنه يتوقف على أن يكون له معنى حقيقي فعلاً، لأن المصحح للإستعمال في المعنى المجازي هو العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، ومع عدم المعنى الحقيقي له فلا موضوع لها^(١).

وغير خفي أن التعليق الأول يكون في محله، إذ لا شبهة في أن مرجع تقييد الواضع الواضع إلى تقييد العلقة الوضعية لا إلى الشرط الخارجي.

وأما التعليق الثاني فهو محل منع ومناقشة، فإن الحرف في حالة عدم لحاظ المعنى آلياً لا يكون من اللفظ المهمل في مقابل اللفظ الموضوع، كما أن الاسم في حالة عدم لحاظ المعنى استقلالاً لا يكون من اللفظ المهمل، كيف فإن الحرف موضوع لمعنى في حالة لحاظه آلياً، والاسم موضوع لمعنى في حالة لحاظه استقلالاً، فإذاً يكون الحرف كالاسم من اللفظ الموضوع في مقابل اللفظ المهمل الذي لا وضع له نهائياً.

وعلى هذا فإذا استعمل الحرف كحرف «من» في ذات معناه الموضوع له بدون لحاظه آلياً، فهو وإن كان استعمالاً بدون العلقه الوضعية إلا أنه لا مانع من الالتزام بأن هذا الاستعمال مجازي، وذلك لأن المصحح لهذا الاستعمال هو العلاقة الحاصلة بين الحرف وذات المعنى الموضوع له تبعاً لوضعه بإزاء هذا المعنى في حالة خاصة، فإذاً يكون هذا المجاز مسبقاً بالوضع ومستنداً إليه في نهاية المطاف، فالحد الأوسط المصحح للإستعمال المجازي هو الوضع.

وبكلمة، إن وضع الحرف كحرف «من» لمعنى الإبتداء وإن كان مختصاً بحالة خاصة، وهي ما إذا لوحظ المعنى آلياً، إلا أنه يؤدي إلى تحقق العلاقة بينه وبين المعنى في حالة أخرى بالتبع، وحينئذ فتكون العلاقة بينهما ذاتية، وهذا يعني أن المعنى المستعمل فيه من الحالتين واحد ذاتاً وحقيقة، ولا تتوقف صحة هذا الاستعمال على وجود علاقة بينه وبين المعنى المجازي بواسطة المعنى الحقيقي، أي بواسطة العلاقة بينه وبين المعنى المجازي لكي يقال إنه ليس له معنى حقيقي في هذه الحالة، فالنتيجة أن هذا التعليق غير صحيح.

الثالث: ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أن هذه النظرية تنحل إلى نقطتين:

النقطة الأولى: نقطة الإشتراك، وهي أن الحروف والأسماء مشتركتان في طبيعي معنى واحد، فالآلية والاستقلالية خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا مستقل ولا غير مستقل.

النقطة الثانية: نقطة الامتياز، وهي أن ملاك الحرفية ملاحظة المعنى آتة. وملاك الاسمية ملاحظة المعنى استقلالاً، وبذلك يمتاز أحدهما عن الآخر.

ثم قد علق رحمته على كلتا النقطتين:

أما النقطة الأولى: فلأن لازمها صحة استعمال كل من الاسم والحرف في موضع الآخر، كاستعمال حرف «في» موضع الظرفية وبالعكس، واستعمال حرف «من» موضع الإبتداء وبالعكس، مع أنه من أفحش الأغلاط في الاستعمالات العرفية، حيث إنه يؤدي إلى انهيار الجملة بما لها من المعنى.

أما جواز الاستعمال على ضوء هذه النقطة فقد ذكر رحمته أن العلاقة الخارجية والمناسبة الأجنبية إذا كانت مصححة لإستعمال اللفظ في المعنى بدون العلقة الوضعية فالعلاقة الداخلية والمناسبة الذاتية بطريق أولى، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس وإن كان بدون العلقة الوضعية إلا إنه استعمال في ذات المعنى الموضوع له، والعلاقة الحاصلة بينهما تتبع وضعه لهذا المعنى في حالة خاصة أقوى من العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى المجازي المبين للمعنى الحقيقي، بنكته إن وضع اللفظ بإزاء معنى إذا كان موجباً لحدوث علاقة بينه وبين معنى آخر مبين له ذاتاً ومشابهاً له وصفاً بالتبع فوضعه بإزائه في حالة خاصة لا محاله، يوجب حدوث علاقة بينه وبين نفس هذا المعنى في حالة أخرى بالتبع أقوى من الأولى، باعتبار أن المعنى المجازي فيه عين المعنى الحقيقي، ومع هذا لا يصح استعمال الحرف موضع الاسم وبالعكس، وهذا كاشف عن أن المعنى الحرفي مبين للمعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة^(١).

وأما النقطة الثانية: فقد علق رحمته عليها بوجوه:

الأول: أن لازم هذه النقطة كون العناوين الكلية في القضايا الحقيقية التي هي مأخوذة معرفات صرفة لموضوعاتها من المعاني الحرفية، باعتبار أنها أخذت مرآة لها، مثلاً التبين في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبِتَ لَكُمْ الْخَيْطُ

الْأَبْيَضِ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»^(١) قد أخذ معرفاً ومرآة لطلوع الفجر بدون أي دخل له في حرمة الأكل والشرب^(٢).

ويمكن المناقشة في هذا التعليق بأن المراد بآلية المعنى الحرفي في المقام فناء مفهوم الحرف في مفهوم الاسم، لافناء العنوان في المصداق الخارجي الذي ليس من باب فناء المفهوم في المفهوم، ومن هنا قد صرح بذلك صاحب الكفاية رحمته بقوله «إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به»^(٣)، مثلاً معنى الابتداء لا يكون معنى حرف «من» إلا إذا لوحظ آله وحالة لمعنى آخر من ناحية، وكونه دخيلاً في تكوين الجملة بما لها من المعنى من ناحية أخرى، فإذاً يختلف المعنى الحرفي عن العنوان في نقطتين: الأولى: أن العنوان متحد مع المعنون بالذات في عالم المفهوم، ومحمول عليه بالحمل الأولي الذاتي، بينما مفهوم الحرف الفاني مبين للمفهوم الاسمي المفني. والثانية: أن العنوان بمفهومه الذهني مرآة للمعنون في الخارج، بينما مفهوم الحرف مرآة لمفهوم الاسم في عالم المفهوم لا الخارج.

هذا إضافة إلى أن مفهوم الحرف دخيل في تكوين الجملة بما لها من المعنى واقعاً، بينما العنوان غير دخيل فيه، وإنما هو مجرد معرف للموضوع.

الثاني: أن لحاظ المعنى حالة للغير لو كان تمام الملاك لحرفيته لزم منه كون جميع المصادر معاني حرفية، باعتبار أنها أوصاف لمعروضاتها ومن حالاتها، وهذا بخلاف أسماء المصادر، فإن الملحوظ فيها الحدث فقط دون الوصفية،

(١) سورة البقرة ٢: ١٨٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٨، هامش أجود التقريرات ١: ٢٤.

(٣) كفاية الأصول: ١١.

وبذلك تمتاز المصادر عن اسمائها^(١).

وقد أورد عليه بعض المحققين عليه السلام بأن المصادر تحتوي على المادة والهيئة، فإن أريد النقص بمادتها فهي موضوعة لذات الحدث، وإن أريد النقص بهيئتها فقد يسلم بكونها كالحروف وسائر الهيئات^(٢).

ولكن الظاهر أن ذلك لا يدفع ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من التعليق، لأن نظره عليه السلام ليس إلى الهيئة ولا إلى المادة وحدها، باعتبار أن معنى الهيئة معنى حرفي ومعنى المادة معنى اسمي، بل نظره إلى أن المصدر بما هو مشتمل على المادة والهيئة معاً حالة للغير وصفة لمعروضه كالمعنى الحرفي، لا باعتبار مادته فقط أو هيئته. وعلى الجملة فإذا كان الملاك في حرفية المعنى كونه حالة للغير وصفة له لزم كون المصدر معنى حرفياً لتوفر ملاك الحرفية فيه، مع أنه ليس بحرف.

ويمكن المناقشة في هذا التعليق، أن ملاك حرفية المعنى إنما هو آليته باللحاظ لا بالذات، لأن المعنى بالذات لا مستقل ولا غير مستقل، بينما المصدر يكون وصفاً لمعروضه وحالة له بالذات لا باللحاظ فقط، فإذن ما هو ملاك حرفية المعنى غير متوفر في المصدر.

الثالث: أن ما هو المشهور من أن المعنى الحرفي ملحوظ آلة لا أصل له، وذلك لأنه لا فرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في ذلك، إذ كما أن اللحاظ الإستقلالي والقصد الأولي يتعلقان بالمعنى الاسمي في مرحلة الاستعمال قد يتعلقان بالمعنى الحرفي أيضاً، على أساس أنه ليس لذلك ضابط كلي، بل هو يختلف باختلاف ما هو المقصود بالإفادة في الكلام، فإن كان المقصود بالإفادة

(١) هامش أجود التقريرات ١؛ ٢٤.

(٢) مجوهر في علم الأصول ١: ٢٣٦.

فيه المعنى الاسمي ، فإنه الملحوظ مستقلاً ، وإن كان المقصود بالإفادة فيه المعنى الحرفي كما إذا كان الموضوع والمجهول في القضية معلومين عند شخص ولكنه كان جاهلاً بخصوصيتها فسأل عنها فأجيب على طبق سؤاله ، فهو والمجيب إنما ينظران إلى هذه الخصوصية نظرة استقلالية ، مثلاً إذا كان مجيء زيد معلوماً ولكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد ، فلم يعلم أنه جاء مع غيره أو جاء وحده ، فسأل عنها فقبل إنه جاء مع عمرو ، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الافادة والاستفادة في مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الاسمي فإنه معلوم ، بل إن الغالب في موارد الإفادة والاستفادة عند العرف العام النظر الاستقلالي والقصد الأولي بإفادة الخصوصيات والكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية^(١) .

وفيه : أن ذلك خلاف مبناه ﷺ ، وهو المبنى المشهور بين المتأخرين من أن المعاني الحرفية غير مستقلة بذاتها سواء كان في الذهن أم في الخارج ، فلا يعقل وجودها بإستقلالها ، فإن الآلية والفنائية ذاتية لها في عالم الذهن والخارج ، ولا يتصور أن يكون المعنى الحرفي ملحوظاً مستقلاً بالإفادة ، وما ذكره ﷺ من الأمثلة لكون المعنى الحرفي ملحوظاً بالاستقلال فالأمر فيها ليس كذلك ، فإن الخصوصية المجهولة التي هي معنى حرفي ملحوظة بالعنوان الإنتزاعي الذي هو مفهوم اسمي ، لما سيجي من أن المعنى الحرفي بنفسه غير قابل لأن يكون ملحوظاً باللاحظ الذهني ، فإن كل ما هو ملحوظ كذلك فهو معنى اسمي لا حرفي .

وبكلمة ، إن هذا التعليق لا يتم لا على القول باتحاد المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة ولا على القول بتباينه معه كذلك .

(١) محاضرات في أصول الفقه ١ : ٥٨ .

أما على الأول فلأن ملاك حرفية المعنى على ضوء هذا القول لحاظه آلياً ، فلو لوحظ استقلالاً فهو معنى اسمي ، وعلى هذا فلا يمكن افتراض لحاظ المعنى الحرفي مستقلاً ، وإلا لزم خلف فرض كونه معنى حرفياً .

وأما على الثاني فلما عرفت من أن المعنى الحرفي آلي بالذات سواء أكان في الذهن أم في الخارج ، فلا يعقل وجوده في الذهن ولا في الخارج ، وما هو الملحوظ في الذهن مفهوم اسمي وإن كان بعنوان مشير إلى واقع المعنى الحرفي .

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة ، وهي أن ما أورده السيد الأستاذ رحمته على هذه النظرية من التعليقات لا يتم شيء منها ماعدا التعليق الأول على النقطة الأولى . فالصحيح في المسألة أن يقال إن هذه النظرية باطلة جزماً . بيان ذلك ما أشرنا إليه فيما سبق من أنها تنحل إلى عنصرين :

الأول : أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة .

الثاني : أن المعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي والمعنى الاسمي متقوم باللحاظ الاستقلالي . فالعصر الأول بمثابة الجنس لها ، والثاني بمثابة الفصل ، ولكن كلا العنصرين خاطيء .

أما العنصر الأول ، فلا شبهة في أن المعنى الحرفي مبين بتمام ذاته وذاتياته مع المعنى الاسمي ، فإن المعنى الحرفي عين واقع الربط والنسبة بين مفهومين من المفاهيم الاسمية ومتقوم بالذات والحقيقة بشخص وجود طرفيه ، حيث إنهما من المقومات الذاتية له بمثابة الجنس والفصل للنوع .

ومن هنا لا يكون للمعنى الحرفي تقرر ذاتي ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود الذهني أو الخارجي ، لأن تقرر النسبة إنما هو بشخص وجود طرفيها ،

فإن كانا في الذهن كانت النسبة ذهنية، لأنهما من المقومات الذاتية لها، وإن كانا في الخارج كانت النسبة خارجية.

وأما المعنى الاسمي فهو بجد ذاته وذاتياته مستقل، ويكون له تقرر ذاتي ماهوي في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن أو الخارج، فإن مقوماته الذاتية كالجنس والفصل محفوظة فيه في تلك المرتبة، مثلاً مفهوم الانسان مفهوم متقرر ذاتاً وماهية في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن أو الخارج، لأن مقوماته الذاتية كالحويانية والناطقية محفوظة فيه بقطع النظر عن وجوده، فإن الانسان حيوان ناطق سواء أوجد في الذهن أم الخارج أم لا، وبذلك يظهر أن المعنى الحرفي يمتاز عن المعنى الاسمي في عدة نقاط:

١- أن المعنى الحرفي عين التعلق والربط لا شيء له تعلق وربط، بينما المعنى الاسمي عين الاستقلال لا شيء له الأستقلال.

٢- ليس للمعنى الحرفي تقرر ماهوي ذاتي في مرتبة سابقة على الوجود، بينما كان للمعنى الاسمي تقرر ماهوي ذاتي في المرتبة السابقة على الوجود.

٣- أن وجود شخص طرفي المعنى الحرفي من المقومات الذاتية له، بينما إن وجود المعنى الاسمي ليس من مقوماته الذاتية له، وإنما يكون تشخصه به. ويأتي تفصيل ذلك لدى عرض النظرية الثالثة.

هذا إضافة إلى أن هذه النظرية بنفسها إذا حللناها لا ترجع إلى معنى معقول، إذ لا يمكن أن يكون مراد المحقق الخراساني رحمته من أن المعنى الحرفي المتحد مع المعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة في مثل حرف «من» واقع الإبتداء الذي هو عبارة عن واقع النسبة بين شخص وجود طرفيها، وإلا لكان المعنى الحرفي مبيناً للمعنى الاسمي بتمام ذاته وذاتياته، بل يكون مراده رحمته منه مفهوم الإبتداء، ولا

أن يكون كلياً، ضرورة أنه لا يعقل ايجاد الكلي في الذهن عن طريق الوسيلة الایجادية، لأن ما يوجد بها خارجاً فرد جزئي مساوق للتشخص، ووجود الكلي في ضمن وجود الفرد وجود تحليلي لا وجود له بحدّه وبما هو كلي، فما هو الموضوع للقضية - وهو الموجد بالوسيلة الایجادية مباشرة - جزئي حقيقي وليس بكلي، ووجوده في ضمنه لا يجعله كلياً، لأنه تحليلي، والموجود في الذهن صورة الفرد، فمن أجل ذلك تكون الوسيلة الایجادية من صغريات المنهات الطبيعية.

والخلاصة: أن الاطلاق الایجابي، هو الذي يمثل ايجاد الموضوع في القضية في ذهن المخاطب بنفسه ومباشرة، ويكون هذا الإيجاد نتيجة طبيعية للإحساس السمعي به، ومن الواضح أن صورة الفرد في الذهن بحدّه الفردي، غير صورة الكلي فيه بحدّه، والحاضر فيه مباشرة في الاطلاق الایجابي هو صورة الفرد دون الكلي، وعلى هذا فإذا كان موضوع القضية كلياً، فلا يمكن احضار صورته بما هو كلي وإيجادها في الذهن مباشرة بالوسيلة الایجادية، لأن الموجود بها دائماً فرد جزئي، ولا يمكن أن يكون كلياً، فإذن احضار صورة الكلي في الذهن بحاجة إلى واسطة وهي صورة الفرد فيه، بأن يجعلها في ذهن المخاطب وسيلة للإنتقال منها إلى صورة الكلي وهو النوع.

وعلى هذا الأساس فإطلاق اللفظ وإرادة نوعه لا يمكن أن يكون من قبيل الاطلاق الایجابي، لان احضار النوع بما هو نوع في ذهن المخاطب لا يمكن مباشرة، بل لابد أن يكون بالواسطة، والواسطة إما صورة الفرد التي هي تدخل في ذهن المخاطب نتيجة للإحساس به مباشرة، أو القرينة الخارجية. وعلى الأول يجعل المتكلم صورة الفرد وسيلة ومقدمة للإنتقال منها إلى صورة النوع،

ذلك لا ترجع هذه النظرية إلى معنى معقول .

وأما العنصر الثاني فيقع الكلام فيه في موردين :

الأول: في إمكان تقييد العلقة الوضعية بشيء كما يمكن تقييد الموضوع والموضوع له به .

الثاني: أنه على تقدير إمكان تقييدها، فهل يمكن تقييدها باللحاظ الآلي والاستقلالي؟

أما الكلام في المورد الأول فقد تقدم في مبحث الوضع أنه لا مانع من تقييد العلقة الوضعية بقيد ما بناء على ما هو الصحيح من أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، فحالتها من هذه الناحية حال سائر المجموعات الاعتبارية، وكذلك لا مانع من تقييدها على مسلك التعهد، نعم لا يمكن تقييدها على مسلك أن حقيقة الوضع هي القرن الأكد بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن، على أساس أن الوضع على أساس هذا المسلك حقيقة تكوينية غير قابلة للتقييد بالمجمل والاعتبار .

وأما الكلام في المورد الثاني، فإن كانت آلية المعنى الحرفي في نفسه ذاتية، فلا موضوع لتقييد العلقة الوضعية باللحاظ الآلي، إذ ليس للمعنى حينئذ حالتان: حالة لحاظه آلياً وحالة لحاظه استقلالاً لكي يمكن تقييد العلقة الوضعية بالحالة الأولى وإن كانت استقلالية كذلك ذاتية، فقد مرّ أنه لا أثر للحاظه آله وحالة للغير، فإنه لا يكون أكثر من مجرد لحاظ وتصور بدون أن يؤثر في كونه حالة لمفهوم آخر، وحينئذ فلا أثر لتقييد العلقة الوضعية بهذه الحالة ويكون لغواً صرفاً، ومن هنا قلنا إن هذه النظرية بالتحليل لا ترجع إلى معنى محصل .

نتائج البحث لحد الآن عدة نقاط :

الأولى : أن القول بأن الحروف لم توضع لمعان خاصة، وإنما هي مجرد علامة للحركات الإعرابية لا ترجع إلى معنى محصل بكل تفسيراته كما مر تفصيلاً.

الثانية : أن المحقق الخراساني رحمته الله اختار أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة، والفرق بينها إنما هو باللحاظ الآلي والاستقلالي، بمعنى أن العلة الوضعية في الحروف مختصة بما إذا لوحظ المعنى آلياً، وفي الأسماء بما إذا لوحظ استقلالاً.

الثالثة : قد أورد على هذه النظرية جماعة من المحققين بوجوه، وقد تقدم الكلام في تلك الوجوه وما فيها، والصحيح أن هذه النظرية مضافاً إلى وضوح بطلانها جزماً إنها في نفسها لا ترجع إلى معنى صحيح.

النظرية الثالثة القائمة بالتمايز الذاتي بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية وعدم الإشتراك بينهما لا في الذات والذاتيات، ولا في الخصوصيات والآثار، وهذه النظرية هي محطة انظار أكثر المحققين من الأصوليين، ولكنهم اختلفوا في تفسير نقطة التمايز والتغاير بينها على أقوال :

القول الأول : ما اختاره المحقق النائيني رحمته الله من أن التمايز بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية ناجم عن إجمادية الأولى واطارية الثانية^(١).

بيان ذلك أن المفهوم الاسمي يشتق أنواعه من الجواهر والاعراض ونحوهما مفهوم اخطاري، على أساس أن له تقرراً ماهوياً في عالم المفهوم في مرتبة سابقة على وجوده الذهني والخارجي، فإذا قيل «الانسان موجود» فالموضوع هو

مفهوم الانسان الذي له تقرر ماهوي في المرتبة السابقة، ومن الطبيعي أنه انما يصلح موضوعاً في القضية إذا كان له تقرر وثبوت ماهوي بقطع النظر عن وجوده في الذهن والخارج، وإلا فلا يعقل أن يكون موضوع القضية وجود الانسان، وإلا لزم إما حمل الشيء على نفسه أو حمل مباين على مباين، فن أجل ذلك يكون المفهوم الاسمي مفهوماً اخطارياً ويكون الاسم منهاً شرطياً لاخطاره في الذهن.

وأما المعنى الحر في فهو بكافة أنواعه وألوانه إيجادي، على أساس أنه ليس له تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن والخارج، فلذلك يكون عين التعلق والربط، وهو النسبة التي هي متقومة بشخص وجود طرفيها، باعتبار أن شخص وجودها في أي موطن في الذهن كان أم في الخارج من المقومات الذاتية له، فلهذا تكون النسبة ذهنية بعين ذهنية شخص وجود طرفيها وخارجية بعين خارجية شخص وجود طرفيها.

