

المباحث الأصولية  
الجزء الأول



# المبانيح الأصيلية

ذاتها هو ضوء عينها معسفة  
لستوعب أحدث ما وصل إليه الباعث الأصيل  
من الأبرار والنظريات العاقلة  
باسلوب بالغ دجة كبيرة من الدفن والعشق والشمول

تأليف  
آية الله العظمى  
الشيخ محمد اسحاق الفياض دام ظلته

الجزء الأول



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## 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 بطابعه 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 إنه لا يشكل 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 يشكل الغالبية العظمى في كافة أبواب الفقه، وهو يعالج مشاكل الانسان الكبرى في مختلف الجهات في كل 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، فإن 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 والفقہ ارتباطاً وثيقاً وذاتياً. بيان ذلك: ان علم الأصول قد وضع لممارسة تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها وفق شروطها. وعلم الفقہ 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 ثقافاً، وأن لا يكون مخالفاً للكتاب أو السنة، ولا يكون له معارض ولا تكون هناك قرينة على خلافه وغير ذلك، وهي تشكل قاعدة عامة متمثلة في حجية خبر الثقة، وحينئذٍ اذا 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 الفقہ نسبة العلم النظري إلى العلم التطبيقي، فمن أجل ذلك يرتبط علم الفقہ 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 أي نظر فقهي في المسألة بدون تطبيق نظر أصولي عليها في أية مرحلة من المراحل التي تمر عليهما



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، قد نمت وتطورت وتوسّعت على ضوء نمو العمل الفقهي وتطوره وتوسّعه، بتوسع مختلف جوانب حياة الانسان قرناً بعد قرن ووقتاً بعد وقت إلى أن انفصلت دراسة هذه البذرة عن دراسة الفقه، وأصبحت دراسة علمية مستقلة وتسمى بعلم الاصول، 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 مراحلها 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، وتطلّبت في مجال التطبيق دقة أكثر وعمقاً أكبر.

ولنأخذ لذلك مثلاً، وهو أنه قد ثبتت 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 ثبتت في الأصول أخيراً من خلال تطوره وتوسّعه دقةً وعمقاً، وعلى ضوء هذا الأساس فإن 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 الإشكالات:

الأول: ان هذا التعريف لا يكون جامعاً لتمام المسائل الأصولية، على أساس أنه ذو طابع الاستنباط، وهذا الطابع غير متوفر في الأصول العملية طراً، باعتبار أن نيتها تعيين الوظيفة العملية المنجزة أو المعدرة اتجاه الحكم الشرعي، 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<sup>(١)</sup>، 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، فإذا 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، فإن ذلك يشمل جميع المسائل الأصولية مع أنه ليس بتعريف للأصول<sup>(١)</sup>.

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: انه 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 أنهما غير متوفرين في مسائل سائر العلوم نهائياً، وحيث إن كلا الطابعين دخيل في تعيين الوظيفة في الفقه، فمن أجل ذلك يكون كلا القسمين من المسائل الأصولية، فإذا قياس إضافة هذا القيد في التعريف بما قيل، من أن علم الأصول هو علم مباحث الألفاظ، قياس مع الفارق، باعتبار أن مباحث الألفاظ تشترك مع مباحث الملازمات العقلية في الطابع الواحد المميز، وهو الطابع الاستنباطي، فلا امتياز بينهما إلا في العنوان فحسب، نعم الذي يرد على هذا الوجه، هو أنه لا موجب لإضافة 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 لإدخالها في الأصول من زيادة قيد في التعريف، وهو الانتهاء إليها في مقام العمل<sup>(١)</sup>.

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: ان 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 يقررها العقل عند العجز عن الوصول إلى الحكم الشرعي، كأصالة البراءة والاحتياط العقليتين، فاذاً لا يكون التعريف جامعاً. وثانياً: ان الأصول العملية الشرعية بنفسها أحكام ظاهرية مجعولة شرعاً، لا أنها مستنبطة من تلك الأصول.

وبكلمة: ان الحكم الظاهري الترخيصي يمثل نفس اصالة البراءة، لا أن الأصالة تقع في طريق عملية استنباطه، والحكم الظاهري الالزامي يمثل نفس قاعدة الاحتياط الشرعية، لا أن 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، فيه إشكالان:

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٦.

الأول: إن إثبات الحكم الشرعي نتيجة المسألة الأصولية وليس طابعاً عاماً للمسائل الأصولية، لأن المسائل الأصولية لا بد أن تكون ذات طابع عام في المرتبة السابقة بنفسها حتى تكون نتيجتها المسألة الفقهية، وتعريف الأصول لا بد أن يكون مشتملاً على طابعها العام الذي هو المايز بينها وبين مسائل سائر العلوم، وذلك المايز متمثل في الحدّ الوسط للقياس وعملية الاستنباط في مقابل عملية التطبيق والانطباق.

الثاني: إن نتيجة المسألة الأصولية لا يمكن أن تكون قطعية وجدانية، لأن وجوب السورة إذا كان قطعياً فبطبيعة الحال يكون دليلاً مباشراً قطعياً، كما إذا فرضنا أن الخبر قام على وجوب السورة في الصلاة وفرضنا أن الخبر قطعي سنداً ودلالةً وجهة فإذا لا محالة يحصل العلم الوجداني بوجوب السورة في الصلاة مباشرةً بدون حاجة إلى التوسيط والاستنباط، أي تطبيق الكبرى على الصغرى.

الرابع: إنه يمكن إن تعيين الوظيفة الشرعية نتيجة المسألة الأصولية وهي مسألة فقهية وليس طابعاً عاماً للمسائل الأصولية، لأن الطابع العام لها مقوم لها ذاتاً في المرتبة السابقة، فإذا هذا التبديل غير صحيح.

وإن شئت قلت: إن 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 وحقيقتاً، 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:** ان 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 فمع ذلك تقع في طريق عملية الاستنباط.

وقد أجاب السيد الأستاذ رحمته الله عن ذلك بوجهين:

**الأول:** ان 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:** ان القواعد الفقهية بأجمعها مختصة بالشبهات الموضوعية ولا يجري

شيء منها في الشبهات الحكمية<sup>(١)</sup>.

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، والنكته 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 فرد، 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: ان 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 فقهية تشمل الشبهات الحكمية أيضاً، وتقع في طريق استفادة



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.

فالتنتيجة: ان هذه القواعد قواعد فقهية، ومع هذا تكون استفادة 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 عليه السلام 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<sup>(١)</sup>.

وهذه المحاولة غير تامة، فانه عليه السلام إن أراد بها أن أصولية المسألة مرهونة بوجود الخلاف فيها وإلا لم تكن من الأصول، فيرد عليه أن اعتبار ذلك في أصولية المسألة بلا أي مبرر بل أنه غير محتمل، لأن مرجعه إلى أن اختلاف مسائل علم الأصول باختلاف مراتب اثباتها ووضوحها يؤثر فيها نفيًا وإثباتًا 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، والفرض 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 أولاً أن المسائل الأصولية جميعاً قطعية بكلا صنفيهما:

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 فإن حجية هذه القواعد قطعية جميعاً مع اختلاف مراتب القطع، والمسائل الأصولية متقومة بحجيتها لأنها مقومة لأصوليتها وأنها الحد الأوسط في القياس للوصول إلى الأحكام الفقهية.

وثانياً: ما أشرنا إليه في المقدمة من أن الفقه لا ينفك عن الأصول وهما مترابطان ذاتاً، وعلى هذا فالطابع العام المميز للمسائل الأصولية عن مسائل سائر العلوم هو كونها الحد الأوسط في القياس لأستنباط الحكم الفقهي.

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 إثباتها 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 الاحكام الفقهية، على اساس ان 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 غير المسلمة

الأكثر 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، كل ذلك أمور جانبية وجودها وعدمها غير دخيل 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 بد أن ينتهي إلى ما بالذات، فإن كل ذلك غير دخيل 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، فهي جهات أجنبية عن جهة أصوليتها وتختلف باختلاف درجات اثبات دليل الحجية.

وكذا الحال في الأصول العملية، فإن مسلميتها 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 لا ثبات 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 لإثبات تلك الأحكام، ومن الواضح أنه لا فرق في هذه العملية بين أن تكون كبراهما ضرورية أو قطعية، وعلى الثاني لا فرق بين أن تكون مسلمة بين الجميع أو لا.

ودعوى: ان الكبرى إذا كانت ضرورية أو قطعية، فليست من المسألة الأصولية لأنها 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 سعةً 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 عليه السلام 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.

لحد الآن قد تبين أن المسائل الأصولية جميعاً مسائل قطعية:

أما النوع الأول: فهو أحكام ظاهرية كالحجية وهي ثابتة لها قطعاً إما مباشرة

أو بالواسطة وأصولية المسألة مرهونة بها لأنها مقدمة لأصوليتها وأنها الحد الأوسط في القياس.

وأما النوع الثاني: وهو ملازمتها العقلية، فإن تلك الملازمات - على تقدير ثبوتها - واقعية قطعية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إن المسائل الأصولية تماماً مسائل نظرية على أساس إعمال النظر فيها وتبادل الأفكار، غاية الأمر قد تتطابق الأفكار في مسألة ما فالمسألة حينئذ تكون مسلمة، وقد لا تتطابق الأفكار فيها فالمسألة حينئذ غير مسلمة، ونتيجة المسألة الأصولية لا يمكن أن تكون قطعية - وهي القطع بالأحكام الشرعية الواقعية - لأن القطع بها إنما هو من الدليل القطعي وبالتالي فلا موضوع لعملية الاجتهاد والاستنباط فيه، لأن القطع بها يحصل من الدليل القطعي مباشرة بدون الحاجة إلى تطبيق الكبرى على الصغرى.

فالنتيجة: إن المسائل الأصولية ذات معالم متعددة:

١ - إنها جميعاً مسائل نظرية تتكون بإعمال النظر وتبادل الأفكار، ولهذا تطورت المسائل الأصولية وقتاً بعد وقت وعصراً بعد عصر أكثر دقة وعمقاً وسعة. ثم إن هذه الأفكار إذا تطابقت في مسألة ما فهي مسألة مسلمة عند الكل، وإلا فهي غير مسلمة.

٢ - إن روح المسائل الأصولية وحقيقتها المقومة لها قطعية، وهي متمثلة في الحجية ومتعلقها ومصبتها ظني كأخبار الثقة وظواهر الألفاظ والأصول العلمية، وهي الحد الأوسط في القياس لإثبات الحكم الفقهي تعبداً وهذه القواعد الأصولية قواعد ظاهرية مجهولة في ظروف الجهل بالواقع والشك فيه، وأما الملازمات العقلية - على تقدير ثبوتها - فهي واقعية أزلية قطعية ولكن حول ثبوتها أفكار ونظر.

٣- نتيجة المسألة الأصولية جميعاً ظنية ولا يمكن أن تكون قطعية إلا أن يكون الدليل قطعياً من تمام الجهات، فإذا لا موضوع لعملية الاستنباط، لأن جعل الحجية للعالم بالواقع غير معقول.

المحاولة الثانية: ان المعتبر في أصولية القاعدة عنصران:

الأول: ان 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 بملاك اختصاصها بباب فقهي واحد<sup>(١)</sup>، وعليه فالعنصر الأول وإن كان متوفراً في قاعدة الطهارة، حيث إن استفادة 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 بشيء في وجوبه ونحوها، فانها 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<sup>(١)</sup>.  
وقد أُورد 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<sup>(٢)</sup>.

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

هذا إضافة إلى أن باب الإباحة 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 النقص.

ويمكن تبرير ما ذكره ~~تتبع~~ بأحد أمرين:

الأول: إن علم الأصول موضوع لتكوين القواعد العامة المشتركة وفق  
شروطها في الحدود المسموح بها شرعاً، والفقه موضوع لتطبيق هذه القواعد العامة

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٦.

(٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٥٠.

المشتركة على مصاديقها الخاصة وعناصرها المخصوصة، وعلى هذا فروح المسألة الأصولية تقتضي العموم والاشترار وعدم اختصاصها بباب دون باب آخر. والجواب: إن ذلك لا يقتضي أكثر من كون المسألة الأصولية كبرى كلية تنطبق على عناصرها الخاصة لإثبات الحكم الفقهي، لأن الغرض الأساس من تكوين القواعد الأصولية هو وقوعها حداً أوسط في القياس لاستنباط المسألة الفقهية،

ومن الواضح، أن هذا لا يقتضي أن تكون أصولية المسألة مرهونة باشتراكها بين أبواب الفقه وإنما يقتضي أن تكون أصوليتها مرهونة بوقوعها الحد الأوسط في القياس، ومن الطبيعي أن ذلك لا يقتضي الاشتراك بين أبواب الفقه، وإنما يقتضي كونها كبرى القياس، ومن المعلوم أن قاعدة الطهارة قاعدة عامة كبرى كلية ولها عناصر وصغريات في باب الطهارة بتمام فصوله وأنها واقعة كحد أوسط في القياس لإثبات الطهارة الظاهرية.

الثاني: إن علم الأصول كعلم المنطق، فكما أن المنطق يدرس منهاجاً عاماً لعملية التفكير البشري على المستوى العام في كل علم، لأن روح المنطق هو الشكل الأول الذي تكون نتيجته بديهية، وهو متمثل فيه لأنه مبدأ عام ذاتي لكل علم ولا يمكن استغناء أي علم منه، فكذلك في علم الأصول يدرس منهاجاً عاماً لعملية التفكير الفقهي خاصة، إذ لا يمكن استغناء الفقه عن الأصول، ونتيجة ذلك أن علم الأصول منطق الفقه، والمنطق منطق كل العلم ولذا فإن أصولية المسألة مرهونة بعموميتها وأشتراكها بين أبواب الفقه.

والجواب: إن علم الأصول يشترك مع علم المنطق في نقطة ويمتاز عنه في نقطة أخرى، أما نقطة الاشتراك فكما أن المنطق منهج عام لكل علم، فكذلك



الأصول منهج عام للفقه ولا يمكن استغناء أي مسألة فقهية عن الأصول، وأما نقطة الامتياز فلأن المنطق يمثل قانوناً واحداً عاماً مشتركاً بين كافة العلوم وهو الشكل الأول المتمثل في الحد الأوسط في القياس، وأما علم الأصول فهو يمثل مجموعة من القواعد العامة المختلفة، فالأصول بما هو يمثل مجموعة من القواعد كالمنطق لا أن كل قاعدة من قواعده كالمنطق، وعلى هذا فلا مبرر للقول بأن أصولية القاعدة مرهونة باشتراكها بين أبواب الفقه، فالمبرر لأصوليتها هو وقوعها كحد أوسط في القياس لإثبات المسألة الفقهية، بمعنى أنها كبرى القياس لأن ذلك هو الغرض الأساس لتكوين الأصول، ومن الطبيعي أن كونها كبرى القياس والحد الأوسط فيه لا يقتضي اشتراكها بين أبواب الفقه تماماً، لأن قاعدة الطهارة قاعدة كلية تقع حداً أوسط في القياس لاستنباط الحكم الفقهي وهو الطهارة الظاهرية، مع أنها مختصة باب الطهارة ولا تجرى في سائر الأبواب.

والخلاصة: انه لا مبرر للقول بأن أصولية المسألة مرهونة بأمرين:

الأول: كونها الحد الأوسط في القياس، الثاني اشتراكها بين أبواب الفقه، لأن اعتبار الاشتراك بحاجة إلى نكتة تقتضي اعتباره، ولا نكتة في البين على ذلك. فالنتيجة: ان أصولية القاعدة مرهونة بوقوعها الحد الأوسط في القياس، لأن ذلك هو الطابع الذاتي للقواعد الأصولية والهدف الأساس لتكوين الأصول وقواعده العامة على أساس أنه لا يمكن الوصول إلى المسائل الفقهية النظرية بدون ذلك.

وبكلمة أخرى: ان أصولية المسألة وإن كانت مرتبطة ذاتاً بطابع العموم والاشترك، 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 والاشتراف، بدرجة يمكن أن تتولد مجموعة من المسائل الفقهية من تطبيقها على صغرياتهما، وإن كان ذلك في ضمن مسائل باب واحد كباب الطهارة، ولا تتوقف اصولية المسألة على عموميتها لأكثر من مسائل وفروع باب واحد، 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 ذلك.

والخلاصة: إن أصولية المسألة لا تقتضي أكثر من عمومها واشترافها بين مجموعة من المسائل الفقهية الكثيرة، سواء أكانت تلك المسائل مسائل في باب واحد أم أكثر من باب، وعليه فاختصاص قاعدة الطهارة بابها لا يضر بأصوليتها بعد ما 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 واشترافها بين أكثر من باب واحد.

وبذلك يظهر حال سائر القواعد الاستدلالية التي يقررها الفقيه في الفقه، كقاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد 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<sup>(١)</sup>، 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 إنه 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 بينهما 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 بين أبواب الفقه المتعددة.

والجواب: ان علم الأصول وإن كان كالمناطق بالنسبة إلى علم الفقه، إلا أنه

(١) دروس في علم الاصول ج ١ ص ٤٦ - بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣٢.

يختلف عنه في نقطة، وهي أن المنطق يمثل قانوناً واحداً عاماً ومنهجاً مشتركاً بين جميع العلوم وهو الشكل الأول الذي هو من القضايا الأولية الفطرية الذاتية وهو مستغن عن كل علم، 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 للفقهاء 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 اليه.

يتلخص من ذلك ان أصولية المسألة مرهونة بأمرين:

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 فمعنى 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 إستغناء 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 الوساطة والحد الأوسط في القياس لإثبات النتيجة الفقهية، وروح القاعدة الفقهية روح التطبيق لإثبات النتيجة، وهي حصة من القاعدة المجعولة بنفس جعلها لا برأسها، ولهذا تكون النسبة بين القاعدة الأصولية والنتيجة نسبة التوسيط والاستنباط، والنسبة بين القاعدة الفقهية والنتيجة نسبة التطبيق والانطباق.

مثلاً إذا شك المصلي بعد الفراغ من الصلاة في صحتها وفسادها واحتمل أنه كان حين العمل أذكر منه حين ما يشك، تمسك بقاعدة الفراغ، لإثبات 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 لإثبات 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 بحدود الشبهات الحكمية، والطابع الفقهي يحدد سعة دائرة قواعده بحدود 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 كثيرًا 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<sup>(١)</sup>.

هذا، ويمكن التغلب على هذه المناقشة، فإنه لا ريب بأن مسألة اقتضاء النهي عن العبادة الفساد مسألة أصولية روحاً وحقيقةً، والبحث عنها بحث عن المسألة الأصولية وتكوينها كقاعدة عامة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك المسألة مطروحة بصيغة تناسب البحث عن تكوين المسألة الأصولية، كصيغة أن النهي عن العبادة هل يقتضي الفساد أو لا؟ إذ حينئذٍ يكون الفساد والبطلان مستنبطاً من الاقتضاء من باب التوسيط والاستنباط، لا من باب التطبيق والانطباق، أو تكون مطروحة بصيغة تناسب نتيجة المسألة الأصولية، كصيغة أن العبادة المنهي عنها باطلة أو لا؟ فإن هذه الصيغة وإن كانت تناسب نتيجة المسألة وهي بطلان العبادة

المنهي عنها، إلا أن البحث عن بطلانها لا محالة يرجع إلى أن النهي المتعلق بها يقتضي بطلانها أولاً؟ فإذاً يكون البحث عن الاقتضاء، لوضوح أن البحث عن البطلان يرجع إلى البحث عن منشئه وسببه وهو الاقتضاء.

والخلاصة: ان المسألة سواء أكانت مطروحة بالصيغة الأولى أم بالصيغة الثانية فالبحث على كلا الفرضين يرجع إلى البحث عن الإقتضاء، غاية الأمر على الأول بالمباشرة وعلى الثاني بالواسطة.

وإن شئت، قلت: إنه لا معنى للبحث عن أصل ثبوت النتيجة وهي الحكم الفقهي إذا كانت المسألة الأصولية ثابتة، فإنها إذا كانت ثابتة فالنتيجة لا محالة تكون ثابتة، ولا معنى للبحث عن ثبوتها لأنها متولدة منها، وإما إذا لم تكن ثابتة في المرتبة السابقة فلا محالة يكون البحث عن النتيجة يرجع إلى البحث عن ثبوت المسألة الأصولية في المرتبة السابقة، إذ لا معنى للبحث عن ثبوت النتيجة مع قطع النظر عن ثبوت المسألة الأصولية هذا نظير البحث عن ثبوت المعلول مع قطع النظر عن ثبوت العلة، فلا محالة يرجع البحث عن ثبوت المعلول إلى بحث عن ثبوت العلة.

فالنتيجة: ان روح المسألة الأصولية وحقيقتها الواقعية متقومة بكونها الحد الأوسط وواسطة لثبوت مسألة فقهية ومن الطبيعي أن هذا لا يختلف باختلاف التعبير وباختلاف طرح المسألة بهذه الصيغة أو بتلك لأن ذلك لا يغير الواقع وروح القاعدة الفقهية وحقيقتها وهي أنها مستنبطة من القاعدة الأصولية وحكم ظاهري وتنطبق على مصاديقها الجزئية في الخارج انطباق الطبيعي على فرده فلا يمكن أن تكون القاعدة الأصولية قاعدة فقهية وبالعكس بالطرح وباختلاف التعبير والصيغ، وأيضاً القاعدة الفقهية تنطبق على مصاديقها في الخارج وهو حصته المجعولة بنفس جعلها وتثبت حصته في الظاهر، والقاعدة الأصولية تنطبق على مصاديقها في الخارج

وتثبت بهذا الانطباق أصل جعل الحكم الفقهي كوجوب السورة - مثلاً - لا حصة من الحكم المجعول كما في القاعدة الفقهية، ولهذا تكون نسبة النتيجة إلى القاعدة الأصولية نسبة التوسيط والاستنباط ونسبة النتيجة إلى القاعدة الفقهية نسبة الانطباق والتطبيق، فإذا لا يمكن أن تختلف أصولية القاعدة باختلاف التعبير وباختلاف صياغتها.

وعلى هذا، فلا قيمة لصياغة القاعدة عند طرحها للبحث، بل لا بد 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 المجعولة بنفس جعلها لا برأسها، كضمان المشتري للسلعة في البيع الفاسد المستفاد من قاعدة ما يضمن الرجعة إلى الضمان باليد، فإنه حصة من القاعدة ومجعول بجعلها لا برأسه، وهذا بخلاف نتيجة القاعدة الأصولية، فإنها مجعولة 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 الارشاد 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 إن الظاهر منه في القاعدة هو الثاني، فتكون من القواعد الفقهية، واستفادة الحكم منها تكون بالتطبيق لا بالتوسيط<sup>(١)</sup>.

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 وضيقاً 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 عليه السلام 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، سواء أكان 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: إن الميزان في الشبهة الحكمية، أن يكون بيانها بيد الشارع سعةً وضيقاً في مقابل الشبهة الموضوعية، وأما اعتبار عمومها للمكلفين جميعاً، فهو بلا مبرر وموجب، 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 بتفويته 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 لإثبات عدم جعل وجوبه الضرري الشخصي عليه، بل يمكن افتراض كون النتيجة كلية، كما إذا شك في حكم الشارع بالضمان في مورد لم يقدّم دليل على الضمان فيه، فإنه يمكن نفي الضمان بقاعدة لا ضرر، وتكون النتيجة حينئذٍ حكماً كلياً لا تختص بطائفة دون أخرى.

والخلاصة: ان 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 لئفيه أو لا، من جهة احتمال اهتمام الشارع به وعدم رضائه بتركه حتى في هذه الحالة، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بها لئفي 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 أكانت بالجعل كحجية خبر الثقة وقاعدة الضمان باليد وغيرها، أم كانت بغيره كقاعدة الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها، فإن وحدتها وحدة تفرعية 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 بتقييد 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 دخليلاً في إثبات كل واحد من هذه التشريعات العدمية إما بنحو التوسيط أو التطبيق، بل هي جميعاً تثبت في عرض واحد بدليل

واحد<sup>(١)</sup>.

ولنا تعليق على ذلك: أما أولاً: فلأن كون حديث لا ضرر ولا ضرار قاعدة كلية ومورد التسالم بين الفقهاء كافة من المتقدمين والمتأخرين ولم ينقل من أحد الإشكال في كونه من القاعدة... الظاهر أن هذا التسالم مبني على أن المعتبر في القاعدة أن يكون لها جامع موحد، ولكن لا فرق بين أن تكون وحدته بوحدة الجعل كحجية أخبار الثقة، أو بوحدة التقرّر الماهوي كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو بوحدة العنوان كعنوان قاعدة لا ضرر وإن لم تكن وحدة جامعها بوحدة الجعل أو بوحدة التقرّر الماهوي إلا أن وحدته بوحدة العنوان وهو الضرر، إذ كما أن الحجية تكون حداً وسطاً في القياس لإثبات الجعل في القواعد المجعولة وكذا الملازمة حداً وسطاً فيه في القواعد التكوينية، كذلك الضرر هو الحد الأوسط في القياس لإثبات التشريع العدمي.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن القاعدة لا تقوم بالوحدة بالعنوان وإنما تقوم بوحدة الجعل أو التقرّر الماهوي، ولكن مفاد حديث لا ضرر الإخبار لأن الظاهر أن كلمة (لا) نافية لا ناهية، نعم لو كانت ناهية فلا شبهة في أن الحديث قاعدة لأن مفاده جعل الحرمة - أي حرمة الفعل الضرري - فإذاً تكون وحدتها بوحدة الجعل، ولكن كلمة (لا) ليست ناهية بل نافية، فإذاً مفاد الحديث إخبار، فإذا كان مفاده الإخبار فهل هو إخبار عن التشريع العدمي الموحد وهو ينحل إلى التشريعات العدمية المتعددة بجعلها، أو إخبار عن التشريعات العدمية المتعددة بجعلها مباشرة، فعلى الأول فهو قاعدة بالمعنى الفني لأن له وحدة ثبوتية وهي وحدته

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٤.

بالتشريع العدمي، وعلى الثاني فهو ليس بقاعدة المعنى الفني، ولو سلمنا أن الحديث ظاهر في الثاني فحينئذٍ وإن لم يكن قاعدة بالمعنى الفني، إلا إنه لا شبهة في أنه مسألة أصولية في الشبهات الحكمية لأنه الحد الأوسط في القياس لإثبات جعل الحكم الشرعي الفقهي، وهذا هو الطابع العام للمسألة الأصولية، سواء أكانت قاعدة بالمعنى الفني أم لا.

وبكلمة: ان 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 ضرراً، 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 الضرري في مورد إذا شك في تشريعه لسبب أو آخر، اذ يكفي في ذلك وحدتها بالعنوان، على أساس أنها حجة بذلك العنوان.

وبكلمة: ان قاعدة لا ضرر وإن لم تكن قاعدة موحدة بوحدة الجعل الموحد لها تشريعاً، إلا أنها موحدة بوحدة العنوان المبرز المميز، وحيث انها تكون حجة بهذا العنوان، فلا مانع من التمسك بها عند الشك.

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

الثانية: ان 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: ان نتيجة المسألة الأصولية مجعولة برأسها وبجعل 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: ان القواعد الأصولية بما أنها جميعاً قواعد استنباطية للمسائل الفقهية برأسها، والقواعد الفقهية جميعاً قواعد تطبيقية لإثبات حصصها وأفرادها، فلذلك تختص الأولى بالشبهات الحكمية والثانية بالشبهات الموضوعية.

الخامسة: ان 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 إما أن تكون ذات طابع الاستنباط والتوسيط لإثبات الجعل الشرعي برأسه، أو تكون ذات طابع التطبيق والانطباق لإثبات حصتها المجعولة بجعلها لا برأسها، ومن الطبيعي أنه لا يمكن أن تختلف مسألة واحدة استنباطاً وتطبيقاً باختلاف صياغتها وكيفية التعبير عنها.

السادسة: انه 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: ان 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 لإثبات النتيجة الفقهية برأسها.

التاسعة: ان قاعدة لا ضرر من القواعد الأصولية، وما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله 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 إما 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:** ان هذا التعريف منقوض بمسائل علم الرجال واللغة، أما علم الرجال فلأن نتيجته 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<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فالصحيح في تعريف الأصول أن يقال: إنه العلم بالقواعد التي تقع كبرى القياس في عملية الاستنباط والتوسيط لاثبات النتيجة الفقهية، فإذا لا اشكال في التعريف من هذه الناحية.

ولكن لا يخفى أن هذه المحاولة وإن تغلبت على الإشكال وأدت إلى إخراج

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥ - فوائد الاصول ج ١ ص ١٩.



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 عليه السلام 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 عليه السلام، وسوف نشير إلى وجه ذلك في البحوث القادمة.

ومنها مسألة مقدمة الواجب، فإنها لا تقع كبرى القياس لإثبات نتيجة فقهية برأسها حتى على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، لأن وجوب المقدمة في نفسه لا يصلح أن يكون نتيجة للمسألة الأصولية، على أساس أنه وجوب غيري غير قابل للتنجيز أي استحقاق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، 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: ان 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

التزاحم لوقوع المزاخمة بين حرمة المقدمة الموصلة ووجوب ذبيها<sup>(١)</sup>، فعلى القول بالترتب، إن كان الوجوب مساوياً للحرمة، فلا مناص من الإلتزام بالترتب في كلا الجانبين، بأن يكون كل من حرمة المقدمة ووجوب ذبيها مشروطاً بعدم امتثال الآخر، فالحرمة مشروطة بترك الواجب والوجوب مشروط بارتكاب الحرام، وهذا معنى الترتب بين المتزاحمين من كلا الجانبين إذا كانا متساويين، وحينئذ فيكون الساقط إطلاقاً خطاب كل منهما دون أصله، وإن كان الوجوب أهم من الحرمة، كانت الحرمة مشروطة بترك الواجب دون العكس، وحينئذ فيكون الساقط إطلاقاً 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 إحداهما على الأخرى، ولا يحتمل أن تكون حرمة المقدمة غير الموصلة مزاخمة لوجوب الواجب وهو ذو المقدمة، لعدم التزاحم والتنافي بينهما وتمكن المكلف من الاتيان بالواجب وترك الحرام معاً، بل لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً، لأنه إذا أتى بالواجب وهو ذو المقدمة 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 بينها تعارض وتناف في مقام الجعل، وذلك لأن المقدمة الموصلة حصة خاصة من المقدمة، وهي الحصة المقيدة بوجود ذبيها وترتبه عليها، ومن الواضح أنه لا يمكن

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢٦٦.

جعل الحرمة لهذه الحصة المقيدة وجعل الوجوب لذيها، 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 ذيها، فلذلك يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة الموصلة ودليل وجوب ذيها، فالمرجع هو مرجحات باب المعارضة.

وبكلمة: ان جعل الحرمة للمقدمة الموصلة مع جعل الوجوب لذيها يكون لغواً، لأن هذه الحرمة المزعومة لها لا يمكن أن تكون فعلية، وذلك لأن المكلف إن أتى بالواجب وهو ذو المقدمة، فقد سقطت حرمة المقدمة من جهة أهمية ذيها، وإن لم يأت به لم تكن المقدمة موصلة، وحينئذٍ تنتفي الحرمة بانتقاء موضوعها، فبالنتيجة أن هذه الحرمة لا يمكن أن تصبح فعلية لا في حال الاتيان بذوي 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 ذيها، فلامحالة تقع المعارضة بينهما 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 بوجوب ذيها، 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 ذيها، فإن مقتضى إطلاق حرمة المقدمة أنها محرمة حتى إذا كانت موصلة، ومقتضى إطلاق وجوب ذيها أنه واجب حتى إذا كانت

المقدمة الموصلة محرمة، ومن الواضح أن جعل هذين الإطلاقين لا يمكن، وقد مرّ أنه لا يعقل أن يكون ذلك من باب التزاحم.