وعلى ضوء هذا الأساس فالمعنى الاسمي مستقل بحد ذاته كالجوهر في عالم العين، فلا يتوقف تحققه في عالم المفهوم على تحقق الغير فيه، بل هو قائم بذاته، ومن هنا يخطر في الذهن بمجرد اطلاق الاسم كالانسان ونحوه، ويخرج من عالم التقرر إلى عالم الذهن، سواء أكان ذلك في ضمن تركيب كلامي أم لا، فتأم الملاك لاخطارية المعنى الاسمي هو استقلاله الذاتي وتقرره الماهوي في المرتبة السابقة.

والمعنى الحر في غير مستقل بحد ذاته وإنه عين الربط والتعلق كالعرض في عالم العين، فلا يمكن تحققه بدون تحقق شخص طرفيه في وعاء الذهن أو الخارج، ولا يمكن تقرر في عالم المفهوم، لأن تقرر في مساق لاستقلاله ذاتاً، وهو خلف فرض أنه عين الربط والتعلق في أي وعاء كان، ومن هنا لا يخطر في الذهن شيء

إذا اطلق كلمة « من » بدون ذكر طرفيها ، أو كلمة « في » أو « على » أو ما شاكل ذلك ، وأما إذا اطلقت في ضمن تركيب كلامي كقولنا « الصلاة في المسجد » مثلاً فتدل على معناها في ضمن هذا التركيب حيث لا وعاء له إلا فيه .

فالنتيجة أن استقلالية المعنى بحد ذاته وجوهره علة لاخطارته وآلية المعنى كذلك علة لايجاديته .

ثم يقع الكلام هنا في مقامين :

الأول : في تفسير المراد من إيجادية معاني الحروف .

الثاني : في مراد المحقق النائيني رحمته من كلمة الياجادية .

أما المقام الأول فقد اختلفت كلمات الأعلام حول تفسيرها على عدة معان :

الأول : ما ذكره بعض الأعلام من أن المقصود من إيجادية المعنى الحرفي إن الحرف بدلاً عن أن يدل على معنى موجدٌ لمعناه في نفس التركيب الكلامي من دون أن يكون له تحقق في أي وعاء بقطع النظر عنه ، فيكون التلفظ بالحرف في ضمن الكلام سبباً وعلة لإيجاده فيه ، كعلية النار لإيجاد الحرارة .

الثاني : أن المقصود منها أن الحرف يدل على الربط الكلامي ، وحيث إنه لا وعاء له إلا عالم الكلام واللفظ ، فيوجد فيه ولهذا يكون إيجادياً .

الثالث : أن المعنى الحرفي يمتاز عن المعنى الاسمي بمجموعة من الخصائص ، فن أجل ذلك يكون إيجادياً دون المعنى الاسمي .

الأولى : أن المعنى الحرفي عين التعلق والربط لا شيء له الربط والتعلق ، فيكون عدم استقلاليته ثابتاً في كمن ذاته وحقيقته فلا ذات له ، بينما المعنى الاسمي عين الاستقلال في حد ذاته .

الثانية: أنه ليس للمعنى الحرفي تقرّر ماهوي ذاتي في مرتبة سابقة على عالم الوجود، بل تقرّره الذاتي والماهوي في طول هذا العالم، على أساس أن المعنى الحرفي واقع الربط والنسبة، أي النسبة بالحمل الشائع لا مفهوم الربط والنسبة، أي النسبة بالحمل الأولي الذاتي، فإنه مفهوم اسمي وليس بربط ونسبة، وبذلك يظهر أنه لا ماهية للنسبة، إذ لو كانت لها ماهية لكان لها تقرّر في مرتبة سابقة على عالم الوجود، حيث إنه يعرض عليها إما في الذهن أو الخارج كالمعنى الاسمي، فإذا لم تكن لها ماهية لم يكن لها وجود، لأن الوجود اما يعرض على الماهية، ونتيجة ذلك أن الذهن ظرف لنفس النسبة لا لوجودها اللحاطي، وكذا الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها العيني، وهي متقومة بشخص وجود طرفيها، فإنه من المقومات الذاتية لها وبمثابة الجنس والفصل للمعنى الاسمي، ومن هنا إذا كان شخص وجود طرفيها في الذهن كانت النسبة ذهنية، فإن ذهنيتهما بعين ذهنية طرفيها، وإذا كان في الخارج كانت خارجية، حيث إن خارجيتها بعين خارجية طرفيها.

وهذا بخلاف المعنى الاسمي، فإن له ماهية متقررة بتمام ذاتها وذاتياتها في المرتبة السابقة على عالم الوجود كالانسان مثلاً، فإن له ماهية وهي الحيوانية والناطقية متقررة ماهوية وذاتية بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، فإن الوجود انما يعرض عليها. ومن هنا يكون الذهن أو الخارج ظرف لوجودها، فإنها اما ان توجد في عالم الذهن أو عالم الخارج، ولا فرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية.

الثالثة: أن المعنى الحرفي حيث إنه عبارة عن النسبة بالحمل الشائع فلا يعقل أن تحكي عن النسبة في الخارج حكاية الطبيعي عن فرده، لما مرّ من أن النسبة

سواء أكانت في الذهن أم كانت في الخارج متقومة بشخص وجود طرفيها فيه، وعليه فإذا كانت في الذهن فهي متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها فيه، حيث إن وجودهما فيه من المقومات الذاتية لها. ومن الواضح أن الوجود الذهني مبين للوجود الخارجي، فلا يمكن انطباقه عليه، فإذن النسبة الذهنية مبينة للنسبة الخارجية ونسبتها إليها نسبة المماثل إلى المماثل لا الطبيعي إلى فرده، فتكون حكاية النسبة الذهنية عن النسبة الخارجية من حكاية المماثل عن المماثل لا الطبيعي عن فرده.

وهذا بخلاف المعنى الاسمي، فإنه لما كان متقررًا ماهويًا ذاتياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود كانت نسبته إلى الخارج نسبة الطبيعي إلى فرده كمفهوم الانسان، فإن نسبته إلى الخارجيات نسبة الكلي إلى أفرادها لا نسبة المماثل إلى المماثل.

الرابعة: قد تبين مما تقدم أن الوجود الذهني أو الخارجي مقوم ذاتي للمعنى الحرفي، بينما أنه لا يكون مقوماً ذاتياً للمعنى الاسمي، بل يتشخص المعنى الاسمي به، على أساس أن تشخص الماهية إنما هو بالوجود سواء أكان ذهنيًا أو خارجيًا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن النسبة بالحمل الشائع التي هي معنى الحروف لا يمكن احضارها في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري ولا بالوجود التصديقي، لما مرّ من أن ما لا ماهية له لا وجود له، بل إنها تحضر في ذهن بنفسها لا بوجودها اللحاظي، فيكون الذهن ظرفاً لها لا له، كما أنها تحضر في الخارج كذلك، وقد مرّ أن حضورها سواء أكان في الذهن أم الخارج إنما هو بنفس حضور طرفيها، ويترتب على ذلك إيجاد الارتباط والاتصاق بين

مفهومين اسميين حقيقيين، لوضوح أن النسبة بالحمل الأولي لا توجب ذلك، لأنها مفهوم اسمي لا حرفي، وأما النسبة بالحمل الشائع التي هي معنى حرفي، فهي توجب الالتصاق والارتباط بينها واقعاً وبذلك تتكون الجملة بما لها من المعنى. ومن هنا تكون معاني الحروف دخيلة في تكوين الجملات، مثلاً كلمة «في» في مثل قولنا «الصلاة في المسجد» دخيلة في تكوين هذه الجملة بما لها من معناها، فإنها توجب التصاق الصلاة بالمسجد وارتباطها به، وإلا فلا ترتبط إحداها بنفسها بالأخرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن النسبة التي هي معنى حرفي بالحمل الشائع فما أنها تحضر في الذهن بنفسها لا بوجودها اللحظي، فلذلك تحضر فيه بما لها من خصائصها التكوينية، وهي الالتصاق والارتباط بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض حقيقة وتكويناً. وهذا بخلاف المفهوم الاسمي، فإن إحضاره في الذهن لما كان بوجوده اللحظي لا الواقعي كان بغرض كونه مرآة لما في الخارج لترتيب آثاره عليه، حيث إن خصائصه وآثاره التكوينية لا تترتب عليه في الذهن، وهذا هو الفارق بين المفهوم الحرفي والمفهوم الاسمي.

فيتحصل من ذلك كله أن إيجادية المعنى الحرفي إنما هي على أساس أنه ليست له ماهية متقررة ماهوية في المرتبة السابقة على عالم الوجود، وإخطارية المعنى الاسمي إنما هي على أساس أن له ماهية متقررة ماهوية ذاتية في مرتبة سابقة على الوجود الذهني والخارجي.

هذه هي التفسيرات التي فسرت إيجادية المعاني الحرفية بها، ولتأخذ بالنظر في هذه التفسيرات:

أما التفسير الأول فهو باطل جزماً، إذ - مضافاً إلى أنه خلاف الضرورة من

اللغة، حيث لا معنى حينئذ للوضع بعد ما كان الحرف علة لإيجاد معناه في عالم الكلام واللفظ خارجاً - إن عليته لذلك في نفسها غير معقولة، لأن عليّة الحرف لإيجاد معناه منوطة بتوفر مبدأ التناسب والسنخية بينهما ذاتاً لكي يكون علة له، والمفروض عدم توفره، كيف فإنه مبين لمعناه.

وأما التفسير الثاني فهو أيضاً غير صحيح، لما عرفت من أن للمعنى الحرفي موطناً غير عالم الكلام واللفظ وهو عالم الذهن، حيث قد مرّ أن النسبة بالحمل الشائع بنفسها ثابتة في الذهن لا بوجودها للحاظي.

وأما التفسير الثالث فهو الصحيح، ولكنه ينسجم مع إخطارية المعنى الحرفي أيضاً وإن لم تكن إخطاريته كإخطارية المعنى الاسمي، كما سوف نشير إليه.

وأما المقام الثاني فالكلام يقع في بيان مقصود المحقق النائيني عليه السلام من كلمة الإيجادية. الظاهر أن مقصوده عليه السلام من هذه الكلمة هو التفسير الثاني، بقريته أنه عليه السلام قد صرح في غير مورد أنه لا وعاء للمعنى الحرفي إلا عالم الكلام واللفظ ولا موطن له إلا ذلك، ومن الواضح أن هذا لا ينسجم مع التفسير الثالث، حيث إن وعاءه على ضوء هذا التفسير هو الذهن كما مرّ.

وعليه فلا يمكن حمل كلامه عليه السلام على هذا التفسير، ويؤكد ذلك استشهاده عليه السلام على إيجادية المعنى الحرفي بالرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام)^(١)، فإن مفادها أن الحرف أوجد معنى في غيره، فلو كان معناه النسبة بالحمل الشائع لم يصح اسناد إيجادها إلى الحرف.

ثم إن منشأ التزامه عليه السلام بهذا القول أحد أمور:

(١) أجود التقريرات ١: ٣٢، فوائد الأصول ١: ٥٠، والرواية موجودة في مجاز الأنوار ٤٠: ١٦٢.

الأول: الرواية المذكورة، فإنها تدل على أن المعنى الحرفي إيجادي، وبذلك يمتاز عن المفهوم الاسمي الذي هو إخطاري.

الثاني: أن المعنى الحرفي لم يكن إخطارياً، بدليل أنه إذا أُطلق الحرف وحده كحرف «في» أو «على» أو «من» أو ما شاكل ذلك، لم يخطر في الذهن شيء إلا إذا كان في ضمن تركيب كلامي، فإذا لم يكن إخطارياً فهو إيجادي لا محالة، لعدم الوساطة بينهما.

الثالث: أن النسبة بالحمل الشائع لا تصلح أن تكون معنى حرفياً، لعدم وجودها في الذهن، فإن الموجود فيه إنما هو مفهوم النسبة الذي هو نسبة بالحمل الأولي، والمفروض أنه مفهوم اسمي لا حرفي، وأما النسبة الخارجية فهي وإن كانت ثابتة إلا أن الحرف لم يوضع بإزائها، وعليه فبطبيعة الحال يكون المعنى الموضوع له الحرف هو النسبة الكلامية التي لا وعاء لها إلا عالم الكلام واللفظ، هذا.

ولكن شيء من هذه الأمور لا يصلح أن يكون منشأً للإلتزام بإيجادية المعنى الحرفي بالتفسير الثاني.

أما الأمر الأول فلأن الرواية المذكورة لم تثبت سنداً، بل يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً، إذ لا يمكن أن يراد من قوله (ع) «الحرف ما أوجد معنى في غيره» أنه علة لإيجاد معناه، لما تقدم من أن عليته غير معقولة، فإذن لا محالة يكون المراد منه أما الإيجادية بالتفسير الثاني أو الثالث، ولا ظهور لها في الثاني.

وأما الأمر الثاني فلأنه لا ملازمة بين عدم كونه إخطارياً وكونه إيجادياً بالتفسير الثاني، لأن معنى إخطارية المفهوم الاسمي هو أن ماهيته متقرّرة ماهوية ذاتية في مرتبة سابقة على عالم الوجود، سواء أكانت موجودة في الذهن أو

الخارج أم لا، ومعنى إيجادية المفهوم الحرفي أنه غير متقرر ماهوياً في مرتبة سابقة على عالم الوجود، فعدم اخطارية المعنى ملازم لإيجاديته بالتفسير الثالث لا بالتفسير الثاني الذي هو ظاهر كلامه عليه السلام.

وأما الأمر الثالث فلا أساس له، لما تقدم من أن النسبة بالحمل الشائع ثابتة في الذهن بنفسها لا بوجودها اللحاظي، والبرهان على ذلك وجود خصائصها الذاتية التكوينية - وهي الالتصاق والارتباط بين مفهومين اسميين - فيه حقيقة، ففي مثل قولنا « الصلاة في المسجد »، فإن حرف « في » تدل على واقع النسبة وهو النسبة بالحمل الشائع بين هذين المفهومين هما الصلاة والمسجد الموجبة لالتصاق أحدهما بالآخر وارتباطه به واقعاً وحقيقة، ولولا تلك النسبة لما كان بينهما أي التصاق وارتباط أصلاً.

وبكلمة أوضح، إن مفهوم النسبة الموجود في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري الذي هو نسبة بالحمل الأولي لا يمكن أن يكون مفهوماً حرفياً، بل هو مفهوم اسمي مستقل بحد ذاته، فإن المفهوم الحرفي هو واقع النسبة بالحمل الشائع التي لا ماهية لها ولا وجود لحاظي لها في الذهن لا تصوراً ولا تصديقاً، باعتبار أن تصور النسبة في الذهن ولحاظها فيه ليس بنسبة، بل هو تصور مفهوم النسبة، نعم يمكن أن يشير به إليها ويجعله مرآة لها في الخارج، ولكن بما أن الغرض من احضار المعنى الحرفي في الذهن ليس هو احضار مفهوم النسبة فيه كما هو الحال في المعنى الاسمي، بل إحضار واقع النسبة فيه التي تترتب عليها خصائصها وآثارها التكوينية، وهي الالتصاق والارتباط واقعاً بين المفاهيم الاسمية المتباينة، فمن الواضح أنه لا يمكن إيجاد ذلك باحضار النسبة في الذهن بالحمل الأولي، لأنها مفهوم اسمي مستقل في مقابل مفهومين اسميين آخرين فيه،

فلا يعقل أن يكون رابطاً بينهما، فإذا قيل « الصلاة في المسجد » يواجه ذهن السامع ابتداء نوعين من المفاهيم :

أحدهما مفهوم مستقل ، وهو مفهوم الصلاة ومفهوم المسجد ، والآخر مفهوم غير مستقل ذاتاً وحقيقية ، وهو صورة العلاقة بين صورة الصلاة وصورة المسجد فيه ، وهذا أمر وجداني ، وأما كون هذه العلاقة القائمة بينها علاقة حقيقية بالحمل الشائع بكل خصائصها الذاتية ، لا أنها مجرد مفهوم بالحمل الأول فهو ثابت بالبرهان ، وذلك لأن هذه العلاقة التي يعبر عنها بالنسبة لو كانت مجرد مفهوم لم يكن هناك التصاق وارتباط بين مفهومي الصلاة والمسجد ، بل الموجود في الذهن حينئذ ثلاثة مفاهيم مستقلة من دون أن يرتبط بعضها ببعضها الآخر ، وهذا خلاف الوجدان ، لأن ذهن السامع عند اطلاق هذه الجملة يواجه بالوجدان مفهومي الصلاة والمسجد المرتبط أحدهما بالآخر فيه ، ومعنى هذا أن العلاقة بينها علاقة حقيقية وبالحمل الشائع بتمام خصائصها التكوينية ، ومن هنا يكون المتبادر من حرف « من » في مثل قولنا « سر من البصرة إلى الكوفة » غير ما هو المتبادر من كلمة « ابتداء » ، فإن المتبادر من الأول واقع النسبة والعلاقة بين المبتدأ به والمبتدأ منه ، بينما المتبادر من الثاني هو مفهوم الإبتداء بالحمل الأولي ، وكذلك الحال في حرف « في » وكلمة « ظرفية » وهكذا .

ونتيجة ذلك أن المعنى الحرفي يخطر في الذهن مباشرة لا بواسطة مفهوم النسبة ، بل يتبع المفهوم الاسمي ، وهو وجود شخص طرفيه في الذهن ، لأن حضوره فيه بنفس حضور طرفيه فيه ، فالحرف يحكي عن معناه في الذهن بتبع حكاية طرفيه عن معناها فيه ، وأما حكاية المفهوم الحرفي في الذهن عنه في الخارج ، فتكون من قبيل حكاية المماثل عن المماثل ، لا من قبيل الحكاية عن

فرده ومصداقه في الخارج، كما هو الحال في المفهوم الاسمي.

ومنشأ هذا الفرق هو ما عرفت من أن للمفهوم الاسمي تقرراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود دون المفهوم الحرفي، فإنه في طول عالم الوجود وليس له تقرّر ماهوي مسبقاً.

فالننتيجة أن المعنى الحرفي يحضر في الذهن بنفسه يتبع حضور شخص طرفيه فيه، لا بمفهومه اللحاظي، فإنه مفهوم اسمي وليس بحرفي، وهذا بخلاف احضار المعنى الاسمي في الذهن، فإن احضاره بخصائصه التكوينية فيه غير معقول، فلا محالة يكون الغرض من احضاره فيه انما هو جعله عنواناً ومرآة لما في الخارج بداعي اصدار الحكم عليه، ومن هنا يكون المعنى الحرفي ثابتاً بنفس حقيقته في الذهن، وهو النسبة بالحمل الشائع بتمام خصائصها الذاتية، كالارتباط والاتصاق بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعضها الآخر حقيقة وواقعاً بالنظر التصوري والتصديقي، فلهذا يكون الذهن ظرفاً لنفسه لا لوجوده اللحاظي، بينما المعنى الاسمي ثابت في الذهن بوجوده اللحاظي لا بوجوده الواقعي بماله من الخصائص التكوينية.

وإن شئت قلت، إن المفهوم الاسمي كمفهوم الانسان فتارة ينظر إليه بما هو موجود في الذهن، وأخرى ينظر إلى ذات المفهوم بقطع النظر عن وجوده في الذهن، فعلى الأول فهو جزئي ذهني حقيقي، فلا يمكن انطباقه على ما في الخارج، وعلى الثاني، فهو كلي قابل للانطباق عليه انطباق الطبيعي على فرده.

وهذا بخلاف المفهوم الحرفي، فإنه لا يمكن أن ينظر إليه تارة بما هو موجود في الذهن، وأخرى إلى ذاته بقطع النظر عن وجوده في الذهن، لما تقدم من أن المفهوم الحرفي كالنسبة متقوم بالذات والحقيقة بشخص وجود طرفيه في الذهن،

فلا ذات له بقطع النظر عن وجوده كما عرفت ، لكي ينظر إليها بالنظر التصوري الفاني في الخارج ، فلذلك يكون جزئياً حقيقياً في الذهن بنفس جزئية طرفيه فيه بالنظر التصوري والتصديقي ، وتكون نسبته إلى الخارج نسبة المائل إلى المائل لا نسبة الطبيعي إلى فرده ، وأما النظر إلى الطرفين فإن كان بقطع النظر عن وجودهما في الذهن فهو آلي وفان في الخارج ، وتكون نسبتها إليه نسبة الكلي إلى فرده ، فلا يكونا بهذا النظر من مقومات المعنى الحرفي الذاتية ، وإن كان بما هما موجودان في الذهن فكانا من مقوماته الذاتية فيه ، ولكن نسبتها عندئذ إلى الخارج نسبة المائل إلى المائل ، على أساس أن نسبة الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي نسبة المائل إلى المائل ، وعلى هذا فالنسبة الذهنية بماها من المقومات الذاتية لها وهي شخص وجود طرفيها في الذهن ، مماثلة للنسبة الخارجية بماها من المقومات الذاتية لها ، وهي شخص وجود طرفيها في الخارج .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، وهي أن وعاء المعنى الحرفي عالم الذهن ، والحرف يدل على ثبوته فيه متقوماً بالغير ذاتاً ، ومن هنا يظهران إيجادية المعنى الحرفي بالتفسير الأول والثاني لا أساس له ، وأما إيجاديته بالتفسير الثالث ، فإنما هي على أساس عدم تقرر الماهوي الذاتي بقطع النظر عن وجوده الذهني أو الخارجي ، فلذلك يكون في طول عالم الوجود ، وعلى هذا فيكون معناه سنخ معنى إيجادي ، يعني يوجد في الذهن من دون تقرر الماهوي بقطع النظر عن وجوده فيه في مقابل المعنى الاسمي ، فإنه اخطاري على أساس أنه متقرر ماهوياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود ، ولكن مع هذا لا مانع من اطلاق الاخطاري عليه أيضاً ، على أساس أن الحرف كالاسم منبه شرطي بالنسبة إلى معناه بسبب الوضع ، فلا فرق بينها من هذه الناحية .

وقد تحصل من ذلك أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته من أن الحروف توضع للنسب الكلامية، وتدل على إيجادها في ظرف الاستعمال، والكلام لا يرجع إلى معنى محصل.

هذا إضافة إلى أن موطن النسبة الكلامية إما الذهن أو الخارج لا الكلام واللفظ.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره رحمته من الأركان الأربعة لإيجادية معاني الحروف لا يتم شيء منها.

أما الركن الأول فهو مبني على أن التقابل بين الإيجادية والإخطارية من تقابل التضاد، فبني الأولى يستلزم ثبوت الثانية، وعلى هذا فإذا لم يكن المعنى الحرفي إيجادياً فهو اخطاري، وحيث إنه ليس باخطاري فهو إيجادي لا محالة.

وفيه: ما عرفت من أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي اخطاري، وإن الحرف كالاسم منبه شرطي لاخطار معناه والدلالة عليه، هذا إضافة إلى أن عدم كونه اخطارياً بمعنى عدم تقرر الماهوي بقطع النظر عن وجوده لا يستلزم كونه إيجادياً بمعنى أنه لا وعاء له إلا عالم الكلام واللفظ.

وأما الركن الثاني فهو مبني على أن لا يكون للمعاني الحرفية وعاء وموطن غير التراكيب الكلامية.

ولكن قد مرّ أن لها وعاءً وموطناً، وهو عالم الذهن كان هناك كلام أم لا.

وأما الركن الثالث فهو في مقام الفرق بين الإيجاد في الإنشاء والإيجاد في الحروف، وهو أن وعاء الأول عالم الاعتبار، ووعاء الثاني عالم اللفظ والكلام.

ولكن قد عرفت مما ذكرناه أن وعاء المعنى الحرفي ليس هو عالم اللفظ

والكلام، بل هو عالم الذهن كان هناك لفظ يتلفظ به أم لا.

وأما الركن الرابع وهو أن حال المعاني الحرفية حال الألفاظ حين استعمالها، فكما أن النظر إليها آلي فكذلك إلى المعاني الحرفية، وجعل هذا الركن هو الأساس لجميع الأركان، وبانهدامه تنهدم الجميع، بلحاظ أن ملاك إيجادية المعنى الحرفي آليته وتعلقه بالغير ذاتاً وحقيقة، ومن هنا لا يوجد وحده وإنما يوجد في ضمن تركيب كلامي.

فيرد عليه أولاً: أن قياس المعاني الحرفية بالألفاظ قياس مع الفارق لأن لحاظ المعاني الحرفية آلياً إنما هو بملاك أنها عين التعلقات والارتباطات بالمعاني الاسمية، فلا ذات لها إلا متعلقاتها، واما لحاظ الألفاظ آلياً فإنما هو بملاك أنها وسيلة وأداة لتفهم المعاني، لا أنها بنفسها تعلقات وارتباطات بالغير ذاتاً.

وثانياً: مأمّر من أن آلية المعنى الحرفي وعدم استقلاليتها بالذات لا تستلزم كونه إيجادياً بمعنى أنه لا وعاء له غير عالم اللفظ والكلام.

إلى هنا قد تبين أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته من الأركان الأربعة لإيجادية المعاني الحرفية لا يتم شيء منها. هذا،

وقد ناقش المحقق العراقي رحمته في إيجادية معاني الحروف بعدة وجوه:

الأول: أن الهيئة التي تعرض على المادة متأخرة بالطبع عن المادة تأخر العارض عن المعروض، والمادة متأخرة كذلك عن مدلولها الاسمي تأخر الدال عن المدلول، وحينئذ فلو كانت الهيئة موجدة لمعناها في المعنى الاسمي لكان معناها متأخراً عن الهيئة تأخر المعلول عن العلة، ونتيجة ذلك تأخر مدلول الهيئة عن مدلول المادة بثلاث رتب، لأن الهيئة متأخرة عن مدلول المادة

برتبتين، ومدلوها متأخر عنها برتبة، مع أن مدلول الهيئته قيد لمدلول المادة والقيود مقوم للمقيد، فيكون في مرتبته ولا يعقل أن يكون متأخراً عنه رتبةً، وإلا لزم كون المتأخر مقوماً للمتقدم، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون المعنى الحر في إيجابياً^(١).

ويرد عليه أولاً: أن تقديم شيء على آخر رتبة إذا كانا متقارنين زماناً بحاجة إلى ملاك مبرر له، إذ لا يمكن أن يكون ذلك جزافاً، وعلى هذا الأساس فتقديم المادة على الهيئته إنما هو بملاك تقديم المعروض على العارض والموضوع على الحكم، وتقديم مدلول المادة عليها إنما هو بملاك تقديم المدلول طبعاً على الدال، وتأخر مدلول الهيئته عنها، فإنما هو بملاك أنه معلول لها، وأما تأخره رتبة عن المادة ومدلوها، فهو بلا مبرر بعد ما كان مقارناً لهما زماناً.

ومن هنا تكون العلة متقدمة على المعلول رتبة بملاك حق العلية، والشرط متقدم على المشروط قضاءً لحق الشرطية، والمانع متقدم على الممنوع قضاءً لحق المانعية وهكذا، وأما عدم العلة الذي هو في مرتبتها فلا يكون متقدماً على المعلول رتبة، كما أن العلة لا تكون متقدمة على عدم المعلول كذلك، ولهذا لا قيمة لقياس المساواة في باب الرتب.

ومن ذلك يظهر أن تأخر الهيئته عن مدلول المادة برتبتين بلا مبرر، فإنها متأخرة عن المادة تأخر العارض عن المعروض، وأما تأخرها عن مدلوها فهو بلا موجب، فإذن لا يكون مدلول الهيئته متأخراً عن مدلول المادة رتبة، بل هو في مرتبته لعدم الملاك للتقدم، فإذن لا مانع من كونه قيداً مقوماً له.

ثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن مدلول الهيئة متأخر عن مدلول المادة بثلاث رتب، إلا أن هذا التأخر إنما هو عن ذات المدلول لا عن وصف كونه مقيداً، لأن هذا الوصف إنما جاء من قبل القيد فكيف يكون مقدماً عليه، بل الأمر بالعكس، فإنه متأخر عن القيد رتبةً تأخر المعلول عن العلة، لوضوح أن اتصاف مدلول المادة بوصف كونه مقيداً معلول لهذا القيد، وإلا فلا مبرر لاتصافه بهذا الوصف.

وثالثاً: قد تقدم أن مقصود المحقق النائيني رحمته من إيجادية المعنى الحرفي ليس إيجاديته بهذا المعنى، بل بمعنى أنه لا وعاء له غير عالم اللفظ والكلام، إذ الإيجادية بمعنى أن الحروف علة لإيجاد معانيها غير معقولة كما سبق.

الوجه الثاني: أن لكل قضية مدلولاً بالذات ومدلولاً بالعرض، ويراد بالأول المدلول الذهني والثاني المدلول الخارجي، باعتبار أن القضية تحكي عن الأول في الذهن مباشرة وعن الثاني بواسطة الأول، فلذلك سمي الأول بالمدلول بالذات والثاني بالمدلول بالعرض، نظير المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، وحيث إن المدلول بالذات في كل قضية يكون فانياً في المدلول بالعرض وحاكياً عنه فحينئذ لو كان المعنى الحرفي إيجادياً في مرحلة الاستعمال ولا وعاء له إلا وعاء الاستعمال والكلام، لزم أن لا يكون للحروف مدلول بالعرض، ولا تكون القضية الذهنية عندئذ مطابقة للقضية الخارجية، فإذن تظل القضية في مرحلة المدلول بالعرض ناقصة، بمعنى أنه ليس لها مدلول بالعرض لكي يكون محكياً بها بمدلولها بالذات وبالتالي انحصار القضية بالقضية الذهنية وعدم وجود قضية واقعية محكية بها^(١).

(١) نفس المصدر.

والجواب: أن القول بالابجدية لا يستلزم هذا المحذور، فإن المدلول بالعرض للحرف هو النسبة الخارجية بين جزئي الكلام في الخارج، سواء أكان مدلوله بالذات إيجادياً أم كان اخطارياً، ولا فرق بين القولين في المسألة من هذه الناحية، غاية الأمر أن حكاية المدلول بالذات للحرف عن المدلول بالعرض له تختلف عن حكاية المدلول بالذات للاسم عن مدلوله بالعرض، فإن مدلول الحرف حيث ليس له تقرر ماهوي بقطع النظر عن وجوده في الذهن أو الخارج فيكون من سنخ المعنى الإيجادي لا من سنخ المفهوم، فلذلك لا تكون حكاية مدلوله بالذات الذهني عن مدلوله بالعرض بنحو المرآتية والفئائية، بل بنحو حكاية المماثل عن المماثل، لأن كل نسبة مباينة للنسبة الأخرى ذهنية كانت أم خارجية بذاتها وذاتياتها، إذ ذاتيات كل نسبة إنما هي شخص وجود طرفيها، ولهذا لا يتصور الجامع الذاتي بين أنحاء النسب وأفرادها.

وعلى هذا فالنسبة الذهنية مباينة للنسبة الخارجية ومماثلة لها، لا أنها فانية فيها ومرآة لها، وهذا بخلاف مدلول الاسم، فإنه لما كان متقراً ذاتاً وما هويماً في المرتبة السابقة بقطع النظر عن وجوده الذهني أو الخارجي كان من سنخ المعنى والمفهوم الذي يطرأ عليه الوجود في الذهن تارةً وفي الخارج أخرى، فلذلك يكون مدلوله بالذات مرآة لمدلوله بالعرض في الخارج وفانياً فيه، فتكون حكايته عنه بنحو الفناء والمرآتية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مدلوله كلياً أو جزئياً.

فالنتيجة أن للحرف مدلولاً بالذات ومدلولاً بالعرض من دون فرق بين أن يكون مدلوله بالذات إيجادياً أو اخطارياً.

الوجه الثالث: أن مدلول الحرف في قول الأمر «سر من النجف إلى بغداد» أو

« من الكوفة إلى البصرة » بناءً على كونه إيجادياً ، يكون في مرتبة إيجاد الطلب وإنشائه ، لأن الأمر بقوله « سر » كما أنشأ الطلب وأوجده كذلك بقوله « من النجف إلى بغداد » أوجد معنى حرف « من » فيكون في مرتبة الطلب ، وعليه فبطبيعة الحال يتأخر عن المطلوب رتبة كما يتأخر عنه الطلب كذلك ، مع أن المعنى الحرفي من قيود المطلوب ، فيكون متقدماً على الطلب رتبة كتقدم المطلوب عليه كذلك^(١) .

ويرد عليه أولاً: أن ذلك لا يقتضي كون إيجاد المعنى الحرفي في مرتبة إيجاد الطلب ، فإن المعنى الحرفي بملاك كونه قيداً للمطلوب يكون في مرتبته ، وعليه فلا يلزم أن يكون المتأخر قيداً للمتقدم ومقوماً له .

وثانياً: لو سلمنا أن المعنى الحرفي يوجد في مرتبة إيجاد الطلب ، فمع هذا لا يستلزم ذلك تأخره عن المطلوب رتبة كالطلب ، لعدم الملاك المبرر له ، فإن تأخر الطلب عن المطلوب إنما هو بملاك تأخر الحكم عن متعلقة ، والمفروض عدم وجود مثل هذا الملاك بالنسبة إلى المعنى الحرفي ، فإذاً لا يلزم المحذور المذكور من كونه قيداً للمطلوب .

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً ، وتسليم أن المعنى الحرفي متأخر عن المطلوب رتبة إلا أن تأخره إنما هو عن ذات المطلوب لا عن وصف مطلوبيته ، والمفروض أنه مطلوب مع هذا القيد لا في المرتبة السابقة عليه .

ورابعاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً إلا أنه لما كان مقارناً له زماناً وإن كان متأخراً عنه رتبة فلا مانع من تقييده به ، ولا أثر لتأخره عنه رتبة ، إذ يكفي في

تقييده به كونه مقارناً له زماناً باعتبار أن الأحكام الشرعية مجعولة للموجودات الزمانية دون الرتب العقلية، فالأثر إنما هو مترتب على السبق واللحوق الزمانيين ولا أثر للسبق واللحوق الرتبيين.

وخامساً: أن ما هو من قيود المطلوب هو الربط الحقيقي دون الربط الكلامي، فلو كان المعنى الحر في إيجادياً، وكان عاؤه عالم اللفظ والكلام، فهو لا يصلح أن يكون قيداً للمطلوب، فإذن صحة مثل هذا المثال تدل على أن المعنى الحر في ليس إيجادياً بهذا المعنى.

الوجه الرابع: أن إيجادية معاني الحروف تقوم على أساس إمكان وجود الماهية المهملة في الذهن خالية عن الإطلاق والتقييد لكي يمكن إيجاد التقييد بالحروف فيها، مع أن وجود الماهية في الذهن أو الخارج كذلك مستحيل، بداهة أن المقسم لا يعقل أن يوجد فيه إلا في ضمن أحد أقسامه، وحينئذ فإن وجد في ضمن الماهية بشرط شيء أو بشرط لا، فالتقييد ثابت في مرحلة سابقة على الكلام ويستحيل إيجاده فيه بالحرف، فإن إيجاد نفس التقييد الأول به تحصيل الحاصل، وأما إيجاد تقييد آخر فيها وإن كان ممكناً بالحرف ولكن عندئذ ما هو الدال على التقييد الأول، فإن لم يكن الدال عليه الحرف فعناه إمكان التقييد بغيره، وعلى هذا في إمكاننا الإستغناء عن الحرف نهائياً، وهذا خلاف الضرورة والوجدان، إذ دخل الحرف في تكوين الجملة لفظاً ومعنىً أمر وجداني، وإن وجد في ضمن الماهية لا بشرط في مرحلة سابقة على الكلام، استحالة إيجاد التقييد فيها في الكلام إلا بإزالة صورتها، وهي صورة الماهية لا بشرط القسيمي واستبدالها بصورة أخرى قابلة للإطلاق والتقييد، وهي الماهية المهملة، فيعود

المحذور حينئذ^(١).

والجواب: أن الماهية المهملة وإن لم توجد في الذهن إلا في ضمن أحد أقسامها الثلاثة، إلا أن تقييدها بالوجود أو العدم بالحرف إنما هو من الأول، بمعنى أنها توجد مقيدة بقيد وجودي أو عدمي، لا أنها تقيدت به بعد وجودها لكي يقال أن وجودها من دون وجود أحد أقسامها مستحيل، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المعنى الحرفي إيجابياً أو اخطارياً، فعلى الأول يوجد التقييد بالاستعمال فلا وعاء له دونه، وعلى الثاني فهو ثابت قبل الاستعمال.

وأما الماهية لا بشرط القسيمي التي هي ماهية مطلقة، فلا مانع من تقييدها بعد وجودها في الذهن بقيد متصل أو منفصل بحرف أو بمفاد الهيئة، بناء على ما هو الصحيح من أن الاطلاق أمر عدمي وعبارة عن عدم التقييد، وهو لا يمنع عن التقييد، نعم الاطلاق بمعنى لحاظ عدم التقييد ينافي التقييد ولا يعقل طرؤه عليه، إلا بتبديل شخص هذا اللحاظ، أي لحاظ عدم التقييد، وعلى هذا فرق بين أن يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد أو من تقابل الإيجاب والسلب كما قويناه، فعلى الأول ينافي التقييد دون الثاني.

إلى هنا قد تبين أن ما أورده المحقق العراقي رحمته من الإشكالات على ما اختاره المحقق النائيني رحمته من إيجابية المعنى الحرفي لا يتم شيء منها، فالصحيح هو ما تقدم آنفاً من أن إيجابية معاني الحروف باطلة بالتفسير الأول والثاني، نعم لا بأس بالالتزام بها على التفسير الثالث، وهذا التفسير مبني على الفرق بينها وبين معاني الأسماء وينسجم مع الإخطارية أيضاً، ولكن هذا التفسير لا يظهر من كلام المحقق النائيني رحمته، فإن الظاهر منه هو التفسير الثاني.

القول الثاني: ما اختاره المحقق الأصهباني رحمته من أن الحروف والأدوات موضوعه بإزاء النسب والروابط^(١)، وقد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: أن الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي، فإن ما هو نسبة بهذا الحمل إنما هو مفهوم النسبة الذي هو مفهوم اسمي مستقل ولم يوضع الحرف بإزائه، والموضوع بإزائه إنما هو لفظ النسبة والربط، وتكون نسبة هذا المفهوم إلى ما هو نسبة وربط بالحمل الشائع نسبة العنوان إلى المعنوي لا الطبيعي إلى فرده، لأن الطبيعي عين فرده في الذهن والخارج، بينما العنوان لا يتعدى عن أفق الذهن إلى الخارج ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، ومن هنا يكون مفهوم النسبة بالحمل الأولي ولا يكون نسبة بالحمل الشائع، نظير مفهوم العدم وشريك الباري (عز وجل) واجتماع النقيضين، وغير ذلك، فإن نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنوي لا الطبيعي إلى أفراده، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن عالم الذهن إلى عالم الخارج، ومن أجل ذلك لا يصح حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعي، فإن مفهوم العدم، عدم بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع، فإنه موجود في الذهن، ومفهوم شريك الباري، شريك الباري بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع، لأنه موجود في عالم الذهن، وكذا مفهوم اجتماع النقيضين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن مفهوم النسبة، نسبة بالحمل الأولي وليس بنسبة بالحمل الشائع، لأن ما كان بهذا الحمل نسبة وربط معنوي هذا العنوان وواقعه، ومن هنا كان المتبادر من لفظ الربط والنسبة واقع الربط لا مفهومه.

الثانية: أن النسب والروابط موجودات لا في أنفسها، ومتقومات بغيرها ذاتاً وحقيقة لا بوجوداتها، إذ إنها ليست بذوات لها وجودات، بل ذاتها عين الربط والنسبة لا ذات لها الربط، ومن هنا لا ماهية لها ولا تقع في جواب ما هو، فإن الواقع في جواب ما هو ما كان له ماهية تامة، والوجود الرابط سنخ وجود لا ماهية له، ولهذا لا يدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجود.

الثالثة: أنه لا فرق في ذلك بين كونه النسبة بمفاد هل المركبة أو هل البسيطة أو من النسبة المقومة للأعراض النسبية ككون الشيء في زمان أو مكان أو نحو ذلك، هذا.

وقد علق السيد الأستاذ رحمته على هذا القول بمجموعة من التعليقات:

الأولى: أن الوجود في الخارج على ثلاثة أنواع:

الأول: وجود الواجب تعالى شأنه، فإن وجوده في نفسه ولنفسه وبنفسه، يعني أنه قائم بذاته وليس بمعلول لغيره، فإن الكائنات التي يتشكل منها العوالم بكل مراتبها ودرجاتها بشتى أنواعها وأشكالها معلولة لوجوده تعالى وتقدس، فإنه مبدأ الكل وسبب أعمق وإليه تنتهي كافة سلسلة العلل والمعلولات بطولها وعرضها وبشتى أشكالها وأنحائها.

الثاني: وجود الجوهر، وهو وجود في نفسه ولنفسه ولكن بغيره، يعني أنه قائم بنفسه ومعلول لغيره.

الثالث: وجود العرض، وهو وجود في نفسه ولغيره، يعني أنه غير قائم بذاته، بل متقوم بموضوع محقق في الخارج وصفة له، فإن وجوده في نفسه

عين وجوده لموضوعه .

ثم قال ﷺ إنه لا دليل على وجود الوجود الرابط في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض حتى يكون الحرف موضوعاً بإزائه .

وأما ما ذكره ﷺ - من أنا قد نعلم بوجود زيد وبوجود علم ونشك في ثبوته له ، وبوجود صلاة وبوجود مكان ونشك في وقوعها فيه ، وهكذا ، وحيث إنه لا يمكن اجتماع صفتي اليقين والشك بشيء في آن واحد لتضادهما ، فلا محالة يكون المشكوك غير المتيقن ، وعليه فبطبيعة الحال يكون المشكوك أمراً ثالثاً وهو الوجود الرابط ، على أساس أن وجودي الجوهر والعرض معلومان ، فمن أجل ذلك لا يمكن انكاره - فلا يتم .

وذلك لأن صفتي اليقين والشك وإن كانتا من الصفات المتضادة ، فلا يمكن أن تتعلقا بشيء في آن واحد من جهة واحدة إلا أن تحققهما في الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما في الخارج ، فإن الطبيعي عين فرده في الخارج ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقاً لصفة اليقين والآخر متعلقاً لصفة الشك ، كما إذا علم بوجود إنسان في الدار ، ولكن شك في أنه زيد أو عمرو ، فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقهما في الخارج ، فإنهما موجودان بوجود واحد فيه ، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين ، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلق للشك .

وما نحن فيه من هذا القبيل فإن اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر ، والشك متعلق بثبوت حصة خاصة منه له ، فليس هنا وجودان في الخارج ، أحدهما متعلق لليقين والآخر للشك ، بل وجود واحد منه حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن من جهة أخرى ، فتضاد صفتي اليقين والشك إنما يقتضي تعدد

متعلقها في أفق الذهن، ولا يمكن تعلقها فيه بشيء في آن واحد، ولا يقتضي تعددهما في الخارج.