وبكلمة: انه 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 شي ووجوب مقدمته مطلقاً، وعلى القول الثاني وهو القول بالملازمة بين وجوب شي ووجوب حصة خاصة من مقدمته وهي المقدمة الموصلة، إنما هو بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة الموصلة فحسب، وعلى القول الثالث - وهو القول بالملازمة بينهما مطلقاً - إنما هو بين حرمة المقدمة مطلقاً وبين وجوبها الغيري كذلك بالعرض، واما بالأصالة فهو بينها وبين وجوب ذيها.

وعلى هذا فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضة، فإن كان لأحدهما مرجح كموافقة الكتاب أو السنة أو مخالفة العامة قدّم على الآخر، وإن لم يكن مرجح في الين، كان المرجع العام الفوقي ان كان، وإلا فالاصل العملي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الثمرة الفقهيّة 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: انه 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، سواءً كان 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، ومردّ الثاني إلى أن كيفية تعلقه بموضوعه إنما هي على نحو التعليق والإشتراط<sup>(١)</sup>.

على هذا، فلا يشمل التعريف مسائل علم الرجال واللغة، فإن البحث في الأول عن وثاقة الراوي، وفي الثاني عن وضع اللفظ كلفظ الصعيد مثلاً، وشيء منها لا يدل على الحكم بنفسه ولا على كيفية تعلقه بموضوعه.

ونتيجة هذه المحاولة: ان أصولية المسألة مرهونة بدلالاتها على ثبوت الحكم الشرعي بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه، وإلا فلا تكون المسألة أصولية.

ولا يخفى أن هذه المحاولة لا تدفع الإشكال عن التعريف السابق ولا تكون مصححة له، بل هي بنفسها تتضمن طابعاً آخر لأصولية المسألة، وهي دلالتها على الحكم الشرعي بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه، فإذا النقض بعلم الرجال وعلم اللغة لا يرد على هذه المحاولة التي تفسر المسألة الأصولية بطابع آخر، وأما بالنسبة إلى التعريف السابق فالنقض باق على حاله، هذا أولاً.

وثانياً: إن هذه المحاولة بنفسها غير صحيحة، لأن دلالة الألفاظ على ثبوت الحكم الشرعي في نفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه لا تثبت الحكم الشرعي مباشرة بدون واسطة، بل بحاجة إلى واسطة وهي حجية هذه الدلالة، لأن حجية دلالة الألفاظ وظواهرها هي الواسطة في ثبوت الحكم الشرعي وهي الحد الأوسط في القياس لإثبات الجعل دون الدلالة، فإذاً الدلالة إنما تمثل صغرى المسألة الأصولية والمسألة الأصولية هي حجيتها.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً، إلا أن هذه المحاولة وإن سلمنا أنها تدفع أشكال النقض، إلا أنها في نفس الوقت تؤدي إلى خروج جملة من المسائل الأصولية عن التعريف.

قد تبين أن هذه المحاولة أيضاً لا تجدي، لأن الطابع المذكور لا يعم جميع المسائل الأصولية.

منها مسألة اقتضاء الأمر بشي والنهي عن ضده، فإنها لا تدل على ثبوت حكم شرعي بنفسه ولا بكيفية تعلقه بموضوعه، فإن مدلولها الملازمة بين الأمر بشي 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 شي ووجوب مقدمته، ولا تدل على ثبوت الحكم الشرعي بنفسه ولا بكيفية تعلقه بموضوع.

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 فمفادها التعدير لا إثبات الحكم، وان كانت أصالة الاحتياط فمفادها التنجيز.

فالتنتيجة: ان الأصول العملية لا تدل على الحكم الشرعي، إلا أن يقال أن المراد من دلالة المسألة الأصولية على الحكم أعمّ من دلالتها على إثبات نفس الحكم أو على اثباته تعديراً أو تنجيزاً، وعندئذٍ لا اشكال 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 إثبات الحكم بأحد النحوين المذكورين دلالتها على اثباته مباشرة وبدون واسطة، فيرد عليها أن البحوث اللفظية لا تدل على إثبات الحكم الشرعي بدون واسطة، وإنما تدلّ عليه بواسطة حجية تلك الدلالة، لوضوح أن إثبات الحكم الشرعي الذي هو نتيجة فقهية في الشبهات الحكمية في المباحث اللفظية، إنما هو مستند إلى حجية الظواهر لا إلى نفس الظواهر، وان أريد من دلالتها على إثبات الحكم الشرعي أعمّ من أن تكون بالمباشرة أو بالواسطة، فحينئذٍ وان كانت البحوث اللفظية من الأصول وكذلك الملازمات العقلية، على أساس أن المسائل الأصولية على هذا، أعمّ من أن تقع كبرى القياس بعملية الاستنباط أو صغراها، إلا أنه عندئذٍ تدخل في الأصول مسائل علم الرجال واللغة، لأنها دخيلة في عملية الاستنباط صغروية.

فالتنتيجة: ان 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 ضمّ كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها، وبذلك تمتاز المسائل الأصولية عن غيرها<sup>(١)</sup>.

وقد نوقش على هذه المحاولة بمجموعة من المناقشات:

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

وقد أجاب السيد الأستاذ<sup>(٢)</sup> 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، وأمّا إذا كانت مسلمة لدى الكل بدون الحاجة إلى البحث والنظر فيها، فلا تكون من الأصول، وعلى هذا فلا يوجب ضمّ حجية الظواهر إلى البحوث اللفظية الدلالية خروجها عن المسائل الأصولية، لأن الميزان فيها أنها لا تحتاج في وقوعها في طريق عملية الاستنباط إلى ضمّ كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها، وحيث ان حجية الظواهر ليست من الأصول، فضمّتها إليها ليس من ضمّ كبرى أصولية أخرى<sup>(٣)</sup>.

وهذا الجواب غير تام، وذلك لما تقدّم 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

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٧.



عناصرها الخاصة لإثبات 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 إمكان الانفكاك بينهما مادامت الأحكام الفقهية نظرية، ومن 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.

فالتنتيجة: ان 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 بانتفاء موضوعه، وقد سبق شرح ذلك بتفصيل أكثر 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: ان لازم هذا التعريف خروج الملازمات العقلية عن علم الأصول.

منها: مسألة الضد، إذ لا يترتب على اقتضاء الأمر بشي 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 الضد العبادي، وعلى

القول بعدم الملازمة صحته، ولكن اثبات الأول يتوقف على ضمّ كبرى أصولية وهي الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها، واثبات الثاني يتوقف على الإلتزام بكبرى مسألة الترتب.

وقد أجاب السيد الأستاذ رحمته الله 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<sup>(١)</sup>.

وللمناقشة في هذا الجواب مجال، وتقريب المناقشة:

أولاً: ان 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 آنٍ 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 نحرز وجود الملاك فيها لكي يكون مصححاً للاتيان 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 وأما الثاني فلا طريق لنا إلى احرازه، فلذلك لا يمكن الحكم بصحتها الا على أساس القول بالأمر الترتبي.

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٥ وج ٣ ص ٧.

فالتيجة: ان صحة العبادة لا تترتب على القول بعدم الملازمة في المسألة مباشرة حتى تكفي لصيرورتها مسألة أصولية، بل هي مترتبة على كبرى مسألة الترتب، وهذه المسألة صغرى لهذه الكبرى، ومن هنا لو قلنا بعدم امكان الترتب واستحالته فلا يمكن الحكم بصحة العبادة، إلا بناءً على امكان استكشاف الملاك بعد سقوط الأمر في موارد التزاحم.

وثانياً: ان 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 ثمرة للمسألة ولا تتوقف أصوليتها على ثمرة 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 امكان احراز اشتهاها 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: ان المسألة على القول بالاقتضاء، هل تنقح صغرى باب التعارض أو تنقح صغرى باب التزاحم، 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 مورده 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 المبادئ 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 المبادئ، 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 فمنشأ التعارض بين النهي الغيري بالعبادة (الضد) والأمر بها، إنما هو التزاحم بين الأمر بالشيء والأمر بضده العبادي، وحيث إن 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) قَدِّم 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 عصياناً 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 فقل أن ملاك النهي الغيري القائم بالواجب الأهم إذا لم يكن مانعاً عنه، فكيف يكون نفس النهي الغيري مانعاً مع إنه في نفسه لا أثر ولا قيمة له، ولهذا لا ينافي الأمر النفسي كما

عرفت لا في المبدأ ولا في المنتهى بقطع النظر عن متبوعه، فإن المنافي له إنما هو متبوعه، حيث أنه ينافي الأمر بالعبادة (الضد) في مرحلة الامتثال.

فالتنتيجة: انه 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.

فالتنتيجة: انه 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 لا تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها مباشرة بدون ضمّ مسألة أصولية أخرى على كلا القولين فيها.

أما على القول بالإمتناع ووحدة المجمع، فلأن المسألة تدخل في كبرى مسألة التعارض والمرجع فيها مرجحات باهما، ومن الواضح أن النتيجة الفقهيّة لا تترتب على المسألة على القول بالإمتناع بنفسها بدون ضمّ 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 التزاحم، 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 التزاحم أو مسألة الترتب.

لا يخفى أن المسألة على القول بالجواز تدخل في باب التزاحم والرجوع إلى مرجحاته إذا قلنا بإمكان الترتب، وأما لو قلنا باستحالته فتدخل المسألة على هذا القول أيضاً في باب التعارض وأنه يسري من مرحلة الإمتثال إلى مرحلة الجعل، وعندئذٍ فلا معنى للرجوع إلى مرجحات باب التزاحم، فإن الرجوع إلى مرجحاته إنما هو فيما إذا قلنا بإمكان الترتب وتقييد إطلاق دليل وجوب المهم بعدم الاشتغال بالأهم لا رفع اليد عنه مطلقاً، وإما إذا قلنا باستحالة الترتب فتقع المعارضة بينهما فلا يمكن الترجيح حينئذٍ بالأهمية.

فالتيجة: ان 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 الله 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<sup>(١)</sup> فهو لا يتم.

اما أولاً: فلما عرفت من أن صحة العبادة في مورد الإجتماع 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 الطبيعي المأمور به على فرده وحصته في الخارج، وليست من باب الاستنباط، فإذا لا تكون المسألة أصولية من هذه الجهة.

والخلاصة: ان 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 لهذه 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 التزام بين الواجب والحرام، ولا بد من الرجوع وقتئذٍ إلى مرجحات بابه، وأما على القول بالملازمة، فيقع التعارض بينهما، بتقريب أن دليل

الحرمة يدل بالدلالة الإلزامية على حرمة الواجب، ودليل الوجوب يدل بالدلالة المطابقة على وجوبه، ولا يمكن اجتماعهما في شي واحد.

وفيه: ان هذا مبني على التسامح والتساهل لأن الحرمة الغيرية لا تنافي الوجوب النفسي في الملاك، فإذا التنافي إنما هو بين الوجوب النفسي والحرمة النفسية، وهذا التنافي بينهما على كلا القولين في المسألة بنحو التعارض، ولا وجه للتفصيل بينهما كما سوف نشير إلى ذلك.

فإذا يرد على هذه الثمرة أمور:

الأول: انه لا تعارض بين الحرمة الغيرية والوجوب النفسي.

الثاني: انه لا فرق بين القولين، فإن المسألة على كلا القولين داخلية في باب التعارض.

الثالث: ان النتيجة الفقهية مترتبة على مسألة أخرى، وهي مرجحات باب المعارضة أو الأصل اللفظي أو العملي، ولا تترتب على هذه المسألة مباشرة. فإذا الأثر الشرعي إنما يترتب على الأصل اللفظي أو العملي مباشرة لا على المقدمة، بل من صغرياته، وأما بناءً على ما هو الصحيح فيرجع إلى مرجحات باب المعارضة نعم المترتب على هذه المسألة مباشرة وبنفسها مسألة أصولية لا مسألة فقهية، والمسألة الفقهية مترتبة عليها مباشرة لا على تلك المسألة، ولعل في كلامه خلطاً بين الأمرين.

ثانيهما: ما إذا كان الحرام مقدمة للواجب، وعندئذٍ فعلى القول بعدم ثبوت الملازمة، تقع المزاومة بين الواجب والحرام، فلا بد حينئذٍ من علاج التزاحم بينهما بالرجوع إلى مرجحات بابه، وعلى القول بثبوت الملازمة بينهما، فعندئذٍ إن قلنا بأن الواجب من المقدمة 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 موصولة، وهذه ثمرة فقهية تظهر بين القولين في المسألة وتكفي في أصوليتها ودخولها في التعريف<sup>(١)</sup>.

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، فلا يمكن أن يكون ذلك داخلياً في باب التزاحم بينهما، وذلك لأن خروج باب التزاحم عن باب التعارض منوط بإمكان التقييد العام اللبي 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، بملاك أن ترك العلة ملازم لترك المعلول، فإذا كيف يمكن تقييد حرمة بهذه

الحالة، فإن مرد هذا التقييد إلى تقييد حرمة الحرام بتركه، كما لا يمكن تقييد الخطاب الوجوبي منه بممارسة الحرام وارتكابه لأنه لغو محض، فإن ممارسة الحرام وارتكابه لا يمكن بدون إيجاد الواجب والإتيان به في المقام، باعتبار أنه علة للحرام، فإذا يكون مرد هذا التقييد إلى تقييد وجوب الواجب بإجاده وهو كما ترى.

فالتنتيجة: انه لا يمكن أن تكون حرمة الحرام مترتبة على عصيان الواجب، كما لا يمكن أن يكون وجوب الواجب مترتباً على عصيان الحرام، فإذا لامناص من الإلتزام بدخول المقام في باب التعارض.

وبكلمة: ان 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 الله من التفصيل بين القولين في المسألة وإنها على القول بالملازمة داخله في باب التعارض، وعلى القول بعدم الملازمة داخله في باب التزاحم لا يتم، لما مرّ من أنها داخله في باب التعارض على كلا القولين فيها.

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

فإنه مضافاً إلى ما ذكرناه: - من أن التنافي بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها بنحو التعارض سواء قلنا بعدم الملازمة أم قلنا بالملازمة، وعلى الثاني سواء قلنا بالملازمة بين حصة خاصة من المقدمة وهي المقدمة الموصلة، أم قلنا بالملازمة بين

مطلق المقدمة على تفصيل تقدم - أن ما ذكره تت من أنه لو قلنا بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب حصته خاصة من المقدمة وهي المقدمة الموصلة فالساقط حرمتها، وإن قلنا بالملازمة بينه وبين وجوب مطلق المقدمة فالساقط حرمتها مطلقاً غير تام، لأن الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون معارضاً للحرمة النفسية لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الملاك.

أما في الأولى: فلأنه لا تنافي بين الحرمة بما هي اعتبار، والوجوب بما هو اعتبار.

وأما في الثانية: فلأن الحرمة تنشأ من الملاك الملزم في متعلقها، والوجوب الغيري لا ينشأ من الملاك في متعلقه وإنما ينشأ من الملاك للوجوب النفسي فإنه من شؤونه وتبعاته ومعنى حرفي فلا قيمة له، ولهذا لا تنافي بينهما، فالتنافي إنما هو بين الحرمة النفسية والوجوب النفسي، وحيث إن هذا التنافي بينهما بنحو التزاحم فلا محالة يكون التنافي بينها وبين الوجوب الغيري أيضاً بنحو التزاحم بالعرض لا بنحو التعارض كذلك.

فالتيجة: انه لا فرق بين القولين في المسألة، وعلى كلا القولين فالتنافي بينهما على نحو التعارض كما تقدم.

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 احدهما بنفسها بدون حاجة إلى ضم الأخرى إليها<sup>(١)</sup>.

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<sup>عليه السلام</sup> 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، وحيثُ فلا يمكن استفادة الحكم من احدهما 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 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، فإذا 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 حجيتين مستقلتين إحداهما للسند والأخرى للدلالة.

فالتنتيجة: ان 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: ان الميزان في أصولية المسألة، امكان وقوعها في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون حاجة إلى أي ضميمة لا طولاً ولا عرضاً. ولكن قد نوقش في هذا التفسير بأمرين:

الأول: ان 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 ضميمة 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 وضيقةً 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 وضيقةً.

وإن شئت قلت: ان 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 ضميمة غير تحديد مدلولها سعة وضيقةً، ولازم هذا أن يكون البحث عنها بحثاً أصولياً بموجب هذا التفسير<sup>(١)</sup>.

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٨.

ولنا تعليق على هذا الإشكال وتقريبه، أن كلمة (صعيد) في الآية المباركة، تارة تلحظ بنفسها، وأخرى تلحظ في ضمن سائر مفردات الآية، أما على الأول فالبحث يكون في تحديد مدلولها الوضعي وهو تصوري، ومن الواضح أن المدلول التصوري ليس موضوعاً للحكم كالحجية أو نحوها، بل هو ليس بعلم، لأن المناطقة وإن كانوا قد قسموا العلم إلى التصوري والتصديقي لكنه مجرد اصطلاح لأنه مجرد تصور في أفق الذهن، وهو ليس بعلم، لأن العلم هو انكشاف الواقع.

فإذا استنباط الحكم لا يتوقف على البحث عن تحديد مدولها سعةً وضيقاً وليس البحث عنه بحثاً عن مسألة أصولية ولا قيمة لظهورها التصوري.

ودعوى: ان دلالة مفردات الآية قطعية غير دلالة هذه الكلمة وهي كلمة (صعيد) فإذا بطبيعة الحال يتوقف استنباط الحكم الشرعي على تحديد مدلولها وتعيينه، فإذا حدد مدلولها وعين تحقق الاستنباط والنتيجة الفقهية.

مدفوعة: بأن دلالة مفردات الآية هي بنفسها دلالات تصورية وهي ليست موضوعاً لا للمسألة الأصولية ولا للمسألة الفقهية ولا يتوقف عليها استنباط الحكم الشرعي، والموضوع للمسألة الأصولية هو الدلالة التصديقية وهي دلالة الآية المركبة من مفرداتها ويكون كل مفرد جزءها، وهذه الدلالة التصديقية ظنية لأنها اكتسبت الظنية من ظنية دلالة أحد أجزائها ومفرداتها على أساس أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين والمقدمات، وهذا الظهور التصديقي الظني للآية المباركة وهو ظهورها في كفاية التيمم على مطلق وجه الأرض إما أنه بنفسه مسألة أصولية - بناءً على ما ذكره السيد الأستاذة من أن حجية الظواهر ليست من المسائل الأصولية - أو موضوع للمسألة الأصولية وهي الحجية كما هو الصحيح، فإذا المسألة الأصولية هي حجية ظهور الآية في كفاية التيمم على مطلق وجه الأرض، ويكون

دخل كل من مفرداتها فيه ضمناً، فلا يكون ظهور هذه الكلمة وهي كلمة (صعيد) وحده مسألة أصولية أو موضوعاً لها، لأن ظهورها في نفسها ظهور تصوري لا تصديقي، لأن الظهور التصديقي إنما هو ظهور الجملة، أي الآية المباركة بتمام مفرداتها.

وأما على الثاني، فدلالة هذه الكلمة في ضمن دلالة سائر مفردات الآية ضمنية كدلالة سائر مفرداتها، والدلالة الاستقلالية التصديقية إنما هي دلالة الآية المركبة منها.

وبكلمة: إن استنباط الحكم من الآية المباركة وإن كان يتوقف على تعيين مدلول كلمة (صعيد) وتحديده، إلا أنه لا بالمباشرة بل بالواسطة، لأنه إذا عين مدلولها تحقق المدلول التصديقي للآية التي هي أسم لمجموع مفرداتها، وهذا المدلول التصديقي ظني على أساس ظنية دلالة أحد مفرداتها وهو كلمة (صعيد) وهو مسألة أصولية على مسلك السيد الأستاذ رحمته لا دلالة كلمة (صعيد)، أو صغرى لمسألة أصولية وهي حجيته، وأما إذا كانت دلالة كلمة (صعيد) أيضاً قطعية فالدلالة التصديقية للآية أيضاً قطعية، فعندئذ يحصل القطع بالحكم الواقعي مباشرة من الآية بدون الحاجة إلى الوساطة وبالتالي فلا تكون مسألة أصولية إذ لا معنى لجعل الحجية لها.

فالتيجة: ان ما أفاده بعض المحققين رحمته لا يمكن المساعدة عليه.

الثاني: ان التعريف على أساس هذا التفسير لا يكون جامعاً لتمام أفرادها، فإن 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<sup>(١)</sup>.

وبكلمة: انه على الرغم من أن هذه البحوث بحوث أصولية، فمع ذلك لاتصلح 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 ضميمته. 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: ان هذا الإشكال وارد على التعريف المذكور.

ولكن قد يدفع هذا الإشكال عن السيد الأستاذ<sup>عليه السلام</sup> بتقريب أن قواعد الجمع العرفي حيث إنها 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 لكي يضر ضمها إليها وتوجب خروجها عن علم الأصول<sup>(٢)</sup>.

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٨.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٩.

وغير خفي أن هذا الدفع ليس بشيء.

أما أولاً: فلأن 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<sup>(١)</sup>، فإذا ليس الرجوع إلى تلك القواعد من الأمر المسلم عند الكل ومورد الإتفاق، كما أن مسألة حجية الظواهر ليست كذلك، فإن المسلم هو حجيتها في الجملة، وأما سعتها فهي مورد البحث والنظر نفيًا وإثباتًا، ولهذا أنكر 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 الفقهية نظرية وبحاجة إلى الإثبات.

### نتيجة البحث عدة نقاط:

**الأولى:** ان ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله 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:** ان ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله من الضابط العام لأصولية المسألة غير

تام، لما قد مرّ من عدم انطباق هذا الضابط على جملة من المسائل الأصولية، كمباحث الملازمات العقلية ومباحث الأصول العملية البحتة.

**الثالثة:** ان ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من المحاولة لتعديل التعريف بإضافة قيد بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى أصولية أخرى، لا يتم ولا يوجب جامعية التعريف، حيث إن 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 عليه السلام 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 إنه لا فرق في أصولية المسألة بين كونها ظنية أو قطعية بل ضرورية، لأن الميزان الوحيد لأصوليتها احتياج الفقه إليها وارتباطه بها وعدم إمكان 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:** ان ما أورد على محاولة السيد الأستاذ عليه السلام من أنه إن أريد بعدم الاحتياج عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أخرى طوياً، 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 ودالاتها مسألة أصولية واحدة، لا أنها على أساس حجية سندها مسألة وعلى أساس حجية دالاتها مسألة أخرى، فإذا تصلح أن تقع في طريق عملية الاستنباط بنفسها بدون ضم كبرى أصولية لا طولاً ولا عرضاً.

الخامسة: قد يفسر محاولة السيد الأستاذ عليه السلام بأن مراده من عدم الإحتياج، عدم الإحتياج في الجملة ولو في مورد واحد، وأورد على هذا التفسير بوجهين:

الأول: ان التعريف على ضوء هذا التفسير يشمل بعض المسائل غير الأصولية التي قد يتفق بشأنها الاستغناء عن غيرها في وقوعها في طريق استفادة 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: ان 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 إنها بحاجة إليها دائماً في استفادة 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: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته 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 إنه 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 تركز على ركيزتين:  
الأولى: العمومية والاشتراف في نفسها.

الثانية: الاستدلالية للتفكير الفقهي مباشرة، ومن هنا قلنا إن الفقه قد وضع لتطبيق المسائل الأصولية العامة على مصاديقها الخاصة لاستنباط الأحكام الفقهية الشرعية.

وعلى هذا فالصحيح في تعريف الأصول أن يقال: هو العلم بالقواعد والنظريات العامة التي يستعملها الفقيه كدليل للتفكير الفقهي مباشرة، وهذا التعريف يشتمل على ركيزتين أساسيتين مميزتين:

الأولى: طابع العمومية والاشتراف.

الثانية: صفة الدليلية للتفكير الفقهي مباشرة.

فالتعريف على أساس هاتين الركيزتين جامع ومانع.

أما الركيزة الأولى: فهي تمنع عن دخول جملة من العلوم في التعريف منها علم اللغة، فإن مسائله فاقدة لطابع العمومية والاشتراف لأنها مسائل جزئية موضوعاً ومحمولاً، ومنها علم الرجال، ومنها كثير من المسائل الفقهية، ومنها غيرها.

وأما الركيزة الثانية فهي مؤلفة من ثلاثة عناصر:

الأول طابع الدليّة.

الثاني التفكير الفقهي.

الثالث قيد المباشرة.

فبالعنصر الأول تخرج مباحث الألفاظ جميعاً عن التعريف، وكذلك مباحث الملازمات العقلية، وحيث إن هذه المباحث من صغريات المسائل الأصولية مباشرة ولها دخل مباشر في تكوينها فلهذا يناسب البحث عنها في علم الأصول، ولذلك ذهب كثير من الأصوليين إلى أنها من الأصول منهم السيد الأستاذ رحمته، ولكن الصحيح أنها ليست من الأصول، بل مقدّمة مباشرة وموضوع لها كذلك، فالأصول هو مباحث الحجج والأمارات والأصول العلمية.

وبالعنصر الثاني: يخرج عن التعريف علم المنطق، فإنه ذات طابع استدلالي للتفكير العام البشري، والأصول ذات طابع استدلالي للتفكير الفقهي، وكذلك يخرج علم النحو والصرف واللغة والرجال ونحوها عن التعريف، فإن شيئاً منها ليس للتفكير الفقهي.

وبالعنصر الثالث: يخرج عن التعريف أدلة المسائل والقواعد الأصولية كالسيرة العقلانية الجارية على العمل بأخبار الثقة، وظواهر الألفاظ المضادة شرعاً، فإنها حجة ولكنها ليست من المسائل الأصولية، لأن نتيجتها إثبات المسألة الأصولية لا الفقهية، وكذلك الآيات التي أستدل بها على حجية أخبار الآحاد والروايات فإنها على تقدير تماميتها ليست من المسائل الأصولية ولكن نتيجتها الأصول، لأن الأصول موضوع للبحث عن تكوين القواعد العامة وفق شروطها في الحدود المسموح بها شرعاً.

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي أن أصولية المسألة روحاً وحقيقة  
مرهونة بالركيزتين الأساسيتين المميزتين:  
الأولى: صفة العمومية والاشترك في روحها وذاتها.  
الثانية: الاستدلالية للتفكير الفقهي مباشرة.

## 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 بالغرض.

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 بحوثه.  
وقد استدل على ذلك بوجوه:

الأول: ان الغرض من كل علم واحد، فإذا كان واحداً فوحدته تكشف عن أن المؤثر فيه ايضاً كذلك على ضوء مبدأ التناسب والسنخية بين الأثر والمؤثر والعلة



والمعلول.

وبكلمة، أن هنا قاعدتين عقليتين:

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

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

والاستدلال على وجود الموضوع في المقام لكل علم إنما هو بالقاعدة الأولى،

وهو يتوقف على مقدمات:

الأولى: ان هذه القاعدة الفلسفية تختص بالواحد النوعي السنخي ولا تشمل

الواحد الشخصي، لأن وحدة المعلول بالنوع تكشف عن وحدة علته كذلك بنفس

الملاك، لاستحالة أن تكون دائرة المعلول أوسع من دائرة العلة وبالعكس.

الثانية: ان وحدة الغرض لا بد أن تكون بالذات والنوع، وإلا فلا تكون

كاشفة عن الجامع كذلك.

الثالثة: ان ترتب الغرض على المسائل في كل علم يكون من سنخ ترتب

المعلول على العلة.

فإذا تمت هذه المقدمات الثلاث في المقام، فقد تم الاستدلال 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 بحوثه.

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 معقول، أما أولاً، فلأن وحدة المعلول تتبع وحدة العلة اذا كانت بالنوع، فإذا 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: ان العلاقة بين العلة والمعلول التي يعبر عنها بالمفهوم الفلسفي بالعلية، هي علاقة بين وجودين يرتبط احدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً ذاتياً، فيكون احدهما علّة والآخر معلولاً، ووجود المعلول ليس إلاّ تعلق وارتباط، فالتعلق والارتباط مقوم لكيانه، ومن هنا تكون حقيقة المعلول حقيقة تعلّقية، لا أنه يملك وجوداً بصورة مستقلة، ثم يعرض عليه الإرتباط، 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 إلاّ التعلق والارتباط بالنار، وكذلك وجود الحرارة. وتنبع 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 ذاك الفرد من النار نفس العلاقة بين الفرد الآخر من الإحراق والفرد الثاني من النار وهكذا وهي علاقة العلية، على أساس أن خصوصية الفرد وعوارضه خارجة عن تلك العلاقة.

والخلاصة: ان العلاقة انما 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 والارتباط 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 والارتباط 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: ان قاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد تختص بالواحد بالسنخ والنوع فلا تشمل الواحد الشخصي .

ومن هنا، فالصحيح في المقام أن يقال أن هذه القاعدة لا تنطبق إلا على الوحدة بالسنخ وذلك لأمر:

الأول: إن العلية قائمة على أساس عنصرين:

العنصر الأول: مبدأ العلية القائل بأن لكل وجود علةً ولكل حادثة سبباً ومبدأً، ولا يمكن استغناء العالم الكوني المادي والعلمي عن المبدأ لأنه من البدييات الأولية والفطرية، فإن فطرة الإنسان تحرك عقله وتبعثه إلى تعليل الأشياء وتبريرها،

بل هو موجود فطرةً حتى في الحيوانات أيضاً، فإن الحيوان إذا سمع صوتاً من جانب يتوجه إلى ذلك الجانب فطرةً وهكذا.

العنصر الثاني: مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول فيكون المعلول من سنخ وجود العلة ويتولد ويترشح منها لأنه من مراتب وجودها النازلة، وهذا المبدأ أيضاً من البديهيات الأولية ومطابق للفطرة، فإن الإنسان إذا أدرك المعلول يتوجه فطرةً إلى علة مناسبة له، وهذا فطري حتى في الحيوانات.

الأمر الثاني: إن العلية علاقة ذاتية قائمة بين الوجودين أحدهما العلة والآخر المعلول، وهذه العلاقة والارتباط ليست كعلاقة القلم بالكتاب واللوحة بالرسام والكتاب بالمطابع وآلة النجارة بالنجار وآلة الحدادة بالحداد وهكذا، فإن هذه العلاقة طارئة بين الوجودين المستقلين في المرتبة السابقة، لأن القلم موجود مستقل وكذلك الكاتب وهكذا، ولكن هذه العلاقة تعرض عليهما في مرتبة متأخرة عن وجوديهما في الخارج، بينما العلاقة بين العلة والمعلول علاقة عميقة كامنة في كيانها ومقومة ذاتية لهما على أساس أن هذه العلاقة والارتباط عين وجود المعلول، لأن وجوده عين الربط والتعلق بالعلة لا أنه شيء له الربط والتعلق، وإلا لزام أن لا يكون ذلك الشيء معلولاً لها وواجباً، وهو كما ترى، ولهذا يكون وجود المعلول عين الربط بوجود العلة وعين التعلق بوجودها لأنه يتولد منها ويترشح من وجودها وليس له وجود مستقل في مقابل وجودها.

الأمر الثالث: ان السنخية إنما هي بين وجود العلة بما هي وجود ووجود المعلول بما هو وجود لأنه يتولد منه ويترشح، فالعلة وجود النار بما هي وجود، والمعلول وجود الحرارة بما هي وجود، وأما فرد النار بما هي فرد فلا يعقل أن يكون علة، وفرد الحرارة بما هي فرد في الخارج فلا يعقل أن يكون معلولاً له، لأن كل فرداً

في الخارج بحدّه الفردي مباين لفرد آخر فيه بحدّه الفردي، لأن فرد من النار في الخارج بحدّه الفردي مباين لفرد من الحرارة فيه كذلك، وقد مرّ استحالة تأثير المباين في المباين على أساس مبدأ التناسب والسنخية، لأن المعلول يتولد من العلة، فكيف يعقل أن يكون مبايناً لها؟! فإذا العلة هي وجود فرد من النار في الخارج - فإنه بما هو سنخ وجود النار - علة لوجود الحرارة بما هي وجود، فالعلاقة إنما هي بين سنخ الوجود لأن وجود الحرارة في الخارج بما هي وجود يتولد من وجود النار فيه بما هو وجود، ومن الواضح أنه لا خصوصية للوجود بما هو وجود، ولهذا لا فرق بين هذا الفرد من النار أو ذاك الفرد منها، فالعلة هي وجودها ولا فرق بينهما فيه ويشتركان فيه، فإذا الوحدة في القاعدة وحدة بالسنخ والنوع، ولا يعقل أن تكون بالشخص، لأن الفرد بحدّه الشخصي والفردي يستحيل أن يكون علةً ومعلولاً، وعليه فالقاعدة مختصة بالوحدة بالسنخ والنوع لا غير.

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 إن 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 المسانحة بينهما في الواقع.

ولنا تعليق على هذه المقدمة، وتقريبه أنه لاشبهة بأن المناقشة فيها مبنية على الخلط بين العناوين الانتزاعية وبين الأمور الاعتبارية.

بيان ذلك: إن الأشياء على ثلاثة أنواع:

الأول: الموجودات العينية كالجواهر والأعراض.

الثاني: الأمور الانتزاعية التي لها منشأ انتزاعي واقعي.

الثالث: الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها إلا في عالم الإعتبار والذهن، ولهذا لا تتصور العلية والمعلولية والتأثير والتأثر والتوليد والتولد فيها لأن وجودها بيد المعتبر متى اعتبرها وجدت في عالم الإعتبار ولذلك فلا يتصور أن يتولد اعتبار عن اعتبار آخر وهكذا.

أما النوع الأول: فيستحيل أن يوجد الجوهر بدون علة وكذلك العرض، بل كل الحركات الموجودة في عالم الخارج كالحركات العرضية لظواهر الأشياء من الحركات في الكم والكيف والأين فإنها تكشف عن الحركات الأعمق الكامنة في كيان هذه الأشياء ووجودها، على أساس أن هذه الحركات العرضية بحاجة إلى علة مباشرة لها لاستحالة أن توجد الحركة بنفسها وبدون وجود محرك لها، ومن أن عليتها المباشرة لا بد أن تكون متجددة ومتطورة وغير ثابتة على أساس مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول، فإذا هذه الحركات العرضية في ظواهر الأشياء تكشف عن الحركات في عمق هذه الأشياء وصميم ذاتها وهي الحركة الجوهرية على تفصيل في محله.

وأما النوع الثاني: فلأن عنوان صون اللسان عن الخطأ في المقال مادة كما في علم الصرف، وهيئة كما في علم النحو، وصون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج ونحوها وإن كان من العناوين الانتزاعية، إلا أنه لا شبهة في أن صون اللسان عن الخطأ في المقال هيئة يكشف عن خصوصية ذاتية جامعة بين تمام مسائل علم النحو وهي محور بحوثه وموضوعه وهي مؤثرة في انتزاع هذا العنوان، ولا يمكن انتزاع هذا العنوان عن مسائل علم آخر لعدم كونها واجدة لهذه الخصوصية وهكذا.

وهذا مضافاً أن غرض علم النحو هو القدرة على صون اللسان وكذلك غرض علم الصرف وعلم المنطق وعلم الأصول، والقدرة من الأعراض مقابل الجواهر وليست من العناوين الانتزاعية.  
ثم إنه قد يفسر الغرض بتفسيرين:

الأول: ان المراد من صون اللسان عن الخطأ في المقال صحة الكلام، والمراد من صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج صحة الفكر، والصحة منتزعة من الكلام المطابق للقواعد النحوية أو الصرفية، وصحة الفكر منتزعة من الفكر المطابق لقواعد المنطق وهكذا، وعلى ضوء هذا التفسير فالغرض لا يترتب على المسائل في الواقع كما هو المشهور، ولا على العلم بها أو على نسبتها الخاصة كما عن السيد الأستاذ رحمته، لأن الغرض على ضوء هذا التفسير معنى إضافي ونسبي، لأنه نسبة بين الكلام وقواعد النحو أو الصرف، وبين الفكر وقواعد المنطق، وبين المسائل الفقهية والمسائل الأصولية، والنسبة متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها، فليس لها ماهية متقررة في عالم اللوح الذي هو أعم من عالم الوجود، فإذا ذاتها وماهيتها ووجودها بذات ووجود شخص طرفيها، وبقطع النظر عنه فلا نسبة حتى تعرض على قواعد النحو أو الصرف أو مسائله أو على العلم بها أو على النسبة الخاصة هذا.

ولكن هذا التفسير خاطئ لا واقع موضوعي له، لوضوح أن غرض علم النحو مترتب على قواعده ومسائله باعتبار أنها متسانخة ومنسجمة وأنها مشتركة في خصوصية ذاتية مميزة، وهي المؤثرة فيه بنحو الاقتضاء، فالمرتب على قواعد النحو ومسائله هو اقتدار العالم بها على صيانة لسانه عن الخطأ في المقال، لأن الخصوصية المذكورة المشتركة بينها مؤثرة فيه بنحو الاقتضاء، والعلم بها شرط لفعلية تأثيرها، فمن كان عالماً بقواعد النحو فهو قادر على إلقاء الكلام مصوناً عن الخطأ، وهذا

الكلام الملقى إذا كان مطابقاً لقواعد النحو فهو يتصف بالصحة، فإذا صحه الكلام أمر متأخر عن الغرض، وكذلك غرض علم المنطق فإن غرضه المترتب على مسائله في الواقع هو قدرة الشخص وتمكنه من صيانة فكره عن الخطأ في الاستنتاج، وحينئذٍ فإن كان فكره مطابقاً لقواعد المنطق فهو يتصف بالصحة، فإذا صحه في مرتبة متأخرة عن الغرض، فكيف يمكن أن تكون عرضاً؟! وهكذا في علم الأصول وغيره فإن الغرض من علم الأصول هو الاقتدار على الاستنباط، فإن كانت عملية الاستنباط مطابقة لقواعد الأصول اتصفت بالصحة وإلا فلا، فإذا كيف تكون هذه الصحة عرضاً لعلم الأصول؟! هذا إضافة إلى أن صحة الكلام أو الفكر لو كانت عرضاً ومرتبة على مسائل العلم وقواعده ترتب المعلول على العلة لن يقع خطأ لا في الكلام ولا في الفكر، وهو كما ترى!

ومن هنا، يظهر أن تفسير الغرض بصون اللسان عن الخطأ في المقال غير الصحيح، فإن صون اللسان أو صون الفكر أمر إضافي ونسبي، لأنه عبارة أخرى عن الصحة وهو نسبة بين المقال أو الفكر وبين قواعد النحو أو المنطق، وهذه النسبة لا تصلح أن تكون عرضاً للعلم لأنها متأخرة عن الغرض ومرتبة عليه، هذا إضافة إلى أن صون اللسان أو الفكر لو كان مترتباً على مسائل العلم ترتب المعلول على العلة لم يقع خطأ في الخارج لا في اللسان ولا في الفكر، وهو كما ترى!

التفسير الثاني: هو أن الغرض من العلم هو القدرة والتمكّن المترتبة على المسائل والقواعد في الواقع بنحو الاقتضاء ترتب المقتضى بالفتح على المقتضى بالكسر والعلم بها شرط في فعلية تأثيرها فيها، فمن علم مسائل علم النحو وقواعده فهو قادر و متمكن من إلقاء الكلام مصوناً من الخطأ، ومن علم مسائل المنطق وقواعده فهو قادر و متمكن من صيانة فكره عن الخطأ في الاستنتاج، وكذلك من علم مسائل



الأصول بالنظر والاجتهاد فهو قادر على عملية الاستنباط أي تعيين الوظيفة العملية إما بإثبات تشريع الحكم أو تشريع عدمه أو بإثبات التنجيز والتعذير كما في الأصول العملية الشرعية والعقلية وهذا التفسير هو الصحيح وهو مطابق للواقع.  
إلى هنا، قد تبين أمور:

الأمر الأول: ان الغرض متمثل في التمكن والقدرة، فالعالم بعلم النحو متمكن من إلقاء الكلام والقراءة مصوناً من الخطأ في الحركات والسكنات، والعالم بعلم الصرف فهو قادر على إلقاء الكلام مصوناً من الخطأ في المادة والهيئة، والعالم بعلم المنطق متمكن من صيانة الفكر عن الخطأ في الاستنتاج وهكذا، وهذا الغرض مترتب على المسائل في الواقع بنحو الاقتضاء وتأثيرها فيه فعلاً مشروط بالعلم بها، وبذلك يظهر أن تفسير الغرض بصون اللسان عن الخطأ في المقام وصون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج كما هو المشهور في الألسنة تفسير خاطئ كما تقدم، وكذلك تفسيره بصحة الكلام وصحة الفكر كما مرّ تفصيلاً.

الأمر الثاني: ان الغرض لا يترتب على العلم بالمسائل بدون دخله فيه ولا على النسب الخاصة وهي نسب محمولات المسائل إلى موضوعاتها، ولا على المسائل في الواقع بدون دخل العلم بها كما تقدم.

الأمر الثالث: ان الغرض مترتب على المسائل المؤلفة من الموضوع والمحمول، لأن الخصوصية الذاتية المتساختة التي تتميز مسائل العلم بها عن مسائل غيره قائمة بالمسائل والقواعد بما هي لا بموضوعاتها فقط أو محمولاتها كذلك، لوضوح أن نحوية المسألة مرهونة بتلك الخصوصية التي هي مؤثرة في الغرض المترتب عليها، وكذلك منطوية المسألة وأصولية المسألة وهكذا، لأن القدرة على صيانة اللسان عن

الخطأ في المقال إنما تحصل وتوجد من العلم بمسائل النحو موضوعاً ومحمولاً، لا موضوعاً فقط أو محمولاً كذلك.

وعلى هذا، فوحدة الغرض سنخاً تكشف عن قضية واحدة جامعة بين جميع قضايا العلم ومسائله وهي جامعة بين موضوعاتها ومحملاتها، لوضوح أن المؤثر في القدرة على صون اللسان عن الخطأ في المقال هو قواعد النحو ومسائله موضوعاً ومحمولاً، لأن نحوية المسألة قائمة بالمجموع.

وإن شئت قلت: إن وحدة الغرض سنخاً تكشف عن وحدة المسائل كذلك وتجانسها روحاً بقانون التناسب، وحيث إن الغرض مترتب على المسائل بما هي فيكون كاشفاً عن روح الوحدة والانسجام بين المسائل موضوعاً ومحمولاً، باعتبار أن المسائل كذلك مشتركة في خصوصية ذاتية مؤثرة في الغرض، فإذا لا محالة وحدة الغرض سنخاً تكشف عن وحدة قضيته كذلك بين تمام قضايا العلم بأن يكون موضوعها جامعاً بين موضوعاتها ومحملها جامعاً بين محمولاتها، لأن الخصوصية المتسانخه قائمة بها وهي مؤثرة في وجود الغرض، لأن وحدة الغرض بالسنخ والنوع تكشف عن وحدته كذلك بين مسائل العلم وهي جامعة بينها ونسبتها إليها نسبة الطبيعي إلى أفرادها وبها تمتاز العلوم بعضها عن بعضها الآخر، ومجموعة من المسائل المتشعبة المتباينة جعلت تحت أسم واحد وهو النحو، ومن العلوم أن ذلك لا يكون جزافاً وبلا نكتة، والنكتة في ذلك هو اشتراك هذه المجموعة من المسائل في جامع متسانخ، والكاشف عنه هو وحدة الغرض المترتب عليها فإنها تكشف عن جامع بينها وهو المؤثر فيه مباشرة، وترتب فرد من الغرض على كل مسألة من تلك المسائل إنما هو لوجود الجامع فيها، وهذا الجامع متمثل في قضية موحدة يكون موضوعها جامعاً بين موضوعات المسائل ومحملها جامعاً بين محمولاتها، وكذلك

الحال في علم المنطق والأصول والفقه والطب والهندسة والجغرافيا والكيمياء وهكذا، وجعلت مجموعة من المسائل المتعددة المتفرقة الطويلة والعريضة مسماة بإسم واحد وهو الأصول أو المنطق مثلاً من جهة أن تلك المجموعة مشتركة في جامع متسانخ وبه يمتاز عن سائر العلوم وهو المؤثر في الغرض المترتب عليها، فروح الوحدة والانسجام والاشترار موجودة بين هذه المجموعة وسائر المجموعات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الغرض لا يترتب على موضوعات المسائل فقط ولا على محمولاتها كذلك بمفاد كان التامة، ضرورة أن الغرض مترتب على ثبوت محمولات المسائل على موضوعاتها، هذا إضافة إلى أن وحدة الموضوع سنخاً تكشف عن وحدة المحمول كذلك إذا كان المحمول كالموضوع أمراً واقعياً بقانون مبدأ التناسب كما سوف نشير إلى ذلك في البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم في مقابل العوارض الغريبة بشكل موسع، فإذا كان المحمول من العوارض الذاتية للموضوع فلا محالة يكون متسانخاً له، فإذا كانا متسانخين فلا محالة تكشف وحدة أحدهما عن وحدة الآخر بقانون التناسب والسنخية، وعلى هذا وإن سلمنا أن الغرض مترتب على موضوعات المسائل فحسب أو محمولاتها كذلك، وأن وحدته بالنوع والسنخ تكشف عن جامع بين موضوعاتها وحيث إن موضوعاتها متسانخة مع محمولاتها فالجامع بينها يكشف عن الجامع بين محمولاتها وبالعكس، ونتيجة ذلك أن ترتب الغرض على الموضوعات يكشف عن وجود الجامع بينها مباشرة وعن وجود الجامع بين محمولاتها بالواسطة - أي بواسطة موضوعاتها - فإذاً يكون المؤثر في الغرض الجامع بين المسائل موضوعاً ومحمولاً وهو كما عرفت متمثل في

قضية واحدة جامعة بين جميع قضايا العلم بأن يكون موضوعها جامعاً بين موضوعاتها وبين محمولاتها، هذا.

وذكر السيد الأستاذ رحمته أن ذلك لا يتم في علم الفقه وعلم الأصول.

أما في الأول: فلأن محمولات مسائله أمور اعتبارية فلا يتصور جامع ذاتي بينها حتى تكشف وحدة الغرض المترتب على محمولاتها عن جامع واحد بينها، وأما موضوعاتها فأيضاً هي متباينات لأنها من مقولات متعددة كمقولة الكيف النفساني ومقولة الكيف المسموع ومقولة الوضع ومقولة الأين، والمقولات أجناس عالية ليس فوقها جنس، فإذا ترتب الغرض - وهو حق الطاعة - على مسائل علم الفقه لا يكشف عن وجود جنس، فإذا ترتب الغرض وهو حق الطاعة على مسائل علم الفقه لا يكشف عن وجود جامع بين موضوعات مسائلة ولا بين محمولاتها لكي يكون ذلك الواحد موضوع العلم.

وإما في الثاني: فأيضاً كذلك فإن محمولات مسائل علم الأصول غالباً أمور اعتبارية فلا يتصور جامع حقيقي بينها وموضوعاتها متباينات كمقولة الكيف النفساني ومقولة الكيف المسموع ولا يتصور جامع حقيقي بينها، فإذا لا يمكن إثبات الموضوع في مثل هذه العلوم.

وفيه: إن الكلام ليس في تصوير الجامع الحقيقي بين موضوعات المسائل أو بين محمولاتها لكي يقال: إن الجامع الحقيقي لا يتصور بين موضوعات مسائل علم الفقه ولا علم الأصول ولا بين محمولات مسائلها، بل الفرض هو أن وحدة الغرض بالسنخ والنوع تكشف عن روح الوحدة والانسجام والاشتراك بين مسائل العلم، وأن مسائله مشتركة في خصوصية بها تتميز مسائل هذا العلم عن مسائل غيره من العلوم وهي مؤثرة في الغرض، مثلاً حق الطاعة، وهو غرض علم الفقه

ومترب على مسائله ووحدته بالنوع والسنخ تكشف عن روح الوحدة والانسجام والاشترك في جامع واحد بين مسائله وهذا الجامع الواحد متمثل في روح الحكم وحقيقته، لأن حقيقة الحكم وروحه ملاكاته ومبادؤه ولها تأثير في حق الطاعة، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا أثر له، والأثر إنما هو للحكم بما له من الملاك، فكل مسألة من مسائل الفقه مشتملة على هذه الخصوصية التي لها تأثير في ترتيب هذا الغرض عليها، وهي متمثلة في مسألة واحدة جامعة بين مسائله يكون موضوعها جامعاً بين موضوعاتها ومحمولها جامعاً بين محمولاتها، وترتب الغرض على كل مسألة باعتبار وجود الجامع فيها، وتأثير كل واحدة منها فيه إنما هو بلحاظ وجود الجامع فيها لا في نفسها وهو موضوع علم الفقه ومحور تمام بحوثه، وكذلك الحال في علم الأصول فإن الاقتدار على الاستنباط مترتب على مسائل علم الأصول، ووحدته سنخاً تكشف عن روح الوحدة والانسجام والاشترك بين مسائله في جامع واحد بينها، يكون موضوعه جامعاً بين موضوعات مسائله ومحموله جامعاً بين محمولاته، وترتب هذا الغرض على كل مسألة إنما هو باعتبار وجود الجامع فيها وهو متمثل في خصوصية موجودة في تمام مسألة ولها تأثير في الاقتدار على عملية الاستنباط، وهذا الجامع هو موضوع علم الأصول ومحور بحوث تمام مسائله، ومن هنا فإن الغرض لا يترتب على موضوعات المسائل فقط ولا على محمولاتها كذلك، إنما هو مترتب على المسائل بما هي، لوضوح أن ماله تأثير فيه هو ثبوت المحمول للموضوع لا للموضوع فقط ولا للمحمول، فإذا لا وجه لما يتردد في الألسنة من أن الغرض يترتب على المسائل وقد يترتب على موضوعاتها وقد يترتب على محمولاتها، هذا إضافة إلى أن ترتبه على موضوعات المسائل كما يكشف عن وجود جامع بين

موضوعاتها بقانون التناسب كذلك يكشف عن وجود جامع بين محمولاتها بنفس هذا القانون، غاية الأمر بالواسطة وكذلك العكس كما تقدم.

وأما المقدمة الثالثة، وهي أن ترتب الغرض في كل علم على مسائله، يكون من سنخ ترتب المعلول على العلة، فقد أورد عليها السيد الأستاذ عليه السلام 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<sup>(١)</sup>.

ولكن قد سبق المناقشة فيه موسعاً، فلا حاجة إلى الإعادة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام من أن قاعدة إنّ لكل علم موضوعاً واحداً 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 التي هي مرتبة لاحقة<sup>(٢)</sup>.

هذا الوجه يتضمن أمرين:

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

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٨.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٤١.

المحمول في المسائل الفقهية بحسب التدوين.

والآخر: ان 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 سواءً أكان 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 لبحوثه 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 مبدأ التناسب الذي هو أمر ارتكازي فطري، وأما بقطع النظر عن ذلك الدليل، فدعوى الإرتكاز والوجدان على ذلك فعهدتها على مدّعيتها.

ومن هنا، أبطل السيد الأستاذ رحمته الله دعوى ضرورة وجود الموضوع لكل علم. الوجه الثالث: ان تمايز العلوم إنما هو بتمايز موضوعاتها، فلا بد حينئذٍ أن 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، فإذا لا يمكن أن يكون موضوع العلم هو المعيار لوحده وامتيازته عن غيره، ومن هنا قد اختار رحمته الله أن تمايز

العلوم إنما هو بالأغراض لا بالموضوعات<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الإيراد غير صحيح، أما أولاً: فلأن كلام المشهور ناظر إلى ما هو المايز بين العلوم المتعارفة المتداولة تحت أيدينا كالنحو والصرف والمنطق والأصول والفقه وغيرها من العلوم وذكروا أن المايز بينها هو الموضوع، فإن امتياز علم النحو عن المنطق والأصول وغيرها بالموضوع فامتياز كل علم عن علم آخر إنما هو بالموضوع، وهذا لا ينتقض بامتياز كل باب عن باب آخر بالموضوع وكل مسألة عن مسألة أخرى به، لأن الباب باب العلم لا أنه علم مستقل، وكذلك المسألة، والكلام إنما هو في امتياز العلم عن علم آخر، ولهذا يكون موضوع العلم جامعاً بين موضوعات مسائله وأبوابه وليس فوqe جامعاً مشتركاً بينه وبين علم آخر، وإلاّ لكان موضوع العلم الجامع بينهما وكل واحد من العلم باباً له.

وثانياً: إن ما ذكره من الإشكال في الامتياز بالموضوع ينعكس تماماً عليه بالنسبة إلى الامتياز بالعرض لأن الغرض المترتب على باب غير الغرض المترتب على باب آخر، وكذلك بالنسبة إلى مسألة ومسألة أخرى.

فإن قلت: إن الغرض المترتب على كل باب أو مسألة فرد من الفرض المترتب على الكل.

قلت: إن الأمر كذلك بالنسبة إلى الموضوع أيضاً فإن موضوع كل باب أو مسألة فرد من موضوع العلم، هذا مضافاً إلى أن وحدة الغرض بالنوع والسنخ تكشف عن جامع واحد كذلك بمقتضى قاعدة أن الواحد لا يصدر إلا من واحد وقانون التناسب والسنخية، هذا من ناحية.



ومن ناحية أخرى، قد ظهر مما تقدم أن تمايز العلوم بعضها عن بعضها الآخر بالموضوع الذي هو محور بحوثها والغرض يكشف عنه في المرتبة السابقة بقانون التناسب والسنخية لأن وحدة الغرض المترتب على المسائل بما هي لا على موضوعاتها فقط ولا على محمولاتها كذلك تكشف عن روح الوحدة والانسجام والاشتراك بينها في خصوصية ذاتية عرضية وهي جامعة بين الجميع، مثلاً مسائل علم الأصول جميعاً مشتركة في خصوصية لها تأثير في الاقتدار على عملية الاستنباط، فأصولية المسألة مرهونة بكونها واحدة لها وبها تمتاز عن مسائل علم آخر، لأنها لا تكون واجدة لهذه الخصوصية وإنما تكون واجدة لخصوصية أخرى وهي متمثلة في مسألة جامعة بين مسائله كافة، فتأثير كل مسألة فيه من جهة وجود الجامع فيها وترتب الغرض عليها باعتبار وجود الجامع فيها، ولا يترتب الاقتدار على عملية الاستنباط على موضوعات المسائل فقط كأخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة ولا على محمولاتها كذلك كالحجية، وإنما يترتب على ثبوت الحجية لأخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة وغيرها، لأن ملاك الحجية ومبادئها قائمة بها وهي تدعو المولى إلى جعل الحجية لها، بل لو فرضنا أن الغرض مترتب على موضوعات المسائل فهو يكشف عن روح الوحدة والانسجام والاشتراك بينها في خصوصية مباشرة، وعن روح الوحدة والانسجام والاشتراك بين محمولاتها بقانون التناسب والسنخية بالواسطة.

فالنتيجة: ان مجموع الموضوعات والمحمولات شريكة في الخصوصية المذكورة التي لها تأثير في الغرض.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية:

الأولى: ان قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) تختص بالواحد النوعي

السنخي ولا يمكن شمول هذه القاعدة الواحد الشخصي على تفصيل قد تقدم.  
 الثانية: ان وحدة الغرض سنخاً تكشف عن وحدة المسائل كذلك وتجانسها روحاً بقانون التناسب، ضرورة أن وحدة الأثر سنخاً تكشف عن وحدة المؤثر كذلك ووحدة المعلول سنخاً يكشف عن وحدة العلة كذلك، وحيث إن الغرض في كل علم مترتب على مسائل هذا العلم وقضاياها دون مسائل غيره فبطبيعة الحال يكشف عن اشتراك هذه المسائل في خصوصية ذاتية هي المؤثرة في هذا الغرض من هذا العلم ولا 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 الغرض عليها في الخارج، فالمسائل بمثابة المقتضي للغرض والعلم بها بمثابة الشرط، فيكون موضوعه نفس المسائل وترتبه عليها مشروط بالعلم بها.

الثالثة: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن العلم بالمسائل تمام الموضوع للغرض بدون أي دخل للمسائل بذاتها وواقعها، ولهذا بنى رحمته الله 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 رحمته الله.

الرابعة: ان الغرض من كل علم يترتب على مسائله بما لها من الموضوع والمحمول لها في المرتبة السابقة على التدوين، فوحدة الغرض تكشف عن روح

الوحدة والانسجام بين المسائل في الموضوع والمحمول، على أساس مبدأ التناسب، ضرورة أن الغرض مترتب على ثبوت محمولات المسائل على موضوعاتها، لأن وحدة الموضوع سنخاً تكشف عن وحدة المحمول كذلك، لوضوح أن اختصاص المحمول بموضوع وعدم ترتبه على غيره يكشف عن أن في الموضوع خصوصية ذاتية في المرتبة السابقة هي المؤثرة فيه وهذه الخصوصية غير موجودة في غيره، ولهذا أصبح هذا المحمول محمولاً له دون غيره، فلذا يكون المؤثر المجموع أي مجموع الموضوع والمحمول لا كل واحد منهما مستقلاً وإلا لزم الخلف.

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

السابعة: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله 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 المستوى 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 عليه السلام من أن موضوع علم الأصول هو الجامع الذاتي بين موضوعات مسائله، وتكون نسبته إليها نسبة الطبيعي إلى أفراده والكلي إلى مصاديقه<sup>(١)</sup>، وقد برهن ذلك بقاعدة أن (الواحد لا يصدر إلا من واحد)، بدعوى أن الغرض المترتب على مسائل الأصول بما أنه واحد، فوحدته 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، وإلا لزم تأثير الكثير في الواحد، وهو مستحيل.

ما ذكره عليه السلام يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: تطبيق القاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) على المقام.

الثانية: ان المؤثر في الغرض الجامع بين موضوعات المسائل دون محمولاتها.

الثالثة: انه ذاتي لا اعتباري.

ولنا تعليق على هذه النقاط:

أما النقطة الأولى فهي تامة، لما تقدم من أن وحدة الغرض تكشف عن وحدة

المؤثر فيه، على ما مرّ توضيحه.

وأما النقطة الثانية: قد تبين مما تقدم أن الغرض مترتب على مسائل العلم بما هي، لا على موضوعاتها ولا محمولاتها فقط، لأنه مترتب على ثبوت المحمول للموضوع، ووحدته بالنوع والسنخ تكشف عن روح الوحدة والانسجام بين المسائل واشترائها في خصوصية عرضية ذاتية على أساس قاعدة التناسب والسنخية، لأن الغرض كالاقتدار على عملية الاستنباط كيف نفساني والمؤثر فيه يكون غرضاً مثله وهو الخصوصية المشتركة بين جميع المسائل الجامعة بينها فإنها مؤثرة فيه، وهذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ما ذكره بعض المحققين تذئ: من أن ما هو موضوع العلم ومحور بحثه قد يكون مطابقاً لما جعل موضوعاً له في مرحله التدوين كما في علم النحو، وقد لا يكون مطابقاً له كما في علم الفقه والأصول، فإن موضوع الأول الذي تدور حوله بحثه الحكم الذي يمثل مركز المحمول في مرحلة التدوين، وموضوع الثاني الذي تدور حوله بحثه الحجة وهي تمثل مركز المحمول في مرحلة التدوين، لا يمكن المساعدة عليه لأن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أي ما يترتب عليه بالذات - وعلى هذا فموضوع علم الفقه هو فعل المكلف إذ يبحث في الفقه عن ثبوت الحكم له من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، لا أن البحث في الفقه عن ثبوت الحكم بمفاد كان التامة، بل عن ثبوته لفعل المكلف بمفاد كان الناقصة، وفي الأصول يبحث عن ثبوت الحجية لأخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة، فإذا ما هو موضوع علم الفقه والأصول ومحور بحثه مطابق لما جعل موضوعاً لهما في مرحلة التدوين فما ذكره بعض المحققين تذئ لا يمكن المساعدة عليه.

وأما النقطة الثالثة فيرد عليها أولاً أن الجامع الحقيقي الذاتي في باب

(الإيساغوجي) الكليات الخمس لا يتصور بين موضوعات المسائل الأصولية جميعاً، لأنها متباينات ذاتاً. ولكن هذا الإيراد إنما يتم اذا كانت موضوعات المسائل الأصولية أجناساً عاليات والمفروض أن موضوعات المسائل الأصولية ليست من الأجناس العاليات حتى لا يتصور جامع ذاتي بينها.

وثانياً: ان الإقتدار على الاستنباط يتوقف على وجود جامع ذاتي بين موضوعات المسائل ومحملاتها وتكشف وحدة الأقتدار على عملية الإستنباط عن روح الوحدة والانسجام بين ثبوت محمولاتها على موضوعاتها، والمراد من الذاتي ذاتي باب البرهان لا ذاتي باب الإيساغوجي الكليات الخمس. وقد تقدم أن الغرض الأصولي وهو الإقتدار على عملية الإستنباط مترتب على المسائل الأصولية أي ثبوت محمولاتها على موضوعاتها، لا على موضوعاتها فقط ولا على محمولاتها كذلك كما تقدم، وقاعدة التناسب والانسجام لا تقتضي أكثر من ذلك.

وثالثاً: قد مرّ أن الغرض الأصولي إنما يترتب على ثبوت محمولات المسائل الأصولية على موضوعاتها لأن وحدته سنخاً تكشف عن روح الوحدة والانسجام بين المسائل الأصولية المؤلفة من الموضوعات والمحمولات، وتكشف على ضوء قاعدة أن الواحد بالسنخ لا يؤثر إلا بالواحد كذلك عن أن المسائل الأصولية تشترك في الواقع بخصوصية ذاتية موحدة سنخاً وروحاً في الواقع وأن تلك الوحدة محور تمام بحوثها دون موضوعات المسائل او محمولاتها فقط.

**القول الثاني:** ان 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:

تارة: بأن ذلك لا يوافق مع ما هو موضوع علم الأصول بحسب التدوين وهو ذات الأدلة، والحجية جعلت في مركز محمولها.

وهذا الإشكال ليس بشيء، إذ لا مانع من أن يكون موضوع العلم ومحور بحوثه غير مطابق لما جعل موضوعاً له في مرحلة التدوين.

وأخرى: بأن البحث حينئذٍ عن حجية أخبار الثقة وظواهر الكتاب والسنة وهكذا بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه، مع أن البحث في كل علم لا بد أن يكون عن عوارض موضوعه بعد ثبوته، وأما البحث عن ثبوت موضوعه فهو ليس من مسائل الأصول كما هو الحال في سائر العلوم.

وفيه: ان هذا الإشكال أيضاً ليس بشيء إذ لا مانع من أن يكون البحث عن ثبوت الموضوع من مسائل العلم كالأصول إذا كان واجداً للطابع الأصولي ومؤثراً في غرضه وهو الاقتدار على عملية الاستنباط، ومن هنا يكون البحث عن جملة من المسائل الأصولية عن ثبوتها بمفاد كان التامة كأبحاث الملازمات العقلية والعقل الذي هو أحد أدلة الأصول، فإن البحث إنما هو عن ثبوت الملازمة بين إدراك العقل مصلحة ملزمة في فعل وحكم الشارع بوجوبه، فالنتيجة أنه لا مانع من هذه الناحية أن يكون موضوع العلم الأدلة الأربعة بوصف دليليتها.

وثالثة: بأن الموضوع هو الجامع بين المسائل الأصولية كما تقدم لا الأدلة الأربعة بوصف دليليتها.