الثانية: على تقدير تسليم أن للنسبة والربط وجوداً في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض إلا أن الحروف لم توضع بإزائها، لما تقدم في مسألة الوضع من أن الألفاظ موضوعة لذوات المفاهيم والماهيات بقطع النظر عن وجوداتها في الذهن أو الخارج، لا للموجوات الخارجية ولا الذهنية، فإن الأولى غير قابلة للإحضار في الذهن، وإلا فلا تكون بخارجية، والثانية غير قابلة للإحضار ثانياً، فإن الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر، والمفروض أن الغرض من الوضع التفهيم والتفهم، وهو لا يجتمع مع الوضع للوجود الذهني أو الخارجي.

والخلاصة: أن اللفظ موضوع للمعنى سواء أكان موجوداً في الخارج أم معدوماً فيه ممكناً كان أو ممتنعاً، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون الحروف والأدوات موضوعة لأنحاء النسب والروابط باعتبار أنها سنخ وجود لا ماهية لها فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن.

الثالثة: مع الإغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم أنه لا مانع من وضع اللفظ للموجود الخارجي، إلا أننا نقطع بأن الحروف لم توضع بإزاء النسب والروابط الخارجية وإلا لم يصح استعمالها في الموارد التي يستحيل تحقق النسبة الخارجية فيها، مع أنه لا شبهة في صحة استعمالها في تلك الموارد، فلا فرق بين قولنا الوجود للإنسان ممكن وهو الله تعالى ضروري، وهو لشريك الباري مستحيل، فإن حرف اللام في جميع ذلك تستعمل في معنى واحد، وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما في عالم المفهوم على نسق واحد بلا عناية في شيء منها، ولا لحاظ

أي نسبة في الخارج حتى بمفاد كان التامة، فإنها إنما تتصور بين الماهية ووجودها، ولا تتصور بين ذاته تعالى وجوده وصفاته الذاتية، ولا في الإنتراعيات والاعتبارات.^(١) هذا،

ولكن لنا نظر على جميع هذه التعليقات.

أما التعليق الأول فلأنه إن أُريد بالوجود الرابط وجود ثالث في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض فإنكاره في محله، لوضوح أنه ليس في عالم العين وجود ثالث في مقابل وجودهما، وإن أُريد به ثبوت علاقة واقعية في الخارج وراء واقعية الجوهر والعرض المنتسبين فإنكاره في غير محله، إذ النسبة بين المنتسبين في الخارج حقيقة واقعية غير قابلة للانكار، ففي مثل قولنا « الصلاة في المسجد » و« الماء في الاناء » وهكذا، لا شبهة في ثبوت النسبة بالحمل الشائع بين المنتسبين، هما الصلاة والمسجد في المثال الأول، والماء والاناء في المثال الثاني، وهذه النسبة ذهنية إذا كان طرفاها في الذهن، وخارجية إذا كان طرفاها في الخارج، لما تقدم من أن النسبة متقومة ذاتاً بشخص وجود طرفيها، وحيث أن شخص وجود طرفيها في الذهن مباين لشخص وجود طرفيها في الخارج فالنسبة في الأول مباينة للنسبة في الثاني، على أساس أن المقومات الذاتية للأولى مباينة للمقومات الذاتية للثانية، وعلى هذا الأساس فكل نسبة تختلف عن النسبة الأخرى في المقومات الذاتية لها، فالنسبة الذهنية تختلف في المقومات الذاتية عن النسبة الخارجية، والنسبة في ذهن المتكلم تختلف عن النسبة في ذهن السامع وهكذا.

والظاهر أن مراد المحقق الأصبهاني من الوجود الرابط هذه النسبة، بل لا

شبهة في ذلك حيث إنه ﷺ قد صرّح في غير مورد بأن النسبة لا يعقل أن توجد في الخارج إلا بوجود رابط لا في نفسه، وانها في ذاتها متقومة بالمنتسبين لا في وجودها فقط، وانها لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال وهكذا، فإن كل ذلك قرينة قطعية على أن مراده ﷺ من الوجود الرابط النسبة في الخارج.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره ﷺ من البرهان على الوجود الرابط زائداً على وجودي الجوهر والعرض تام، وما ذكره السيد الأستاذ ﷺ من المثال بمفاد هل البسيطة وهو اليقين بوجود إنسان في الدار والشك في وجود زيد فيها، لا يكون دليلاً على عدم الوجود الرابط في الخارج بين العرض وموضوعه، فإن عدم تحققه في موارد هل البسيطة من جهة أن الموجود فيها واحد في الخارج، ولا يعقل فيه الوجود الرابط.

فالتنتيجة أنه لا شبهة في أن النسبة بالحمل الشائع بين المنتسبين في الخارج حقيقة واقعية ومندكة فيها بذاتها، وهذا أمر وجداني وغير قابل للإنكار.

وأما التعليق الثاني فالظاهر أنه غير وارد.

أما أولاً: فلأنه لم يظهر من كلامه ﷺ في المقام أن الحروف موضوعة للنسب والروابط الخارجية، بل فيه قرائن تدل على أنها موضوعة لانحاء النسب والروابط الحقيقية بقطع النظر عن أحد الوجودين من الذهني والعيني.

القرينة الأولى: مجموعة من أقواله في المقام.

منها: قوله «لا شبهة في أن النسبة لا يعقل أن توجد في الخارج إلا بوجود رابط لا في نفسه»، فإنه يدل بوضوح على أن النسبة هي المعنى الحرفي، ولكنها لا

توجد في الخارج إلا بوجود رابط، لا أن المعنى الحرفي هو الوجود الرابط.

ومنها: قوله ﷺ «أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً، ومتقومة في ذاتها بهما لا في وجودها فقط»، فإنه يدل على أن المعنى الحرفي، هو النسبة التي لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين فيه، لا أن المعنى الحرفي هو وجودها فيه.

ومنها: قوله ﷺ «وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين، فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين»، فإنه ناصٌّ في أن الوجود الذهني والخارجي غير دخيلين في حقيقة النسبة التي هي معنى حرفي، وأنها لا تختلف باختلافها.

ومنها: قوله ﷺ «وأما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي، فهو ما كان في حد ذاته غير استقبالي بأي وجود فرض»، فإنه صريح في أن المعنى الموضوع له الحرف ليس هو الوجود الرابط في الخارج، بل هو حقيقة النسبة والربط بأي وجود فرض.

ومنها: قوله ﷺ «أن أنحاء النسب الحقيقية في حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقية، ولا يعقل انسلاخها عن هذا الشأن، والوجود ذهنياً كان أو عينياً مبرزاً لأحكامها ومظهر لأحوالها^(١)»، وهذا صريح أيضاً في أن المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط الخارج.

القرينة الثانية: أنه ﷺ قد صرح بأن النسبة التي هي معنى حرفي محفوظة في موارد هل البسيطة بقوله «ومنه ظهر أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء

كان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليّات المركبة الإيجابية، أو بمعنى كون هذا ذاك، الثابت حتى في مفاد الهلية البسيطة، وهو ثبوت الشيء، مع وضوح أنه لا يتصور وجود رابط خارجي بين وجود الشيء وماهيّته.

القرينة الثالثة: تشبيه المعنى الاسمي والحرفي بالوجود المحمولي والوجود الرابط بقوله «إن تنظير المعنى الاسمي والحرفي بالجواهر والعرض غير وجيه، فإن العرض موجود في نفسه لغيره، والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط لا الرباطي»، فإنه يدل على أن المعنى الاسمي والحرفي في عالم المفاهيم كالوجود المحمولي والوجود الرابط في عالم الخارج، لا أن المعنى الحرفي هو الوجود الرابط، فالنتيجة أن هذا التعليق في غير محله.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الحرف موضوع بإزاء الوجود الرابط في الخارج ولكن لا يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ رحمته - من أن اللفظ لم يوضع بإزاء الموجود الخارجي، لأنه غير قابل للإحضار في الذهن، وعلى هذا فلا يمكن وضع الحرف للوجود الرابط في الخارج - وذلك لما أشرنا إليه سابقاً من الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي.

وملخصه: أن للمعنى الاسمي تقرراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على وجوده الذهني أو الخارجي، بينما ليس للمعنى الحرفي تقرّر ماهوي ذاتي كذلك، ويترتب على هذا أن المعنى الحرفي متقوم ذاتاً بشخص وجود طرفيه في الذهن أو الخارج، وأن شخص وجودهما من المقومات الذاتية له كالجنس والفصل للمعنى الاسمي، ومن هنا لا يتصور الجامع الذاتي بين أنحاء النسب والروابط، حيث إن المقومات الذاتية لكل نسبة تختلف ذاتاً عن المقومات الذاتية للنسبة

الأخرى، وحينئذ فمع الغائها فلا نسبة، ومع وجودها فلا جامع ذاتي بينها، والجامع الذاتي بين الأفراد إنما يتصور فيما إذا كانت مشتركة في المقومات الذاتية، كأفراد الانسان مثلاً، بأن تكون تلك المقومات الذاتية محفوظة فيها مع الغاء خصوصياتها العرضية جميعاً، ويترتب على هذا الفرق أن الأسماء موضوعة بإزاء المعاني بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج لا للمقيدة بالوجود الذهني أو الخارجي، فإن ذلك ينافي الغرض من الوضع، وهو التفهيم والتفهم منها كما مرّ.

وهذا بخلاف الحروف، فإنها لا تخلو إما أن تكون موضوعة لأنحاء النسب والروابط الذهنية أو الخارجية، إذ لا يعقل وضعها لها بقطع النظر عن ثبوتها في الذهن أو الخارج، لما مرّ من أنه ليس لها ماهيات متقررة في المرتبة السابقة على عالم الوجود لكي تكون الحروف موضوعة بإزائها، وعلى كلا التقديرين فليس الغرض من وضع الحروف لها احضارها في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري كما هو الحال في الأسماء، فإن الملحوظ بهذا اللحاظ والمتصور به هو مفهوم النسبة لا واقعها، ومن هنا تختلف دلالة الحروف على معانيها عن دلالة الأسماء، فإن دلالة الأسماء، على معانيها إنما هي باحضارها في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري، وأما دلالة الحروف على معانيها كالنسب والروابط فإنما هي على واقعها لا على مفهومها التصوري، فإنه مفهوم اسمي والبال عليه لفظ النسبة والربط دون الحرف.

وأما التعليق الثالث فقد ظهر حاله مما تقدم، فإنه مبني على القول بوضع الحروف للنسب والروابط الخارجية، وقد عرفت أنه ﷺ لا يقول بذلك، وعلى تقدير القول به فلا يلزم ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ من المحذور كما مرّ.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن ما علّقه السيد الأستاذ ﷺ على ما اختاره المحقق

الأصهباني رحمته الله لا يتم.

ولكن مع هذا كان للنظر فيما اختاره رحمته الله من المعنى الحرفي مجال.

بيان ذلك، أنه رحمته الله إن أراد من وضع الحروف لأنحاء النسب والروابط وضعها لها في الخارج، فيرد عليه أولاً أنه خلاف ما يظهر من كلامه رحمته الله في المقام، فإن الظاهر منه كما مرّ، انها لم توضع للنسب والروابط الخارجية.

وثانياً أن لازم ذلك أن لا يكون للحرف مدلول في موارد هل البسيطة، على أساس أنه لا تعقل النسبة الخارجية بين وجود الشيء وماهيته ولا بين ذاته تعالى ووجوده ولا بينه وبين صفاته العليا الذاتية، مع أن استعمال الحروف في تلك الموارد كاستعمالها في موارد هل المركبة بدون أي عناية فيها، وهذا كاشف عن أنها لم توضع بإزاء النسب والروابط الخارجية.

وإن أراد رحمته الله من ذلك وضعها للنسب والروابط الذهنية التي هي نسب وروابط بالحمل الشائع، فيرد عليه أن الظاهر منه رحمته الله في المقام ان الحرف موضوع لذات النسبة التي هي بذاتها تعلقية بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، ولهذا قال «أن أنحاء النسب الحقيقية في حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقية»، وقال في موضع آخر «أن المعنى الحرفي كأنحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد وهو الوجود لا في نفسه» فإنه يدل على أن المعنى الحرفي ليس خصوص النسبة الذهنية، وإلا فيستحيل وجودها في الخارج، لأن النسبة الذهنية مخالفة ذاتاً للنسبة الخارجية على أساس أن اختلاف النسبة، إنما هو باختلاف المقومات الذاتية لها، والمقومات الذاتية للنسبة الذهنية مخالفة للمقومات الذاتية للنسبة الخارجية. وفي موضع ثالث: اما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي فهو ما كان في

حد ذاته غير استقلالي بأي وجود فرض، فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله في الوجود العيني، فإنه يدل بوضوح على أن المعنى الحرفي هو الجامع بين الوجودين.

وعلى هذا، فإن أراد ﷻ من وضع الحروف بإزاء النسب والروابط وضعها بإزاء ذواتها التي هي عين التعلق والربط بقطع النظر عن وجودها الذهني أو الخارجي وإنما توجد في الخارج بوجود لا في نفسه كما توجد في الذهن كذلك، وهذا ينسجم مع ما ذكره ﷻ من أن المعنى الحرفي كأنحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه كما لا يوجد في الذهن إلا كذلك.

فيرد عليه أن ذلك مبني على أن يكون للمعنى الحرفي تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود في مقابل المعنى الاسمي الذي له تقرر كذلك في تلك المرتبة، فإذا لم يكن للمعنى الحرفي تقرر كذلك، فلا يمكن أن يكون جامعاً بين الوجود الذهني والخارجي، ومن هنا يكون المعنى الحرفي في طول عالم الوجود، لأن عالم الوجود في طوله، لأن حقيقة المعنى الحرفي هي النسبة بالحمل الشائع، وهي متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها في الذهن إن كانت النسبة ذهنية وفي الخارج إن كانت خارجية، ولا يعقل أن يكون لها تقرر ماهوي بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، وإلا لكانت لها ماهية مستقلة وهو خلف، فإذا ثبتها في الذهن بنفس ثبوت شخص طرفيها فيه، وفي الخارج بنفس ثبوت شخص طرفيها فيه، وحيث إن المقومات الذاتية لكل نسبة سواء أكانت في الذهن أم في الخارج مختلفة عن المقومات الذاتية عن النسبة الأخرى فلذلك تكون مبيّنة لها، فلا تنطبق إحداها على الأخرى، فلو كان المعنى الحرفي

النسبة الذهنية إستحال أن توجد في الخارج بوجود لا في نفسه .

وبكلمة أوضح إن الذهن ظرف لنفس النسبة لا لوجودها ، فإن مالا ماهية له لا وجود له ، لأن الوجود انما يتصور للشيء الذي له ماهية متقررة بقطع النظر عن وجوده ليعرض الوجود على ماهيته ، والمفروض أنه ليس للنسبة ماهية كذلك ، لأن النسبة انما تتصور بين الماهية ووجودها الأولي أو الثانوي في الذهن أو الخارج في المرتبة السابقة على الوجود ، وهي عالم المفاهيم بقطع النظر عن طرؤ الوجود عليها ، لأنها متباينات في هذا العالم ذاتاً ومتفرقات هوية ، فلا تعقل النسبة بينها وبين وجودها في الذهن أو الخارج ، ولذلك يكون اختلاف كل نسبة عن نسبة أخرى انما هو باختلاف المقومات الذاتية لكل منها عن المقومات الذاتية للأخرى ، سواء أكانت في الذهن أم الخارج ، وعلى الأول كانت في ذهن المتكلم أم السامع ، وهكذا . نعم ، تتصور النسبة في الذهن ولكن المتصور والملاحظ ليس واقع النسبة بل مفهومها وهو مفهوم اسمي ونسبة بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع ، وكذلك الخارج فإنه ظرف لنفس النسبة لا لوجودها .

وعلى هذا فحمل ما ذكره ﷺ من أن المعنى الحر في كائنات النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد ، وهو الوجود لا في نفسه وكذلك في الذهن على خصوص النسبة الذهنية لا يمكن .

وأما ما تكرر في كلامه ﷺ من أن الحرف موضوع لذات النسبة التي هي بذاتها تعلقية لا بقيد كونها موجودة في الذهن أو الخارج ، فإن أريد من وجودها في الذهن وجودها للحاظي فيه ، فلا يعقل أخذه في المعنى الموضوع له الحرف ، لأن الملاحظ بهذا اللحاظ والموجود به مفهوم النسبة بالحمل الأولي لا واقعها بالحمل الشائع ، وهو مفهوم اسمي ، فكيف يعقل أخذه فيه .

وإن أُريد من وجودها فيه وجودها بالحمل الشائع، فهذا مبني على أن تكون للنسبة ماهية متقررة في المرتبة السابقة على عالم الوجود، وهذا خلف فرض كون النسبة متقومة ذاتاً بشخص وجود المنتسبين في الذهن أو الخارج، ولا ماهية لها بقطع النظر عن ذلك.

ومن هنا قلنا إن الذهن ظرف لنفس النسبة حقيقة لا لوجودها للناظر كما هو الحال في المعاني الاسمية.

وإن أُريد من وجودها فيه بثبوتها بنفسها، فيرد عليه أنها نفس المعنى الحرفي فكيف يمكن أن تكون خارجة عنه.

وأما الوجود الخارجي فإن أُريد من الوجود لا في نفسه في الخارج الوجود الزائد على ثبوت النسبة الخارجية فهو غير متصور، لأن ما في الخارج إنما هو ثبوتها بنفسها بين المنتسبين الخارجيين، وأما وجودها فيه لا في نفسه زائداً على ثبوتها كذلك فلا يعقل، لأن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها.

وإن أُريد من وجودها فيه نفس النسبة الخارجية، فحينئذ إن كان المراد من ذات النسبة التي هي المعنى الموضوع له الحرف النسبة الذهنية، فهي مباينة لها ذاتاً فلا يمكن أخذها فيها، وإن كان المراد منها النسبة الخارجية، فهي عينها لأنها غير مأخوذة فيها.

فالنتيجة أن المراد من ذات النسبة التي هي بذاتها تعلق وربط، إما النسبة الذهنية أو النسبة الخارجية، ولا يعقل الجامع بينها لعدم تعقل الجامع الذاتي بين أنحاء النسب وأفرادها، لما مر من أن الجامع الذاتي إنما يتصور بين الأفراد التي كانوا مشتركين في المقومات الذاتية التي هي محفوظة مع الغاء جميع خصوصياتها العرضية كأفراد الانسان والحيوان ونحوهما، وأما إذا كانت المقومات الذاتية

لكل فرد مباينة للمقومات الذاتية للفرد الآخر، كأفراد النسب، فإنه مع الحفاظ على مقوماتها الذاتية فلا اشتراك بينها، ومع إلغائها فلا وجود لها، فلذلك لا يعقل الجامع الذاتي بين أنحاء النسب وأفرادها، وعليه فالموضوع له الحرف إما النسبة الذهنية أو النسبة الخارجية ولا ثالث لهما، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى أن الموضوع له الحرف، النسبة الذهنية الواقعية دون الخارجية.

وإن أراد ﷺ من وضع الحروف بإزاء أنحاء النسب والروابط وضعها بإزاء واقعها الذهني، ففيه أنه وإن كان صحيحاً كما سيأتي إلا أن حمل كلامه ﷺ على ذلك لا يخلو عن اشكال.

القول الثالث: ما اختاره المحقق العراقي ﷺ من أن الحروف موضوعة للأعراض النسبية، وقد أفاد في وجه ذلك على ما في تقريرات بحثه وأطال الكلام هناك ما ملخصه أن الموجودات في عالم العين على أنواع:

النوع الأول: وجود الجواهر بتمام أقسامه الخمسة.

النوع الثاني: وجود العرض بأقسامه التسعة، ويعبر عنه بالوجود الربطي، وهو على طائفتين.

الأولى: ما يحتاج في تحققه إلى موضوع واحد في الخارج، ويتقوم به، كالكم والكيف والوضع ونحوها.

الثانية: ما يحتاج في تحققه إلى موضوعين في الخارج ليتقوم بهما، كالعرض الأيني والإضافي، والأول كهيئة المتأين القائمة بزيد مثلاً بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين مكانه وظرفه، كما في مثل قولنا «زيد في الدار» فإن الهيئة الأينية القائمة بزيد، إنما هي بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين ظرفه ومكانه، وهو الدار في المثال،

لأن وجودها في الخارج متقوم بموضوعين: أحدهما ذات المتأين والآخر مكانه .
والثاني كالأبوة والبنوة، فإن الأولى قائمة بزید مثلاً بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين
عمرو، والثانية قائمة بعمرو بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين زيد، فيكون وجوده
في الخارج متقوم بموضوعين .

النوع الثالث وجود النسب والروابط .

هذه هي قائمة الأشياء في عالم العين، والحاجة قد دعت العقلاء إلى وضع
الألفاظ بإزاء هذه الأشياء، فقاموا بوضع الأسماء للجواهر ومجموعة كبيرة من
الاعراض، ووضع الهيئات من المركبات والمشتقات لأنحاء النسب والروابط،
ووضع الحروف للاعراض النسبية الاضافية، فكلمة « في » مثلاً في قولنا « زيد
في الدار » تدل على العرض الأيني العارض على موضوعه كزيد، وهيئة الجملة
تدل على ربط هذا العرض بموضوعه وهكذا.