ورابعة: مع الأغماض عن ذلك فإن أصولية المسألة ليست مرهونة بكونها من مصاديق أحد الأدلة الأربعة، فإن الملازمات العقلية مسائل أصولية مع أنها ليست من مصاديق الأدلة الأربعة، وكذلك مرجحات باب التزام، ومسألة الترتب

وموارد الجمع الدلالي العرفي، ومرجحات باب التعارض، وأصالة الطهارة، وقاعدة لا ضرر، والأصول العملية الشرعية والعقلية، وأن منها ذوات الأدلة الأربعة. فالإشكال الأول والثاني وإن كان غير واردين، إلا أن الإشكال الثالث والرابع واردان.

فالتيجة: انه لا يمكن أن يكون موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة.

**القول الثالث:** ان موضوع علم الأصول الأدلة في الإستدلال الفقهي<sup>(١)</sup>.

وفيه ما تقدم من أن موضوع علم الأصول الجامع بين مسائل هذا العلم وهو المميز والمؤثر بقانون التناسب وبرهان أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، فإذا الموضوع ليس هو الأدلة بدون لون وعنوان خاص إلا أن يكون الفرض هو أن الموضوع الجامع بينها لا نفسها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن بحوث كل علم بشتى 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 والانسجام بين مسائله المختلفة في جهة ما التي لها دخل وتأثير في غرضه، سواء أكانت الجهة ذاتية للمسائل أم كانت عرضية.

ثم إن 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

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٥٢.



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. وأما بحسب الواقع فوحدة غرض كل علم تكشف عن اشتراك مسائله جميعاً في جهة واحدة عرضية أو ذاتية وبها يمتاز عن سائر العلوم، على أساس أن لمسائله جميعاً من المحمول والموضوع روحاً واحدة، وهذه الروح ليست لموضوعات مسائله فحسب ولا لمحمولاتها كذلك، بل للمجموع باعتبار أن علاقة المحمول بالموضوع علاقة ذاتية لها روح واحدة، وإلا فلا يمكن أن يكون محمولاً له، كل ذلك على أساس أن الواحد بالسنخ لا يؤثر إلا في الواحد كذلك.

فتحصل مما ذكرناه أن موضوع علم الأصول ذوات الأدلة العامة التي يستعملها الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي.

### 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: ان 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 بباب الكليات الخمس.

الثاني: ان يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر خارج عن ذاته ولكنه ياقضاءها، 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 بباب البرهان.

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

الرابع: ان يكون عروضه على الشيء بواسطة أمر خارج عن ذاته، غير أن

الواسطة حيثية تقييدية في العروض والاتصاف، بمعنى أن الواسطة هي المعروضة للعرض أولاً وبالذات، وذا الواسطة ثانياً وبالعرض، وقد يعبر عنها بالواسطة في العروض، ويعتبر في هذا القسم أن يكون ذو الواسطة جزءاً تحليلياً من الواسطة، مثل ما يعرض على الجنس بواسطة النوع.

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

السادس: ان يكون عروضه على الشيء بواسطة تقييدية مباينة لذي الواسطة 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: ان يكون عروضه على الشيء بواسطة تقييدية مباينة ذاتاً ووجوداً، وذلك مثل حركة المركبة بالنسبة إلى راكبها، 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، فالواسطة هي المعروضة لها حقيقة دون ذي الواسطة، هذا كله حول هذه النقطة.

وأما الكلام في النقطة الثانية ففيها أربعة اتجاهات.

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

الأول: ان لحوقه به متوقف على استعدادده وتخصصه بحصة 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: انه يتخصص بحصة 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<sup>(١)</sup>.

فالتنتيجة: ان المعيار في ذاتية العرض عنده أنه بنفس عروضه على الشيء يوجب تخصصه بحصة خاصة، لا أنه يتوقف على تخصصه في المرتبة السابقة.

ثم إنه طبق 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 الوجود لا يكون ممكناً أولاً ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية، بل إمكانه بعين جوهريته وعرضيته، كما أن جوهريته بعين العقلية والنفسية أو الجسمية، فلهذا لا تتصور فيه الوساطة في العروض.

ولنا تعليق عليه وحاصله، أنه لا مقتضى لتفسير العرض الذاتي والغريب

بذلك وجعله معياراً للتمييز بينهما، 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 واستحالته، 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

الأعراض الغريبة.

وثالثاً: ذكر السيد الأستاذ تعالى أن هذا التفسير للعرض الأولي لا للعرض الذاتي، ونقصد بالعرض الأولي حقوق الفصل بالجنس فقط، ولا يشمل حقوق الفصل بالنوع ولا بالجنس، وهذا التفسير لو تمّ فإنما يتم في خصوص الفلسفة العليا لا في سائر العلوم.

وفيه أن العرض الأولي أيضاً عرض ذاتي لا أنه في مقابله، غايته أن العرض الذاتي لا ينحصر به.

فالتيجة: انه لا يمكن الأخذ بهذا التفسير.

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

بيان ذلك: ان 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 وحيث إن كان مع الواسطة فننقل الكلام في تلك الواسطة حرفاً بحرف، لأنه في سلسلة العلل والمعلولات يكون كل لاحق معلولاً للسابق وإن طالت إلى أن تنتهي السلسلة الى 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 أضيق من دائرة العلة أو أوسع منها، وإلا فلا يكون معلولاً لها، لأن المعلول عين الربط والتعلق بالعلة، لا أنه شي له الربط والتعلق بها. وأما إذا كان الموضوع محلاً للعرض لا منشأ له، فهو عرض غريب.

فالتنتيجة: ان 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 الله والسبب فيه أن الجنس والفصل وإن كانا متباينين في عالم المفهوم والتحليل، فلا يصدق أحدهما على الآخر فيه، ولكنها 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 اثنية 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، فإذا ينطبق عليه تفسير العرض الذاتي.

وبكلمة: ان 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 بالخصه التوأمة من الجنس والفصل، مثلاً النفس الناطقة بعروضها على الحيوان تخصصه بالخصه التوأمة من الحيوانية والنفس الناطقة، وتسمى هذه الخصه التوأمة بالنوع، وهي موجودة في الخارج بوجود واحد حقيقة، وهذا الوجود الواحد موضوع للعرض ومنشأ وعله 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 بينهما، لأن الواسطة هي الفصل، والفرض أنه عين الجنس، وبالتالي لا واسطة في البين، فلذلك يكون من العرض الذاتي، هذا.

ويظهر من مجموع كلماتهم أن الضابط للعرض الذاتي هو أن يكون العرض معلولاً لمعروضه أو لازماً ذاتياً، والمراد من منشئية المعروض أعم من العلية واللزوم والاستتباع لا خصوص الأول، فإن المنشئية في مقابل المحلية، فإن المعروض إذا كان محلاً فلا يكون علة للعرض ولا يستتبعه، ويؤكد ذلك أي أن مرادهم من المنشئية أعم من العلية واللزوم والاستتباع تطبيقهم هذا الضابط للعرض الذاتي على العلوم البرهانية كالفلسفة العليا والفلسفة الطبيعية والفلسفة التعليمية والرياضيات، على أساس أن الأعراض الذاتية لموضوعات المسائل الفلسفة العليا من اللوازم والمخصصات لموضوعها وهو الوجود، فإن المبحوث عنه فيها عن عوارض ومخصصات وجود الواجب كالصفات الذاتية فإنها عين وجوده تعالى خارجاً وغيرها في عالم المفهوم والتحليل والبحث عن ثبوتها لذاته تعالى وتقدس، ومن الواضح أنها ليست معلولة لذاته تعالى بل هي من مخصصاتها المغايرة لها مفهوماً وعينها خارجاً.



وكذلك البحث عن عوارض الفلسفة التعليمية والرياضيات فإنها من اللوازم الذاتية لموضوعها، ونتائج هذه العلوم نتائج يقينية ضرورية كنتائج الرياضيات، فثبوت المحمول للموضوع في هذه العلوم ضروري سواء أكان المحمول معلولاً كما في الفلسفة الطبيعية وعلم الأحياء وعلم النباتات، أم لازماً ذاتياً - ونقصد بالذاتي باب البرهان كما في الفلسفة العليا والفلسفة التعليمية والرياضيات - إلى منشائية المعروض بمعنى اللزوم والاستتباع، فهل تنطبق على علم الفقه والأصول ونحوهما وسوف يأتي الكلام فيه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، ذكر المحقق الطوسي أن ما يعرض على الجنس بواسطة فهو من الأعراض الذاتية، وعلّل ذلك بأن الميزان في العرض الذاتي عدم الحيلولة بأمر أجنبي بينه وبين معروضه، هذا.

والكلام في أن هذا يرجع إلى الضابط الأول أو لا؟ والصحيح أنه يرجع إلى الضابط الأول باعتبار أن المراد منه أعم من أن يكون المعروض علّة للعرض أو مستتبعاً له، وفي المقام حيث إن الجنس والفصل موجودان في الخارج بوجود واحد، وهذا الوجود الواحد وجود للجنس وللفصل معاً والاختلاف إنما هو في الإضافة، وهذا الوجود منشأ للعرض بمعنى اللزوم والاستتباع، ولكن لا وجه لتخصيص ذلك بما يعرض على الجنس بواسطة الفصل، بل هذا الملاك موجود بما يعرض على النوع بواسطة الجنس وبالعكس وما يعرض على النوع بواسطة الفصل فإنها موجودان في الخارج بوجود واحد، وهذا الوجود الواحد وجود لها معاً حقيقة وهو منشأ للعرض بمعنى اللزوم والاستتباع، هذا.

وعلى فرض أنه ضابط آخر للعرض الذاتي فأيضاً لا وجه للتخصيص بما يعرض على الجنس بواسطة الفصل، فإن الملاك هو عدم الحيلولة بأمر أجنبي بين

العرض ومعرضه والمفروض أن هذا الملاك موجود بما يعرض على النوع بواسطة الجنس أو الفصل وبالعكس فلا وجه للتخصيص، فالنتيجة أنه لا وجه للتخصيص على كلا التقديرين.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة: وهي أنه لا وجه لتفسير العرض الذاتي بأن نسبته الى موضوعه نسبة المنشئة والاستتباع، وتفسير الغريب بأن نسبته إليه نسبة المحلية، لما عرفت من أن نسبة العرض المبحوث عنه في كثير من العلوم الى موضوعه نسبة المحلية دون المنشئية، ومع ذلك يكون من العرض الذاتي، فإذا لا يكون هذا التفسير الذاتي ضابطاً عاماً لتمييز العرض الذاتي عن العرض الغريب.

**الاتجاه 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 المعارض 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 الوساطة كذلك. وأما القسم الوسط وهو القسم الرابع، فكونه من العرض الذاتي أو الغريب منوطاً باشتراط الاستقلالية 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 الاعراض الذاتية، لكون الاعراض 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 عليه السلام على ذلك بكلمات الفلاسفة، منهم المحقق الطوسي عليه السلام في شرح الإشارات<sup>(١)</sup>.

ولكن للنظر فيما أفاده عليه السلام مجالاً من وجوه:

الأول: ان ما ذكره عليه السلام من أن ذاتية العرض مرهونة بتوفر أمرين لا يتم شيء منهما.

أما الأمر الأول فيرد عليه أولاً: ان صحة الاتصاف والعروض تنسجم مع كون الموضوع محلاً صرفاً وسوف نشير إلى أن عرضه ليس عرضاً ذاتياً لأن العرض الذاتي ملازم لموضوعه، والشاهد على أن مراده الأعم أنه جعل القسم الثالث من الاعراض الذاتية مع أنه لا علاقة بين الموضوع وعرضه في هذا القسم.

وثانياً: ان 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 بوجود واحد، وهو وجود

الإنسان الذي هو الموضوع والمعروض للعرض، فإذا كان حمله عليه واسناده إليه حقيقةً، كان اتصافه به وعروضه عليه أيضاً كذلك، لأن صحة الحمل والاسناد عبارة أخرى عن صحة العروض والاتصاف، فالاختلاف بينهما إنما هو في التعبير اللفظي، لا في المعنى والمضمون.

وبكلمة: ان 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 والاتصاف في المقام، لأن صحة حمل أعراض الجنس على النوع واسنادها إليه إنما هي بملاك أنها موجودان فيه بوجود واحد، وبنفس هذا الملاك تصحح صحة اتصاف النوع بها وعروضها عليه، لأن صحة اتصاف الجنس بها بالتالي صحة اتصاف النوع بها، على أساس أن المتصف بها وجود واحد في الخارج، وحيث إنه وجود لهما حقيقة، فاتصافه بها اتصاف لهما معاً تلقائياً شاء أم أبى، فاذاً 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 الاعراض عليه ولا اتصافه بها.

ويتحصل من ذلك أن مرجع كلا الضابطين إلى ضابط واحد معنًى 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 والاتصاف 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 والاتصاف، على أساس أنها موجودان بوجود واحد فيه، وهذا الوجود الواحد هو المعروض والموضوع للعرض بدون حيلولة أي أمر غريب بينهما ولهذا يكون عروضه عليه مستقلاً لا ضمناً، وإن كان بلحاظ عالم التحليل والذهن، فكما أن العروض والاتصاف غير صحيح، فكذلك الحمل والاسناد، على أساس أن كلا منهما مبين 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 الاستقلالية في العروض، فقد ظهر الحال فيه مما

مرّ، فإن وجود الجنس في عالم الخارج إذا كان متحداً مع وجود النوع، كان المعروض والموضوع للعرض وجوداً واحداً 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، فإنها موجودان فيه بوجود واحد وهو المعروض والموضوع له، فلا يتصور فيه العروض الضمني.

الوجه الثاني: ان ما استشهد به بكلمات الحكماء، منهم المحقق الطوسي عليه السلام على ما أفاده من الضابط لذاتية العرض وغرابتها في غير محله، وذلك لما مرّ من أن للحكماء تفسيرين للعرض الذاتي:

الأول لصدر المتألمين، وقد تقدم الكلام فيه بأن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أنه ليس تفسيراً للعرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم، بل هو تفسير للعرض الأولي غير تام، لأن العرض الذاتي هو العرض الأولي يعني يعرض على معروضه بلا واسطة أجنبية. والخلاصة: ان العرض الأولي هو العرض الذاتي غاية الأمر أنه لا ينحصر به.

والآخر للمحقق الطوسي عليه السلام 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 عليه السلام من الضابط للعرض الذاتي، لا ينطبق على ما ذكره المحقق الطوسي عليه السلام، لأنه مخالف له من نقطتين:

الأولى: ان المحقق الطوسي عليه السلام يرى على ضوء تفسيره للعرض الذاتي، أن ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل من الأعراض الذاتية، بينما هو عليه السلام يرى على

ضوء ضابطه أنه من الأعراض الغريبة.

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

الوجه الثالث: ان ما ذكره رحمته الله 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 رحمته الله.

الاتجاه الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من الضابط، وهو أن ذاتية العرض مرهونة بأن يكون عروضه على موضوعه بلا واسطة في العروض. وغير خفي أن هذا الاتجاه بهذه الصياغة مجمل، فتوضيحه بحاجة إلى توجيه السؤال إليه، وحيثنذ 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 انها هو باستتباعه لموضوعه وعدم انفكاكه عنه خارجاً، وإلا فلا يكون من الذاتي، كالعرض المفارق، فإنه وإن كان عروضه 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، لأن المعروض اجنبي عن العرض ولا علاقة بينهما مع أن العرض المبحوث عنه في العلم له علاقة بموضوعه بنحو من انحاء العلاقة.

وإن أريد بعدم الواسطة في العروض عدم الواسطة التعليلية.

فيرد عليه: إن الواسطة التعليلية إن كانت أجنبية عن ذي الواسطة كالنار التي هي واسطة لإيجاد الحرارة في الماء المجاور لها، فإنه لا علاقة بين النار والماء، فالعرض العارض على ذي الواسطة عرض غريب ولا يمكن أن يكون ذاتياً فإنه يوجد بوجود علته وهي مجاورة الماء للنار وإلا فلا وجود له، وإن كانت الواسطة معلولة لذي الواسطة أو لازمة مساوية له بحيث لا يمكن التفكيك بينهما فالعرض المترتب عليها هو عرض ذاتي لذي الواسطة، لأن معلولها معلول له حقيقة، وكذلك لازمها لازم له كذلك كما أشرنا إليه آنفاً.

وإن أريد به عدم الواسطة التقييدية الداخلية كما يعرض على الجنس بواسطة الفصل أو النوع أو بالعكس، ففيه ما تقدّم من أنه عرض ذاتي بلحاظ عالم الوجود، وسوف نشير إليه أيضاً.

وإن أريد منه عدم الواسطة مطلقاً أي التقييدية والتعليلية معاً.

فيرد عليه: ان لازم ذلك انحصار العرض الذاتي بما إذا كانت نسبه إلى موضوعه نسبة المنشئية.

ولكن قد عرفت أن المراد منها أعم من العلية بنحو العلة التامة والاستتباع واللزوم.

فالتتيجه: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا يتم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الصحيح من هذه الأتجاهات الأربعة في تفسير العرض الذاتي هو اتجاه الفلاسفة وهو أن نسبة العرض



إلى موضوعه نسبة المنشئية أعمّ من أن تكون بنحو العلية والاستتباع واللزوم والاقضاء.

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 أكان ذلك التلازم والاستتباع ناشئاً من عليّة الموضوع أم كان ناشئاً من علّة خارجية، ولا تكون نسبته إلى موضوعه نسبة العلية والمنشئية، بل تكون نسبته إليه نسبة الاستتباع واللزوم لا المحلية الصرفة ولا ينفك عنه أبداً طالما يكون الموضوع موجوداً، مثلاً الأعراس 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 أقربيّة 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 واقضاءً، وتصل إلى درجة المنشئية للمعروض إقتضاءً بنحو الاستتباع.

توضيح ذلك بحاجة إلى بيان الكبرى والصغرى.

أما الكبرى فهي تركز على عدة مقدمات.

المقدمة الأولى: ما تقدّم من أن وحدة الغرض في كل علم بالنوع والسنخ تكشف عن روح الوحدة والانسجام بين مسائل العلم كافة واشتراكها في خصوصية

ذاتية - ونقصد بالذاتي الذاتي باب البرهان - وتلك الخصوصية ما بها الاشتراك بين المسائل جميعاً وبها تتميز العلوم بعضها عن الآخر، وهي متمثلة في قضية جامعة بين مسائل العلم وقضاياها ويكون موضوعها جامعاً بين موضوعات المسائل ومحمولها جامعاً بين محمولاتها، وهي المؤثرة في الغرض بقانون التناسب والسنخية، وترتيبه على كل مسألة إنما هو باعتبار وجود الجامع فيها، وقد تقدّم أن هذا الغرض لا يترتب على موضوعات المسائل فحسب ولا على محمولاتها كذلك وإنما هو مترتب على المسائل بما هي أي على ثبوت المحمول للموضوع.

المقدمة الثانية: ان علاقة التناسب والانسجام والسنخية بين محمولات مسائل العلم وموضوعاته موجودة على أساس اشتراكها في خصوصية لها تأثير في ترتب الغرض على المسائل، ومن هنا لا يمكن التفكيك بين محمولات المسائل وموضوعاتها لأن فرض التفكيك فرض عدم الانسجام والاشتراك بينها في الخصوصية التي لها تأثير في الغرض، وهذا خلف فرض أن الغرض مترتب على المسائل بما هي منسجمة ومشاركة فيها موضوعاً ومحمولاً.

والخلاصة، أن ترتب الغرض على مسائل العلم هي أمر ضروري ووحدته سنخاً تكشف عن وحدة تلك المسائل كذلك بقانون التناسب والسنخية، وهذا معنى وجود العلاقة بين موضوعاتها ومحمولاتها سنخاً، ولا يعقل أن يكون محمول المسألة من المحمولات المفارقة، فالنتيجة أن ثبوت المحمول للموضوع ضروري.

المقدمة الثالثة: ان المبحوث عنه في العلوم هو البحث عن ثبوت الموضوع، لأن البحث عن ثبوت المحمول للموضوع بحث عن ثبوت موضوع العلم ويتمثل في قضية جامعة بين قضاياها يكون موضوعها جامعاً بين موضوعاته ومحمولها جامعاً بين محمولاتها، ولا مانع من ذلك ولا محذور فيه، وما هو المشهور في الألسنة من أن

المبحوث عنه في كل علم إنما هو عن عوارضه الذاتية لموضوعه مبني على أن موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله، لا الجامع بين موضوعاته ومحمولاته معاً. وأما الصغرى فهي متمثلة في علم الفقه والأصول والنحو والصرف ونحوها، وتطبيق الكبرى على هذه العلوم التي هي من عناصرها ومصاديقها.

وأما تطبيقها على علم الفقه بتمام ركائزها.

أما الركيزة الأولى: فلأن الغرض المترتب على مسائل علم الفقه والأصول بموضوعاتها ومحمولاتها فوحدته بالنوع والسنخ تكشف عن وحدة هذه المسائل كذلك، وأشتراكها في خصوصية ذاتية لها تأثير في ترتب الغرض عليها، فإذا مسائل علم الفقه جميعاً مسائل متسانخة ومتناسبة ومشاركة في خصوصية تتمثل في قضية جامعة بينها يكون موضوعها جامعاً بين موضوعاتها ومحمولها جامعاً بين محمولاتها كما تقدم.

وأما الركيزة الثانية: فهي أن موضوعات المسائل متسانخة متناسبة مع محمولاتها باعتبار أن المجموع مؤثر في الغرض، ووحدته سنخاً تكشف عن وحدة المجموع كذلك بقانون التناسب والسنخية.

ودعوى: ان محمولات مسائل الفقه أحكام شرعية وهي أمور اعتبارية ولا تناسب ولا سنخية بينها وبين الأمور التكوينية وهي موضوعاتها.

مدفوعة: بأن المحمول في الحقيقة ليس هو الحكم الشرعي بما هو اعتبار بل المحمول هو الحكم الشرعي الذي فيه روح ومبدأ لأن حقيقة الحكم وروحه ملاكه، وعلى هذا فالصلاة بما لها من الخصوصية تناسب ترتب المصلحة الملزمة عليها وهي التي روح الوجوب وحقيقته، فإذا جعل الوجوب لها الكاشف عن وجود مصلحة ملزمة قائمة بها فهو بما له من الملاك محمول، وبينه وبين الصلاة تناسب وسنخية،

وهكذا بالنسبة إلى سائر الواجبات والمحرمات وبعد الإرادة التشريعية لا يمكن التفكيك بينهما.

وأما الركيزة الثالثة: فعلى هذا يكون البحث في أكثر مسائل العلم عن ثبوت الموضوع على أساس أن الموضوع الذي هو محور البحوث في العلم هو ما تدور بحوث العلم حوله، وهو المستكشف من برهان الواحد لا يصدر إلا من واحد، وهو الجامع بين مسائل العلم بموضوعاتها ومحمولاتها، والبحث عن كل مسألة يدور حول هذا الجامع باعتبار اشتغال المسألة عليه، وما هو المعروف في الألسنة من أن البحث في كل علم إنما عن العوارض الذاتية لموضوعه مبني على أن يكون الموضوع هو الجامع بين موضوعات مسأله، ولكن لا دليل عليه.

وبذلك يظهر الحال في علم الأصول ونحوه، فإن الركائز الثلاثة تنطبق عليه أيضاً.

إلى هنا تبين أمور:

الأول: ان تفسير الفلاسفة للعرض الذاتي مختص بالفلسفة من الفلسفة العليا والطبيعية والتعليمية، وما ذكره صدر المتألهين من المعيار للعرض الذاتي مختص بالفلسفة العليا، بل هو ليس بعرض ذاتي حتى الأولي، لأن العرض عين المعارض في عالم الوجود وغيره في عالم التحليل، مع أن العروض تقتضي الأثنية.

وما ذكره المحقق الطوسي والشيخ الرئيس وغيره من التفسير مختص بالفلسفة الطبيعية والتعليمية لأن ثبوت المحمول فيها ضروري ويستحيل انفكاكه عنه ذاتاً وتكويناً ولا ينطبق على الأعراض الذاتية في العلوم الأخرى التي بأيدينا.

الثاني: ان المعيار في العرض الذاتي في هذه العلوم هو ما يستتبعه موضوعه خارجاً ويستحيل انفكاكه عنه، والنكته في ذلك أن كل علم أسم لمجموع من

القضايا والمسائل المتعددة الكثيرة جمعها غرض واحد مترتب عليها ووحدته سنخاً تكشف عن وحدة هذه المسائل كذلك بمحمولاتها وموضوعاتها ببرهان أن الواحد لا يصدر إلا من واحد وبقانون التناسب والسنخية، لأنها متسانخة كذلك ومشاركة في جامع يكون موضوعه جامعاً بين موضوعاتها، ومحموله جامعاً بين محمولاتها، وعلى هذا فمحمولاتها متسانخة مع موضوعاتها ويستحيل انفكاكها عنها، والإلزام خلف فرض أنها متسانخة معها، مثلاً محمولات مسائل الفقه الأحكام الشرعية الحقيقية وهي التي لها روح وملاك لأن الصلاة من جهة اشتغالها على خصوصية تناسب الوجوب الحقيقي ويستحيل انفكاك الوجوب عنها بعد الإدارة التشريعية بها، وهكذا الحال في سائر الأحكام الشرعية من الوجوبات والتحريمات، ومن هذا القبيل محمولات مسائل علم الأصول فإن الحجية بما لها من الملاك والروح وهي اهتمام المولى بالحفاظ على الملاكات والمبادئ الواقعية متناسبة مع ما في أخبار الثقة من الخصوصية وظواهر الكتاب والسنة ولا يمكن التفكيك بينها بعد الإرادة التشريعية، وأما في مثل علم النحو فإن الكلمة من حيث الفاعلية مستعدة للحقوق الرافية ومن حيث المفعولية مستعدة للحقوق النصبيه ويستحيل انفكاكها عنها ما دامت المسألة مسألة نحوية.

ومن هنا، يظهر أن العوارض المفارقة لا يمكن أن تكون من العوارض الذاتية لعدم كونها متسانخة مع موضوعاتها، مثلاً الحرارة العارضة على الماء بواسطة مجاور للنار فإنها غير متسانخة مع الماء ولهذا تنفك عنه، ولا يعقل دخل العرض المفارق المترتب على موضوع المسألة كالعرض الأصلي، وإلا فلازمه أن هذه المسألة عند ترتب هذا العرض عليها تكون مسألة أصولية ولا تكون أصولية عند عدم ترتبها عليها وأفتراقه عنها، ضرورة أن أصولية المسألة ذاتية لها، فإذا كانت المسألة أصولية

يستحيل أن تنقلب غير أصولية وبالعكس، ولهذا لا يعقل أن تكون الأعراض المفارقة أعراضاً ذاتية ولها تأثير في العرض لعدم التناسب والمسانخة بينها وبين العرض كما أنه لا مسانخة بينها وبين موضوعاتها، وإلا فلا يعقل انفكاكها عنها.

الأمر الثالث: ومن ذلك يظهر بطلان جميع الأقوال في المسألة.

القول الأول: بأن المعيار في العرض الذاتي صحة حمله على موضوعه وإسناده

اليه.

وفيه: ان صحة الحمل لا تصح أن تكون معياراً للعرض الذاتي فإن حمل

الأعراض المفارقة على موضوعاتها صحيح وإسنادها إليها حقيقي كصحة حمل الحرارة على الماء المجاور للنار، مع أنه لا يعقل أن تكون أعراضاً ذاتية.

القول الثاني: ان المعيار في العرض صحة العروض والاتصاف.

وفيه، أن صحة العروض كصحة الحمل لا تصلح أن تكون معياراً للعرض

الذاتي.

الثالث: ان المعيار في العرض الذاتي هو أن يكون عروضه على موضوعه بلا

واسطة في العروض.

وقد تقدم المناقشة فيه بتام احتمالاته هذا.

وهنا مجموعة من الإشكالات:

الإشكال الأول: ان نسبة المسائل إلى موضوع العلم - وهو الجامع بينها -

نسبة النوع إلى الجنس، بناءً على ما ذكرنا من أن موضوع العلم وهو الجامع بين

المسائل بموضوعاتها ومحمولاتها معاً، لا أنه جامع بين موضوعاتها فقط أو محمولاتها

كذلك، ولهذا تكون نسبة المسائل إلى موضوع العلم نسبة النوع إلى الجنس، ولعل

المشهور عند الأصوليين أن ما يعرض على الجنس بواسطة النوع من الأعراض

الغريبة، ولكن تقدم أنه من العرض الذاتي باعتبار أن الجنس والنوع موجودان في الخارج بوجود واحد، وهذا الوجود البسيط وجود لكل منها حقيقة، والمفروض أن العرض يعرض على هذا الوجود وهو يستتبع هذا العرض في الخارج، ومن هنا يصح أن يقال بعض الحيوان ضاحك ومتعجب.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني تت ووافقته جماعة من المحققين من اشتغال مسائل العلوم كثيراً على البحث عما لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم لدخاله في الغرض المطلوب من ذلك العلم دون أن يعين هذه المسائل.

وفيه، أن هذا الإشكال لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح، لما عرفت من أن الأعراض الذاتية متسانخة مع موضوعاتها ولا يمكن فرض التفكيك والافتراق بينها والإلزام خلف فرض أنها متسانخة لها والكاشف عن ذلك وحدة الغرض سنخاً ونوعاً المترتب على مسائل العلم، فإنه يكشف عن وجود العلاقة السنخية والانسجام بين هذه المسائل موضوعاً ومحمولاً وأنها جميعاً مشتركة في جامع واحد بينها يكون موضوعه جامعاً بين موضوعاتها ومحموله جامعاً بين محمولاتها، وأما الأعراض الغريبة المتمثلة في الأعراض المفارقة فلا يمكن أن يكون لها دخل في الغرض المطلوب من العلم لعدم العلاقة بينها، إذ لو كان للعرض الغريب المترتب على موضوع مسألة دخل في الغرض الأصولي مثلاً لزم كون هذه المسألة عند ترتيب هذا العرض على موضوعها أصولية، وعند عدم ترتيبه عليه لم تكن أصولية وهذا كما ترى، ضرورة أن أصولية المسألة ذاتية فالمسألة إذا كانت أصولية يستحيل أن تنقلب إلى غير الأصولية، وإذا لم تكن أصولية يستحيل أن تنقلب أصولية.

ومن هنا، فإن ما ذكره المحقق الأصفهاني تت وتبعه جماعة لا يرجع إلى معنى محصل بالتحليل العلمي والدقة، هذا.

ويحتمل أن يكون نظره إلى أن ما يعرض على الجنس بواسطة النوع فهو عرض غريب مع أن له دخلاً في غرض العلم، ولكن تقدم أن هذا الاحتمال غير صحيح.

الإشكال الثالث: من السيد الأستاذ رحمته وهو يرجع إلى أمرين:

أما الأمر الأول: ان ما هو المعروف عند الأصوليين من أن البحث في كل علم لابد 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 حيثئذ.

والآخر: انا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن لكل علم موضوعاً واحداً يدور حوله جميع بحوثه، 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 وضيقاً يدور مدار الغرض منه كذلك، كما مال إليه المحقق الأصهباني رحمته أيضاً<sup>(١)</sup>.

ولنا تعليق على الأمرين:

أما الأمر الأول: فيمكن نقده بأمر:

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

الثاني: ما تقدم من أن وحدة الغرض تكشف عن روح الوحدة والانسجام بين مسائل العلم موضوعاً ومحمولاً بقاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد



وبقانون التناسب، وتلك الجهة الواحدة هي محور البحوث وموضوعها في كل علم، ولا يلزم أن تكون تلك الجهة الواحدة الجامعة جهة ذاتية بين موضوعات المسائل ومحمولاتها، لكي يقال إنها لا تتصور في بعض العلوم، بل يكفي كونها جهة عرضية ذاتية من باب الذاتي بباب البرهان متسانخة مع الغرض الذي يترتب على المسائل ولها تأثير فيه.

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 ابتداءً وعلى موضوع العلم بالواسط.

وبكلمة: ان البحث عن الأعراض الذاتية في العلوم لا يمكن بدون اشتراك مسائلها في خصوصية ذاتية لها تأثير في الغرض وترتب الغرض على كل مسألة إنما هو من جهة أنها مشتملة عليها وهي روح الوحدة والانسجام بين المسائل في جهة ما في الحدود المسموح بها سعةً وضيقاً، 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 فيها، على أساس أن روح الوحدة والانسجام بين مسائل كل علم في جهة ما تتطلب اشتراكها في الآثار والأغراض وتستتبعها، ولا نقصد بالأعراض الذاتية إلا تلك الآثار والأعراض التي تعرض عليها بنحو الاستتباع والإستلزام.

وأما الأمر الثاني: فلا يمكن أن يكون البحث في العلم عن العوارض الغريبة ودخلها في الغرض المترتب على مسائله، ولا يعقل دخولها وتأثيرها فيه لعدم

التناسب والسنخية بينها والإلزم تأثير كل شيء في كل شيء وهو كما ترى، والأعراض الذاتية متسانخة مع موضوعات مسائل العلم ولا يمكن التفكيك والتفريق بينها والكاشف عن علاقة الانسجام بين مسائل العلم موضوعاً ومحمولاً والمسانخة إنما هو وحدة الغرض سنخاً المترتب عليها بقانون التناسب، وعلى هذا فالعرض الغريب إذا ترتب على موضوع مسألة اتفاقاً وكان له دخل في الغرض كالغرض الأصولي مثلاً فلازم ذلك أنها أصولية، وعند عدم ترتبه على موضوعها فليست بأصولية وهذا كما ترى، فإن أصولية المسألة ذاتية فإن كانت أصولية فيستحيل أن تنقلب إلى غير الأصولية وإن لم تكن أصولية استحال أن تنقلب أصولية، ولهذا ما ذكره رحمته لا يرجع بالتحليل إلى معنى محصل.

ولعله مبني على تخصيص العرض الذاتي بما فسره الفلاسفة ولكن قد مرّ الإشكال فيه موسعاً، وأما بناءً 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: ان تفسير صدر المتألهين للعرض الذاتي، بأن معروضه يتحصص بحصة خاصة بنفس عروضه عليه لا مسبقاً كعروض الفصل على الجنس، فقدم أنه على أساس هذا التفسير مختص بالفلسفة العليا، ولا يشمل غيرها. هذا إضافة إلى أن هذا التفسير تفسير للعرض الأولي لا الذاتي.

الثانية: ان 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: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته من أن ذاتية العرض مرهونة بصحة

العروض والاتصاف، ولا يكفي مجرد صحة الحمل والاسناد فهو غير تام، لما تقدم من أن التفكيك بين صحة الحمل والاسناد وصحة العروض والاتصاف غير ممكن، لا في عالم الوجود ولا في عالم التحليل على تفصيل قد مرّ آنفاً.

الرابعة: ان صحة العروض والاتصاف 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: ان 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 أكان بنحو المنشئية والعلية، أم كان بنحو الاستتباع 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: ان 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 مقتصراً 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 والإمتهاز 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 أو الجزئي 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: ان هذا النحو من الأدلة العقلية عديمة الفائدة في الفقه، لأنها غير ثابتة اما كبروياً أو صغروبياً.

الثاني: الأدلة العقلية غير المستقلة، ونقصد بها القواعد العقلية التي يتوقف استنباط الحكم الشرعي منها على ضمّ 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 ضمّ 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 حججه شرعاً، على أساس الطريقية والكاشفية النوعية الذاتية.

ثم إن حجية هذه الأدلة شرعاً بتام اشكالها إنما هي بالإمضاء والتقريب، 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 دليلتها قطعية، وتدخل في كبرى الدليل العقلي الإستقرائي، وإن كان ناقصاً كانت دليلتها ظنية، وتدخل في الدليل

الإستقرائي الظني، والحاكم بحجتيه حيثئذ هو الشرع.

ثم إن الإستقراء في هذه المجموعة إذا كان تاماً، فهي تشترك مع المجموعة الأولى في أن الحاكم في كليهما 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 الاحتمالات. 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 أفراده فيه، وطبيعي خبر الثقة كذلك. وحاصل هذا الفرق هو أن القضية في هذه المجموعة خارجية، وفي المجموعة الثانية حقيقية، هذا هو المشهور.

إن حجية هذه المجموعة تقوم على أساس اتصالها بزمن المعصومين عليه السلام ووصولها إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة، فإذا كانت كذلك كانت دليليتها قطعية، وحيثئذ فلا تكون من المسائل الأصولية إذا كانت مضامينها أحكاماً واقعية، ما عدا السيرة لأن مدلولها حكم ظاهري وهو حجية أخبار الثقة وظاهر الألفاظ ولهذا تكون من المسائل الأصولية بينما مدلول الإجماع المحصل والمتواتر أحكام واقعية وهي واصلة إلينا بالقطع والوجدان مباشرة، ولا يتوقف وصولها على عملية الإجتهد والإستنباط بتطبيق كبرى أصولية على صغراها. نعم لو كانت مضامينها أحكاماً ظاهرية، كحجية أخبار الثقة، أو ظواهر الألفاظ كالسيرة كانت من المسائل الأصولية، وأما إذا لم يجرز اتصالها بزمن المعصومين عليه السلام، فلا يمكن إثبات حجيتها على مستوى القاعدة العامة، وإن كان الإستقراء في عصره تاماً.

والاستقراء التام يفيد القطع بالنتيجة، وإنما الكلام في أن منشأ هذا القطع هل هو الحكم العقلي القبلي ويقطع النظر عن الاستقراء، أو أن منشأ الحكم الاستقرائي. والجواب، أن أصحاب المنطق العقلي وهو منطق الأرسطو يقولون بأن منشأ الحكم العقلي القبلي، وأما أصحاب المنطق الاستقرائي فيقولون أن منشأ حساب الاحتمالات، فإنه على ضوء المنطق العقلي إذ بلغ الخبر من الكثرة حدّ التواتر حكم العقل بامتناع تواطئ الجميع على الكذب، ودليليّة التواتر مركبة من الصغرى والكبرى، والصغرى خارجية والكبرى عقلية أوليّة، وبضمّ الأولى إلى الثانية يستنتج حقانية القضية المتواترة وصدقها على ضوء أن الصدفة لا تدوم، ومن هنا جعل المنطق العقلي القضية المتواترة من إحدى القضايا الست الأولى.

وعلى ضوء المنطق الاستقرائي فحصول اليقين بالقضية المتواترة بحساب الاحتمالات، فإن في الخبر الأول احتمال الصدق والكذب وإذا زاد عدد المخبرين أدّت القيمة الاحتمالية للصدق وتقلصت القيمة الاحتمالية للكذب بنفس النسبة، وإذا وصل عدد المخبرين الكثرة إلى حدّ تقلصت القيمة الاحتمالية للكذب ووصلت إلى حدّ الصفر وكبرت القيمة الاحتمالية للصدق ووصلت إلى حدّ اليقين، ولكن هذا البحث لا يرتبط بالمقام، وإنما هو لمجرد الإشارة إليه.

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

وتتماز 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 إنما 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 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.

وقد أورد عليه بعض المحققين رحمته: بأن نظره في هذا التقسيم إن كان إلى طولية

مراتب المسائل الأصولية في مقام التطبيق وعملية الاستنباط فالقسم الأول في المرتبة



الأولى والثاني في المرتبة الثانية وهكذا، فطالما يكون المجتهد متمكناً من استفادة الحكم من القسم الأول فلا يصل الدور إلى القسم الثاني وهكذا.  
فرد عليه أولاً: انه لا طولية بين القسم الأول والثاني في مقام عملية الإستنباط، والقرينة على ذلك أن السيد الأستاذ رحمته لا يرى الطولية بالمعنى الثاني بين القسم الأول والثاني، فإن الفقيه مع تمكنه من استفادة الحكم الشرعي بالعلم الوجداني يجوز له الاكتفاء فيها بالعلم التعبدي، نعم يرى رحمته الطولية بين بعض أقسام القسم الثاني، وتفصيل كل ذلك يأتي في باب التعادل والترجيح وتام الكلام هناك..

وثانياً: ان الطولية موجودة بين بعض أفراد القسم الثاني.  
وثالثاً: عدم تأخر القسم الرابع رتبة عن القسم الثالث على جميع المباني الأصولية في قاعدة الاشتغال على ما ذكره في تقرير بحثه.  
ولكن من الواضح، أن نظر السيد الأستاذ رحمته في هذا التقسيم ليس إلى ذلك بقرينة أنه قد لا يرى الطولية بين القسم الأول والثاني ويرى الطولية بين الاستصحاب وأصالة البراءة والاحتياط.  
وأما الدليل الظني السند والدلالة فهل هو في طول الدليل القطعي سنداً والظني دلالة.

والجواب، أن فيه تأملاً، هذا من ناحية.  
ومن ناحية أخرى، أن نظره رحمته في هذا التقسيم إلى طولية هذه المسائل في درجات إثباتها النتيجة.

وأما ما أورده بعض المحققين رحمته بأن هذا مبني على مباني مدرسة المحقق النائيني رحمته منهم السيد الأستاذ رحمته من أن الفرق بين الامارات والأصول

العلمية إنما هو في سنخ المجعول فالأمر ليس كذلك، بل الفرق بينهما على أساس التزاحم الحفظي على ما ذكره تَنْتُ في تقرير بحثه فلا يمكن المساعدة عليه، لأن درجة إثبات الامارات أقوى من درجة إثبات الأصول العلمية على جميع المباني في حجيتها، باعتبار أن الامارات في نفسها طريق إلى الواقع غاية الأمر ظناً، بينما الأصول لا تكون طريقاً إليه أصلاً.

فالنتيجة، أن الأصول العملية في طول الامارات في درجات إثباتها على جميع المباني فيها.

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 الإجهاد والاستنباط 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: إحراز الصغرى لها.

الثانية: إحراز أن الأحكام الشرعية تابعة للمبادئ والملاكات الواقعية في

متعلقاتها.

أما المقدمة الأولى: فقد مر أنه لا طريق للعقل إلى إحرازها 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، فإذا 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 الإستنباط 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: انه 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 المجعول 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 المجعول، ولكن ذلك غير تام كما حققناه في محله.

فالنتيجة: ان ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله 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  
تعبدياً كانت في مرتبة واحدة، بلحاظ مقام عملية الإستنباط 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 بينهما، وتلك العلاقة الذاتية هي التي تحدث للفظ صفة الدلالة، فيصبح اللفظ باكتسابه تلك الصفة سبباً للانتقال 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 امكاناً ووقوعاً.

أما الكلام في الجهة الأولى: ففيها اتجاهان رئيسيان:

الاتجاه الأول: ان دلالة اللفظ على المعنى، واستتباع تصوره مستندة إلى

العلاقة الذاتية بينهما.

الاتجاه الثاني: انها مستندة إلى العلاقة الجعلية دون الذاتية.

أما الاتجاه 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.

ودعوى: ان 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 احداث 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: انه 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 والجعل فحسب، فهو الصحيح. وعلى أساس هذا الاتجاه قد اختلفت أنظار الأصوليين حول تعيين حقيقة الوضع بالنحو التالي.

النظرية الأولى: ان حقيقة الوضع حقيقة واقعية متمثلة في الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وهذه الملازمة والاستتباع بينهما أمر واقعي على حد واقعية

سائر الملازمات الثابتة في لوح الواقع، ولكن تحققها إنما هو بالجعل والاعتبار. النظرية الثانية: ان حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، ولا واقع موضوعي لها، ويترتب عليها سببية تصور اللفظ لتصور المعنى. النظرية الثالثة: ان حقيقة الوضع أمر تكويني نفساني، وهو التعهد والالتزام. النظرية الرابعة: ان حقيقة الوضع أمر تكويني خارجي متمثلة في عملية القران بين 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 طبعي اللفظ وطبعي 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 مسبقة بالعدم، وهذه الملازمة رغم انها واقعية، ولكنها ليست بازلية، بل هي حادثة مسبقة بالعدم، باعتبار أنها تحدث بينها بعامل خارجي، وهو الجعل والاعتبار، وهذا لا بمعنى أن الاعتبار مقوم لها، وإلا كانت اعتبارية لا واقعية، بل بمعنى أنه سبب لحدوثها وتحقيقها 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 داخلة في شيء من المقولات<sup>(١)</sup>.

وقد علق على هذه النظرية السيد الأستاذ عنه تعليقه عنه يرجع إلى شقين:

الأول: ان هذه الملازمة إذا كانت ثابتة مطلقاً لزم عدم تصور الجهل باللغات لأن لازم ثبوتها مطلقاً كون تصور اللفظ علة تامّة لتصور المعنى.

الثاني: ان هذه الملازمة لو كانت مشروطة بالعلم بالوضع لزم كونها متفرعة على العلم بالوضع ومتأخرة عنه وليست بوضع لأن الوضع في مرتبة متقدمة عليها. وللمناقشة في كلا الشقين مجال.

أما الشق الأول: فهو مبني على أن يكون مراد المحقق العراقي عنه من الوضع هو الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى الموضوع له، ولكن الظاهر أن مراده من الوضع ليس هذه الملازمة لأن موطن الملازمة عالم الذهن، وأما الوضع الذي هو عبارة عن الملازمة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى الموضوع له في عالم اللوح - الذي هو أعم من عالم الوجود الخارجي ومن الوجود الذهني - فهي تحدث بالجعل والوضع فعندئذ لا يلزم هذا المحذور، لأنه إن علم بها أنتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى وإلا فلا، وحالها حال سائر الملازمات.

وأما الشق الثاني فله تفسيران:

الأول: ان كون الملازمة مشروطة بالعلم بالوضع لازمه أن هذه الملازمة ليست بوضع بل هي متأخرة عن العلم بالوضع ومرتبنة عليه.



الثاني: ان هذه الملازمة لو كانت وضعاً لزم أخذ العلم بالوضع في موضوع نفسه وهو مستحيل لمحدور الدور، لأن الوضع يتوقف على العلم بتوقف المشروط على شرطه والعلم يتوقف عليه توقف العلم على معلومه.

ويمكن المناقشة في كلا التفسيرين:

أما التفسير الأول: فلأن هذا المحدور إنما يلزم إذا كان مراد المحقق العراقي <sup>ثبت</sup> من الوضع هذه الملازمة - أي الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى - ولكن تقدّم أن مراده من الوضع ليست هذه الملازمة في عالم الذهن، بل مراده من الملازمة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى في عالم اللوح ونفس الأمر.

فإذا ما هو متأخر هو من آثار الوضع، لا أنه وضع.

وأما التفسير الثاني: فلأن المستحيل إنما هو أخذ العلم بالوضع في موضوع نفسه في مرتبة واحدة، وأما إذا كان أخذ العلم بالوضع في موضوع نفسه في مرتبة أخرى فلا يلزم منه محذور الدور، بأن يؤخذ العلم بالوضع في مرتبة الجعل في موضوعه في مرتبة المَجْعول فلا مانع منه، ونظيره في الأحكام الشرعية إذ لا مانع من أخذ العلم بالحكم في مرتبة الجعل في موضوع نفسه في مرتبة المَجْعول، لأن العلم يتوقف على جعل الحكم من باب توقف العلم على المعلوم، والجعل لا يتوقف على العلم، والمتوقف عليه فعلية الحكم، فإذا ما يتوقف عليه العلم غير ما يتوقف على العلم، ولهذا قد وقع ذلك في مقام الإثبات أيضاً كما في وجوب صلاة القصر على المسافر، والمقام أيضاً كذلك فإن الوضع عبارة عن الملازمة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، والعلم بجعل هذه الملازمة قد أخذ في موضوع نفس هذه الملازمة في مرتبة الفعلية، فإذا لادور، فإن العلم يتوقف على جعلها من باب توقف العلم على

معلومه، والجعل لا يتوقف عليه، وما يتوقف عليه هو الملازمة بينهما في مرتبة الفعلية لأن فعليتها تتوقف عليه.

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: ان 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 فإنه 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: ان ما علقه السيد الأستاذ عليه السلام على هذه النظرية لا يتم. نظرية الأمر الواقعي

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 المجعول أمراً واقعياً، لأن الجعل عين المجعول ذاتاً، فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار، كالإيجاد والوجود.

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

ودعوى: ان إيجاد هذه الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى بالجعل والاعتبار أمر وجداني وغير قابل للأنكار، 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.

فالنتيجة إن هذه النظرية لا ترجع إلى معنى محصل.

## نظرية الاعتبار

وهي 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 الله، وأفاد في وجه ذلك، أن سنخ وضع اللفظ بإزاء المعنى كسنخ وضع الإشارات الحمراء على أماكن معينة في

الطرقا والمطارا والمحطا، للذلاة على وءوء الءطر، ءااة الأمر أن هذا وءع ءارءى، وءاك وءع اءبارى<sup>(١)</sup>.

وقء أورء على هذا القول السىء الأساءه<sup>رضه</sup> بأمرىن:

أءهءما: ان وءع اللفظ لىس من سنء الوءع الءقىى، وأفاء فى وءه ذلك، أن الوءع الءقىى الءارءى ىءقوم بءلاءة أركان: الموءوع وهو الإءارة الءمراء مءلاً، والموءوع علىه وهو المواقع المعىنة، والموءوع له، وهو الءطر. وهذا بءلافا الوءع فى باب الألفاظ، فإنه ىءقوم بركنىن: الموءوع وهو اللفظ، والموءوع له وهو ذلالته على معناه، ولا ىءءاء إلى شىء ءالء ءءى ىكون ذلك الشىء هو الموءوع علىه، هذا إءافاة إلى أن اءلاقه على المعنى الموءوع له لو لم ىكن من الاءلاط الظاهرة فلا أقل من أنه لم ىعهد فى الإءلاقاء الشاءعة المءعارفة، مع أن لازم القول المءكور أن ىكون المعنى هو الموءوع علىه.

وئانىءها: ان الوءع بهذا المعنى ءارء عن أءهان ءامة أهل اللسان واللغة، لأنه معنى ذقىء ءارء عن مسءوى فهم العموم، مع أن معنى الوءع معنى عرفى ءام، ومفهوم لكل أهل لغة بالنسبة إلى لغءه، وعلىه فلا ىمكن أن ىكون هذا هو معنى الوءع<sup>(٢)</sup>.

ولنا ءعلق على كلا الأمرىن:

أما الأمر الأول، فلأنه من الواءع ءءاً أن مراد المءقق الأصفهانى ءهء لىس أن وءع اللفظ من سنء الوءع الءقىى فى الذات والوءوء، كىف فإن الأول اءبارى والءانى ءقىى وهو قد صرء بءلك؟! بل مراده أنه من سنء الوءع

(١) نهاءة الذراية ء ١ ص ٤٦ - ء ٢ ص ٤٠.

(٢) مءاضرا فى اصول الفقه ء ١ ص ٤٣.

الحقيقي في الصياغة، وهو أنّ وضع اللفظ على المعنى كوضع الإشارة الحمراء على نقطة معينة للدلالة على وجود الخطر فيها كما أن وضع العلم على رأس الفرسخ للدلالة على مقدار محدد من المسافة كالفرسخ أو أكثر كما في الطرقات وغيرها، فإذا مناقشة السيد الأستاذ تت ترجع إلى المناقشة في الصياغة وفي التعبير لا في المعنى، فإن المعنى هو حصول الربط والعلاقة بين اللفظ والمعنى، ولا فرق بين أن يكون حصولها بهذه الصياغة أو بصياغة أخرى، ولهذا مثل هذه المناقشة تكون بعيدة من مثل السيد الأستاذ تت.

وأما ما ذكره من أن الوضع الحقيقي متقوم بعناصر ثلاثة، والوضع الاعتباري متقوم بعنصرين فهو إنما يكون من جهة اللوازم الخارجية في الأول والاعتبارية في الثاني لا من جهة الاختلاف في الصياغة، هذا إضافة إلى أن مقتضى هذه الصياغة والكيفية هو أن الوضع الاعتباري أيضاً متقوم بعناصر ثلاثة، غاية الأمر أن المعنى موضوع عليه اللفظ باعتبار وضع الواضع في عالم الاعتبار، وموضوع له باعتبار اختصاصه به أي لهذا اللفظ ودلالته عليه، ولا مانع من كون المعنى في عالم الاعتبار موضوعاً عليه بلحاظ وموضوعاً له بلحاظ.

نعم، كونها متعددين في الوجود إنما هو بلحاظ عالم الخارج فإن الموضوع عليه في وضع العلامات الموضوع المعين من الطريق أو غيره، والموضوع الخطر فيه وإن كان الخطر قائماً به وليس له وجود مستقل عنه لأنه وصف له.

إلى هنا قد تبين: ان ما ذكره المحقق الأصفهاني تت من أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية مجعولة بجعل الواضع صحيح في جوهر القضية - أي قضية الوضع وروحها- وإن أخطأ في جعل صياغة الوضع كصياغة الوضع الخارجي، فإن صياغة الوضع الاعتباري ليست كصياغة الوضع الحقيقي الخارجي، لأن الوضع إذا كان

خارجياً فلا يمكن وضع شيء على شيء آخر في الخارج بدون وجود ذلك الشيء فيه، وأما إذا كان الوضع اعتبارياً كوضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار فلا يتوقف على وجود المعنى ولو توقف توقف على الاعتبار، ولا مانع من اعتبار المعنى الموضوع عليه وفي نفس الوقت واعتباره الموضوع له بدون أي تنافي بينهما، فإنه مجرد اعتبار ولا تتصور المضادة والمماثلة والمناقضة في الأمور الاعتبارية، ولهذا لا مانع من اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة في شيء واحد إذ لا تضاد بينهما، بما هما اعتبار.

فالصحيح أن صياغة الوضع عبارة عن وضع اللفظ للمعنى في عالم الاعتبار لا وضع اللفظ على المعنى فيه، لأن الواضع في مقام عملية الوضع يوضع اللفظ - في عالم الاعتبار - للمعنى لا على المعنى، فيه لأنه يتطلب وجود المعنى فيه ولا وجود له إلا الوجود الاعتباري، فإذا مردّ وضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار إلى وضع الاعتبار على الاعتبار وهو كما ترى، لأن الاعتبار فعل المعتبر مباشرة، وحيث إن وجود اللفظ في عالم الاعتبار اعتباري وكذلك وجود المعنى فيه، فإذا معنى أن الواضع جعل اللفظ في عالم الاعتبار على المعنى فيه مردّه إلى جعل اعتباره على اعتباره وهذا لا معنى له، لأن الاعتبار فعل مباشر له فكيف يجعل فعله على فعله مع أن كليهما فعل له مباشرة؟! وعلى ضوء هذه الصياغة ينتفي إشكال السيد الأستاذ رحمته الله بانتفاء موضوعه، لأن إشكاله موجه إلى الصياغة الأولى.

ومن هنا، ذكر بعض المحققين رحمته الله أن وضع اللفظ على المعنى وضع صورة اللفظ على صورة المعنى في عالم الذهن، لأن الواضع تصور اللفظ وتصور المعنى ووضع صورة اللفظ على صورة المعنى في عالم الذهن.

وفيه، أن هذا وإن كان مصححاً لوضع اللفظ على المعنى لأن صورة المعنى كصورة اللفظ موجودة في الذهن واقعاً، إلا أن لازم ذلك هو أن الموضوع له هو

صورة المعنى لا ذات المعنى والموضوع هو صورة اللفظ لا ذاته لأن الموضوع له طبيعي المعنى الجامع بين الوجود الذهني والوجود الخارجي وكذلك الموضوع طبيعي اللفظ، وسوف يأتي أن الألفاظ لم توضع بأزاء الموجودات الخارجية ولا بأزاء الموجودات الذهنية، فإذا ما ذكره تَتَذَكَّرُ من التوجيه لا يمكن المساعدة عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه لا موضوع لأشكال بعض المحققين عليه السلام أيضاً فإنه مبني على أن يكون الوضع عبارة عن مطلق الجعل والاعتبار وإن كان صادراً عن شخص بغير شعور واختيار، بل الوضع حصة خاصة من الجعل والاعتبار وهو المقرون بالملابسات الخارجية، فإن الواضع إذا كان في مقام عملية الوضع وكان أهلاً لذلك فلا محالة إذا أراد الوضع بين اللفظ والمعنى وكان مؤكداً على ذلك ومتعهداً وملتزماً بأن لا يوضع اللفظ لهذا المعنى إلا ليكون دالاً عليه فيكون غرضه من وراء عملية الوضع هو التفهيم والتفهم ودلالة اللفظ عليه والانتقال من تصوره إلى تصور المعنى.

وأما ما ذكره تَتَذَكَّرُ، من أن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى تصورية، والعلاقة بين العلامة وذيها تصديقية فإذا لا يصح التوحيد بينهما في المناشئ والآثار واعتبارهما من واد واحد.

فيرد عليه، أولاً: ان هذه العلاقة الوضعية التصورية ليست بوضع لأنها أمر تكويني واقعي غير قابلة للجعل، فإذا هذه العلاقة متفرعة على الوضع الذي هو أمر اعتباري كما هو المفروض.

وثانياً: ان نظر المحقق الأصفهانى تت إلى أن وضع اللفظ من سنخ وضع العلامة على ذيها في الخارج في الصياغة فقط لا في العلاقة بينهما لأنها في وضع اللفظ أمر اعتباري وفي وضع العلامة أمر خارجي.

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 الإشارة الحمراء على موقع الخطر بغرض الدلالة عليه، طالما لم يكن ذلك على أساس التعهد والالتزام بأن لا توضع الإشارة 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<sup>(١)</sup>.

ويمكن المناقشة فيه، وحاصلها أن الوضع الاعتباري وحده وإن لم يعط للفظ 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 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: ان 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: ان من المستبعد جداً أن يريد المحقق الأصبهاني 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: انه فرق بين العلة الوضعية الثابتة بين اللفظ والمعنى والعلة الوضعية الثابتة بين العلامات الخارجية وذيها، فإن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة تصورية والعلاقة بين العلامات الخارجية وبين ذيها علاقة تصديقية، فإذا لا يصح جعل وضع اللفظ كوضع العلامات الخارجية واعتبارهما من واحد<sup>(١)</sup>.

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 انما هو من ناحية الفرق في موطن العلاقة، وأما من حيث نفس صياغة الوضع وكيفية الدلالة فلا فرق بينهما.

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 والجعل.

فالنتيجة: ان 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 المعتبر، كسائر الأمور الاعتبارية الشرعية أو العرفية.

وقد اعترض على هذا القول بأمرين:

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

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 كفى 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: ان 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 الله 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<sup>(١)</sup>. ولنا تعليق على ذلك بشقين:

أما الشق الأول: فلأن هذه الملازمة مجعولة بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى بنحو لا بشرط بالنسبة إلى العالم والجاهل فاعتبارها مطلقاً بنحو لا بشرط أو القضية

المهملة في الواقع وعالم اللوح، وليس معنى اعتبارها مطلقاً اعتبارها للجاهل بالوضع حتى يكون لغواً، فحالتها حال الاعتبار الشرعية والعقلانية فإنها مجعولة في الواقع مطلقاً بنحو لا بشرط - يعني لا مقيداً بالعالم ولا بالجاهل ولا بعدمهما - وما نحن فيه كذلك.

وأما الشق الثاني: فلأنه 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، فإذا لا دور، ونتيجة ذلك هي أن الملازمة بين اللفظ والمعنى مشروطة بالعلم بجعلها، كما إنا 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. والنكته 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 ولكن الصيغة الأولى خاطئة والصيغة الثانية هي صيغة الوضع.

ودعوى: ان موطن هذه الملازمة إما عالم الذهن أو الخارج، ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين لا يمكن جعلها وإنشائها، 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 المجعول به الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى، لا بين وجوديهما في الذهن ولا في الخارج.

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

بيان ذلك: ان 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 مباين 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 تتحقق صفة الدلالة لللفظ. ونكته

الالتزام بالوضع بهذه الصيغة هي تخيل أن اللفظ مباين للمعنى ذاتاً وحقيقة، لأن اللفظ من مقولة الكيف المسموع والمعنى من قوله الكيف النفساني، ولا يمكن إيجاد العلاقة والانسجام والتناسب بينهما بمجرد جعل اللفظ للمعنى وتخصيصه به في عالم الاعتبار، ضرورة أنه لا يمكن تأثير الاعتبار والجعل في إيجاد العلاقة والانسجام والربط بينهما لاستحالة تأثير الأمر الاعتباري في الأمر التكويني، بداهة أن الأمر الاعتباري الذي لا واقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار، فلا يعقل التأثير والتأثر فيه فضلاً عن كونه مؤثراً في الأمر التكويني وهو العلاقة بين اللفظ والمعنى وسببية تصور اللفظ لتصور المعنى، ولهذا التجأ إلى الوضع بصيغة التنزيل أي تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى للتقريب بينهما والانسجام والعلاقة.

وللمناقشة في هذه النكته مجال:

أما أولاً: فلأن هذا التنزيل حيث إنه اعتباري فيكون حاله حال الجعل الاعتباري، أي جعل اللفظ للمعنى أو تخصيصه به أو وضعه عليه، فكما أن مجرد الجعل والاعتبار لا يؤثر في إيجاد العلاقة بينهما خارجاً وإعطاء صفة الدلالة والسببية له، فكذلك مجرد التنزيل - لأنه أمر اعتباري - فيستحيل أن يؤثر في إيجاد الأمر التكويني وهو العلاقة والتناسب بينهما.

فالنتيجة: ان الوضع أمر اعتباري وهو جوهر القضية وروحها سواء أكان اعتباره بوضع اللفظ على المعنى أم بجعل اللفظ للمعنى وتخصيصه به أم بالتنزيل، وإن كان الصحيح والمناسب هو الثاني، أما الأول والثالث فهما بعيدان عن الأذهان، فإذا لا فرق من هذه الناحية بين التنزيل وبين الجعل والاعتبار.

ومن هنا، قلنا إن الوضع لا يتحقق بمجرد الجعل ولا بمجرد التنزيل وإنما يتحقق إذا كان الجعل مقروناً بالملاسات الخارجية، فإذا كان مقروناً بها ترتب عليه

الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى، فإذا تحقق الأنس تحققت العلاقة والتجانس بينهما وصفة الدلالة والسببية.

وثانياً: ان هذا التنزيل اذا كان بين واقع اللفظ والمعنى فهو غير صحيح في نفسه كما تقدم.

وثالثاً: ان معنى التنزيل هو ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل، وهذا إنما يصح فيما إذا كان التنزيل من المولى حيث إن أمر الآثار المترتبة على المنزل عليه نفيًا وإثباتاً سعةً وضيقاً بيده فله أن ينزل الشيء منزله في ترتيب آثاره عليه كتنزيل الفقاع منزلة الخمر (الفقاع خمر) (الطواف في البيت صلاة) وهكذا.

وأما في المقام فالأثر المترتب على المعنى أثر تكويني وهو الانتقال إلى تصوره من تصور فرده في الخارج، ولا يمكن إثبات هذا الأثر للفظ بتنزيله منزلة المعنى، لأن هذا الأثر إنما هو مترتب على فرده الحقيقي ولا يترتب على فرده التنزيلي الذي هو ليس فرداً له حقيقة. ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن للمعنى أثراً شرعياً مترتباً عليه فلا يمكن إثباته للفظ بهذا التنزيل، لأنه إنما يثبت له إذا كان هذا التنزيل من المولى والشارع بأن يكون مولوياً ويكون الأثر المترتب على المعنى بيده سعةً وضيقاً، والمفروض أن هذا الأثر ليس بيد الواضع، فإذا لا قيمة لتنزيله لا في عالم الاعتبار ولا في عالم الخارج، أما في عالم الاعتبار فهو مجرد اعتبار ولا يترتب عليه في الخارج أي أثر، وأما في الخارج فهو مجرد لقلة اللسان.