وبكلمة، إن المعاني حيث إنها منحصرة بالجواهر والأعراض وربطها بمحلها،
ولا رابع لها، فمن المعلوم أن الحروف لم توضع للأولى ولجملة من أقسام الثانية،
لأن الموضوع لها الأسماء، ولا للثالثة لأن الموضوع لها الهيئات، فلا محالة تكون
موضوعه للأعراض النسبية الاضافية، فإذا قيل « زيد في الدار » فالهيئة الطارئة
على هذه الجملة المشتملة على الحرف موضوعه بإزاء النسبة وتدل على ربط هذا
العرض بموضوعه، وكلمة « في » تدل على العرض النسبي الأيني، وكلمة « من »
في قولك « سر من البصرة الخ » تدل على العرض الأيني الابتدائي وهكذا، ولا
فرق في ذلك بين أقسام الحروف من الحروف الداخلة على المركبات الناقصة
والداخلة على المركبات التامة، كحروف التمني والترجي والتشبيه ونحوها^(١).

وللمناقشة فيه مجال واسع، وذلك لأنه ﷺ إما أن يريد بذلك وضع الحروف بإزاء وجودات الأعراض النسبية الاضافية في الخارج أو يريد وضعها بإزاء ماهياتها بقطع النظر عن نحوي وجودها في الذهن والخارج، وكلا الفرضين غير تام.

أما الفرض الأول فيرد عليه :

أولاً: ما تقدم في ضمن البحوث السابقة من أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الخارجية، وإنما وضعت بإزاء المعاني والماهيات بقطع النظر عن نحوي وجودها الذهني والخارجي حتى توجد في الذهن تارة وفي الخارج تارة أخرى، فإن الغرض في مقام الاستعمال قد يتعلق بالوجود الذهني وقد يتعلق بالوجود الخارجي، والمعنى الموضوع له اللفظ هو الجامع بينهما، ونسبته إلى كل واحد منهما نسبة الطبيعي إلى فردة، فلو كان اللفظ موضوعاً للموجود الذهني وتعلق الغرض في مقام الاستعمال بالوجود الخارجي فلا بد من تجريد المعنى الموضوع له من قيد الوجود الذهني لكي يكون قابلاً للإنطباق على الوجود الخارجي، وهذا بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة تدل على أنه استعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له مجازاً، وكذلك الحال لو كان اللفظ موضوعاً للموجود الخارجي، فإنه إذا تعلق الغرض في مقام الاستعمال بالوجود الذهني فلا بد من تجريده.

هذا إضافة إلى أن الغرض من الوضع هو انتقال الذهن إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، فلو كان اللفظ موضوعاً بإزاء الموجود الخارجي، فهو غير قابل للإحضار في الذهن إلا بالتجريد، وهو بحاجة إلى مؤنة زائدة، ولو كان موضوعاً بإزاء الموجود الذهني فهو لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر، إلا أن يقال إن الوجود

الذهني قد أخذ قيداً للمعنى الموضوع طويلاً، ويتحقق هذا القيد بنفس الاستعمال، إلا أن أخذه في المعنى كذلك بحاجة إلى عناية زائدة.

وثانياً: أن لازم ذلك أن لا يكون للحرف في موارد هل البسيطة مدلول، لأن وجود العرض النسبي الذي هو مدلول الحرف لا يعقل تحققه في هذه الموارد، بداهة أنه لا يتصور العرض النسبي بين وجود الشيء وماهيته، ولا سيما بين وجوده تعالى وصفاته العليا الذاتية، على أساس أن تحقق العرض لا بد أن يكون في موضوع محقق في الخارج كالجوهر، مع أن استعمال الحرف في موارد هل البسيطة، كإستعماله في موارد هل المركبة على نسق واحد، فلو كان الحرف موضوعاً للعرض النسبي الإضافي لم يكن له مدلول في موارد هل البسيطة ونحوها، وبالتالي لا يصح استعماله فيها.

وثالثاً: أن لازم ذلك أن لا يكون للحرف مدلول في موارد كذب المتكلم، كما إذا قال «زيد في الدار» أو «الصلاة في المسجد» وكان كاذباً فيه، ففي مثل ذلك ليس لكلمة «في» مدلول نهائياً، فإن مدلولها الوضعي العرض النسبي الخارجي، ولا يعقل تحققه في تلك الموارد من جهة عدم تحقق الموضوع له فيها، فإن موضوعه في المثال الأول وجود زيد في الدار، والمفروض أنه لا يكون فيها، وفي المثال الثاني وجود الصلاة في المسجد، والمفروض أنها غير موجودة فيه، ونتيجة ذلك عدم صحة استعمال الحرف في موارد كذب المتكلم، مع أنه لا فرق بين استعماله في تلك الموارد واستعماله في موارد صدق المتكلم، فكما أن استعماله في موارد صدقه صحيح فكذلك استعماله في موارد كذبه، وهذا يكشف جزمياً عن أن الحرف لم يوضع للعرض النسبي، بل وضع لمعنى موجود في كلا الموردتين. ورابعاً: أن لازم ذلك هو أن المدلول الوضعي للحرف مدلول تصديقي باعتبار

أنه الموجود الخارجي ، وهو العرض النسبي ، ودلالته عليه لا محالة تكون تصديقية ، مع أن مدلوله الوضعي تصوري كالمدلول الوضعي للاسم ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية .

فالنتيجة أنه لا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لوجودات الاعراض النسبية .

وأما الثاني : وهو وضع الحروف لماهيات الأعراض النسبية ومفاهيمها ، فيرد عليه :

أولاً : أن مفاهيم الأعراض كلها - منها هذه الأعراض - مفاهيم مستقلة كمفاهيم سائر الأسماء ، فيمكن تصورها في عالم الذهن مستقلة على حد استقلالية المفاهيم الاسمية ، فإن وجود العرض في الخارج سواء أكان نسبياً أم كان غيره لا يمكن بدون موضوع محقق فيه ، وأما في الذهن فهو قابل للاستقلال ، إذ بالإمكان تصوره في الذهن بدون التوقف على تصور موضوعه وبنحو الاستقلال ، وعلى هذا فلا فرق بين المفهوم الاسمي والحرفي ، فكما أن للمفهوم الاسمي تقرأ ما هوياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود كذلك للمفهوم الحرفي ، إذ لا فرق بين الجوهر والعرض في عالم المفهوم ، وإنما الفرق بينهما في الوجود الخارجي ، فإذاً يكون هذا القول مبنياً على عدم الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي إلا في الوجود الخارجي لا على الفرق بينهما ذاتاً ، فمن أجل ذلك يكون غريباً جداً ولا ينبغي صدوره من مثله ﷺ .

وثانياً : أن الحروف لم توضع بإزاء الأعراض النسبية ، وذلك لأن مقولة الأين هي الهيئة القائمة بشيء بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين مكانه وظرفه ، ومقولة الاضافة هي الهيئة القائمة بشيء بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين غيره ، والأول

كهيئة المتأين القائمة بزید في مثل قولنا «زید في الدار» وبالصلاة في قولنا «الصلاة في المسجد» وهكذا، والثاني كعنوان الأبوة، فإنه قائم بزید مثلاً بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين عمرو، كما أن عنوان البنوة قائم بعمرو بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين زید.

وعلى هذا فكلمة «زید» في المثال تدل على معناها، وكذا كلمة «الدار»، وكلمة «في» تدل على نسبة خاصة بين المعنيين في أفق الذهن، وأما هيئة المتأين القائمة بزید في المثال، فلا تكون مدلولاً لكلمة «في» لأنها قائمة بزید بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين ظرفه ومكانه في المرتبة السابقة.

والنكتة في ذلك أن تكوين الجملة في المقام هيئة ومعنى يتوقف على كلمة «في» ولولاها لم تكن الجملة متكونة لاهيئة كما هو ظاهر، ولا معنى لأنها متقومة معنى بالعلاقة القائمة بين مفهومي طرفيها في الذهن، وتلك العلاقة هي مدلول كلمة «في»، وهذا هو معنى دخلها في تكوين الجملة هيئة ومعنى، وإلا فلا تكون دخيلة فيه معنى، ولهذا كانت هذه العلاقة هي المتبادر من كلمة «في» عرفاً، وأما الهيئة الطارئة على زید في المثال وهي هيئة المتأين فهي لا تكون دخيلة في تكوين الجملة أصلاً، لأنها في مرتبة متأخرة عن تكوينها ومتفرعة عليه، وتطراً على زید في المثال بلحاظ نسبة خاصة بينه وبين المكان وتكون في طوها، وليست مدلولاً مطابقاً للفظ في القضية، لأن كلمة «في» تدل على النسبة الخاصة بين ذات المتأين والمكان لا على هذه الهيئة، نعم تدل عليها بالالتزام باعتبار أنها لازم لها، وحينئذ فلا حاجة إلى وجود دال عليها مباشرة.

ودعوى أن الدال على النسبة بين طرفي الجملة إنما هو هيئتها القائمة بها لا كلمة «في»، مدفوعة بأن تكوين الجملة هيئة ومعنى إنما هو بكلمة «في»

ومعلول لها، فإن لفظ هذه الكلمة دخيل في تكوينها هيئة، ومعنى هذه الكلمة، وهو الربط بين طرفي الجملة دخيل في تكوينها معنى، ولولا دلالتها على هذا الربط والنسبة بينها لم تتكون الجملة معنى، وبعد ذلك لا حاجة إلى دلالة هذه الهيئة، أي هيئة الجملة على هذا المعنى وهو الربط بين طرفيها لأنها لغو، فمن أجل ذلك لا يعقل أن تكون الدلالة على النسبة والربط مستندة إلى هيئة الجملة دون الحرف ككلمة «في» في المثال.

وثالثاً: أن معنى الحروف لا ينحصر بالأعراض النسبية، فإنها مستعملة في الموارد التي لا تتصور فيها الأعراض النسبية كموارد هل البسيطة، ولا سيما بين ذاته تعالى وصفاته العليا الذاتية، أو الاعتباريات والإنتراعيات، مع أن استعمالها في هذه الموارد كأستعمالها في غيرها على وتيرة واحدة، وهذا يكشف جزماً عن أنها لم توضع للأعراض النسبية.

فالنتيجة أن هذا القول لا يرجع إلى معنى معقول ومحصل.

القول الرابع: ما اختاره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الحروف الداخلة على المركبات الناقصة والمعاني الإفرادية كمن والى وعلى وفي ونحوها موضوعة لتضييق المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والمعنى وتقبيدها بقيود خارجة عن حقائقها.

وقد أفاد رحمته الله في وجه ذلك أن المفاهيم الاسمية بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية، باعتبار حصصها وحالاتها التي تطرأ عليها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء أكان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوعة كإطلاق الحيوان مثلاً بالإضافة إلى أنواعه، أو بالقياس إلى الحصص المصنفة والمشخصة كإطلاق الانسان بالنسبة

إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه ووضعه وأينه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

وحيث إن غرض المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة والتفهم والتفهيم كما يتعلق بتفهم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلق بتفهم حصة خاصة منه، فلذلك يحتاج إلى مبرز لها في الخارج، وبما أنه لا يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً، لعدم تناهي الحصص والحالات حتى لمعنى واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة تدعو الحاجة إلى وضع ما يدل عليها ويوجب افادتها، وليس ذلك إلاّ الحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالة على النسب الناقصة، كهيئات المشتقات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلمة «في» في جملة «الصلاة في المسجد» تدل على أن المتكلم أراد تفهيم حصة خاصة من الصلاة وتضييق مفهومها، وأما كلمتي «الصلاة» و«المسجد» فهما مستعملتان في معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدلا على التضييق والتخصيص أصلاً.

والخلاصة أن الأسماء بكافة أنواعها تدل على المعاني المطلقة اللابشرطية، فإذا أريد تفهيم ذواتها اكتفي بالأسماء، فلا حاجة إلى دال آخر، وإذا أريد تفهيم حصصها لم يمكن الاكتفاء بالأسماء لأنها لا تدل عليها، فلا بد أن يكون تفهيمها بنحو تعدد الدال والمدلول، بأن تكون الأسماء دالة على ذوات المعاني والحروف دالة على تخصيصاتها وتضييقات دائرة قابلية انطباقاتها.

ثم قال ﷺ أن وضع الحروف بإزاء الحصص إنما هو من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع، فإن القول بالتعهد لا محالة يستلزم وضعها كذلك، على أساس ما عرفت من أن الغرض قد يتعلق بتفهم طبيعي المعنى وقد يتعلق بتفهم حصة

منه، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة ممكنة كانت أم ممتنعة، ومن هنا يصح استعمالها في صفات الواجب تعالى، والانتزاعيات كالأماكن والامتناع ونحوها، والأعتباريات كالأحكام الشرعية والعرفية بلا لحاظ عناية في البين، مع أن تحقق النسبة في تلك الموارد حتى بمفاد هل البسيطة مستحيل^(١).

نتيجة ما ذكره رحمته ثلاث نقاط:

الأولى: أن الحروف موضوعة بإزاء تخصيص المفاهيم الاسمية وتضييق دائرتها في عالم المفهومية بقطع النظر عن وجودها في الخارج.
الثانية: أنها لم توضع لأنحاء النسب والروابط.

الثالثة: أن وضع الحروف بإزاء هذا المعنى إنما هو نتيجة كون الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني.

ولنا تعليق على جميع هذه النقاط:

أما النقطة الأولى فلا شبهة في أن الأسماء لا تدل على حصص المعاني أو حالاتها، وإنما تدل على ذواتها سواء أكانت كلية أم جزئية، وعلى هذا فهنا أمران آخران: أحدهما حصص المفاهيم الاسمية في عالم المفهومية وتضييق دائرة قابلية الإنطباق فيها، والآخر أنحاء النسب والروابط بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض، ففي مثل قولنا « الصلاة في المسجد » فكلمة « الصلاة » تدل على ذات معناها الجامع بين أفرادها، وكذلك كلمة « المسجد »، ولا يدل شيء منها على الحصة، فإذا بقي هنا أمران: الأول: تخصص الصلاة بحصة خاصة، وهي الحصة

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٧٥.

الواقعة في المسجد، الثاني: النسبة بين مفهوم الصلاة والمسجد.

وعلى هذا فكلمة «في» في المثال هل تدل على الحصة بنحو تعدد الدال والمدلول بأن تكون «الصلاة» دالة على ذات المعنى وكلمة «في» على تخصصه بحصة، أو على النسبة بين مفهوم الصلاة ومفهوم المسجد؟

والجواب: أن كلمة «في» في مثل المثال تدل على النسبة بينهما، على أساس ما ذكرناه آنفاً من أن كلمة «في» في مثل المثال دخيلة في تكوين الجملة هيئة ومعنى، أما هيئة فظاهر، وأما معنى - وهو ربط أحد المفهومين بالآخر والتصاقه به في عالم المفهومية - فإنما هو من جهة دلالة كلمة «في» على هذا الربط والنسبة بالحمل الشائع، إذ لولا ذلك الربط والنسبة بينهما لم تكن هناك جملة، فقوام الجملة ذاتاً وتالياً إنما هو بكلمة «في» فيها، وهذه النسبة هي المنشأ للحصة وانتزاعها، فتكون الحصة في طول النسبة ومتفرعة عليها، وفي المثال يكون انتزاع الحصة للصلاة إنما هو بلحاظ النسبة الخاصة بينها وبين المسجد في المرتبة السابقة، ولولا تلك النسبة بينهما مسبقة فلا حصة لها، لأن توضيق أحد المفهومين الاسمي بالمفهوم الاسمي الآخر وتخصيصه به لا يعقل بدون أن تفرض في المرتبة السابقة نسبة بينهما، بدهاء أن ذلك لا يمكن بدون مبرر للتخصيص والتوضيق، أو قل إن تخصيص مفهوم اسمي بمفهوم اسمي آخر وتوضيق دائرة قابلية انطباقه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك مبرر له، ومن الواضح أن الملاك المبرر له هو النسبة بينهما في المرتبة السابقة، فإنها تستتبع التخصيص والتوضيق قهراً، فالنسبة الظرفية بين الصلاة والمسجد في المثال المتمثلة في وقوعها فيه هي التي توجب تخصص الصلاة بحصة خاصة وتوضيق دائرتها، لوضوح أنه لو لم تقع فيه لم يكن سبب لتخصيصها وتوضيقها، وعلى هذا فالمعنى

الحرقي الذي يمثل النسبة بين المفهومين الاسمين يستتبع تخصيص الأول بالثاني وتضييق دائرة انطباقه، فلا حاجة إلى وضع اللفظ بإزائه مباشرة.

ودعوى أن الحروف موضوعة لتخصيص المفاهيم الاسمية بعضها ببعض وتضييق دائرة انطباقها، وهيئة الجملات موضوعة لانحاء النسب والروابط، ففي مثل قولنا « الصلاة في المسجد » فكلمة « في » موضوعة لتخصيص مفهوم الصلاة بمفهوم المسجد وتضييق دائرة انطباقه، وهيئة الجملة موضوعة للدلالة على النسبة بينها.

مدفوعة أما أولاً: فلأن هيئات الجملات الناقصة في المثال وماشاكله لو كانت موضوعة لانحاء النسب والروابط بين اطرافها لكان وضع الحروف بإزاء التخصيصات والتضييقات لغواً محضاً، لأن هيئات الجملات تدل عليها بالالتزام، على أساس أنها لازمة للنسبة بين طرفي الجملة ومتفرعة عليها وحينئذ فلا مبرر لوضع الحروف بإزائها، لأن وجوده كالعدم فيكون لغواً.

وثانياً: إن هيئات تلك الجملات لم توضع لانحاء النسب والروابط، فإن الموضوع لتلك النسب والروابط، هو الحروف دون تلك الهيئات، على أساس أن تكوين تلك الجملات لفظاً ومعناً إنما هو بها، مثلاً كلمة « في » في مثل قولنا « الصلاة في المسجد » دخيلة في تكوين هذه الجملة لفظاً ومعنى، أما لفظاً فهو واضح، وأما معنى فن جهة دلالة هذه الكلمة على نسبة الظرفية بينها التي هي من مقومات الجملة، ولولاها لم يكن هناك إلا مفهوم الصلاة ومفهوم المسجد، وهما مفهومان متباينان، ونتيجة ذلك أن الهيئة الطارئة على الجملة في المثال إنما هي بسبب كلمة « في » في المرتبة السابقة ومعلولة لها، إذ لولا هذه الكلمة لم تتكون الجملة لفظاً ولا معنى، ولا يمكن حينئذ أن يكون الدال على النسبة بينهما

هيئة الجملة، لأن كلمة «في» فيها إن كانت لغوياً بمعنى أنه يكون وجودها فيها كالعدم، فلا جملة عندئذ لكي تدل على النسبة، وإن لم تكن لغوياً فهي تدل عليها، باعتبار أن الجملة لا تتكون بدون دلالتها عليها، وحينئذ فلا يمكن أن تستند الدلالة على النسبة بين طرفي الجملة إلى هيئتها، لأنها متفرعة على دلالة كلمة «في» عليها في المرتبة السابقة، ومع دلالتها عليها في تلك المرتبة فلا يبقى موضوع لدلالة الهيئته بعد ذلك، ولو افترض دلالتها لكانت لغوياً محضاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن الهيئته كما لا تدل على النسبة لا تدل على الحصة أيضاً لما مر، من أن تخصيص المعنى الاسمي وتضييق دائرة انطباقه لا يمكن أن يكون بلا ملاك وسبب له، ومن الواضح أن الملاك والسبب له إنما هو ثبوت نسبة خاصة بينه وبين مفهوم اسمي آخر في المرتبة السابقة، فإذا كان التخصيص والتضييق فرع ثبوت النسبة بينها، وعليه فما يدل على النسبة بالمطابقة يدل على الحصة بالالتزام، فلا حاجة عندئذ إلى افتراض دال عليها بالخصوص.

وبكلمة ثانية، إن الانسان عند ما يواجه جملة «الصلاة في المسجد» أو «الماء في الاناء» يجد نوعان من المفاهيم:

النوع الأول: مفهوم مستقل بذاته، كمفهوم الصلاة أو الماء ومفهوم المسجد أو الاناء، ولا ارتباط بينها ذاتاً.

النوع الثاني: مفهوم غير مستقل بذاته، وهو النسبة بالحمل الشائع القائمة بينهما التي تربط أحدهما بالآخر.

وهذه المفاهيم الثلاثة جميعاً تدخل في الذهن مباشرة، ولكن دخول المفهومين الأولين يختلف عن دخول المفهوم الثالث، فإن دخول كل من الأولين فيه إنما هو على أساس أنه مرآة لما في الخارج وفان فيه للتمكن من اصدارالحكم

عليه فيه وترتيب آثاره التكوينية عليه ، وأما دخول الثالث فيه فإنما هو بنفسه بخصائصه الذاتية ، وهي الارتباط والالتصاق لا بوجوده اللحاطي ، لأن تلك الخصائص لا تترتب عليه باعتبار أنه ليس بنسبة ، بل هو مفهوم اسمي مستقل في مقابل المفهومين الأولين ، ومنشأ دخول هذه المفاهيم الثلاثة في الذهن مباشرة هو الوضع ، فإنه كما يكون منشأ لدخول مفهوم الصلاة في الذهن مباشرة وكذا مفهوم المسجد كذلك يكون منشأ لدخول مفهوم كلمة « في » في الذهن كذلك ، وحيث إن الذهن ينتقل إلى النسبة والربط بين المفهومين المذكورين أولاً ومباشرة ثم إلى الحصة وفي طولها ، فيكون ذلك قرينة على أن كلمة « في » موضوعه لنسبة الظرفية الحقيقية أي بالحمل الشائع ، إذ لو كانت موضوعه بإزاء الحصة دون النسبة كان المتبادر منها الحصة ، مع أن الأمر ليس كذلك ، فإن المتبادر منها النسبة مباشرة دون الحصة ، وهذا دليل إني كاشف عن وضعها لانحاء النسب والروابط دون الحصاص والتضييقات .