والخلاصة: ان التنزيل في المقام إن كان بلحاظ ترتيب أثر المعنى على اللفظ بأن يكون تنزيلاً حقيقياً متقوماً بأمور ثلاثة فلا يرجع إلى معنى محصل حتى فيما إذا كان ذلك الأثر شرعياً، وإن كان الغرض منه جعل اللفظ للمعنى وتخصيصه به فلا بأس به، ولكن لا يلزم أن يكون ذلك بصيغة التنزيل.



وقد أورد السيد الأستاذ عليه السلام على هذا القول بوجهين:

أحدهما: ان 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: ان الغرض الداعي إلى الوضع هو استعمال اللفظ في المعنى ودلالته عليه تصوراً أو تصديقاً، فالوضع يكون مقدمة للاستعمال 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<sup>(١)</sup>.

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، فإذا هذا الإيراد منه ﷺ في غير محله.

وأما الإيراد الثاني، فلأن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزلياً 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، وبتنزيل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً 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 تنزلياً للمعنى هو جعل اللفظ مصداقاً عنائياً له في الأثر المترتب على مصداقه الحقيقي، فإنه يوسع دائرة أفراد المنزّل 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 فرده العنائي 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 طبيعيّة. مثلاً إذا رأى زيدا 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 فالمناقشة 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 لحقيقة 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: ان 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 ومعنىً مخصوصاً، وبعد ذلك يعتبر هذا اللفظ الخاص اسماً لذلك المعنى المخصوص في عالم الاعتبار والذهن، ويجعل القران بينهما في هذا العالم مؤكداً ومتعهداً بذلك.

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

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأولى: ان 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 حججه شرعاً على أساس الطريقية والكاشفية النوعية.

الثالث: الدليل الإستقرائي، كالأجماع المحصل والتواتر والسيرة، وقد تقدم أن حججة هذه المجموعة مبنية على أساس إتصالها بزمن المعصومين عليهم السلام، ووصولها إلينا يبدأ بيد وطبقة 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 والإستنباط، وحينئذ فلا تكون من المسائل الأصولية، وإن كانت مضامينها أحكاماً ظاهرية، كحججة 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: ان تقسيم السيد الأستاذ عليه السلام المسائل الأصولية إلى أربعة أقسام يكون مبنياً على طولية المسائل الأصولية بلحاظ درجات إثباتها، لا طوليتها بلحاظ وقوعها في طريق عملية الإستنباط كما تقدم.

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

الرابعة: ان 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: ان ما اختاره المحقق العراقي رحمته الله 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 الله 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: ان 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 الله على هذا القول فقد مر أنه غير تام. الثامنة: إن ما اورده بعض المحققين رحمته الله من الإشكال 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 وجوهرًا، وإن كان خاطئاً في صياغته.

التاسعة: ان 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 الله 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 بالعالم 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: ان 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 اخطأت 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: ابرازه في الخارج على ما تقدم.

## نظرية التعهد

وأما النظرية الثالثة فهي التي اختارها السيد الأستاذ رحمته (١)، ولها مقومات ومميزات.

وأما مقوماتها فهي متمثلة في نقطتين:

الأولى: ان حقيقة الوضع أمر تكويني نفساني وهو التعهد والالتزام وهما فعل اختياري للنفس.

والثانية: ان التعهد والالتزام علقه بين طرفي القضية الشرطية وهي القضية المتعهد بها وهما التلفظ بلفظ خاص، وإرادة إفهام معناه.

وأما مميزاتها فهي متمثلة في خمس نقاط:

الأولى: ان العلقه الوضعية على أساس هذه النظرية مختصة بما إذا قصد المتكلم باللفظ تفهيم المعنى، ونتيجة ذلك اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية.

الثانية: ان 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 أراد منه.

الثالثة: ان 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 ذلك المعنى المخصوص.



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

أو فقل: 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، واطلاق الواضع عليه دون غيره انما هو بلحاظ أن غيره تابع له في الوضع.

الخامسة: ان السيرة العقلائية قد استقرت على هذه التعهدات والالتزامات في باب الألفاظ.

هذه هي المميزات 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 حينما 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 بعقلائي، 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 حينما يكون قاصداً تفهيم المعنى، فالتعهد كذلك محقق للملازمة بين اللفظ والمعنى، غير أنه ينطوي على تعهد ضمني بعدم الاستعمال المجازي، وواضح أن الواضح لا يعني التعهد بعدم المجاز<sup>(١)</sup>.

ولنأخذ بالنظر على هذه التعليقات:

أما أولاً: فلأن هذه التعليقات جميعاً على صيغ هذه النظرية لا على أصلها، وذلك لأن السيد الأستاذ قد قرّر هذه النظرية - المتمثلة في القضية الشرطية وهي القضية المتعهد بها - تارة بصيغة، وأخرى بصيغة ثانية وثالثة بصيغة رابعة وبصيغة رابعة وهكذا، ومن الواضح أن هذا الاختلاف في التقرير والتعبير قرينة واضحة على أنه قدّس ليس في تقرير كل صيغة من هذه الصيغ في مقام تحديد هذه النظرية بحدودها الكاملة، بمعنى أن كل صيغة ليست حاداً تاماً لها وإلا فلا معنى لهذا الاختلاف إلا أن يكون هذا الاختلاف اختلافاً في التعبير عن القضية الشرطية

التعهدية، وإلا فالمطلب واحد والكل يحكى عن مطلب واحد وهو الملازمة بين طرفي القضية الشرطية التعهدية مطلقاً.

وعلى هذا، فإن كان نظر السيد الأستاذ <sup>تت</sup> اختلاف التعبير والصيغ للقضية الشرطية التعهدية أن كل واحدة منها عنوان لهذه القضية الشرطية إجمالاً لا بتمام حدودها فلا وجه للإشكال، عليها وإن كان نظره <sup>تت</sup> من ذلك أن كل واحد منها عنوان واحد تام لها فعندئذٍ هناك مجال لهذه التعليقات، ولكن مع ذلك يمكن التعليق على كل واحدة منها.

وأما التعليق على الصيغة الأولى فهو ينحل إلى إشكالين:

الأول: ان هذه الصيغة تدل على أن قصد تفهيم المعنى يستلزم التلفظ باللفظ وهو خلاف ما هو المطلوب من القضية الشرطية المتعهد بها، لأن المطلوب منها هو أن التلفظ باللفظ مقدم، وإرادة تفهيم المعنى تالي بعكس هذه الصيغة، فإذا لا تكون موافقة للقضية الشرطية المتعهد بها.

الثاني: ان هذه الصيغة تدل على أن المتكلم كلما أراد تفهيم معنى خاص كالحيوان المفترس نطق بلفظ مخصوص وهو لفظ الأسد ولا تدل على أنه كلما نطق بلفظ خاص أراد تفهيم معنى خاص وهو الحيوان المفترس، فإذا هذه الصيغة لا تدل على الملازمة بين الطرفين مع أن هذه النظرية عبارة عن الملازمة بين طرفي القضية الشرطية المتعهد بها.

والجواب: أما عن الإشكال الأول فهو مبني على أن يكون المقدم في القضية الشرطية المتعهد بها علّة والتالي فيها معلولاً، مع أن الأمر ليس كذلك لأن المقدم فيها هو التلفظ باللفظ ليس علة لإرادة تفهيم معناه بل الأمر بالعكس، فإذا جعله مقدماً فيها ليس من باب الموضوعية بل للإشارة إلى الملازمة بين التلفظ به وإرادة تفهيم

معناه، فإذا لا فرق بين كونه علّة والتالي معلولاً أو بالعكس أو ملازماً له، وعليه فهذه الصيغة ليست مخالفة للقضية الشرطية المتعهد بها.

وأما عن الإشكال الثاني فلأن المتفاهم العرفي من هذه الصيغة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو الملازمة بينهما من الطرفين، فإن المتكلم إذا تعهد بأنه كلما أراد تفهيم معنى خاص كالحیوان المفترس نطق بلفظ مخصوص كلفظ الأسد يفهم منه عرفاً أنه متعهد بأنه كلما نطق بلفظ الأسد أراد تفهيم معناه وهو الحيوان المفترس.

وأما التعليق على الصيغة الثانية فهو أيضاً يرجع إلى إشكالين:

الأول: ان لازم هذه الصيغة أن التلفظ باللفظ هو الدافع والعلّة لإرادة تفهيم المعنى وهو غير عقلائي، فإذا هذه الصيغة غير عرفية وعقلائية.

الثاني: ان هذه الصيغة لا تدل على الملازمة بينهما من الطرفين، بل تدل على الملازمة من أحد طرفيها وهو أن المتكلم تعهد بأنه كلما نطق بلفظ الأسد أراد تفهيم الحيوان المفترس دون العكس، فإذا هذه الصيغة لا تدل على ما هو المطلوب من القضية الشرطية.

والجواب: أما عن الإشكال الأول فلأن هذه الصيغة لا تدل على أن التلفظ باللفظ هو الدافع والعلّة لإرادة تفهيم المعنى، فإن المقدم في القضية الشرطية قد يكون علة والتالي معلولاً وقد يكون بالعكس وقد يكونان متلازمين فالمقدم إذا كان علّة ترتب عليه التالي ثبوتاً وإثباتاً وإذا كان معلولاً ترتب عليه التالي إثباتاً، وأما ثبوتاً فبالعكس كما هو الحال في الدليل الإتي، وعلى هذا فهذه الصيغة تدل على أن المتكلم إذا نطق باللفظ فهو كاشف عن إرادة تفهيم معناه لا أنه علة لأرادته، بل الأمر بالعكس والمقدم في القضية الشرطية المتعهد بها معلول للتالي فيها وهو كاشف عن

إرادة تفهيم المعنى لا أنه الدافع لإرادته حتى يقال إنه غير عقلائي والأمر بالعكس فالنتيجة أنه لا إشكال من هذه الناحية.

وأما عن الإشكال الثاني فقد ظهر جوابه مما مر في الجواب عن الإشكال الثاني في الصيغة الأولى حرفاً بحرف.

وقد يستدل على هذه النظرية بأنها تامة بتامة مقوماتها ومميزاتها فإنها إذا تمت تمت هذه النظرية ويترتب عليها غرضها، وقد تقدّم تفصيل ذلك.. وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن للوضع غرضين:

أحدهما: ما يترتب عليه مباشرة كالانتقال من تصور اللفظ إلى تصور المعنى كما إذا كان الوضع بإزاء ذات المعنى أو تصديق أن المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس إذا تكلم بلفظ الأسد بناءً على أن الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني.

الثاني الغرض النهائي الأساس من الوضع وهو الغاية القصوى منه ما لا يترتب عليه مباشرة سواء أكانت الدلالة الوضعية دلالة تصويرية أم تصديقية بلحاظ الإرادة التفهيمية وهو التفهيم والتفهم لأنه مترتب على الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة الجدوية النهائية مباشرة، وهذه الدلالات الثلاث طولية، فالدلالة الثالثة تتوقف على الثانية والثانية على الأولى، والوضع بالنسبة إلى هذا الغرض بمثابة مقتضي ومع توفر سائر الشروط والمقدمات يتحقق هذا الغرض منها كون المتكلم في مقام البيان ومنها عدم نصب قرينة على الخلاف لا متصلاً ولا منفصلاً، ومع توفر هذه المقدمات تحققت الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة الجدوية فإذا تحققت ترتب عليها هذا الغرض، فإذا يكون الوضع جزء العلة التامة لهذا الغرض بلا فرق بين أن يكون الوضع بمعنى التعهد أو بمعنى الأمر الاعتباري، فإذا كان جزء العلة التامة فلا يكون لغواً، فإذا ليس مناط اللغوية عدم ترتب الغرض المذكور مباشرة، إذ من

هذه الناحية لا فرق بين مسلك التعهد ومسلك الاعتبار، فلو كان لغواً على فهو لغو على كلا القولين مع أن الأمر ليس كذلك.

نعم، لو كانت سعة دائرة الوضع أوسع من دائرة الغرض عرضاً لا طولاً لأمكن القول بأنه لغو، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنا لو سلمنا أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية بلحاظ الإرادة الاستعمالية، فإذا ما هو منشأ الدلالة التصورية؟

والجواب أن لها عاملين:

الأول: العامل الكمي.

الثاني: العامل الكيفي.

أما الأول: فهو متمثل في كثرة الاستعمال فإنها توجب الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى.

وأما الثاني: فهو متمثل في الوضع فإنه إذا كان مقروناً بالملابسات الخارجية كالتأكيد عليه وترسيخه في الذهن فهو يوجب الأنس الذهني بين اللفظ ومعناه الموضوع له وكلا العاملين مفقود في المقام.

أما الأول: فهو واضح فإنه ليس هنا استعمال واحد فضلاً عن كثرته.

وأما الثاني: فلأنه مفقود على الفرض لأن المفروض أن الوضع بمعنى التعهد للقضية الشرطية والدلالة المستندة إلى هذا الوضع تصديقية لا تصورية.

فالنتيجة: انه لا دليل على هذه النظرية.

وأما التعليق على الصيغة الثانية بأن لازمها أن يكون الإتيان باللفظ هو 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 معلولاً، 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: ان 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: انه لا بأس بهذه الصيغة، وانها تحقق المطلوب وتعطي 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 حينما 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 فمدلول الصيغة إن كان أنه لا ينطق بلفظ مجرداً عن القرينة إلا حينما أراد تفهيم معناه الحقيقي، كان لازماً أنه لا ينطق بلفظ مصحوباً بالقرينة إلا حينما أراد تفهيم معناه المجازي، وإن كان أنه لا ينطق بلفظ مطلقاً لا مجرداً ولا مصحوباً بالقرينة إلا حينما 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 المتصلة 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، فاذاً لا مانع من تفسيرها بإحدى الصيغ المتقدمة.

هذا، ولكن مع ذلك يمكن نقد هذه النظرية بوجوه:

الأول: ان المرتكز لدى العرف والعقلاء والثابت في أعماق نفوسهم أن التعهد والالتزام النفساني بشيء في الخارج متوقف على العلم به وبحدوده في المرتبة السابقة سواء أكان من الأفعال الخارجية أم من الأقوال، وعلى هذا فتعهد المتكلم والتزامه بأنه كلما نطق باللفظ أراد تفهيم معناه يتوقف على العلم باللفظ بما له من المعنى الموضوع له فلو كان الوضع هو التعهد فمعناه أن الوضع يتوقف على العلم بالوضع بمعنى أن التعهد يتوقف على التعهد وهذا دور.



فإن قلت: إن تعهد المستعمل الثاني يتوقف على العلم بتعهد المستعمل الأول فإذا لا دور.

والجواب: إننا ننقل الكلام في المستعمل الأول فإنه إذا تعهد بأنه متى ما نطق بلفظ الأسد أراد تفهيم الحيوان المفترس فبطبيعة الحال تعهده هذا يتوقف على العلم بالعلاقة بين لفظ الأسد والحيوان المفترس، وإلا فلا يعقل أن يكون تعهده بذلك عشوائياً لا عقلائياً، وعلى هذا فمنشأ هذه العلاقة، إما الوضع أو الأنس الذهني، وإما الثاني فهو مفروض لعدم لعدم الاستعمال فيه فضلاً عن كثرته، فإذا يكون منشؤها الوضع، ولا فرق بين أن يكون الوضع من قبل نفس هذا المستعمل أو من قبل غيره.

الثاني: ان 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، والفرض أن ظاهرة اللغة موجودة في حياة الانسان البدائي قبل أن يصبح مجتمعه مجتمعاً عقلائياً وتتكامل مدركاته العقلانية.

الثالث: ان لازم هذه النظرية عدم تحقق جاءنا الاشتراك 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: ان جاءنا الاشتراك في اللغات ناشيء من الإختلاط فيها، فان في العصور القديمة حيث كان لأهل كل قرية أو بلدة لغة خاصة بهم، على أساس عدم

توفر وسائل الاتصال والإختلاط بين القرى والبلدان، ولكن بعد توفر هذه الوسائل وتطورها وتوسعها، واتصال القرى والبلدان بعضها ببعضها الآخر، اختلطت اللغات بعضها بالآخر، وحدث جاءنا الاشتراك اللفظي فيها، فلا يكون منشؤه الوضع.

مدفوعة: بأن ذلك لا يمكن أن يكون منشأً جاءنا الاشتراك اللفظي في تمام اللغات، نعم يمكن أن يكون ذلك منشأً له بنحو الموجبة الجزئية. ومن هنا لا يختص جاءنا الاشتراك باللغات العالمية، بل هو موجود حتى في اللغات المحلية، ولا سيما في الأعلام الشخصية.

الرابع: ان لازم هذه النظرية انقلاب المستعمل واضعاً، وهذا خلاف المرتكز القطعي، حيث إن المرتكز لدى العرف والعقلاء كون الاستعمال فرع الوضع ومرتباً عليه، لا أنه الوضع، ويظهر ذلك بجلاء في الأعلام الشخصية.

الخامس: ان لازم هذه النظرية كون الدلالة الوضعية تصديقية لاتصورية، 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 تعين الأخذ بها في مقابل نظرية الاعتبار، بل العكس هو المتعين كما مر.

ودعوى: ان 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 الاجتماعية 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 وعدمًا وسعةً وضيقاً، بل هو بمثابة الحكمة له الموجبة لخروج الوضع عن اللغوية، ولا مانع من تخلفها في بعض الموارد، أو فقل إن قصد التفهيم من الداعي للوضع وجهة تعليلية لاتقييدية. 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 العلة 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، فإذا يكون الغرض من وضع اللفظ بإزاء ذات المعنى إنما هو بداعي الوصول إلى الدلالة التصديقية، وتوقفها عليها، وعليه فلا يكون هذا الوضع لغواً.

ودعوى: ان 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 الأنس الحاصل من وضع اللفظ بإزاء المدلول التصديقي، فلا حاجة إلى الوضع.

مدفوعة: بأنها لا يمكن أن تستند إلى الأنس، ضرورة أن الأنس مستند إلى الوضع، ولولاه فلا أنس في البين، فإذا 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 الأنس الذهني. وأما

على ضوء نظرية الاعتبار، فالدلالة الوضعية دلالة تصورية، 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 ومجمولاً من المجعولات الإنشائية والاعتبارية، وإنما هو أمر تكويني يتمثل في اشراط مخصوص بين اللفظ والمعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية الذي هو قانون طبيعي عام<sup>(١)</sup>.

بيان ذلك: إن الدلالات تصنف إلى ثلاثة أصناف:

**الأول:** الدلالة التكوينية الأولية، وهي انتقال الذهن إلى صورة الشيء عند الإحساس به، كما إذا رأى شخص 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 مشابهه، كما إذا رأى صورة أسد في جدار، فإن الذهن ينتقل إلى هذه الصورة

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٨١.

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 الاعتيادية، 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 ومرتسخاً 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 بالملايسات الخارجية المحقق لصغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية، على أساس أنه يوجب ترسيخ هذا القران بين اللفظ والمعنى في الذهن وتركيزه 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 اشراف مخصوص بين اللفظ والمعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية.

ويمكن المناقشة في هذه النظرية بتقريب: ان 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: ان الوضع التعيّن أمر تكويني يتمثل في اشراف خاص بين اللفظ

والمعنى الحاصل بعامل كمي، وهو كثرة الاستعمال والقران.  
وأما تطبيق هذا القانون على الوضع التعييني الذي هو محل الكلام فهو لا يخلو عن اشكال، وذلك لأن عملية الوضع التعييني 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 ومرسخاً على أنه وضع هذا اللفظ واعتبره له، لكي يركز 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، أولاً: ان الواضع في مقام عملية الوضع لا محالة يتصور اللفظ ويتصور المعنى ويجعل اللفظ قريناً له في عالم الاعتبار والذهن وإبرازه بالقران بينهما في الخارج، وبذلك يتحقق الوضع ويترتب عليه الإشرط الخاص والربط

المخصوص بينهما وهو الملازمة بين تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى الذي هو صغرى لكبرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية، فالوضع أسم لمجموع المبرز في الخارج وهذا موافق للارتكاز العرفي والعقلاني.

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

أحدهما: انه فرق بين الوضع التعيّنّي والوضع التعيّنّي في نقطة، وهي أن الوضع التعيّنّي في الحقيقة ليس بوضع بمعنى فعل الواضع، بل هو متمثل 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 التعيّنّي عبارة عن الأنس الذهني التكويني الوجداني، بينما الوضع التعيّنّي يمثل فعل الواضع، دون أثره التكويني المترتب عليه، وهو الملازمة بين اللفظ والمعنى التي هي صغرى لقانون الاستجابة.

فاذاً ما هو وضع اللفظ للمعنى فليس صغرى لهذا القانون، وما هو صغرى له وهو الملازمة بينهما 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: ان المرتكزات العرفية والعقلانية تشهد بأن الملازمة الموجودة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، انها هي أثر الوضع وناشئة منه، ويكون الوضع منشأً لها، لا أنها وضع بنفسها، ومن هنا لا خلاف في وجود هذه الملازمة بينهما، 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 بينهما خارجاً مسبقة 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 مسبقة بها، أصبحت راسخة في الذهن وثابتة فيه، وبذلك يتحقق صغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية في الإصطلاح الحديث.

فالتيجة: ان قانون الاستجابة الذهنية الشرطية لا ينطبق على الوضع التعيني، نعم يكون أثره التكويني - وهو وجود الملازمة وفي الإصطلاح الحديث وجود الإشرط الخاص بينهما - مصداقاً لهذا القانون، دون نفس الوضع.

نتائج هذه البحوث أمور:

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

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

الثانية: ان الدلالة الوضعية على أساس نظرية التعهد دلالة تصديقية لاتصورية، بينما تكون على أساس نظرية الاعتبار تصورية لاتصديقية.

الثاني: إنه فسرت نظرية التعهد بثلاث صيغ مختلفة، وقد علق على هذه الصيغ بتمامها، 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، ومتاز

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  
النائبي رحمته الله <sup>(١)</sup>.

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،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٩ - فوائد الاصول ج ١ ص ٣٠.

وتوسعت واستوعبت الدقائق الفنية في أوضاع اللغات.

بيان ذلك: ان الله تعالى قد منّ على الانسان بنعمتين: احدهما نعمة العقل والإدراك، والأخرى نعمة البيان، بمقتضى قوله عزّ من قائل: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾<sup>(١)</sup> هذا من ناحية.

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 فكراً 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: ان 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 ابراز ذلك للآخرين باستخدام الوسائل والأسباب التي تنقل ما في نفسه.

وبكلمة: إن الانسان بموجب هاتين النعمتين، يتمكن من ابراز 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 فكراً 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، لارتباطه الوثيق به، ومن هنا كلما نضج المجتمع فكراً وتطور عقلياً وتوسع ثقافياً تطورت لغاته وتوسعت كذلك، لأنها جزء المجتمع وحينئذ فمن الواضح 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.

فالنتيجة: ان عملية الوضع من صنع البشر.

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

بوجوه:

الأول: إن الواضع 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، والفرض أن الواضع 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 والجوع أو الألم أو مشاكل ذلك بلا حاجة إلى واسطة، بينما لا يكون الإلهام من مدركات الانسان مباشرة.

والجواب: إنه ﷺ لم يبرهن في هذا الوجه أن الواضع 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، وابرار 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 الواضع. وثالثاً: إن الإدراك إنما هو على أساس نعمة العقل، لانعمة 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: انه 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: ان 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: ان 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 الانسان 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: ان 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 واضح الألفاظ واهماله لا يكون دليلاً على أن الوضع ليس من صنع البشر.

الثالث: ان 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 توسعه الألفاظ تتبع توسعه متطلبات حاجة الانسان، وحيث إنها كانت في العصور الأولى قليلة وبسيطة فلا يحتاج إلا إلى ألفاظ قليلة لابرازها 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 لابراز ما في نفسه من المعاني للآخرين، كالإشارات 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 لابرازها، 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 عصرًا بعد عصر فبطبيعة الحال تتطلب مزيداً من الألفاظ، وبما أن ذلك كان تدريجياً، فقد مرّ أن خبراء اللغة في كل عصر قادرين 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 بدائي فكيف قدر للإلتفات 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 الصدفة، أو كان بإلهام من الله تعالى؟

فلا يمكن المساعدة عليه. إذ مضافاً 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 الاجتماعية تدريجياً من مختلف الجوانب، يدرك قصور تلك الأساليب والمنبهات 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 المنسق 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 وخواطره إلى الآخرين.

تحصل مما ذكرنا أمور:

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

الثاني: ان 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: ان 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 طبعي اللفظ والمعنى، فيتوقف تحققه على تصور اللفظ الموضوع وتصور المعنى الموضوع له معاً، وحينئذ يقع الكلام فيه تارة 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.

وانما 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 أفراد 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 بحده التام أو برسمه كذلك، بل يكفي تصوره بعنوان من عناوينه وإن لم يكن حدّاً 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.

وللمناقشة في هذا التقريب مجال أولاً: ان عنوان العام الكلي كالإنسان ليس عنواناً لإفراده، بل هو عنوان للجامع بينها حتى يكون تصوره تصوراً لها بعنوانها إجمالاً.

وثانياً: ان المعنى الموضوع له اللفظ إنما هو المفهوم لا الفرد الخارجي، على أساس أن العلة الوضعية إنما هي قائمة بين طبعي 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 مباين 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 مباين له، فلا يعقل أن يكون عنواناً فانياً فيه، كما أن مفهوم زيد مباين لمفهوم عمرو<sup>(١)</sup>.

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 اتصاف المفاهيم بالكلية انما 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 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 ووجوده 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 يأبى 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 إلغيت 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 أفراده على أساس أنه عنوان لها بنفسه. مثلاً إذا أراد الواضع وضع لفظ الانسان بإزاء أفراده بالوضع العام والموضوع له الخاص فله ان يتصور مفهوم الفرد من الانسان، فيضع لفظ الانسان بإزاء أفراده، باعتبار أن مفهوم الفرد يكون حاكياً عنها بتمام خصوصياتها، فتصوره حيثئذ يكون تصوراً لها بعنوانها بدون عناية زائدة.

فالنتيجة: ان كل مفهوم كلي منتزع من الحيثية المشتركة بين أفراده، فلا يعقل أن يكون حاكياً عن الأفراد في الذهن، لأنه مباين 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 الحيشية المشتركة العرضية عن الحيشية المشتركة الذاتية بين

الأفراد في نقطتين:

الأولى: ان الحيشية 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 الحيشية المشتركة الذاتية ثابتة في أفرادها ضمناً،

ولهذا لا تحكي إلا عن الجامع بين الأفراد الذي هو بمنزلة الجزء عن الكل.

الثانية: ان الحيشية المشتركة العرضية متقومة بالأفراد بخصوصياتها، ومع

إلغائها ملغية وغير باقية، بينما الحيشية المشتركة الذاتية غير متقومة بالأفراد

بخصوصياتها، بل هي ثابتة في الواقع بثبوت ماهوي بقطع النظر عنها، ولهذا لا تكون

ملغية بالغاء خصوصياتها جميعاً.

ودعوى: ان انتزاع مفهوم واحد عن الأفراد المتباينة، لا يمكن بدون اشتراك

تلك الأفراد في جامع مشترك مصحح للإنتزاع، 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

للوّضع بإزاء الأفراد.

مدفوعة: بأن الجامع بين الأفراد الذي هو منشأ الإنتزاع، إن كان ثابتاً بينها

بالذات، أي مع تجريدها عن الخصوصيات والغائتها 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 ومفهوم عمرو وكذلك وهكذا، وحينئذ فيكون تصوره تصوراً لها بخصوصياتها إجمالاً، وعلى هذا فيمكن الواضح استخدام هذا المفهوم العرضي للوضع العام والموضوع له الخاص. وبكلمة: ان الجامع المتأصل منتزع من حيثية مشتركة ذاتية بين أفرادها ولها تقرر ماهوي بقطع النظر عن أفرادها، وأما الجامع العرضي فهو منتزع من حيثية مشتركة عرضية قائمة بالأفراد بتمام خصوصيتها بنحو الاستغراق بمعنى أنها تنطبق على كل فرد بحده الفردي وبتام خصوصياته، فإذا لا يكون أنتزاع مفهوم واحد من الأفراد المتباينة، فإذا يكون أنتزاع مفهوم الفرد من أفراد المتباينة من جهة اشتراكها في حيثية واحدة وهي الفردية.

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

والجواب: ان 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 ومنتزع من نفس مفهوم الفرد، فمن أجل ذلك يكون تصوره تصوراً للأفراد بكامل خصوصياتها بعنوانها الإجمالي،



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 كإفراد الإنسان ثم وضع اللفظ لها.

فالنتيجة: انه لا مانع من قيام عنوان عرضي مشترك واحد بأفراد كثيرة باهية كثيرة ومتباينة، ولا يكشف إلا عن اشتراكها في هذا العنوان العرضي وليس قيامه بها قيام الأثر بالمؤثر والمعلول بالعلة لأن قيامها بها إنما هو في عالم اللوح فلا تأثير وتأثر وعلية ومعلولية فيه فإن ذلك إنما هو في عالم الوجود، ولها نظائر منها مفهوم الشيء فإنه منتزع من الأشياء من جهة اشتراكها في الشيئية وهي قائمة بكل شيء بحده الخاص.

ثم إن للمحقق العراقي رحمته الله 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 التجريد وإلغاء الخصوصيات<sup>(١)</sup>. هذا، ولا يبعد أن يكون مراده رحمته الله 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 بحتاً 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 والتعييني

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

كيفي.

٣ - عملية الجعل والاعتبار المؤكدة.

وقد تقدم تفصيل جميع ذلك.

وأما الوضع التعييني: 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 لفظ بغير شعور واختيار.

فالنتيجة: ان الوضع التعييني يمثل فعل الواضع على الاختلاف في صيغة

تفسيره كما مرّ، والوضع التعييني يمثل العلاقة بين صورة اللفظ والمعنى في الذهن

المعلولة للعامل الكمي، وهو تكرار الاستعمال وكثرته.

وقد يناقش في تحقق الوضع التعييني بكثرة الاستعمال، بتقريب أن استعمال

اللفظ في معنى قبل تحقق الوضع بينهما وصورته حقيقة فيه لما كان مجازاً فلامحالة

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 الأنس 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 الاحساس به مقترناً بالقرينة، فإذا يكون المنبه الشرطي اللفظ المقترن بالقرينة، لا ذات اللفظ<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان هذا الاستعمال يرتكز 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.

فالتتية: ان 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 حالية، وقد تكون مقامية، وقد تكون ارتكازية، وقد تكون لفظية وقد تكون لبيّة 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 حالية، وفي مورد آخر ارتكازية، وفي ثالث لفظية، واللفظية تارة تكون بصيغة وتارة أخرى بصيغة أخرى. وأما عنصر اللفظ فهو العنصر الثابت والمحفوظ في جميع هذه الموارد، وعندئذٍ فبموجب قانون الاستجابة الشرطية الذهنية ينمو الارتباط والإشراط الذهني المخصوص بين ذات اللفظ والمعنى تدريجياً، على أساس تدريجية الأُس

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 العلاقة 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 العلاقة 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 موضوعي له.

والخلاصة: ان 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 الأنس الذهني بين ذات اللفظ والمعنى، فإذا حصل هذا الأنس 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 الأنس 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 التعييني لا يتصور على مسلك الاعتبار، على أساس أن الاعتبار فعل قصدي صدر من الواضع مباشرة، ولا يمكن تحقيقه بالاستعمال، لأنه إن أريد بتحقيقه به ترتبه عليه ترتب الأثر على المؤثر والمعلول

على العلة فهو غير معقول، لأن الاعتبار فعل قصدي مباشر، فلا يمكن أن يكون تسيبياً ومرتباً على السبب قهراً.

وإن أريد بذلك أن كثرة الاستعمال مبرزة للإعتبار والجعل، 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 والجعل في نفسه، بل كان يقصد الاستعمال فيه<sup>(١)</sup>.

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 العلاقة الحاصلة بين صورة اللفظ والمعنى في الذهن. لا أنه وضع بمعنى الاعتبار والجعل.

وأما على مسلك التعهد فهو يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى، لأنها تدل على تعهد المستعمل والتزامه بأنه كلما نطق به أراد تفهيم معناه، وكذلك على القول بأنه يمثل القرن المؤكد بين اللفظ والمعنى المحقق لصغرى قانون الاستجابة الذهنية فإنه لا فرق بين الوضع التعييني والوضع التعييني لأن الاختلاف بينهما في العامل فإن الأول مستند إلى العامل الكيفي والثاني إلى العامل الكمي.

## هل يتحقق الوضع التعيني بالاستعمال؟

والجواب: ينبغي أن نتكلم في ذلك تارة على ضوء نظرية أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، وأخرى على ضوء نظرية أن حقيقة الوضع تمثل التعهد والالتزام النفساني، وثالثة على ضوء نظرية القرن المؤكد بين اللفظ والمعنى الذي يمثل صغرى قانون الاستجابة الذهنية الشرطية.

أما على ضوء النظرية الأولى، فلأن حقيقة الوضع إما حقيقة اعتبارية صرفة أو حقيقة إنشائية، وعلى الأول فالواضع في مقام عملية الوضع يتصور اللفظ ويتصور المعنى ويجعل اللفظ قريناً للمعنى ومنبهاً له واسماً له في عالم الاعتبار والذهن ثم يبرزه بالقران بينهما خارجاً بقوله وضعت أو سميت أو جعلت أو ما مشاكل ذلك، وعلى هذا الفرض فالوضع ليس بإنشائي كالمعاملات الإنشائية لأن الإنشاء بحاجة إلى أداة وأسباب، بل هو اعتبار صرف قائم بالمعتبر ويبرزه في الخارج يتحقق الوضع ويترتب عليه آثاره... وهل يمكن أبرازه بالاستعمال؟

والجواب: انه لا يمكن إلا بضمّ القرينة إليه لكي تدل على أن المتكلم قصد به إبراز الأمر الاعتباري في الخارج، وإلا فالاستعمال لا يدل على ذلك وإنما يدل على أن المتكلم أراد تفهيم المعنى، وعلى هذا الفرض فالوضع التعيني لا يتحقق بالاستعمال. وأما على الثاني وهو أن حقيقة الوضع حقيقة إنشائية كالمعاملات فلا مانع من إنشاء الوضع بكلمة وضعت أو سميت أو جعلت، فإن هذه الكلمة تدل على إيجاد الوضع بإيجاد تصوّري كما هو الحال في المعاملات، فإن الواضع إذا كان في مقام الوضع وقال سميت أبني محمداً تحقق الوضع وترتب عليه آثاره.

وهل يمكن إنشاء الوضع بالاستعمال؟

والجواب: انه لا يمكن إلا بضمّ قرينة إليه لكي تدل على أن المتكلم أراد به إنشاء الوضع، وإلا فهو لا يدل عليه، يعني لا يمكن الجمع بين الاستعمال والوضع، فإن الاستعمال يدل على أن المتكلم أراد تفهيم المعنى ولا يدل على أنه في مقام الوضع لا في مقام التفهيم.

فالتنتيجة: ان الوضع على القول بأنه أمر اعتباري يمكن تحقيقه بكلا الفرضين أي بالإنشاء وبالاعتبار.

أما على القول بأن حقيقة الوضع عبارة عن اختصاص اللفظ بالمعنى، ففيه احتمالات:

الأول: ان يكون مراده من اختصاص اللفظ بالمعنى الاختصاص الاعتباري في عالم الاعتبار والذهن.

الثاني: ان يكون المراد منه العلاقة والربط بين اللفظ والمعنى في عالم النفس.

الثالث: ان يكون المراد منه تخصيص اللفظ بالمعنى خارجاً بغرض إيجاد الربط بينهما.

أما على الاحتمال الأول، فهو ليس قولاً آخر في مقابل القول الأول بل هو هو، وأما على الثاني فإن كان منشأ هذه الملازمة والربط الاعتباري أو الاعتبار الإنشائي فايضاً يرجع إلى القول الأول وليس في مقابله قول آخر، لأن الملازمة المذكورة مترتبة على القول الأول وهو أن الوضع أمر اعتباري صرف أو إنشائي، وإن كان منشؤه تعيين اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به فهو داخل في القول بأن حقيقة الوضع هي الاشتراط الخاص والربط المخصوص بين اللفظ والمعنى وهذا الاشتراط بينهما قد يحصل بعامل كفي وقد يحصل بعامل كمي، وسوف يأتي الكلام حول هذا القول.



وأما على الاحتمال الثالث فهو أن الوضع التعييني يمثل تعيين اللفظ بأزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه خارجاً لأن هذا التعيين وضع ويترتب عليه أثره وهو الارتباط والعلاقة بينهما، وهل يمكن تحقيق هذا الوضع بالاستعمال أو لا؟ والجواب أن هنا مسألتين:

المسألة الأولى: ان الاستعمال لا يعقل أن يكون مصداقاً للوضع أو يتحقق الوضع به.

المسألة الثانية: ان الاستعمال الحقيقي يصلح أن يكون مصداقاً للوضع بنفسه أو يتحقق الوضع به دون الاستعمال المجازي.

أما المسألة الأولى: فذهب جماعة إلى أنه لا يعقل أن يكون الاستعمال مصداقاً للوضع أو محققاً له.

وقد أستدل عليه بوجوه:

الأول: ما ذكره بعض المحققين تتدبر على ما في تقرير بحثه، وقد تقدم ذلك موسعاً آنفاً ولكن يرد عليه.

أولاً: ان المستعمل إذا كان في مقام الوضع فبطبيعة الحال كان يقصد في هذا الاستعمال وضع اللفظ الصادر منه بما هو لفظ لا بما هو صادر منه، لأن خصوصية صدوره منه ملغاة إذا قصد به الوضع أي وضع اللفظ وتعيينه للدلالة على المعنى بنفسه بما هو لفظ، لا بما هو صادر من المستعمل حتى يكون الموضوع فرداً من طبعي اللفظ باعتبار أن صدوره منه مساوق لتشخصه، فإذاً يكون الموضوع طبعي اللفظ لا فرده.

وثانياً: ان اللفظ المستعمل في الاستعمالات باعتبار صدوره من المستعمل وإن كان جزئياً حقيقياً لأن صدوره منه وجوده والوجود مساوق للتشخص، إلا أن

المستعمل اللفظ بما هو لفظ، لأنه بما هو لفظ دال لا بما هو صادر من المستعمل، ضرورة أن خصوصية صدوره منه ليست جزء الدال، فإذا الدال هو اللفظ بما هو لفظ، مثلاً إذا استعمل لفظ الأسد في الحيوان المفترس فاللفظ المستعمل بما هو صادر من المستعمل وإن كان جزئياً حقيقياً، إلا أن النظر في الاستعمال إلى لفظ الأسد بما هو لفظ الأسد لأنه دال على الحيوان المفترس لا بما هو صادر منه، لأن خصوصية صدوره منه ليست جزء الدال بحيث يكون لفظ الأسد بضميمة هذه الخصوصية دالاً، وهذا هو الموافق للارتكاز العرفي والعقلاني.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك كله، فلا مانع من الالتزام بأن الاستعمال مصداق لوضع فرد من طبيعي اللفظ دون وضع الطبيعي، لأن لازم ذلك هو أن كل استعمال وضع، وكل مستعمل واضح ولا محذور فيه وهذا يفي بما هو المطلوب، ولا ملزم لأن يكون الوضع للطبيعي لأن الالتزام بوضع كل فرد منه يفي بالمطلوب.

الوجه الثاني: أيضاً ما ذكره بعض المحققين عليه السلام، وتوضيحه: ان حقيقة الاستعمال هي قصد الحكاية والدلالة على المعنى بنفس اللفظ، ومن البديهي أن حكاية لفظ خاص كلفظ الأسد عن الحيوان المفترس ودلالته عليه لا يمكن أن تكون بلا سبب وعلّة لاستحالة وجود الشيء بدون علّة، فإذا بطبيعة الحال أن هذه الحكاية والدلالة على المعنى إما أن تكون مستندة إلى العامل الداخلي أو العامل الخارجي، ونقصد بالأول الدلالة الذاتية بأن تكون دلالة اللفظ على المعنى ذاتية، وبالثاني الوضع أو المناسبة والعلاقة المعبر عنها بالوضع العرضي التبعية مع القرينة الصارفة.

أما الأول: وهو الدلالة الذاتية فقد تقدّم بطلانها وعدم إمكان الالتزام بها.

وأما الثاني: وهو الوضع فهو المتعين، وعلى هذا فالاستعمال الذي يمثل تعيين اللفظ للدلالة والحكاية عن المعنى بنفسه يتوقف على الوضع إما الوضع الحقيقي أو الوضع العرضي والتبعي، فإذا لا يمكن أن يكون الاستعمال بنفسه وضعاً أي مصداقاً له أو يتحقق الوضع به.

أما على الأول: فيلزم توقف الشيء على نفسه لأن الاستعمال وهو تعيين اللفظ للدلالة والحكاية عن المعنى بنفسه يتوقف على الوضع، والمفروض أنه بنفسه وضع، وهذا معنى توقف الشيء على نفسه وعليته لنفسه وهو محال.

وأما على الثاني: فيلزم الدور، لأن الاستعمال يتوقف على الوضع وهو يتوقف عليه وهذا مستحيل لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وتقدمها عليها. هذا توضيح ما أفاده تتس.

والجواب، أولاً: ان استعمال اللفظ في المعنى للدلالة عليه بنفسه لا يتوقف على كونه مسبوqاً بالوضع بل هو استعمال ابتدائي بدون كونه مسبوqاً بالوضع أو بالمناسبة والعلاقة.

أما الأول: فلما تقدم أنفاً من أن استعمال اللفظ في المعنى للدلالة عليه بنفسه صحيح، وإن لم يكن حقيقياً ولا مجازياً إذا كان استعمالاً عقلائياً ويترتب عليه غرض عقلائي، غاية الأمر أن هذا الاستعمال بحاجة إلى قرينة تدل على أن المتكلم استعمال لفظ الأسد، مثلاً في مقام استعماله في الحيوان المفترس للدلالة والحكاية عنه بنفسه وهذه القرينة من جهة أن تكلمه به ليس عشوائياً وجزافاً بل هو في مقام تعيينه للدلالة على المعنى الفلاني بنفسه، كما أن عليه أن ينصب قرينة على أنه في مقام الوضع أنه قصد الوضع بهذا الاستعمال.

والخلاصة: ان استعمال اللفظ في المعنى ابتداءً بدون كونه مسبقاً بالوضع لا الحقيقي ولا التبعي إذا كان عقلائياً فهو صحيح كالاستعمال في المقام فإنه يترتب عليه بالعرض العقلائي وهو الوضع.

وأما الثاني: فلما تقدّم من أنه يكفي في اتصاف الاستعمال بالحقيقي كونه مقارناً للوضع زمنياً ولا يلزم أن يكون مسبقاً بالوضع.

وثانياً: ان هذا الاستعمال استعمال حقيقي لما مرّ من أنه يكفي في كونه حقيقاً مقارنته للوضع بأن يكون الوضع في زمانه، ولا يتوقف على الوضع في المرتبة السابقة حتى يلزم المحذور المتقدم.

فالنتيجة: ان ما ذكره تت من لزوم توقف الشيء على نفسه أو الدور مبني على تماميه مقدمتين:

الأولى: ان استعمال اللفظ في المعنى للدلالة عليه بنفسه غلط بدون الوضع الحقيقي أو التبعي العرضي.

الثانية: ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي يتوقف على الوضع في المرتبة السابقة.

ولكن كلتا المقدمتين غير صحيحة، أما المقدمة الأولى فلما مرّ من أن الاستعمال إذا كان عقلائياً فهو صحيح ولا يكون غلطاً وإن لم يكن بحقيقي ولا مجازي، وأما المقدمة الثانية فلما عرفت من أن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا يتوقف على الوضع في المرتبة السابقة.

وأما المسألة الثانية ففيها قولان:

أولهما: انه لا مانع من تحقيقه بالاستعمال.

وثانيهما: انه لا يمكن تحقيقه بالاستعمال.

أما القول الأول: فقد أختاره المحقق الأصفهانى تت وقد أفاد في وجه ذلك بأن حقيقة الاستعمال هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، ولا فرق من هذه الناحية بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي، فإن اللفظ في كلا الاستعمالين يدل على المعنى بنفسه، غاية الأمر أن دلالاته عليه كذلك في الاستعمال الحقيقي مستندة إلى الوضع لأن الوضع حيثية تعليلية لا تقييدية، وفي الاستعمال المجازي مستندة إلى القرينة لأن القرينة حيثية تعليلية لا تقييدية، ومن هنا يظهر أن ما هو المشهور بين الأصحاب من أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي ليست بنفسه وإنما هي بالقرينة لا أصل له لأن القرينة حيثية تعليلية والدلالة صفة اللفظ بدون فرق من هذه الجهة بين الدلالة على المعنى الحقيقي والدلالة على المعنى المجازي، ولكن مع هذا تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المجازي بنفسه ليس مصداقاً للوضع ومحققاً له، بينما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى الحقيقي بنفسه مصداق له، وقد أفاد في وجه ذلك بأن المصحح لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي الوضع، والمصحح لدلالاته على المعنى المجازي العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ويعبر عنها بالوضع التبعي أو النوعي، ولكن إذا أطلق اللفظ كان يدل بالدلالة الفعلية على المعنى الحقيقي وأما فعلية دلالاته على المعنى المجازي فهي بحاجة إلى قرينة صارفة، وعلى هذا فتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه إنما هو وضع إذا كان هذا التعيين كافياً في فعلية دلالاته عليه بدون الاحتياج إلى ضمّ ضميمته، وهذا إنما ينطبق على الاستعمال الحقيقي، وأما في الاستعمال المجازي فتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه لا يكفي في فعلية دلالاته عليه بدون ضمّ قرينة صارفه إليه، فلهذا لا يكون التعيين في الاستعمال المجازي مصداقاً للوضع ومحققاً له.

والخلاصة: ان القرينة الصارفة حيث إنها رافعة للمانع عن فعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي فهي موجبة لفعلية الدلالة عليه، وحينئذٍ يصح أن يقال أن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، بخلاف المجاز فإن التعيين فقط لا يكفي في فعلية دلالة اللفظ بنفسه، بل فعلية الدلالة متوقفة على ضمّ الضميمة وهي القرينة الصارفة وإن كان ذات الدال هو اللفظ دائماً.

أو فقل: إن الاستعمال المجازي يشترك مع الاستعمال الحقيقي في نقطة ويختلف عنه في نقطة أخرى، لأن المصحح لاستعمال اللفظ الحقيقي الوضع، والمصحح لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي هو العلاقة بنية وبين المعنى الحقيقي المعبر عنها بالوضع التبعية العرضي، وأما نقطة الاختلاف فلأن فعلية دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لا تتوقف على شيء آخر ما عدا الوضع، وأما فعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي فهي تتوقف زائداً على الوضع التبعية أي على القرينة الصارفة.

ثم ذكره تتد إن هذا الاستعمال استعمل حقيقي لا مجازي، أما إذا كان الاستعمال مصداقاً للوضع فهو عين الوضع خارجاً وعليه فحقيقة الاستعمال حقيقة الوضع، فإذا بطبيعة الحال يكون هذا الاستعمال حقيقياً لا مجازياً.

وأما إذا كان الاستعمال محققاً للوضع بأن يتحقق الوضع مقارناً للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه فلا مانع من كون هذا الاستعمال حقيقياً إذ يكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنته للوضع زمنياً، لأن غاية ما يقتضي اتصاف الاستعمال بالحقيقة عدم تأخر الوضع زمنياً، وأما إذا كان مقارناً فهو يكفي في كونه حقيقياً، هذا.

وللمحقق الخراساني تتد من أن هذا الاستعمال ليس حقيقياً ولا مجازياً.

أما الأول: فلأنه ليس مسبوقاً بالوضع.

وأما الثاني: فلأن صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي تتوقف على وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، والمفروض أنه ليس له معنى حقيقي حتى يلحظ وجود العلاقة بينه وبين المعنى المجازي.

ثم ذكر تتبع أن هذا الاستعمال رغم أنه ليس بحقيقي ولا مجازي فهو صحيح وليس بغلط لأنه موافق للطبع، فإذا كان موافقاً للطبع صح ولم يكن غلطاً، هذا. ولكن لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن هذا الاستعمال حقيقي لأنه مقارن للوضع وإن كان السابق منه رتبة لازماناً ولا أثر للسبق الرتبي بعدما كان معه زمناً، لأن الضابط في كون الاستعمال حقيقياً وجود الوضع في زمان والمفروض أنه وجد في زمانه.

وأما ما ذكره تتبع من أن هذا الاستعمال ليس بغلط لموافقته للطبع، فلا يمكن المساعدة عليه لأن موافقة الطبع ليست ميزاناً لصحة الاستعمال، هذا إضافة إلى أنها ليست ضابطاً كلياً لصحة الاستعمال لاختلاف الطبايع.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن حقيقة العلقه 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 العلقه 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 تسببياً، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون الاستعمال سبباً لإيجاد التعهد وتحقيقه، ضرورة أن إيجاده في 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 الله، من أن قصد الوضع بالاستعمال يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، وهو مستحيل<sup>(١)</sup>. بيان ذلك: ان 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 وتعطي 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،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩.



وهو اللفظ في آنٍ واحد هذا.

فالتتية: ان هذا الاعتراض منه بني 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.

وللمناقشة فيه مجال، لأن الواضع تارة يكون في مقام عملية الوضع بنحو الاستقلال، ولا كلام فيه سواء كان الوضع يمثل الاعتبار، أم الإنشاء، أم التعهد، أو الاقتران المؤكّد بين صورة اللفظ وصورة المعنى، أم تخصيص اللفظ بالمعنى خارجاً للدلالة عليه بنفسه بغرض إيجاد العلاقة والربط بين اللفظ والمعنى، وأخرى يكون في مقام الوضع في ضمن عملية الاستعمال بأن يقصد المستعمل وضع اللفظ المستعمل في معنى بإزائه للدلالة والحكاية عنه بنفسه، ومن الطبيعي أن عملية الوضع لا تستدعي إلا لحاظ اللفظ وتصوره ولا فرق بين أن يكون لحاظه بالذات أو بالعرض، لأن لحاظ اللفظ بالذات ليس من مقومات عملية الوضع، ضرورة أنها لا تقوم به وإنما تقوم باللحاظ، وأما عملية الاستعمال فهي لا تستدعي كون اللفظ ملحوظ آلياً وفانياً في المعنى بحيث لا يرى المستعمل إلا المعنى، فإن ذلك وإن كان مشهوراً في الألسنة إلا أنه لا أصل له، لوضوح أن المتكلم كما ينظر إلى المعنى كذلك ينظر إلى اللفظ بما له من الخصوصيات، غاية الأمر أن نظرتة إلى المعنى بالذات والأصالة وإلى اللفظ بالعرض باعتبار أن اللفظ جسر ودال وحامي عن المعنى وكاشف عنه، ولا شبهه في أن المتكلم كما أنه ملتفت إلى المعنى بما له من الخصوصيات كذلك أنه ملتفت إلى اللفظ الدال عليه وهذا أمر وجداني، ولا سيما إذا كان المتكلم في مقام إلقاء الشعر أو الخطابة بلغة فصحية وبليغة فإنه لا شبهة في أنه

ينظر إلى اللفظ بنظرة تامة ويلحظه كذلك، فالنتيجة أن الاستعمال لا يكون متقوماً بأن يكون النظر إلى اللفظ آلياً وفانياً في المعنى بحيث لا يرى إلا المعنى، ضرورة أن الاستعمال في الموارد المذكورة صحيح.

والخلاصة: انه لا شبهة في أن الاستعمال لا يقتضي أن يكون النظر إلى اللفظ آلياً بحيث لا يرى المستعمل إلا المعنى دون اللفظ، فإذا لا يلزم من الجمع بين الوضع والاستعمال في عملية واحدة الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لفظ واحد في مورد واحد في آنٍ فارد، لأن الوضع لا يقتضي لحاظ اللفظ مستقلاً وإنما يقتضي لحاظه سواء أكان بالعرض أم بالذات، والاستعمال لا يقتضي لحاظه آلياً وفانياً وإنما يقتضي لحاظه بالغير لا بالذات، فإذا هو لحاظ واحد يجمع بين الوضع والاستعمال فإن المستعمل قصد وضع اللفظ المستعمل في المعنى بإزائه بنفس اللحاظ الاستعمالي فلا يتوقف على اللحاظ الزائد، وعلى هذا فلا يلزم من الجمع بين الوضع والاستعمال في عملية واحدة محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد.

هذا إضافة إلى أننا لو سلمنا أن الاستعمال في نفسه وطبعه يقتضي كون اللفظ ملحوظاً آلياً، إلا أن اللحاظ الآلي ليس من مقومات الاستعمال، ولهذا يصح الاستعمال فيما إذا كان اللفظ ملحوظاً مستقلاً كالمعنى، غاية الأمر أنه بالذات واللفظ بالعرض، فإذا كان المستعمل في مقام الوضع يلحظ اللفظ ويستعمله في المعنى ويقصد به وضعه بإزائه، فإذا يكون الاستعمال والوضع بلحاظ واحد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، لا مانع من أن يقصد المستعمل اللفظ الملحوظ آلياً بإزاء المعنى، لأن لحاظ اللفظ الاستقلالي ليس من مقومات الوضع فلا مانع من تحقق

الوضع باللحاظ الآلي إذ ليس معنى اللحاظ الآلي أنه مغفول عنه، بل هو ملحوظ آلة ومورد للالتفات كذلك.

ودعوى: ان محذور الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي وإن كان غير لازم، وإلا أنه يلزم من الجمع بين الوضع والاستعمال محذور الجمع بين صلاحية حكاية اللفظ عن المعنى وفعلية الحكاية عنه، لأن الوضع يقتضي صلاحية الحكاية، والاستعمال يقتضي فعلية الحكاية.

مدفوعة: بأن فعلية الحكاية إنما هي بالنسبة إلى هذا الاستعمال الشخصي، والصلاحية التي هي نتيجة الوضع إنما هي بالنسبة إلى استعمال هذا اللفظ في غير هذا المورد، لأن هذه الصلاحية حصلت له بالوضع، فإذا صح استعماله فيه في سائر الموارد بلا حاجة إلى قرينة، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: ان اللحاظ والتصوّر مستقل والملحوظ المتصوّر آلة وجسر وطريق وكاشف وحاك، لا أن اللحاظ آلي لأنه يتصف بهذا الوصف لأن متعلقه آلي وجسر فاللحاظ مستقل سواء أكان متعلقه المعنى أم اللفظ، لأن متعلق اللحاظ قد يكون مستقلاً في نفسه وقد يكون آلة وغير مستقل، وهذا اللحاظ المتعلق المستقل مصحح لكل من الوضع والاستعمال، فإذا لا يلزم من الجمع بينهما في عملية واحدة محذور الجمع بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، ومن هنا قلنا في مبحث المعنى الحرفي أنه عين الربط وغير مستقل بالذات والمعنى الإسمي مستقل بالذات وكل منهما ملحوظ بلحاظ مستقل، غاية الأمر أن اللحاظ المستقل تارة متعلق بالمعنى المستقل بالذات وأخرى متعلق بالمعنى غير المستقل كذلك، فاللحاظ لا يتصف بالاستقلالية وغير الاستقلالية والآلية وغير الآلية، بل هو مستقل دائماً

والملاحظ قد يكون مستقلاً وقد يكون غير مستقل، ولعل هنا خلطاً بين كون اللحاظ آلياً وغير آلي وبين متعلقه فإنه قد يكون آلياً وقد يكون مستقلاً.

ملخص ما ذكرناه: ان اللحاظ بما هو لا يتصف بالآلية والاستقلالية لأنه تصوّر ذهني قائم بالذات فلا يعقل كونه آلياً تارة واستقلالياً تارة أخرى، نعم متعلقه قد يكون آلياً كالمعنى الحرف، وقد يكون استقلالياً كالمعنى الاسمي، وأما اللفظ فهو بذاته يصلح للآلية والحكاية وأنه جسر للعبور إلى المعنى لأنه من أظهر أسباب التفهيم والتفهم وأكثره استيعاباً وأدقه إفادة وهذه الصلاحية أصبحت فعلية بالوضع أي بوضعه بإزاء معنى لأنها بالوضع خرجت من الشأنية إلى الفعلية، لا أن حكايته فعلية لأن فعلية الحكاية إنما هي بالاستعمال فاللفظ ملحوظ آلة وجسر سواء كان في مقام الاستعمال أم في مقام الوضع، فكما أن المستعمل ينظر إلى اللفظ بعنوان كونه آلة وجسراً له فكذلك الواضع ينظر إليه بعنوان كونه آلة وجسراً أو حاكياً عن المعنى فيوضع بإزائه، وعلى هذا فلا مانع من اجتماع الوضع والاستعمال في عملية واحدة ولا يلزم من ذلك الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، ولا بين الملحوظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد وهو اللفظ.

نعم، يبقى إشكال أن الاستعمال يقتضي فعلية الحكاية للفظ عن المعنى، والوضع يقتضي صلاحية حكايته عنه، نعم من قام باستعمال اللفظ في معنى من دون كونه مسبقاً بالوضع لا بد من نصب قرينة تدل على أنه أستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى، وإذا كان قاصداً الوضع لا بد من نصب قرينة تدل على أنه قصد بها الوضع ويندفع هذا الإشكال بأن.

فعلية الحكاية إنما هي في شخص هذا الاستعمال والوضع يعطي الصلاحية له في استعمال آخر فلا تنافي بينهما.

وكيف كان فهو 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، لان 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 بينهما 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 بينهما خارجاً بنحو يؤدي إلى ترسيخه وتركيزه في الذهن، وقد يحصل ذلك بالاقتران الاستعمالي مرة واحدة إذا كانت هناك ملابسات أخرى.

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

وكذلك على مسلك أن الوضع عبارة عن اختصاص اللفظ بالمعنى، فإنه لامانع من أن تكون عملية الاستعمال بنفسها محققة للوضع بهذا المعنى، فإن

اختصاص اللفظ بالمعنى الذي هو عبارة عن التلازم والارتباط التصوري بينهما 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 متقومة 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 فبامكان 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 الإلتفات 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 وصلاحيّة الحكاية فلا محذور فيه، لأن اتصاف 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 الله 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، فإذا لا محذور في البين<sup>(١)</sup>.

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 الاستعمالي المتقوم باللحاظ الآلي، والمفروض في المسألة أنه مصداق له.

هذا إضافة إلى ما ذكرناه آنفاً، من أن المستعمل حتى في مقام الاستعمال كان ينظر إلى اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فرد، فيكون المستعمل طبيعي اللفظ، فإذا 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: ان هذا الاستعمال ليس بحقيقي، لعدم كونه مسبقاً بالوضع، ولا بمجازي لأنه متفرع على الحقيقة، فاذا 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 ألا 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 <sup>(١)</sup>.

فالتنتيجة: ان 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، وإن 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.

فالنتيجة: 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 لدلالته 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، فإذاً بطبيعة الحال يتوقف استعداده للدلالة عليه على هذا الاستعمال، باعتبار أنه مصداق للوضع، وهذا الاستعمال يتوقف على استعداده لها في المرتبة السابقة، فيلزم الدور<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان 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، فاذاً لا دور.

نتيجة هذا البحث عدة نقاط:

الأولى: الصحيح أن الوضع التعيني يمثل فعل الواضع على الاختلاف في تفسيره. نعم قد يفسر الوضع التعيني بالعلاقة والارتباط بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن. ولكن الصحيح أنها أثر الوضع ونتيجته لا أنها وضع. والوضع التعيني يمثل العلاقة والارتباط بين اللفظ والمعنى في الذهن التي تحصل بعامل كمي، وهذا هو الفارق بينهما.

الثانية: ان المناقشة في حصول الوضع التعيني 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 محددًا 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: ان تحقق الوضع التعيني 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 التعيني بالاستعمال؟

والجواب: ان 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 المعبر، 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: ان الاعتراضات التي تبدو على قصد الوضع بالاستعمال، فقد تقدم علاجها والتغلب عليها.

السادسة: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله 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: ان 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: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله 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: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن صحة استعمال اللفظ في معنى إذا لم يكن مسبوقاً 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 أو لا؟ الظاهر أن ذلك يختلف باختلاف النظريات في باب الوضع.

أما على أساس نظرية الاعتبار فلا إشكال في إمكان تقييدها، لأنها أمر اعتباري، فيتبع إعتبار المعتبر في السعة والضيق والاطلاق والتقييد، كالمجموعات 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 للعللة في السعة والضيق، فلا يعقل أن يكون المعلول مطلقاً والعللة مقيدة.

والتحقيق في المقام أن يقال: ان الدلالة الوضعية دلالة تصورية على ضوء النظرية القائلة بأن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية مبرزة في الخارج بمبرز أو إنشائية، والدلالة التصورية تمثل الانتقال من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى قهراً وخارجاً عن

الاختيار لترتب المعلول على العلة، ومنشأ هذه الدلالة التصورية الأنس الذهني بين صورة اللفظ في الذهن وصورة المعنى فيه، وهذا الأنس الذهني بينهما يحصل عملياً من الوضع، وهذه العملية وإن كانت قهرية إلا أنها لما كانت مقرونة بإرادة الواضع وكونه في هذا المقام تؤثر في حصول الأنس الذهني بين صورتَي اللفظ والمعنى في الذهن، وعلى هذا فإن كان اللفظ مقيداً بقيد تصوّري يحصل الأنس الذهني بين صورة اللفظ المقيد كذلك والمعنى دون صورة اللفظ المجرد، وإن كان المعنى مقيداً بقيد خاص تصوّري يحصل الأنس الذهني بين صورة اللفظ في الذهن وصورة المعنى المقيد فيه يعني حصه خاصة منه، لا بينها وبين صورة المعنى مطلقاً، وإن كانت العلقه الوضعيه بين اللفظ والمعنى مقيدة بقيد خاص أو بحاله مخصوصه فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً باعتبار أن العلقه الوضعيه أمر اعتباري فيكون أمرها بيد المعبر سعةً وضيقاً وإطلاقاً وتقييداً، إلا أنه لا تأثير له في جعل الدلالة التصورية دلالة تصديقيه.

والخلاصه: ان تقييد العلقه كتقييد اللفظ والمعنى بقيد تصوري وإن كان ممكناً،

إلا أنه لا أثر له ولا يوجب انقلاب الدلالة التصورية إلى الدلالة التصديقيه، غاية الأمر أنه يوجب تضيق دائرة الدلالة التصورية على أساس أنه لا يمكن تقييد العلقه الوضعيه إلا بتقييد طرفيها فلا يمكن إطلاقهما مع تقييدها باعتبار أنها متقومه وجوداً وماهية بشخص وجود طرفيها فلا وجود لها إلا بوجودهما.

فالتتيجه: ان الوضع على ضوء هذه النظرية قابل للتقييد.

وأما على أساس نظرية التعهد فأيضاً لا اشكال في إمكان تقييد العلقه الوضعيه بحاله خاصه أو بتحقق أمر معين، وذلك لأن التعهد فعل النفس، وبإمكان الشخص التعهد بشيء مطلقاً أو في حاله خاصه أو في زمن خاص، وهكذا. وعلى هذا فيمكن أن ينيط الواضع تعهده والتزامه النفساني بحاله دون أخرى، بأن يتعهد

بأنه متى ما نطق باللفظ الفلاني وفي الوقت الفلاني أراد المعنى الفلاني لا مطلقاً، أو متى وضع عمادته 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 تصورية، إذ لا يمكن التعهد والالتزام بها، لأنها خارجة عن الاختيار، والمفروض أن الدلالة التصديقية قابلة للإطلاق والتقييد، فإن 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 العلاقة الوضعية فيها، لأنها عبارة عن الملازمة الذهنية بين تصور اللفظ وتصور المعنى الناشئة عن الاقتران بينهما في الخارج ومعلولة تكوينية له، وليست مجعولة تشريعية كالوجوب والحرمة والملكية والزوجية ونحوهما حتى تكون قابلة للتقييد.