نتيجة ما علقناه أمور :

الأول : أن الحروف وما شاكلها كهيئة المشتقات والتوصيف والإضافة لم توضع لتحصيص المفاهيم الاسمية وتضييق دائرة إنطباقاتها ، وإنما هي موضوعه لانحاء النسب والروابط بين المعاني والمفاهيم الاسمية بعضها ببعض .

الثاني : أن تحصيل مفهوم اسمي بمفهوم اسمي آخر وتضييق دائرة إنطباقه على الخارج إنما هو على أساس نسبة خاصة بينه وبين الآخر في المرتبة السابقة ، إذ لولا تلك النسبة الخاصة بينهما فلا موجب لتحصيصه به ، مثلاً تحصيل مفهوم الصلاة بالمسجد ، إنما هو بلحاظ النسبة بينه وبين المسجد في المرتبة السابقة ، وهي نسبة الظرفية المتمثلة في وقوعها فيه ، وإلا فهما مفهومان مستقلان ، فلا

موضوع لتحصيل الأول بالثاني.

الثالث: أن تخصص المفاهيم الاسمية بعضها ببعض بما أنه متفرع على النسبة الخاصة بينها مسبقه ومعلول لها فلا يحتاج إلى دال مخصوص، فإن ما دل على النسبة بالمطابقة يدل عليه بالالتزام.

الرابع: أن هيئة الجملات التي تتكون بالحرف لفظاً ومعنى، لا يمكن أن تكون دالة على النسبة بين اطرافها، لأنها متوقفة على دلالة الحرف على تلك النسبة، فإذا كان كيف يمكن أن تكون دالة عليها. نعم، الهيئات التي لا تكون الحروف دخيلة في تكوينها كهيئات المشتقات والإضافة والوصف، فإنها تدل على النسبة والربط كالحروف.

الخامس: أن المتبادر من قولنا « الصلاة في المسجد »، « الماء في الإناء » « النار في الموقد » وهكذا، المفاهيم الثلاثة وثالثها النسبة، وهذا التبادر كاشف عن أن النسبة هي معنى الحرف لا الحصة، وإلا لكانت الحصة هي المتبادر منها مباشرة دون النسبة.

وأما النقطة الثانية فقد ظهر حالها مما تقدم بشكل جلي لا غبار فيه من أن الحروف موضوعة لانحاء النسب والروابط دون الحصص والتضيقات.

ودعوى أن معنى الحروف لو كانت النسبة فالنسبة غير متصورة حتى في موارد هل البسيطة مع أن استعمال الحرف فيها، وفي صفات الواجب تعالى الذاتية والانتزاعيات كالامكان والامتناع ونحوهما والاعتباريات كالأحكام الشرعية والعرفية كاستعماله في غيرها من دون لحاظ أي عناية في البين، مع أن تحقق النسبة في هذه الموارد مستحيل.

مدفوعة بأن تحقق النسبة الخارجية مستحيل في الموارد المذكورة دون النسبة الذهنية، فإنه لا مانع من ثبوتها في تلك الموارد على أساس أن الوجود فيها واحد خارجاً، وأما المفهوم الذهني فهو متعدد.

وأما النقطة الثالثة، وهو أن الالتزام بهذا القول إنما هو نتيجة كون حقيقة الوضع التعهد والتباني، فيرد عليها أن الوضع بمعنى التعهد لا يقتضي أن تكون الحروف موضوعة بإزاء تخصيص المفاهيم الاسمية بعضها ببعض، فإنه إنما يقتضي كون المدلول الوضعي مدلولاً تصديقياً، بمعنى أن العلة الوضعية مختصة بما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى، وهذا جهة أخرى لا دخل لها فيما هو محل الكلام في المقام، فإنه إنما هو في تعيين المعنى الموضوع له الحروف وأنه النسبة أو الحصة، ومن الواضح أن التعهد الوضعي لا يقتضي كون المعنى الموضوع له الحصة دون النسبة، فإنه إنما يقتضي كون العلة الوضعية مختصة بحالة خاصة وهي حالة ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى لا مطلقاً، وأما المعنى فهل هو النسبة أو الحصة، فلا بد من النظر إلى أن الحروف موضوعة بإزاء الأولى أو الثانية، وقد تقدم أنها موضوعة بإزاء الأولى من جهة أن الثانية متفرعة على الأولى وفي طولها، فلا حاجة إلى وضع لفظ خاص لها، غاية الأمر على القول بالتعهد تكون العلة الوضعية مختصة بما إذا أراد المتكلم تفهيم نسبة الظرفية في مثل قولنا « الصلاة في المسجد » والنسبة الابتدائية في مثل قولنا: « سر من البصرة » وهكذا.

وبكلمة، إن الحرف كحرف « في » في المثال بما أنه دخيل في تكوين الجملة لفظاً ومعنى، والجملة لا تتكون معنى بدون النسبة بين طرفيها فلا محالة يكون الحرف موضوعاً بإزائها ودالاً عليها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوضع بمعنى التعهد أو بمعنى آخر مهما كان.

فالنتيجة أن الالتزام بهذا القول لا يمكن أن يكون من نتائج وثمرات القول بأن حقيقة الوضع التعهد والالتزام، بل لا فرق في ذلك بينه وبين سائر الأقوال في المسألة.

إلى هنا قد تبين أن ما اختاره السيد الأستاذ رحمته من أن الحروف موضوعة بإزاء التخصيصات والتضييقات للمفاهيم الاسمية بعضها ببعض لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

وهل يمكن تبرير ما اختاره السيد الأستاذ رحمته من القول في المسألة بما يلي:

وهو أن الحروف أو ما يقوم مقامها كالهيئات الناقصة لو كانت موضوعة لانحاء النسب والروابط، فلا تخلو إما أن تكون موضوعة بإزاء النسب والروابط الخارجية أو الذهنية أو موضوعة بإزاء مفاهيمها، والكل باطل.

أما الأول والثاني فلما تقدم في باب الوضع من أن الألفاظ لم توضع بإزاء المعاني المقيدة بالوجود الذهني أو الخارجي، أما الأول فلأن الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر، وأما الثاني فلأن الموجود الخارجي غير قابل للاحضار في الذهن إلا بتجريده عن الوجود الذهني، وهو بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة، والمفروض أن الغرض من الوضع التفهيم والتفهم واحضار المعنى في ذهن السامع بمجرد اطلاق اللفظ، وهو لا يمكن إلا أن يكون اللفظ موضوعاً لذات المعنى القابل لنحوين من الوجود.

وأما الثالث فلأن مفاهيم النسب والروابط مفاهيم اسمية ولا يمكن أن تكون الحروف موضوعة بإزائها، فإذن لا مناص من الالتزام بهذا القول، وهو وضع الحروف لتخصيص المفاهيم الاسمية وتضييق دائرة انطباقها؟

والجواب: أنه لا يمكن تبريره بذلك لأنه غير تام في الحروف أو ما شاكلها وإن كان تاماً في الأسماء، فإن الأسماء موضوعة بإزاء ذات المعاني بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، على أساس أن لمعانيها تقرراً ماهوياً في المرتبة السابقة على وجودها كما تقدم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن الغرض من احضار المفهوم الاسمي في الذهن هو فئاؤه في الخارج وكونه مرآة لمصداقه فيه، فإذا قيل «الماء في الإناء» فالغرض من احضار مفهوم الماء في الذهن هو التوصل به إلى الحكم بوجوده في الخارج وترتيب آثاره عليه فيه.

فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين أن الاسم موضوع لذات المعنى بقطع النظر عن وجوده في الذهن أو الخارج، وتكون نسبته إلى كل من الموجود الذهني والخارجي نسبة الطبيعي إلى الفرد.

وهذا بخلاف الحروف أو ما شاكلها، فإنها موضوعة لانحاء النسب والروابط الحقيقية، وحيث إنه ليس لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو الخارج، فبطبيعة الحال تكون موضوعة إما بإزاء النسبة الذهنية أو النسبة الخارجية ولا ثالث لهما، والنسبة الذهنية متقومة ذاتاً بشخص وجود طرفيها في الذهن، والنسبة الخارجية متقومة كذلك بشخص وجود طرفيها في الخارج، وحيث إن المقومات الذاتية للأولى مباينة للمقومات الذاتية للثانية، فمن أجل ذلك تكون النسبة الذهنية مباينة للنسبة الخارجية، ونسبتها إليها نسبة الفرد المماثل إلى الفرد المماثل، ومن هنا يكون المعنى الموضوع له الحرف أما ذهني أو خارجي، ولا يعقل أن يكون جامعاً بينهما، لما تقدم من أن الجامع الذاتي بين أنحاء النسب والروابط غير معقول، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن الغرض من احضار المعنى الحرفي في الذهن احضاره فيه بنفسه لا بوجوده اللحاظي، ولذلك يكون الذهن ظرفاً لنفسه لا لوجوده، وهذا بخلاف المعنى الاسمي، فإن الذهن ظرف لوجوده اللحاظي لا لنفسه، وعلى هذا فالمعنى الحرفي كالنسبة يمتاز عن المعنى الاسمي في نقطتين:

الأولى: أن للمعنى الاسمي تقرراً ماهوياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود، بينما ليس للمعنى الحرفي تقرر ماهوي كذلك.

الثانية: أن الغرض من احضار المعنى الاسمي في الذهن فناؤه في الخارج للتمكن من اصدار الحكم عليه فيه، بينما يكون الغرض من احضار المعنى الحرفي في الذهن ثبوت نفسه فيه بخصائصه التكوينية، وهي الالتصاق والإرتباط بين المفهومين الاسميين فيه، لا وجوده اللحاظي الذي هو مفهوم اسمي وليس بنسبة حقيقية، وعلى هذا فلا مانع من وضع الحروف أو ما يقوم مقامها بإزاء النسبة الذهنية التي هي نسبة بالحمل الشائع، ولا يلزم منه محذور الوضع للموجود الذهني، لفرض أنها لم توضع بإزاء الوجود اللحاظي التصوري لها، حتى يلزم المحذور المذكور وإنما وضعت بإزاء واقع النسبة.

وعلى هذا فلا مانع من وضع الحروف أو ما يقوم مقامها من الهيئات لانحاء النسب والروابط الذهنية الحقيقية دون الحصص أو الحالات القائمة بالمفاهيم الاسمية، وقد تقدم أنه لا مناض من الالتزام به، فيتحصل من ذلك أن ما اختاره السيد الأستاذ رحمته من أن الحروف موضوعة لتحصيل المفاهيم الاسمية بعضها ببعض، وتضييق دائرة انطباقها لا يتم بوجه.

ثم إن هنا إشكالين آخرين على ما اختاره السيد الأستاذ رحمته في المسألة (١):

الأول: أن الحروف لو كانت موضوعة للحصص والحالات القائمة بالمفاهيم الاسمية، فاهو الدال في الكلام على النسب والروابط والمفروض أنه ليس هناك دال آخر غير الحروف، وهي لا تدل عليها، فإذا بقي الكلام بلا دال.

ولكن يمكن دفع هذا الإشكال بأن هذا المحذور إنما يلزم إذا لم يكن هناك دال على النسبة أصلاً لا مطابقة ولا التزاماً، وأما إذا كان الدال عليها موجوداً ولو التزاماً فلا يبقى المدلول ناقصاً، وعلى هذا فلو كان الحرف موضوعاً بإزاء الحصة ودالاً عليها بالمطابقة، فبطبيعة الحال كان دالاً على النسبة بالالتزام على أساس الملازمة بينها كالملازمة بين العلة والمعلول، فكما أن الدال على العلة بالمطابقة دال على معلولها بالالتزام، فكذلك العكس، ومن هنا إذا كان الحرف موضوعاً للنسبة يدل عليها بالمطابقة وعلى الحصة بالالتزام، وعلى هذا فلا يلزم من وضع الحرف بإزاء الحصة أن لا يكون هناك دال على النسبة في الكلام.

الإشكال الثاني: أن الحصة ليست مساوقة لجميع معاني الحروف، فإن منها ما لا يشتمل على التخصيص والحصة، وذلك كما في معاني حرف العطف والإستثناء ونحوهما، مثلاً إذا قيل «جاء إنسان وحصان» فحرف الواو لا تدل على الحصة الخاصة من الانسان، وأوضح من ذلك ما إذا قيل «إن الحرارة والبرودة لا تجتمعان»، فإنه لو دلت حرف الواو على الحصة في المثال الأول بتقريب أن الجائي حصة خاصة من الانسان وهي الحصة المقترنة بالحصان لم تدل عليها في المثال الثاني، إذ لا يحتمل أن يكون المقصود منه عدم اجتماع حصة خاصة من كل منهما مع الأخرى.

(١) أوردهما في بحث في علم الأصول ١: ٢٤٩.

ولكن يمكن دفع هذا الإشكال أيضاً بتقريب، أن الحرف موضوع لتخصيص المفهوم الاسمي وتضييقه أعم من أن يكون بلحاظ أفراده في الخارج أو حالاته فيه، وكلمة الواو في مثل المثالين وإن لم تدل على الحصة بلحاظ أفراده ولكنها تدل على التضييق بلحاظ الحالة القائمة بالمفهوم الاسمي، وهي حالة الإقتران والإجتاع، مثلاً حرف «في» في مثل قولنا «زيد في الدار» لا يدل على الحصة، لأن مفهوم زيد جزئي حقيقي غير قابل لها، وإنما يدل على حالة من حالاته القائمة به، وهي حالة كونه في الدار.

فالنتيجة أن المعنى الموضوع له الحرف تخصيص المفهوم الاسمي وتضييقه سواء أكان بحسب حصصه أم حالاته كما في المثالين.

إلى هنا قد تبين أن العمدة في النقد والإشكال على ما اختاره السيد الأستاذ رحمته إلى القول في المسألة ما ذكرناه.

القول الخامس ما اختاره بعض المحققين رحمته، وملخص هذا القول أنه ليس في الذهن من مثل قولنا «النار في الموقد»، «الصلاة في المسجد»، «الماء في الكوز» وهكذا إلا وجود واحد، ولكن الموجود بهذا الوجود الواحد مركب تحليلي من نار وموقد ونسبة، وصلاة ومسجد ونسبة وهكذا، فالنسبة التي هي معنى الحرف ليست نسبة واقعية وجزءاً واقعياً في الوجود للنار في الموقد والصلاة في المسجد، بل نسبة تحليلية وجزءاً تحليلياً، فالنسبة بالإضافة إلى الوجود الذهني الوجداني كأجزاء الماهية التحليلية من الجنس والفصل بالإضافة إلى الوجود الخارجي الوجداني، وهذا يعني أن مفاد الحروف النسبة التحليلية الذهنية لا النسبة الواقعية.

وقد استدل على ذلك بما يلي: إنه لو كان هناك وجودان ذهنيان، أحدهما

وجود النار في الذهن والآخِر وجود الموقد فيه لاستحالة الربط بينهما في عالم الذهن بنحو يحكي عن الربط الخارجي، وذلك لأن ما يربط به الوجود الذهني للنار والوجود الذهني للموقد، إن كان هو مفهوم النسبة المكانية فهو مفهوم اسمي مستقل بنفسه في مقابل مفهوم النار ومفهوم الموقد، ويستحيل أن يكون رابطاً بينهما وبالتالي لا يمكن إيجاد الربط بينهما به، وإن كان هو واقع النسبة المكانية بنحو تكون لدينا نسبة مكانية واقعية في الذهن موازية للنسبة المكانية الواقعية في الخارج فهو أيضاً مستحيل، لأن واقع النسبة المكانية يستحيل قيامه بين الصور الذهنية في أنفسها، لأنها أعراض وكيفيات نفسانية، والمكان إنما هو من شؤون الجسم لا العرض النفساني، وإن كان هو واقع نسبة أخرى من النسب التي تناسب الصور والمفاهيم في عالمها الذهني من قبيل التقارن بين الصورتين فهو أيضاً غير صحيح، لأن نوعاً من النسبة يستحيل أن يحكي عن نوع آخر منها، فكيف يمكن أن تحكي القضية المعقولة عندئذٍ عن النسبة المكانية الخارجية مع اختلاف النسبتين، وهكذا يتعين بالبرهان أن لا يكون عندنا وجودان ذهنيان متغايران بينهما نسبة، بل ليس في الذهن إلا وجود ذهني واحد^(١) هذا، ولكن يمكن المناقشة فيه:

أما أولاً: فلأن ما ذكره ﷺ من أنه ليس في الذهن من مثل قولنا «النار في الموقد»، «الصلاة في المسجد» وهكذا إلا وجود واحد مخالف للوجدان، لأن الانسان عند ما يواجه جملة «النار في الموقد» مثلاً يرى وجداناً في ذهنه ثلاثة موجودات: مفهوم النار ومفهوم الموقد والعلاقة القائمة بينهما الموجبة لارتباط أحدهما بالآخر، وبالتالي يجد في ذهنه المفهومين المرتبطين فيما بينهما، وهذا أمر

وجداني لا يمكن انكاره بالبرهان، فإذا قيل « الصلاة في المسجد » كان في الذهن صورة الصلاة وصورة المسجد والإرتباط بينهما.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فيمكن المناقشة في البرهان المذكور، بيان ذلك أن مفهوم النسبة الذي هو نسبة بالحمل الأولي دون الحمل الشائع، قد تقدم أنه لا يصلح للربط بين المفهومين في عالم الذهن، لأنه في نفسه مفهوم اسمي مستقل فلا يمكن إيجاد الربط بينهما به، وأما النسبة المكانية الواقعية في أفق الذهن الموازية للنسبة المكانية الواقعية في الخارج فيستحيل تحققها فيه، لأن النسبة المكانية من عوارض الجوهر وهو الجسم ومتقومة به، ولا يمكن قيامها بالصور الذهنية التي هي من مقولة الكيف النفساني، فالنتيجة أن ثبوت النسبة المكانية الواقعية في الذهن مستحيل على أساس استحالة وجود العرض بدون وجود موضوع محقق فيه.

وأما النسبة الواقعية في الذهن وهي التي نسبة بالحمل الشائع فلا مانع من ثبوتها فيه بنفسها، فإذن هذه النسبة رغم أنها نسبة واقعية حقيقية فبما أنها ذهنية، فلا يمكن أن توجد فيها الخصائص التكوينية للنسبة المكانية الخارجية، وإلاً لكانت خارجية لا ذهنية، نعم توجد فيها الخصائص التكوينية للنسبة الواقعية في الذهن، وهي الالتصاق والإرتباط بين المفهومين فيه، ومن الواضح أنه لا أثر لواقع النسبة بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض في الذهن إلا ذلك الارتباط والالتصاق، وهي مباينة للنسبة المكانية الواقعية في الخارج، من جهة أن المقومات الذاتية لكل منها مباينة للمقومات الذاتية للأخرى، ولهذا تكون نسبتها إليها نسبة المماثل إلى المماثل كما مرّ.

وبكلمة، إن هناك مجموعة من العوامل التي تدعو إلى الالتزام بثبوت النسبة

الواقعية الحقيقية بخصائصها الذاتية في الذهن بين المفهومين الاسميّين فيه .
العامل الأول : ما مرّ من أن الانسان عندما يواجه جملة « النار في الموقد » يجد في ذهنه ثلاثة أشياء : صورة النار وصورة الموقد والعلاقة القائمة بهما .

العامل الثاني : إن الموجب لإيجاد الربط بينها واقعاً وحقيقة في عالم الذهن ، بأن يكون الموجود فيه النار والموقد المرتبطين فيما بينها ليس هو مفهوم النسبة الذي هو نسبة بالحمل الأولي ، لأنه مفهوم اسمي مستقل ، فلا يعقل إيجاد الربط به .

العامل الثالث : أن العلاقة القائمة بين النار والموقد في المثال علاقة واقعية متمثلة في النسبة والربط الحقيقي بينهما في عالم الذهن ، وقد تقدم أنه ليست للنسبة ماهية متقررة في المرتبة السابقة على الوجود الذهني والخارجي ، كما هو الحال في المفهوم الاسمي ، بل هي بنفسها متقومة بشخص وجود طرفيها في الذهن إن كانت ذهنية ، وفي الخارج إن كانت خارجية ، ومن هنا تختلف النسبة الذهنية ذاتاً عن النسبة الخارجية ، من جهة أن المقومات الذاتية للأولى مختلفة عن المقومات الذاتية للثانية كما مرّ ، ولهذا لا يمكن أن تكون النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الخارجية على أساس حكاية الطبيعي عن فرده ، نعم انها تحكي عنها من باب حكاية المماثل عن المماثل تتبع اطرافها .

وتنتيجة هذه العوامل الثلاثة أن الربط بين المفهومين الاسميّين في عالم الذهن كالربط بين النار والموقد فيه ربط واقعي لا مفهوم الربط والنسبة ، فإنه مفهوم اسمي مستقل فلا يمكن إيجاد الربط بينهما به ، وهذا الربط والنسبة التي هي نسبة بالحمل الشائع لا يمكن أن تترتب عليها في الذهن الخصائص والآثار التكوينية للنسبة المكانية الواقعية في الخارج ، ضرورة أن تلك الخصائص والآثار إنما هي

من خصائص وآثار النسبة المكانية الواقعية في الخارج، على أساس أن المكان إنما هو من شؤون الجسم لا العرض، والموجود في الذهن إنما هو العرض يعني الكيفيات النفسانية، ولكن ذلك لا يمنع عن كون هذه النسبة نسبة واقعية حقيقية في الذهن وإن لم تترتب عليها آثار النسبة الخارجية باعتبار أنها مباينة لها ذاتاً، وهذا المقدار من الأختلاف بين النسبة الواقعية في الذهن والنسبة الواقعية في الخارج طبيعي، إذ لا نعني بالنسبة الواقعية الحقيقية في الذهن إلا الإرتباط والالتصاق بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض فيه.

وأما ما ذكره رحمته من أن هذه النسبة كما لا يمكن أن تكون نسبة مكانية واقعية في الذهن موازية للنسبة المكانية الواقعية في الخارج لا يمكن أن تكون نسبة واقعية أخرى من النسب، إذ يستحيل أن يحكي نوع من النسبة عن نوع آخر منها وبالتالي لا يمكن أن تحكي القضية المعقولة عندئذ عن النسبة المكانية الخارجية، فلا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن النسبة الذهنية بما أنها مخالفة للنسبة الخارجية، من جهة أن المقومات الذاتية لها مخالفة للمقومات الذاتية لتلك، فلا يمكن أن تحكي عنها بنفسها وذاتها من باب حكاية الكلي عن فردة بملاك المرآتية والفناء، ولهذا تكون النسبة بينها نسبة المماثلة، وعليه فحكايتها عنها من باب حكاية المماثل عن المماثل بتبع حكاية اطرافها عن الخارج، وعلى هذا فالقضية المعقولة إنما تحكي عن القضية الخارجية من باب الفناء والمرآتية بالنظر التصوري، وأما بالنظر التصديقي فهي بما أنها مباينة لها ومماثلة، فالحكاية عنها حينئذ إنما هي من باب المماثلة لا من باب الفناء، وما ذكره رحمته من استحالة ان يحكي نوع من النسبة عن نوع آخر منها إنما هو الحكاية من باب الفناء والانطباق لا من باب المماثلة، ومن الواضح أن حكاية النسبة الذهنية عن النسبة الخارجية لا يمكن أن تكون من باب الفناء، مثلاً النسبة بين النار والموقد

في الذهن بالنظر التصوري وإن كانت تحكي عن النسبة في الخارج بنحو الفناء ، إلا أنها ليست بنسبة بالحمل الشائع ، بل هي مفهوم النسبة الذي هو مفهوم اسمي ، وأما بالنظر التصديقي أي بالنظر إلى أن ما في الذهن صورة النار والموقد لا واقعهما ، فهي وإن كانت نسبة واقعية بينهما إلا أنها لا تحكي عنها بنحو الفناء ، لأنها مباينة لها ومماثلة لا عنوان لها ، كما أنها ليست نسبة مكانية واقعية موازية للنسبة المكانية الواقعية في الخارج ، لما مرّ من استحالة ثبوت النسبة المكانية بخصائصها الخارجية في الذهن .

وبكلمة أوضح إن النسبة تختلف عن المفهوم الاسمي كمفهوم النار والموقد في المثال في نقطة ، وهي أنه تارة ينظر إلى مفهوم النار والموقد بالنظر التصوري فهما بهذا النظر نار وموقد ، وأخرى ينظر إليهما بالنظر التصديقي فهما بهذا النظر ليسا بنار وموقد ، بل صورة نار وصورة موقد في الذهن ، ومن المعلوم أن صورة النار ليست بنار حقيقة ، وصورة الموقد ليست بموقد كذلك ، ولا يترتب عليهما شيء من خصائص النار والموقد فيه ، ومن هنا كان الغرض من احضار المفهوم الاسمي في الذهن فناءه في الخارج لإصدار الحكم عليه فيه .

وأما النسبة فحيث إنه ليس لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة على عالم الوجود ، فهي بذاتها متقومة بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج ، ومن هنا لا تكون النسبة بالحمل الشائع قابلة للتصور واللاحظ ، لأن تصورهما ولحاظهما في الذهن فرع ثبوت ماهية لها في المرتبة السابقة ، لكي يمكن تصورهما وإيجادها في الذهن ، وأما إذالم تكن لها ماهية في المرتبة السابقة على الوجود ، فلا يعقل تصورهما وإيجادها في الذهن بإيجاد تصوري ، ضرورة أن إيجاد شيء فيه فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه وبقطع النظر عن وجوده فيه ، وإلا فلا موضوع

للتصور و الایجاد اللحاظي ، ولهذا يكون تصور النسبة في الذهن تصوراً لها بالحمل الأولي ، وهو مفهوم اسمي وليس مجر في .

فالتنتيجة أن تصور واقع النسبة لا يمكن ، والممكن إنما هو تصور مفهوم النسبة فكلماً يتصور الانسان النسبة في الذهن فهو تصور لمفهومها لا لواقعها .

إلى هنا قد تبين أن النسبة بالنظر التصوري اللحاظي في الذهن ليست نسبة بالحمل الشائع وإنما هي نسبة بالحمل الأولي ، وأما بالنظر التصديقي فهي نسبة حقيقية وبالحمل الشائع في الذهن لا أنها صورة النسبة فيه ، فالنسبة بين تصور النار والموقد في الذهن ليست بنسبة حقيقة ، بل هي مفهوم النسبة العرضي لا واقعها ، وأما النسبة بين صورة النار والموقد فيه تصديقاً ، فهي نسبة واقعاً وحقيقة وتوجد الربط بينهما والاتصاق فتصبحان صورتين مرتبطتين فيما بينهما فيه ، فيكون المعنى الحرفي على عكس المعنى الاسمي ، فإن المعنى الاسمي كالنار والموقد بالنظر التصوري نار وموقد ، وأما بالنظر التصديقي فليس بنار وموقد بل صورة النار والموقد في الذهن ، بينما المعنى الحرفي كالنسبة ليس بمعنى حرفي بالنظر التصوري بل مفهوم اسمي ، وأما بالنظر التصديقي فهو معنى حرفي ، فهما من هذه الناحية متعاكسان .

والخلاصة : أن الحرف يدل على واقع النسبة التي هي نسبة بالحمل الشائع ، ولا يدل على النسبة بالنظر التصوري ، فإنها ليست بنسبة حقيقة ، وإنما هي مفهوم النسبة العرضي ، بينما الإسم يدل على معناه بالنظر التصوري لا على واقع معناه بالحمل الشائع .

ومن هنا يظهر أن حكاية النسبة الذهنية عن النسبة الخارجية ليست من قبيل حكاية الطبيعي عن فرده أو العنوان عن المعنون ، بل من قبيل حكاية الفرد

المماثل عن الفرد المماثل، وعلى هذا فحكاية النسبة في القضية المعقولة عن النسبة في القضية الخارجية إنما هي من قبيل حكاية المماثل عن المماثل، لا من قبيل حكاية الطبيعي عن فرده أو العنوان عن معنونه، وبذلك يمتاز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي، فإن حكاية المعنى الاسمي عن الخارج إنما هي من قبيل حكاية الطبيعي عن فرده أو العنوان عن المعنون بملاك الفناء، لا من قبيل حكاية المماثل عن المماثل بملاك الإستقلال، وإن شئت قلت: ان حكاية المدلول الذاتي للحرف عن مدلوله بالعرض، إنما هي من قبيل حكاية الفرد المماثل عن الفرد المماثل، بينما حكاية المدلول الذاتي للاسم عن مدلوله بالعرض، إنما هي من قبيل التطبيق والفناء فيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا يمكن الالتزام بهذا القول، وهو أن الحروف الداخلة على الجملات الناقصة موضوعة للنسب التحليلية لا الواقعية.

فالصحيح في المسألة أن يقال إن الحروف موضوعة للنسب والروابط الواقعية الذهنية التي هي نسب وروابط بالحمل الشائع، وقد تقدم أن النسبة التي هي معنى الحرف نسبة واقعية في الذهن بخصائصها الذاتية وهي الإرتباط والالتصاق بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض فيه، ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها اللحظي، فإن الملحوظ بهذا اللحظ مفهوم اسمي وليس مجردي.

ولا يرد على هذا القول ما أوردناه على القول الثاني في المسألة بأن الحروف موضوعة لانحاء النسب والروابط بقطع النظر عن نحوي وجودها في الذهن أو الخارج من أن ظاهر هذا القول هو أن المعنى الموضوع له الحرف ذات النسبة بقطع النظر عن نحوي وجودها الذهني والخارجي، ولكن قد سبق أن الجامع

بينهما غير متصور، وإلا فلازمه أن يكون للمعنى الحرفي تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على وجوده كالمعنى الاسمي، مع أن الأمر ليس كذلك كما تقدم.

ووجه عدم ورود هذا الإشكال هنا، هو أن المعنى الموضوع له الحرف على أساس هذا القول إنما هو النسبة الذهنية الواقعية فحسب، لا ذاتها بقطع النظر عن نحوي وجودها.

وأما الاشكالات الواردة على سائر الأقوال فعدم ورودها على هذا القول واضح، على أساس أن المعنى الموضوع له الحروف على ضوء هذا القول يختلف عن المعنى الموضوع له لها على ضوء سائر الأقوال.

فإنه على ضوء التول الأول إيجادي ولا وعاء له غير عالم اللفظ والكلام، بينما هو على هذا القول ليس بإيجادي بهذا المعنى، وعلى ضوء القول الثالث عرض نسبي، بينما هو على هذا القول نسبة وربط حقيقي بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض، وعلى ضوء القول الرابع، تخصيص المفاهيم الاسمية وتضييق دائرة انطباقها، بينما هو على هذا القول نسبة حقيقية بينها في المرتبة السابقة التي هي المنشأ للتخصيص والتضييق، وعلى ضوء القول الخامس نسبة تحليلية ذهنية، بينما هو على هذا القول نسبة واقعية ذهنية، فمن أجل ذلك لا موضوع لتلك الإشكالات بالنسبة إلى هذا القول، ومن هنا فالصحيح في المسألة هو هذا القول، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن لكل من المعنى الحرفي والمعنى الاسمي خصائص التي بها يمتاز أحدهما عن الآخر، بيان ذلك يتم في ضمن المراحل الآتية:

الأولى: أنه ليس للمعنى الحرفي تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود، بينما يكون للمعنى الاسمي تقرر ماهوي كذلك، مثلاً إذا قيل «الماء

موجود»، فالموضوع في القضية هو ذات الماء والمحمول فيها الوجود، ومن الواضح أن مفهوم الماء قد أخذ موضوعاً في القضية بقطع النظر عن وجوده وفي المرتبة السابقة عليه ثم حكم عليه بالوجود فقيل «الماء موجود»، والنسبة بينها متقومه ذاتاً بشخص وجوديهما في الذهن.

الثانية: أن المعنى الحرفي يمثل النسبة بالحمل الشائع التي هي غير مستقلة بالذات ومتقومة بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، ولهذا يكون في طول عالم الوجود رتبة، وأن شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتية له، كالجنس والفصل للمفهوم الاسمي، ومن هنا لا يتصور الجامع الذاتي بين أفراد المعنى الحرفي كأحاء النسب والروابط، على أساس أن المقومات الذاتية لكل نسبة غير المقومات الذاتية للأخرى. وحينئذ فع الغاء المقومات الذاتية تلغى النسبة نهائياً، ومع انخفاضها فهي متباينات بالذات ولا اشتراك بينهما، فالجامع الذاتي إنما يتصور بين الأفراد التي تشترك في المقومات الذاتية وانخفاضها مع الغاء خصوصياتها العرضية كأفراد الانسان ونحوها. وهذا بخلاف المعنى الاسمي، فإنه يمثل ماهية مستقلة بالذات توجد في الذهن تارة وفي الخارج أخرى ويكون في مرتبة متقدمة على عالم الوجود.

الثالثة: أن النسبة الحقيقية بنفسها ثابتة في الذهن لا بوجودها اللحاظي ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها كذلك، بينما المعنى الاسمي ثابت في الذهن بوجوده اللحاظي لا بنفسه، ويكون الذهن ظرفاً لوجوده فيه.

الرابعة: إن النسبة الحقيقية لا تقبل التصور واللحاظ، وإلا فلزام ذلك أن تكون لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة لكي يتعلق بها التصور واللحاظ، ضرورة أن تصور شيء ولحاظه فرع ثبوته في نفسه، وإلا فلا يعقل التصور بدون

الشيء المتصور واللحاظ بدون الشيء الملحوظ، وهذا خلف فرض أنه لا ماهية لها كذلك، وما يقبل التصور واللحاظ من النسبة فهو ليس بنسبة بالحمل الشائع، وإنما هو نسبة بالحمل الأولي، والنسبة بهذا الحمل مفهوم اسمي وليس بحرفي والموضوع لها لفظ النسبة والربط لا الحرف، وهذا بخلاف المعنى الاسمي، فإنه يقبل التصور واللحاظ، على أساس أن المعنى المتصور والملحوظ ثابت في نفسه بقطع النظر عن تعلق التصور واللحاظ به.

الخامسة: أن الغرض من احضار المعنى الحرفي في الذهن ثبوته بنفسه فيه بخصائصه الذاتية كالارتباط والالتصاق بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض لا بوجوده اللحاظي، بينما الغرض من احضار المعنى الاسمي في الذهن ثبوته فيه بوجوده اللحاظي الفاني في الخارج للتمكين من اصدار الحكم عليه، ومن هنا تكون حكايته عن الخارج من باب حكاية الكلي عن فرده أو العنوان عن معنونه، بينما تكون حكاية المعنى الحرفي كالنسبة في الذهن عن النسبة في الخارج من باب حكاية المماثل عن المماثل، لا الكلي عن فرده أو العنوان عن معنونه، على أساس أن النسبة الذهنية مخالفة للنسبة الخارجية.

السادسة: أن في مثل قولنا «الماء في الإناء» إذا نظرنا إلى النسبة بينهما بالنظر التصوري فهي مفهوم اسمي ونسبة بالحمل الأولي دون الشائع الصناعي، ونعني بذلك النظر إليها بين مفهومي الماء والإناء تصوراً، وإذا نظرنا إليها بالنظر التصديقي، فهي مفهوم حرفي ونسبة بالحمل الشائع، ونعني بذلك النظر إليها بين صورتي الماء والإناء في الذهن تصديقاً، بينما إذا نظرنا إلى مفهوم الماء والإناء بالنظر التصوري فهما بهذا النظر ماء وإناء، وإذا نظرنا إليها بالنظر التصديقي، فهما بهذا النظر ليسا بماء وإناء، بل صورة ماء وصورة إناء في الذهن وجزئي ذهني

ونسبته إلى الماء والإناء في الخارج نسبة المسائل إلى المسائل، ونتيجة ذلك أن الحرف موضوع بإزاء واقع النسبة في الذهن أي النسبة بالحمل الشائع ويدل عليها، بينا الاسم موضوع لذات المعنى بقطع النظر عن وجوده، ويدل على وجوده في الذهن بالوجود للحاظي التصوري.

ثم إن هذه المراحل جميعاً مراحل طويلة ومتفرعة لتباً وواقعاً على المرحلة الأولى التي هي بمثابة المبدأ وعلّة العلل لها.

نتيجة بحوث معاني الحروف متمثلة في عدة نقاط:

الأولى: أن النظرية الأولى في معاني الحروف وهي أنها لم توضع بإزاء معان وإنما هي مجرد علامات كالحركات الإعرابية لا ترجع إلى معنى معقول، إذ لا شبهة في أن الحروف كالأسماء موضوعة بإزاء معان كما تقدم.

الثانية: أن نظرية كون معاني الحروف متحدة مع معاني الأسماء ذاتاً وحقيقة وأن الاختلاف بينها إنما هو في اللحاظ الآلي والإستقلالي أيضاً، لا ترجع إلى معنى محصل على تفصيل قد مرّ شرحه.

الثالثة: الصحيح هو النظرية الثالثة في معاني الحروف في الجملة، وهي أنها مبينة ذاتاً وحقيقة لمعاني الأسماء، وقد اختار هذه النظرية جماعة من المحققين الأصوليين، واختلفوا في تفسير هذا الفرق الذاتي بينها على أقوال.

الرابعة: أن الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ذاتاً إنما هو بإيجادية الأول واخطارية الثاني، وقد فسرت الإيجادية بثلاثة تفسيرات:

الأول: أن الحرف علة لإيجاد معناه.

الثاني: أنه لا وعاء له غير عالم اللفظ والكلام، والحرف موضوع بإزائه

ويدل عليه .

الثالث : حيث إنه لا تقرر له ماهوياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود ومتقوم ذاتاً بشخص وجود طرفيه في الذهن أو الخارج فيكون معناه سنخ معنى إيجادي ، وقد تقدم أن التفسير الأول والثاني باطل ، والصحيح هو التفسير الثالث ، ولكنه ينسجم مع الاخطارية أيضاً كما تقدم .

الخامسة : أن المعنى الموضوع له الحرف هو النسبة والربط بالحمل الشائع ، وهي لا توجد في الخارج إلا بوجود لا في نفسه كما لا توجد في الذهن إلا كذلك ، واختار هذا القول المحقق الأصهباني رحمته ، وقد علق عليه السيد الأستاذ رحمته بعدة تعليقات ، ولكن ناقشنا في هذه التعليقات جميعاً على تفصيل تقدم ، وعلى الرغم من ذلك ، فلا يمكن الأخذ بظاهر هذا القول أيضاً كما مر .

السادسة : أن ما اختاره المحقق العراقي رحمته من أن الحروف موضوعة للأعراض النسبية لا يرجع إلى معنى محصل ، فإنه إن أريد بذلك وضعها بإزاء وجوداتها الخارجية ، فيرده أن الألفاظ لم توضع بإزاء المعاني المقيدة بالوجود الخارجي ، هذا مضافاً إلى أن لازم ذلك عدم صحة استعمال الحرف في موارد هل البسيطة وما شاكلها ، إذ لا يتصور وجود العرض النسبي بين ماهية الشيء ووجوده ، وأيضاً لازم ذلك أن يكون المدلول الوضعي للحرف مدلولاً تصديقياً لا تصورياً . وإن أريد بذلك وضعها بإزاء ماهية الأعراض فيرده ، أنها ماهيات مستقلة فلا يكون الحرف موضوعاً بإزائها .

السابعة : أن ما اختاره السيد الأستاذ رحمته من أن الحروف موضوعة لتحصيل المفاهيم الاسمية بعضها ببعض وتضييق دائرة انطباقها ، لا يمكن المساعدة عليه ، لما مر من أن التحصيل والتضييق متفرع على النسبة بينهما

في المرتبة السابقة.

الثامنة: أن الحروف الداخلة على الجملات الناقصة، حيث إنها دخيلة في تكوينها لفظاً ومعنى فبطبيعة الحال توضع لأنحاء النسب والروابط بين أطرافها التي يتوقف تكوين الجملات عليها، ويترتب عليها التحصيل والتضييق على تفصيل تقدم.

التاسعة: أن النسب والروابط لا يمكن أن تكون مداليل لهيئات الجملات المذكورة، على أساس أن تكوين تلك الهيئات متوقف على دلالة الحروف عليها، وإلا فلا تتكون الجملة هيئة ولا معنى.

العاشرة: أن القول بأن الحروف المذكورة موضوعة بإزاء النسب التحليلية الذهنية، قد تقدم نقده فلاحظ.

الحادية عشرة: أن الصحيح في المسألة هو القول السادس فيها، وهو وضع الحروف الداخلة على الجملات المذكورة أو ما يقوم مقامها بإزاء النسب الواقعية الذهنية.

هذا تمام الكلام في معاني الحروف الداخلة على الجمل الناقصة أو ما يقوم مقامها كهيئة المشتقات والإضافة والتوصيف ونحوها.

وأما الكلام في معاني الحروف الداخلة على الجمل التامة كحروف العطف والتفسير والإستثناء وبل الإضرابية، فالظاهر أنها موضوعة بإزاء النسبة الواقعية الذهنية التامة، مثلاً حرف العطف موضوع بإزاء النسبة التامة بين المعطوف والمعطوف عليه، وحرف الواو في مثل قولنا «جاء زيد وعمرو» يدل على النسبة بين مفهوم زيد ومفهوم عمرو في الذهن بعنوان ثانوي انتزاعي، وهو

عنوان المعطوف والمعطوف عليه، وأما هيئة الجملة فهي تدل على النسبة بين الفعل وهو المجيء في المثال وبين زيد وعمرو بعنوان أولي.

وبكلمة، إن النسبة بين الفعل وهو المجيء وبين زيد وعمرو نسبة أولية بين مفهومين فيدخلان في الذهن مباشرة، فيكونا من المفاهيم الأولية في مقابل المفاهيم الثانوية، وتدل على هذه النسبة هيئة الجملة، وهناك نسبة أخرى بين المعطوف وهو عمرو والمعطوف عليه وهو زيد، وهذه النسبة بين مفهومين انتزاعيين وهما المعطوف والمعطوف عليه، فيكونا من المفاهيم الثانوية، على أساس أن المفاهيم الانتزاعية جميعاً من المفاهيم الثانوية التي هي لا تدخل في الذهن من الخارج مباشرة، بل تنتزع من المفاهيم الأولية من دون أن يكون لها مطابق في الخارج، فإذن هناك نسبتان: نسبة بين المفهومين بعنوان أولي وتدل عليها هيئة الجملة، ونسبة بينهما بعنوان ثانوي ويدل عليها حرف العطف.

وكذلك الحال إذا قيل «جاء زيد بل خالد» فإن هناك نسبتين:

الأولى: نسبة المجيء إلى زيد، وهي نسبة بين مفهومين بعنوان أولي، والأخرى نسبتته إلى خالد، وهي نسبة بين مفهومين بعنوان ثانوي، وهما عنوان المعدول إليه والمعدول عنه وهو زيد، والدال على النسبة الأولى هيئة الجملة، وعلى النسبة الثانية بل الإضرابية، فالمفهومان الأولان من المفاهيم الأولية، والمفهومان الثانيان من المفاهيم الانتزاعية الثانوية، ومثل ذلك حرف الإستثناء، فإنه يدل على النسبة بين المستثنى والمستثنى منه، وهما من المفاهيم الانتزاعية الثانوية وهكذا.

فالنتيجة، الظاهر أنه لا شبهة في أن هذا النوع من الحروف موضوع بإزاء النسبة الذهنية الواقعية التامة، ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها

اللحاظي التصوري ، وطرفا هذه النسبة من المفاهيم الإنتزاعية التي لا مطابق لها في الخارج .

هذا تمام كلامنا في معاني الحروف وامتيازها عن معاني الأسماء .

العاشر: وضع الحروف

قد تسأل أن وضع الحروف هل هو من الوضع العام والموضوع له العام أو من الوضع العام والموضوع له الخاص؟

والجواب: أن ذلك يختلف باختلاف المعاني في معنى الحروف.

أما على مبنى المحقق الخراساني رحمته من أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتاً وحقيقة وإنما الإختلاف بينهما في اللحاظ الآلي والإستقلالي، فالموضوع له فيها كالوضع عام، على أساس أن الموضوع له حينئذ في الإسم والحرف معاً هو ذات المعنى، والإختلاف بينهما إنما هو في العلة الوضعية فحسب، فإنها في الحرف مختصة بما إذا لوحظ المعنى آلياً، وفي الإسم بما إذا لوحظ المعنى استقلالياً.

وأما على مبنى المحقق العراقي رحمته من أن الحروف موضوعة بإزاء العرض النسبي فالموضوع له فيها كالوضع أيضاً عام، باعتبار أن الموضوع له لها ليس هو وجود العرض النسبي في الخارج لكي يكون خاصاً، بل ماهية العرض وهي عام، على أساس أنها ماهية مستقلة كماهية الجوهر ومقررة ماهوية في المرتبة السابقة على وجودها.

ولكن ذلك لا ينسجم مع ما ذكره رحمته من أن الحروف موضوعة للقدر المشترك الجامع بين الجزئيات ولكنه سنخ جامع لا يمكن تصويره إلا في ضمن الخصوصيات، خلافاً للجامع في المفاهيم الاسمية، فإنه سنخ جامع قابل للورود في الذهن مجرداً عن الخصوصيات.

ووجه عدم الإنسجام أن مقتضى ذلك أن مفهوم الحرف غير مستقل بذاته،

ولا يمكن تصوره إلا في ضمن المفاهيم الاسمية، وبالتالي لا يكون مفهومه ماهية العرض النسبي، على أساس أنها ماهية مستقلة بذاتها وإن كان وجودها في الخارج غير مستقل، فإذن ما ذكره رحمته في مقام تصوير الجامع للمعنى الحرفي مخالف لما اختاره رحمته من أن الحروف موضوعة بإزاء العرض النسبي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن تصوير جامع ذاتي بين انحاء النسب والروابط غير معقول، لأن كل نسبة متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، وعلى هذا فكل نسبة مباينة ذاتاً وحقيقة للنسبة الأخرى، من جهة أن المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الأخرى، وعليه فع التفظ على المقومات الذاتية لها فهي متباينات ذاتاً وحقيقة ولا يتصور جامع ذاتي بينها، ومع الغاء تلك المقومات فلا نسبة في البين حتى يتصور الجامع بين أنحاءها.

ومن ناحية الثالثة إن ما ذكره رحمته من أن الجامع في المفاهيم الاسمية سنخ جامع قابل للورود في الذهن مجرداً عن الخصوصيات لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا يعقل ورود الجامع في الذهن بما هو جامع، بل لا بد من أن يكون في ضمن أحد أقسامه الثلاثة. كما أن دعواه شهادة الوجدان على أن المتبادر من الحرف عرفاً هو الحيثية المشتركة غريبة جداً، إذ لا شبهة في أن المتبادر منه واقع النسبة بين شخص طرفيها، لا الجامع المشترك بين أنحاء النسب والروابط.

وأما على مبنى المحقق النائيني رحمته من أن الحرف موضوع لمعنى إيجادي، فالموضوع له حينئذ يكون خاصاً، لأن الوجود مساوق للتشخص سواء أكان في الذهن أو في الخارج.

وأما على مبنى السيد الأستاذ رحمته من أن الحروف موضوعة لتحصيل

المفاهيم الاسمية بعضها ببعض وتضييق دائرتها، فأيضاً يكون المعنى الموضوع له خاصاً، على أساس أن الجامع الذاتي بين انحاء التحصيلات والتضييقات غير متصور، لأن كل تخصيص وتضييق متقوم ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيه، فحاله حال النسبة من هذه الناحية.

ومن هنا يظهر أن المعنى الموضوع له الحروف خاص، بناء على أن يكون معناها النسبة والربط بلا فرق بين أن يكون نسبة تحليلية أو نسبة واقعية ذهنية أو نسبة خارجية، لما تقدم من أن الجامع الذاتي بين انحاء النسب والروابط غير معقول فلا محالة يكون المعنى الموضوع له حينئذ خاصاً.

تقييد المعنى الحرفي

إن كان المعنى الحرفي عاماً فلا اشكال في امكان تقييده، وإن كان خاصاً فهل هو قابل للتقييد أيضاً؟

والجواب: أنه لا مانع منه، لأن جزئية المعنى الحرفي إنما هي بجزئية طرفيه، على أساس انها من المقومات الذاتية له، ولا يعقل أن تكون له مقومات ذاتية أخرى في عرض الأولى، وإلا لزم أن تكون هناك نسبتان متباينتان ذاتاً وحقيقة، وهذا خلف، ولكن مع ذلك فهي مطلقة بالنسبة إلى الجهات الأخرى العرضية التي هي في طول المقومات الذاتية لها، ولا مانع من تقييدها بتلك الجهات باعتبار أنها جهات عرضية، وليست مقومة لها ذاتاً في عرض اطرافها المقومة.

فالنتيجة أنه لا مانع من تقييد النسبة بقيود بعد تقومها ذاتاً بأطرافها ولا يلزم منه أي محذور، وعلى هذا فلا مانع من النزاع في أن القيد المأخوذ في لسان الدليل

في مقام الجعل كالإستطاعة مثلاً ونحوها، هل هو قيد لمفاد الهيئته أو المادة رغم أن مفاد الهيئته معنى حرفي. هذا،

وأجاب المحقق الأصهباني عن ذلك بجوابين:

الأول: أن المعنى الحرفي هو النسبة المتقومة ذاتاً وحقيقةً بشخص وجود طرفيها، فلذلك لا يمكن افتراض الجامع بين النسبتين، فجزئيته ليست كجزئية المعنى الاسمي في الذهن أو الخارج، بل هي خصوصية قائمة بالذات بشخص طرفيها، ولكن هذا لا يمنع عن ادخال مقوم ثالث على النسبة وهو القيد، فتكون متقومة بثلاثة أطراف، مثلاً مدلول هيئة «افعل» الذي هو النسبة البعثية الملحوظ بين المادة والمخاطب، قد يلحظ بين ثلاثة أطراف المادة والمخاطب والشرط وهو القيد، فإذن لا مانع من تقييد المعنى الحرفي به^(١).

ولكن يمكن المناقشة فيه بتقريب أن النسبة البعثية الطلبية إنما هي بين المادة والمخاطب مباشرة، وليس الشرط من متعلقات هذه النسبة كذلك وفي مرتبتها، بل هو قيد لها بعد تقومها بهما في المرتبة السابقة.

والخلاصة: أن النسبة البعثية لا يعقل أن تتقوم ذاتاً وحقيقةً بثلاثة أطراف، منها الشرط، لأن اطرافها التي هي من المقومات الذاتية لها تكون في المرتبة السابقة عليها، ونسبتها إليها كنسبة الجنس والفصل إلى النوع، فلو كان الشرط أيضاً من مقوماتها ذاتاً لكان في المرتبة السابقة، مع أنه من القيود الطارئة عليها بعد تقومها بأطرافها، ويكون في مرتبة متأخرة عنها، فلذلك لا يعقل أن يكون الشرط طرفاً مقوماً لها في عرض المادة والمخاطب.

الثاني: أن المعنى الحرفي لو سلم كونه جزئياً حقيقياً كالمعنى الاسمي، إلا أنه غير قابل للتقييد بمعنى تضيق دائرة انطباقه، ولكن لا مانع من تقييده بمعنى التعليق على أمر مفروض الوجود، لأن الجزئي الحقيقي يقبل ذلك، وإنما لا يقبل ذلك التقييد بمعنى التضيق^(١).

ويمكن التعليق عليه بتقريب أن المعنى الحرفي إذا كان جزئياً حقيقياً فعناه أنه تشخص بوجوده الخاص فعلاً وبعلمته الخاصة، فلا يعقل أن يكون معلقاً عليها، إذ معنى كونه معلقاً عليها أنه غير مشخص بوجوده الفعلي الخاص من قبلها، فالجزئي الحقيقي كما لا يقبل التقييد كذلك لا يقبل التعليق على علتته وملاكه، إذ معنى ذلك أنه مطلق من ناحية علتته، وهذا خلف، نعم يمكن تعليق الجزئي بحسب حالاته لا بحسب وجوده.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن المعنى الحرفي وإن كان جزئياً من ناحية متعلقه المقوم له ذاتاً وحقيقة، ولكنه مطلق من سائر الجهات والأحوال الطارئة عليه عرضاً في مرتبة متأخرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد يقال كما قيل أن المعنى الحرفي بما أنه ملحوظ آلة، فهو يمنع عن قابليته للتقييد بلحاظ أن تقييده بشيء يتوقف على لحاظه وتصوره مستقلاً، وحيث إن المعنى الحرفي مقوم باللحاظ الآلي فلا يعقل تقييده بشيء، لأنه يقتضي لحاظه مستقلاً^(٢).

والجواب: أن هذا الإشكال مبني على القول بأن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الاسمي ذاتاً وحقيقةً وإنما الإختلاف بينها في اللحاظ، فإن لوحظ المعنى آلياً،

(١) نهاية الدراية ٢: ٦٠.

(٢) نقله في بحوث في علم الأصول ١: ٣٥١.

فهو معنى حرفي، وإن لوحظ استقلالاً فهو معنى اسمي، وإلا فهو في نفسه لا اسمي ولا حرفي، ولكن قد تقدم أن المبني غير صحيح، وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن المعنى الحرفي بذاته غير مستقل، فهو لا يمنع من توجه النفس إليه بالاستقلال وكونه مورداً للإلتفات كذلك وبالتالي لا مانع من تقييده، لأنه لا يقتضي أن يكون للمعنى الحرفي وجود استقلالي، وإنما يقتضي لحاظه استقلالاً وتوجه النفس إليه كذلك، ولا مانع من تعلق اللحاظ الإستقلالي بشيء غير مستقل بذاته كالنسبة.

ومن هنا يظهر أنه لا مانع من التمسك بإطلاق مفاد الهيئة من هذه الناحية. بقي هنا شيء وهو أن وضع الحروف بإزاء معانيها هل هو بوضع نوعي أو شخصي فسيأتي الكلام فيه عند البحث عن أن وضع الهيئة أو ما شاكلها هل هو نوعي أو شخصي.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية:

الأولى: أن الحروف الداخلة على الجمل التامة موضوعة للنسبة الواقعية الذهنية المتقومة بالذات والحقيقة بشخص وجود طرفيها بعنوان ثانوي كما تقدم.

الثانية: أن الموضوع له في الحروف عام كالوضع بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أنه لا فرق بين الحرف والإسم في طبيعي المعنى والفرق بينهما إنما هو باللحاظ الآلي والإستقلالي، وكذلك أنه عام على مسلك المحقق العراقي رحمته الله كما تقدم، وأما على سائر المسالك فالموضوع له فيها خاص وقد مرّ تفصيله.

الثالثة: أن جزئية المعنى الحرفي وخصوصيته حيث كانت بلحاظ خصوصية طرفيه لا بذاته، فهي لا تمنع عن إطلاقه بالنسبة إلى الجهات الأخرى العرضية

والأحوال الطارئة عليه في مرتبة متأخرة عن تقومها بطرفيها ذاتاً، وعلى هذا فلا مانع من تقييده بتلك الجهات .

الرابعة : حيث إن آلية المعنى الحر في تكون ذاتية، فلا تمنع عن تقييده بشيء المستلزم لتوجه النفس إليه مستقلاً ولا من التمسك باطلاقه .

الفهرست

الفهرس

٥ المقدمة
٥ انقسام الأحكام إلى ضروري ونظري
٦ نسبة علم الأصول إلى الفقه

بحوث تمهيدية

١- تعريف علم الأصول

٩ تعريف المشهور لعلم الأصول
٩ الاشكال الأول: خروج الأصول العملية
٩ جواب المحقق الخراساني
١١ جواب المحقق النائيني
١٢ جواب السيد الأستاذ
١٢ جواب آخر عن الاشكال
١٣ الاشكال الثاني: دخول القواعد الفقهية
١٣ جواب السيد الأستاذ
١٥ الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية عند السيد الأستاذ
١٩ جواب صاحب البحوث
١٩ الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية عند صاحب البحوث
٢٢ تشبيه علم الأصول بعلم المنطق
٢٣ الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية على المختار
٢٥ اشتراط كون إنتاج المسألة الأصولية بنحو التوسيط
٣١ نتائج البحث

٣٣ الاشكال الثالث: دخول مسائل علم الرجال واللغة
٣٣ جواب المحقق النائيني
٣٨ جواب المحقق العراقي
٤٠ جواب السيد الأستاذ
٤٠ تعريف السيد الأستاذ لعلم الأصول
٤١ الاشكال الأول: خروج المباحث اللفظية
٤٢ الاشكال الثاني: خروج الملازمات العقلية
٥٠ الاشكال الثالث
٥٧ نتائج البحث
٦٠ التعريف المختار لعلم الأصول

٢- موضوع علم الأصول

٦١ موضوع العلم
٦٢ لزوم موضوع واحد لكل علم
٦٢ الاستدلال بقاعدة الواحد
٦٧ إشكال السيد الأستاذ على الاستدلال
٧٣ هل تكشف وحدة الموضوع عن وحدة المحمول وبالعكس
٧٣ هل تكشف وحدة الغرض عن وحدة بين المحمولات
٧٤ كلام صاحب البحوث في لزوم الموضوع
٧٥ الاستدلال على لزوم الموضوع بأنه ملاك تمايز العلوم
٧٦ قول المحقق الخراساني بأن تمايز العلوم بالأغراض
٧٧ نتائج البحث
٧٩ موضوع علم الأصول
٧٩ قول المحقق الخراساني

- ٨١ قول المشهور
- ٨١ قول صاحب البحوث

٣- العرض الذاتي والغريب

- ٨٣ أقسام العرض بلحاظ كيفية العروض
- ٨٥ ضابطة العرض الذاتي والغريب عند صدر المتأهلين
- ٨٧ ضابطة العرض الذاتي والغريب عند جمع من الفلاسفة
- ٩١ الضابطة المذكورة عند المحقق العراقي
- ٩٦ الضابطة المذكورة عند المحقق الخراساني
- ٩٦ الضابط المذكورة على المختار
- ١٠٠ إشكال السيد الأستاذ على لزوم البحث عن العوارض الذاتية
- ١٠٢ نتائج البحث
- ١٠٤ تقسيم مسائل الأصول بلحاظ نوع الدليلية
- ١٠٨ تقسيم مسائل الأصول بلحاظ درجة إثباتها

٤- الوضع

- ١١١ الجهة الأولى: تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى
- ١١٣ حقيقة الوضع
- ١١٣ نظرية المحقق العراقي
- ١١٧ نظرية المحقق الأصهباني
- ١٢٤ نظرية الملازمة الاعتبارية
- ١٢٧ نظرية التنزيل
- ١٣٠ النظرية المختارة
- ١٣١ نتائج البحث
- ١٣٤ نظرية السيد الأستاذ: التعهد

١٤٣	نظرية صاحب البحوث : القرن الأكيد
١٤٩	الجهة الثانية: تشخيص الواضع
١٤٩	الرأي المعروف والمختار
١٥١	رأي المحقق النائيني
١٥٨	الجهة الثالثة: أقسام الوضع
١٥٨	أقسام الوضع بلحاظ عموم وخصوص الوضع والموضوع له
١٥٨	إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص
١٦٤	وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص
١٦٥	الوضع التعميني والتعيني
١٦٩	تحقق الوضع بالاستعمال
١٧٠	إشكال المحقق الأصهباني
١٧٢	إشكال صاحب البحوث
١٧٥	إشكال المحقق النائيني
١٧٩	إشكال المحقق العراقي
١٧٩	إشكال أنه ليس بحقيقة ولا مجاز
١٨٠	جواب المحقق الخراساني
١٨١	إشكال المحقق العراقي
١٨٢	نتائج البحث
١٨٤	تقييد العلقمة الوضعية
١٨٧	الدلالة الوضعية تصورية أو تصديقية (تبعية الدلالة للإرادة)
١٨٧	رأي السيد الأستاذ
١٨٧	الرأي المختار
١٨٩	استدلال السيد الأستاذ

١٩٣	رأي المحقق الخراساني
١٩٧	جواب المحقق العراقي
٢٠٠	تقييد اللفظ الموضوع
٢٠٣	نتائج البحث

٥- الاشتراك

٢٠٧	إمكان الاشتراك
٢٠٨	وقوع الاشتراك
٢١٠	كلام المحقق الخراساني
٢١٤	كلام السيد الأستاذ
٢١٥	إشكال صاحب البحوث
٢١٦	منشأ الاشتراك
٢١٧	نتائج البحث
٢١٩	دلالة اللفظ على المعنى المجازي
٢٢٠	نظرية السكاكي
٢٢٥	إشكال صاحب البحوث
٢٢٩	رأي السيد الأستاذ
٢٣٢	نتائج البحث
٢٣٤	منشأ الدلالة على المعنى المجازي
٢٣٨	رأي المحقق الخراساني
٢٣٩	رأي المشهور
٢٤٦	كلام صاحب البحوث
٢٤٨	نتائج البحث
٢٤٩	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه

٢٤٩	كلام المحقق الخراساني
٢٥١	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
٢٥٣	كلام المحقق الخراساني والأصبهاني
٢٥٤	كلام صاحب البحوث
٢٥٦	كلام السيد الأستاذ
٢٦١	إشكال تركيب القضية من جزأين
٢٦٣	إطلاق اللفظ وإرادة نوعه
٢٦٣	كلام السيد الأستاذ
٢٦٥	إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، أو مثله
٢٦٥	كلام السيد الأستاذ
٢٦٨	نتائج البحث

٦ - علامات الحقيقة والمجاز

٢٧١	الأولى: التبادر
٢٧١	إشكال لزوم الدور
٢٧٢	جواب صاحب البحوث
٢٧٥	جواب المحقق الخراساني
٢٧٧	جواب صاحب المحجة
٢٧٨	جواب المحقق العراقي
٢٧٩	الثانية: صحة الحمل
٢٨١	كلام المحقق الأصبهاني
٢٨٥	إشكال لزوم الدور
٢٨٦	جواب المحقق الخراساني
٢٨٨	الثالثة: الاطراد

٢٨٩	تفسير المحقق الأصبهاني
٢٩٠	إشكال السيد الأستاذ
٢٩٣	تفسير السيد الأستاذ
٢٩٤	نتائج البحث

٧- حقيقة الإرادة الاستعمالية

٢٩٦	تفسير المحقق الأصبهاني
٢٩٦	إشكال صاحب البحوث
٢٩٨	تفسير السيد الأستاذ
٢٩٩	تفسير المحقق الخراساني
٣٠٠	حقيقة الاستعمال هل المرآتية أو العلامية
٣٠٠	رأي السيد الأستاذ
٣٠٨	العلاقة بين اللفظ والمعنى
٣٠٨	العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي

٨- استعمال اللفظ في أكثر من معنى

٣١١	استعمال المفرد في الأكثر
٣١١	كلام المحقق الأصبهاني
٣١٦	كلام المحقق الخراساني
٣١٨	كلام المحقق النائيني
٣٢٠	كلام المحقق العراقي
٣٢١	كلام آخر للمحقق العراقي
٣٢٤	كلام السيد الأستاذ
٣٢٦	نتائج البحث
٣٢٨	هل هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز

٣٣٢	استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى
٣٣٢	رأي صاحب المعالم
٣٣٢	معنى التثنية والجمع
٣٣٣	التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الإشارة
٣٤٢	استعمال مادة التثنية في الأكثر
٣٤٢	كلام السيد الأستاذ
٣٤٥	نتائج البحث

٩- المعنى الحرفي

٣٤٨	نظرية أن الحروف لم توضع لمعان
٣٥٢	نظرية المحقق الخراساني
٣٥٤	إشكال المحقق الأصهباني
٣٥٥	إشكال المحقق النائيني
٣٥٧	إشكال السيد الأستاذ
٣٦٦	نظرية المحقق النائيني
٣٦٨	تفسير إيجادية المعنى الحرفي
٣٧٢	مراد المحقق النائيني من الإيجادية
٣٧٩	مناقشات المحقق العراقي
٣٨٦	نظرية المحقق الأصهباني
٣٨٧	مناقشات السيد الأستاذ
٣٩٩	نظرية المحقق العراقي
٤٠٥	نظرية السيد الأستاذ
٤١٧	مناقشة صاحب البحوث
٤١٨	نظرية صاحب البحوث

٤٢٥	النظرية المختارة
٤٢٩	نتائج البحث
٤٣١	معنى الحروف الداخلة على الجمل التامة
١٠- كيفية وضع الحروف		
٤٣٥	هل هو من الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص
٤٣٦	إمكان تقييد المعنى الحرفي
٤٣٧	كلام المحقق الأصهباني
٤٣٩	نتائج البحث