وبكلمة: ان 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 والسعة والضيق، ولا فرق في ذلك بين أن تكون هذه الملازمة بنفسها وضعاً، كما هو مبني هذه النظرية أو تكون من آثار الوضع ونتائجه، كما هو مبني سائر النظريات.

والخلاصة: ان العلاقة 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 الوضعيّة

وهل هي دلالة تصورية أو تصديقية؟ فيه قولان:

قد اختار السيد الأستاذ رحمته القول الثاني<sup>(١)</sup>، ولكن الصحيح القول الأول. بيان ذلك: ان 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 فمنشأ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف في حقيقة الوضع، فعلى القول بأن حقيقة الوضع عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، فلا مناص من الالتزام بأن الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقية، لأن التعهد إنما هو بين وجود اللفظ في الخارج ووجود الارادة التفهيمية، ومن الواضح أن الملازمة بينهما ملازمة تصديقية، فالدلالة الناتجة منها أيضاً كذلك، ولا يعقل أن تكون تصورية.

وبكلمة، إن كون الدلالة الوضعيّة 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،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٠٤.

بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر، فإن هذا غير اختياري، فلا يمكن أن يكون طرفاً للتعهد والالتزام، فلذلك لا مناص من الالتزام بتخصيص العلة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء أكانت الإرادة تفهيمية محضة، أم جدية أيضاً، فإنه أمر اختياري، فيكون متعلقاً للالتزام والتعهد، ومرجعها إلى إيجاد الملازمة بين وجودين في الخارج، هما التلفظ 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 تنزلياً 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 طرفها بمثابة الجنس والفصل لها، فإذا 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 بينهما ملازمة تصورية، باعتبار أن موطنها الذهن، والدلالة الناتجة منها دلالة تصورية لاحالة، 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: ان 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 مبني ومبني، بتقريب أن الغرض الداعي إلى وضع الألفاظ إنما هو التفهيم والتفهم وابرار ما قصده للآخرين، لا مجرد الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى في الذهن قهراً.

وبكلمة: إن سعة الحاجة، وعدم كفاية الأساليب البدائية لابرارها، 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، وإلا لزم كون وجود المعلول أوسع من دائرة وجود العلة، وهذا قرينة على اختصاص العلة الوضعية بحالة خاصة، وهي ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى لامتلاً، فإذا تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية على جميع المباني في باب الوضع. وأما الدلالة التصورية فهي مستندة إلى الأنا الذهنى الحاصل بين اللفظ والمعنى

بعامل كمي أو كيفي<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: حيث إن الغرض من وضع الألفاظ بإزاء معانيها التفهيم والتفهم مع الآخرين وإبراز مقاصدهم وتلقي مقاصد هؤلاء في المحاورات العرفية والمجالس والأسواق، والداعي الى وضع الألفاظ لإشباع حاجيات الناس بعد كثرتها وعدم كفاية أساليب أخرى لتفهمها في كافة الموارد، ومن الواضح أن الغرض الداعي الى الوضع هو قصد تفهيم الناس والتفهم في إبراز مقاصدهم، وهذا منوط بأن يكون اللفظ صادراً من لافظ مع الشعور والإلتفات والإرادة فإنه حينئذ يدل على التفهيم والتفهم بالدلالة التصديقية التفهيمية، ولا يمكن أن يكون وضع اللفظ بإزاء معناه مطلقاً وإن كان اللفظ صادراً عن لافظ بلا شعور واختيار فإنه لغو، حيث إنه لا يدل على التفهيم والتفهم الذي هو الغرض من الوضع.

وما ذكره رحمته يرجع إلى نقطتين:

النقطة الأولى: ان العلة الوضعية لو كانت بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى فبطبيعة الحال تكون الدلالة الوضعية دلالة تصويرية، لأن المخاطب متى ما سمع اللفظ من اللافظ انتقل ذهنه الى معناه قهراً سواء أكان اللافظ عاقلاً أم مجنوناً، شاعراً ملتفتاً أم غير شاعر وغير ملتفت، ومن المعلوم أن هذا الوضع لغو لأن الغرض منه التفهيم والتفهم، وهو بحاجة الى قرينة، وإلا فاللفظ بمقتضى وضعه لا يدل عليه.

النقطة الثانية: انه لا بد من أخذ الإرادة في عملية الوضع لكي تكون الدلالة

الوضعية دلالة تصديقية.

وللنظر في كلتا النقطتين مجال.

أما النقطة الأولى: فيرد عليها

أولاً: انه يكفي في خروج الوضع عن اللغوية كونه يمنح اللفظ صفة الصلاحية والمؤهلية للدلالة على المعنى والحكاية عنه بعد ما لم تكن له هذه الصلاحية والمؤهلية للدلالة عليه بالذات.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن هذا لا يكفي عن خروجه عن اللغوية، إلا أنّ الوضع عملية واحدة من الواضع بنحو القضية الحقيقية، فإن الواضع يوضع طبيعي لفظ الأسد لطبيعي الحيوان المفترس، والقضية الحقيقية تنحل بانحلال أفرادها والمعنى الموضوع له ينحل بانحلال أفرادها، فإذاً هذا الإطلاق إطلاق انحلالي عقلي لا لفظي لحاظي حتى يقال أنه لغوي.

وثالثاً: إن هذا لو تمّ فإنما يتمّ على القول بأن الإطلاق أمر وجودي، بأن يكون التقابل بينه وبين التقييد من تقابل التضاد كما اختاره السيد الأستاذ رحمته، أو العدم والملكة كما اختاره المحقق النائيني رحمته، وأما بناءً على ما أستظهرناه من أن التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب فيكون الإطلاق أمراً عديمياً وعبرة عن عدم التقييد فلا يحتاج إلى مؤنه زائد حتى يكون لغوياً.

ورابعاً: ان الدلالة التصورية وإن كانت أوسع دائرة من الغرض الداعي إلى الوضع، إلا أن هذه التوسعة ليست من جهة الواضع فإن الواضع يوضع طبيعي اللفظ بإزاء طبيعي المعنى للوصول إلى الهدف الأصلي، ولكن هذا حيث إنه يوجب الأنس الذهني بينهما فالتوسعة من جهة الأنس الذهني وهي قهرية لا ترتبط بالواضع، وهذه الدلالة التصورية حيث إنها مقوّمه للدلالة التصديقية في المرتبة الأولى لأنها لا تتكون بدونها وهي مقوّمه للدلالة التصديقية في المرتبة النهائية فالدلالة التصورية مندكة ومطوية في الدلالة التصديقية في المرتبة الأولى وهي مندكة

ومطوية في الدلالة التصديقية في المرتبة النهائية والجميع موجود فيها جوهرأ وروحاً لا حدّاً والغرض مترتب على الجميع.

وأما النقطة الثانية: فالإرادة لا تخلو من أن تكون قيداً للعلاقة الوضعية أو قيداً للفظ الموضوع أو قيداً للمعنى الموضوع له.

أما الأول: وهو تقييد العلاقة الوضعية بها فعلى القول بأن حقيقة الوضع عبارة عن الإقتران المؤكد بين صورة اللفظ في الذهن وصورة المعنى فيه المتمثل في الملازمة بين تصورهما التي تترتب عليها الدلالة التصورية قهراً فلا يمكن هذا التقييد لأن هذه الملازمة ملازمة تكوينية قهرية في الذهن فلا يعقل تقييدها بإرادة اللافظ.

وأما على القول بأن الوضع أمر اعتباري فالعلاقة الوضعية وإن كانت قابلة للتقييد باعتبار أنها اعتبارية وأمرها بيد المعبر سعةً وضيقاً وإطلاقاً وتقييداً إلا أن تقييدها بالإرادة إما أنه لا يجدي بأن يكون وجوده كالعدم، أو أنه لا يمكن.

أما الأول وهو تقييدها بمفهوم الإرادة فحيث إن مفهوم الإرادة لا موطن له إلا الذهن فلا أثر لهذا التقييد، فإنه لا يجعل الدلالة التصورية دلالة تصديقية لأن اللفظ حينئذٍ لا يدل على واقع الإرادة بل يدل على مفهومها، وهذه الدلالة حيث إن طرفيها في الذهن فهي تصورية، فالعلاقة الوضعية إذا لم تكن مقيدة بمفهوم الإرادة فالذهن ينتقل من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، وإذا كانت مقيدة به فالذهن ينتقل من صورة اللفظ إلى صورة الإرادة التفهيمية للمعنى في الذهن بدون الدلالة على واقع الإرادة.

والخلاصة: ان تقييد العلاقة الوضعية لا يمكن إلا بتقييد طرفيها في عالم الاعتبار والذهن لأنها متقومة وجوداً وذاتاً بشخص طرفيها لأن نسبتها إليها كنسبة الجنس والفصل فلا وجود لها إلا بوجودهما، فإذا لا يمكن تقييدها مع إطلاق

طرفيها وإلاّ لزم خلف فرض كونها متقوّمة وجوداً وذاتاً بشخص وجودهما فلا وجود لها إلا بوجودهما، فإذا هذا التقييد لا يوجب انقلاب الدلالة التصورية إلى الدلالة التصديقية وإنما يوجب تضيق دائرة الدلالة التصورية في الذهن وسقوط إطلاق الطرفين فيه.

وأما الثاني: وهو تقييدها بواقع الإرادة وهو الإرادة الحقيقية الخارجية فهو غير معقول، ضرورة أنه لا يمكن تقييد الأمر الاعتباري الذي لا واقع موضوعي له إلا في عالم الاعتبار والذهن بالأمر التكويني الخارجي وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف. فالنتيجة: أنه لا يمكن تقييد الأمر الاعتباري بالأمر التكويني وتقييد الأمر الذهني بالأمر الخارجي، وإلاّ لزام الخلف.

وأما تقييد الموضوع وهو اللفظ بحصة خاصة وهي اللفظ الصادر من متكلم شاعر وملتفت فهو وإن كان يدل بدلالة تصديقية على أن المتكلم أراد تفهيم المعنى إلا أن هذا التقييد إنما ينسجم مع القول بالتعهد الذي لا نقول به، ولا ينسجم مع القول بالاعتبار والقول بالاقتران، أما على القول الأول فلأن الواضع في مقام الوضع يعتبر العلقه بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار والذهن ولا يمكن اعتبارها بين اللفظ الصادر من المتكلم الشاعر الملتفت في الخارج وبين المعنى في عالم الاعتبار والذهن فإن ذلك لا يمكن بضرورة العقل أن يكون أحد طرفي الاعتبار أمراً خارجياً والطرف الآخر أمراً ذهنياً، هذا إضافة إلى أن الملازمة بين التصوّر والتصديق غير متصوّرة.

وأما على القول الثاني، فلا يمكن هذا التقييد لأن حقيقة الوضع على هذا القول هي الملازمة بين صورة اللفظ في الذهن وصورة المعنى فيه، ومنشأ هذه الملازمة التصورية إما العامل الكمي أو الكيفي وهو الاقتران بين اللفظ والمعنى في

الخارج، فإذا هذه الدلالة التصديقية إما مستندة إلى ظهور حال المتكلم أو إلى الوضع بمعنى التعهد الذي لا نقول به، وأما تقييده بمفهوم الإرادة فلا أثر له لأنه لا موطن له إلا الذهن، وأما تقييده بالإرادة الخارجية التصديقية فهو لا يمكن على ما ذكرناه في محله.

وأما تقييد المعنى الموضوع فإن كان بقيد تصوّري فلا أثر له ولا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، وإن كان مقيداً بقيد تصديقي كالإرادة فإن كان مقيداً بمفهوم الإرادة فلا أثر له لأنه لا موطن له إلا الذهن، وإن كان بواقع الإرادة وهو القيد التصديقي فهو لا يمكن كما ذكرناه.

والجواب أولاً: ان 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 تصويرية وعبارة 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 لغواً 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 دلالته ذاتية، وحيث إن الغرض المباشر لا يختص بحالة دون أخرى، فلا يقتضي تخصيص

العلاقة 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 العلاقة الوضعية مقيدة بهذه الحالة أو مطلقة، إذ على كلا التقديرين لا تترتب الدلالة التصديقية عليها مباشرة، بل لابد من ضم مقدمة أخرى إليها، فإذا لا مانع من أن تكون العلاقة 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 وبحاجة إلى مؤنة زائدة، وحيث لا يترتب على تقييد العلاقة الوضعية بالحالة المذكورة أثر زائد على ما يترتب على اطلاقها، فلذلك يكون لغواً.

وثالثاً: ان الوضع على القول بالاعتبار وإن كان قابلاً للتقييد، حيث إن أمره بيد المعبر 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 بينهما 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: ان 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 هذا من جانب، ومن جانب آخر أن العلاقة الوضعية حيث إنها أمر اعتباري قابلة للتقييد، فحينئذٍ فإن أريد تقييدها بمفهوم الإرادة في عالم الذهن فلا أثر له لأنه لا يؤثر في تكوين الدلالة التصديقية ولا يدل إلا على مفهوم الإرادة في الذهن لا على واقعها، وإن أريد تقييدها بواقع الإرادة فهو مستحيل، ضرورة أنه لا يعقل تقييد الأمر الاعتباري بالأمر التكويني الخارجي وإلا لكان خارجياً لا ذهنياً، أو فقل أن تقييد الأمر الاعتباري الذهني بالأمر الخارجي لا يمكن وإلا لكان خارجياً وهذا خلف.

وأما الثاني وهو أخذ الارادة في المعنى الموضوع له فإن أريد به أخذ مفهوم الارادة، فيرد عليه أنه لا أثر له، ولا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، غاية الأمر أن اللفظ حينئذ يدل بالدلالة التصورية على صورة الارادة في الذهن، لا على واقعها الخارجي.

وبكلمة، إن المأخوذ في المعنى الموضوع له إن كان مفهوم الارادة، كان اللفظ



دالاً على الملازمة بين صورة اللفظ وصورة إرادة المعنى في الذهن، لفرض أنه لاموطن للمفهوم إلا الذهن، كان مفهوم الارادة أم مفهوم غيرها، وقد مر أن الملازمة بين المفهومين في الذهن ملازمة تصورية، ولا يعقل أن تكون تصديقية، لأن الملازمة التصديقية موطنها الخارج.

وإن كان المأخوذ فيه واقع الارادة وحقيقتها بالحمل الشائع في الخارج، القائمة في نفس المتكلم، فيرد عليه أنه غير معقول، لأن الملازمة لا تتصور بين صورة اللفظ في الذهن ووجود الارادة في الخارج، فإن طرفيها إن كانا في الذهن فهي تصورية، 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 بمعنى أن الذهن والخارج ظرف لنفسها لا لوجودها لفرض أنه ليس لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة بقطع النظر عن وجودها، ولا يعقل أن تكون ذهنية وخارجية معاً، وهو كما ترى، هذا بحسب البرهان، وأما بحسب الوجدان فهو خلاف الوجدان لأن اللفظ بصورته الذهنية وإن كانت بالسمع من لفظ بغير شعور واختيار لا يدل على المعنى المقيد بوجود الارادة في الخارج وجداناً، لوضوح أنه بمجرد سماع لفظ الأسد مثلاً تنتقل صورته الى الذهن وإن كان السماع من لفظ بغير شعور واختيار كالنائم والمجنون مع أنها بالوجدان لا تدل على الارادة التفهيمية للمعنى ولا تعقل الملازمة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي كذلك. وأما إذا أريد من اللفظ حصة خاصة منه وهي اللفظ الصادر من متكلم ملتفت، فيرد عليه أن مرده إلى تقييد اللفظ الموضوع أيضاً بما إذا صدر من اللافظ 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 فالدلالة التصديقية حينئذ مستندة إلى الظهور السياقي وهو ظهور حال الالفاظ الملتفت فهذه الدلالة لا ترتبط بوضع اللفظ، لعدم استنادها إليه أو إلى التعهد الذي لا نقول به.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله قد اعترض على أخذ الارادة في المعنى الموضوع له بوجوه:

الأول: ان لازم ذلك عدم انطباق المعنى الموضوع له على الخارج، باعتبار أنه مقيد بالارادة التي لا موطن لها إلاّ الذهن.

الثاني: ان لازم ذلك كون المعنى الموضوع له في عامة الألفاظ خاصاً، بلحاظ أنه مقيد بالوجود الذهني، وهو الارادة، والوجود مساوق للتشخص، بدون فرق في ذلك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

الثالث: ان الارادة حيث كانت من مقومات الاستعمال، ومتأخرة عن المعنى الموضوع له طبعاً تأخر الارادة عن المراد، فلا يمكن أخذها في المعنى المستعمل فيه المراد، وإلاّ لزم تقدم الارادة على نفسها وهو خلف<sup>(١)</sup>.

والجواب: أما عن الاعتراض الأول والثاني فلأن الارادة 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 فالارادة عين المراد بالذات في أفق الذهن، لأنه نفس الوجود

الارادي، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار والاضافة، فإن الموجود بالوجود الارادي القائم بالنفس بلحاظ إضافته إلى المرید 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 تصديقياً فهو وجود تصديقي له، وإن كان تصورياً فهو وجود تصوري له.

وعلى هذا فإن كان المقصود من أخذ الارادة في المعنى الموضوع له وضع اللفظ بإزاء المعنى المراد بالذات، لكان الاعتراض الأول والثاني في محله، فإن مرده إلى الوضع للوجود الارادي 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 اخذ نسبة بينه وبين الارادة فيه فلا يمنع عن انطباق المعنى الموضوع له على الخارج، لأن نسبة الارادة 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، وللارادة في أفق النفس نسبة إليه في خارج الأفق، ولا مانع من تقييد المعنى بهذه النسبة ووضع اللفظ بإزائه، ولا يلزم من ذلك شي من المحذورين، باعتبار أنها لا تمنع عن الانطباق كما عرفت، ولا توجب تخصيص المعنى الموضوع له، لا في الذهن ولا في الخارج.

أو فقل: إن المأخوذ في المعنى الموضوع له إن كان نسبة الارادة إلى المراد بالذات، فهي تمنع عن الانطباق، على أساس أن لهذه النسبة واقعاً موضوعياً، وهو وجود الارادة للمراد في الذهن، وإن كانت نسبة الارادة إلى المراد بالعرض، فلا تمنع

عن قابلية الانطباق على الخارجيات، على اساس 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 الارادة 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: ان الموضوع له هو ذات المعنى، لكن لا مطلقاً، بل مقيدة بنسبة الارادة إليه في الخارج، وهذه النسبة القائمة بين ذات المعنى والارادة لو كان لها واقع في قبال الارادة 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 الارادة في الذهن، لأنها أمر انتزاعي، فتارة تنتزع بلحاظ المراد بالعرض، وأخرى بلحاظ المراد بالذات، ولا واقع لها ماعدا منشأ انتزاعها، 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، فالإرادة 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 جزأيه 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، لاستلزامه 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 لتمام 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 استطعنا 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 الإرادة التفهيمية لتتام المعنى الموضوع له، فإنه من أخذ الإرادة في المعنى المراد بنفس هذه الإرادة وهذا متسحيل، ولكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى أن المأخوذ هو الإرادة التفهيمية لجزء المعنى التي هي بنفسها الجزء الآخر لذلك المعنى، فعندئذ لا يلزم محذور أخذ الإرادة في المراد. هذا.

وقد أجاب المحقق العراقي رحمته الله عن هذه الاعتراضات بما حاصله: أن الإرادة لم تؤخذ في المعنى الموضوع له، لا جزءاً ولا قيداً، وإنما أخذت مقارنة معه، وهذا يعني أن اللفظ موضوع لذات الحصة التوأمة مع الإرادة المساوقة لخروجها عن المعنى الموضوع له قيداً وتقييداً، وعندئذ فلا يلزم شيء من المحاذير المذكورة<sup>(١)</sup>.

والجواب: إن التوأمة بالمعنى الذي ذكره رحمته الله، لا يعقل أن توجب تخصص الطبيعي إلى حصص متباينة في عالم المفهوم، طالما لم يكن التقيد 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 التقيد 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 التقيد 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 الامتياز في ذلك العالم أصلاً.

وعلى هذا فالتوأمية مع الارادة إن كانت بمعنى أن التقيد بها دخيل في صيرورة المعنى الموضوع له حصة عاد المحذور المتقدم، وإن كانت بمعنى أن التقيد بها كالقيد خارج عنه وغير دخيل فيه، فعندئذ لا توجب صيرورته حصة. فالنتيجة: ان 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 وامتيازه 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 الحصّة عن التقييد بقيد في مقام ترتب الحكم عليها كان الحكم مترتباً على الجامع، فإن الحصّة متقومة بالتقييد بقيد خاص، فإذا جردت عنه في مقام الوضع كان الوضع لا محالة للجامع لانتهاء الحصّة بانتفاء القيد، فالانسان المتقيد بالعلم في مقام ترتب الحكم عليه إذا جرد عن العلم كان الحكم مترتباً على الجامع بينه وبين الجاهل.

فالتنتيجة في نهاية المطاف: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته من الجواب عن الإشكالات 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 بحصّة خاصة منه، وهي الحصّة الصادرة من الالفاظ الملتفت 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 الالفاظ 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 لغوياً، 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 بتقييد تصديقي، لاستحالة الملازمة بين الموجود الذهني والموجود الخارجي.

وأما تقييد الموضوع وهو اللفظ فهو على نحوين:

الأول: انه مقيد بتقييد تصوري، كتقييده بصيغة خاصة من حيث السكون أو الحركة أو التنوين، أو غير ذلك من الخصوصيات.

الثاني: انه مقيد بتقييد تصديقي، كتقييده بالارادة الخارجية.

أما على الأول فلا مانع منه، لأن الواضع قد يضع اللفظ للمعنى مجرداً عن الخصوصية كالتنوين ونحوه، وقد يضع بتقييد التنوين 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 بحصة 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 ا لتعهد 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 لايجدي 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 فاللدلالة وإن كانت حينئذ تصديقية، إلا أن كونها وضعية مبنية على مسلك التعهد لا مطلقاً.

إلى هنا قد تبين أمور:

الأول: ان تقييد المعنى الموضوع له بمفهوم الارادة تقييد بقيد تصوري، ولايجعل الدلالة التصورية تصديقية، غاية الأمر أن ذهن الانسان ينتقل من صورة اللفظ إلى صورة المعنى المقيد بالارادة في الذهن، وأما تقييده بقيد تصديقي وهو واقع الارادة 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 بالارادة التفهيمية إن كان بمفهومها فلا أثر له، فإنه لا يجعل الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، ضرورة أن الانتقال من صورة اللفظ المقيدة بالارادة إلى صورة المعنى في الذهن انتقال تصوري، ولا يعقل أن يكون تصديقياً، 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 بالارادة الخارجية الى صورة المعنى في الذهن غير معقول، اذ لا تعقل الملازمة بين تصور وتصديق.

أو فقل: إن الغرض من تقييد اللفظ الموضوع بالارادة 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 بل هو معلول لتصور صورة اللفظ فحسب بدون أن يكون لوجود الإرادة في نفس المتكلم صلة له، وإن كان الانتقال إلى صورة المعنى معلولاً عن تصور صورة اللفظ المنضم إلى التصديق بالارادة الخارجية فإنه أيضاً غير متصور، لما عرفت من أن الملازمة بين تصور وتصديق غير معقولة، والملازمة أنها هي بين تصور اللفظ وتصوير المعنى وأن أنتقال ذهن السامع إلى صورة المعنى معلول لسماع اللفظ فقط بدون دخل للتقيد التصديقي.

الثالث: ان تقييد العلقة الوضعية بالارادة التفهيمية على القول باعتبارية الوضع بمكان من الامكان، كما هو الحال في سائر المجموعات الاعتبارية التشريعية،

وكذلك على القول بالتعهد والالتزام. نعم على القول بالاقتران فلا يمكن تقييده كما تقدمت الاشارة إلى كل ذلك. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن تقييد العلقه الوضعية يستلزم تقييد الموضوع والموضوع له معنى ولباً، على أساس أن العلقه الوضعية متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها، هما الموضوع والموضوع له، وليس لها ماهية متقررة بقطع النظر عنهما، فلذلك يكون تقييدها تقييداً لهما لياً.

#### نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: ان 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 بشيء 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 تكويناً 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 مجعولاً تشريعياً كالوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية حتى يكون قابلاً للتخصيص.

الثانية: ان الدلالة الوضعية دلالة تصويرية، وهي الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، على أساس أن عملية الوضع إنما هي بين طبعي 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 بشتى 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 تصديقية، 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، وإلاّ لكان الوضع لغواً، فاذاً 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 إنما 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: ان 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: ان 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: ان ما أورده المحقق الخراساني رحمته الله، على أخذ الارادة التفهيمية في المعنى الموضوع له من الوجوه الثلاثة، لا يتم شيء منها كما مر توضيحه.

السابعة: ان جواب المحقق العراقي رحمته الله عما أورده المحقق الخراساني رحمته الله 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 الارادة، بحيث لا تكون الارادة جزءاً له ولا قيداً، وعندئذ فلا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة، لا يتم، بل لا يرجع إلى معنى محصل، كما تقدم شرحة آنفاً.

## الخامس: الاشتراك

يقع الكلام هنا في عدة جهات:

الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك اللفظي واستحالته.

الجهة الثانية: انه 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 له للآخرين، ومن الواضح أن ذلك يتطلب أن يكون ما وضع بإزائه اللفظ متعيناً لامرئاً بين معنيين أو أكثر، وإلا لأخل بحكمة الوضع.

والجواب، أولاً: ان هذه الدعوى لا تدل على استحالة وقوع الاشتراك في اللغات، وإنما تدل على أنه لا ينسجم مع حكمة الوضع.

وثانياً: ان 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 في مرحلة استعمالها في معانيها وأستخدامها لإبراز أرائتها فيكون الوضع مقدمة لذلك لأنه يعطي صفة المؤهلية لها والصلاحية للحكاية عنها بعدما لم تكن ذاتية، وأما فعليتها فهي تتوقف على استعمالها وأستخدامها لإبراز معانيها في مقام تعلق الإرادة بها، ومن الواضح أن الاشتراك لا ينافي ذلك، إذ لا فرق في هذه الصلاحية بين اللفظ المشترك وغيره، وإنما الفرق بينهما في نقطة أخرى، وهي أن اللفظ إذا كان مشتركاً، تتوقف فعلية دلالته

على قرينة معينة، وإلا فلا.

فالتنتيجة: ان 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 الله من أن الغرض من الوضع قد يتعلق بالاجمال والاهمال<sup>(١)</sup>، فلا يمكن المساعدة عليه، لأنه أن أراد بذلك الإهمال والإجمال في مرحلة الدلالة التصويرية، فيرد عليه أنه في هذه المرحلة غير معقول، لأن انتقال الذهن من سماع اللفظ إلى صورة المعنى فيه أمر قهري، بلا فرق في ذلك بين المشترك وغيره، وأن أراد به الاهمال والإجمال في مرحلة التصديق، فيرد عليه أن المتكلم إذا تعلق غرضه بالاجمال والاهمال أقترن كلامه بما يصلح للقرينية فيصبح مجملاً ولا يتوقف على أن يكون الغرض من الوضع ذلك، هذا إضافة إلى أنه 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.



فالنتيجة: ان 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 عقلايياً، فإذا لا اشكال في امكان الاشتراك، أما على القول بأن الوضع أمر اعتباري فلا شبهة في إمكانه بل وقوعه في اللغات، وكذلك على القول بأن الوضع هو الملازمة بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، وكذا لا شبهة في إمكان الترادف بل وقوعه على ضوء هذين القولين فإنه عكس الاشتراك.

وأما على القول بأن الوضع هو التعهد والالتزام النفساني فهل يمكن الاشتراك اللفظي أو لا ؟

والجواب: انه لا يمكن لأن التعهد علقه بين الشرط والجزاء في القضية الشرطية المتعهد بها وهي متمثلة في النطق باللفظ وإرادة تفهيم معناه، فالتكلم متعهد بأنه إذا نطق بلفظ الأسد- مثلاً -أراد تفهيم الحيوان المفترس وتعهد بأرادة تفهيم الحيوان المفترس عند النطق بلفظ الأسد، وعلى هذا فإذا فرضنا أن لفظ الأسد مشترك لفظي بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع فإذا هنا تعهدان تعهد بإرادة تفهيم الحيوان المفترس وتعهد بإرادة تفهيم الرجل الشجاع وكلا التعهدين جزاء للشرط وهو النطق بلفظ الأسد، فإذا نطق المتكلم بلفظ الأسد فكلا التعهدين فعلي من جهة فعلية شرطه وفعليتها تستوجب فعلية كلتا الإرادتين المتباينتين معاً، وعليه فالتكلم بمقتضى تعهده إذا نطق بلفظ الأسد أراد تفهيم الحيوان المفترس وأراد تفهيم الرجل الشجاع في آنٍ واحدٍ، وهذا خلاف الضرورة والوجدان إلا إذا كان عنده نفسان بأحدهما أراد تفهيم الحيوان المفترس وبالأخرى أراد تفهيم الرجل الشجاع !

ومن هنا يظهر، أن الترادف أيضاً لا يمكن على ضوء هذا القول لأن الترادف عكس الاشتراك، فالتكلم على هذا القول متعهد بأنه إذا أراد تفهيم الحيوان الناطق تكلم بلفظ الإنسان، فإذا فرضنا أنه مرادف مع لفظ البشر فإذاً هنا تعهدان: تعهد بالتكلم بلفظ الإنسان عند إرادة تفهيم الحيوان الناطق وتعهد بالتكلم بلفظ البشر عند إرادة تفهيم الحيوان الناطق، فإذا أراد المتكلم تفهيم الحيوان الناطق فكلا التعهدين فعلي من جهة فعلية شرطه وفعليتها تستوجب فعلية التكلم بكلا اللفظين معاً في آنٍ واحدٍ وهو مستحيل، هذا.

وحاول بعض المحققين عليه السلام التغلب على هذا الإشكال بأحد أمرين:

الأول: ان المتعهد به هو قصد أحدهما يعني أن المتكلم تعهد إذا تكلم بلفظ الأسد أراد تفهيم أحدهما أي أحد المعنيين إما الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع، أو إذا أراد تفهيم الحيوان الناطق تكلم بأحد اللفظين فالتعهد بالنسبة إلى إرادة تفهيم كل منهما موجود.

الثاني: تقييد إرادة تفهيم كل منهما بعدم إرادة المعنى المأخوذ في التعهد، بأن يقيّد تعهد إرادة تفهيم كل منهما بعدم إرادة تفهيم الآخر المأخوذ في التعهد الآخر، هذا

وللنظر في كلا الأمرين مجال:

أما الأول: فلأن المتكلم تعهد بأنه إذا تكلم بلفظ الأسد قصد تفهيم أحدهما، فإذاً هنا تعهد واحد متعلق بقصد تفهيم أحدهما، وليس هنا تعهدان تعهد بقصد تفهيم الحيوان المفترس وتعهد بقصد تفهيم الرجل الشجاع، فإذاً لا موضوع للاشتراك اللفظي، نعم هذا يكون من قبيل الوضع العام والموضوع الخاص له.

وأما الثاني: فلأن تقييد التعهد بقصد الحيوان المفترس بعدم قصد تفهيم الرجل الشجاع وبالعكس وإن كان ممكناً لما تقدّم من أنه لا مانع من تقييد التعهد بحالة خاصة وبزمان معين، إلا أن هذا ليس من الاشتراك اللفظي وهو تعدّد الوضع للفظ واحد بإزاء معنيين أو أكثر.

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: انه 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 إذاً 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 والاسم في المعنى الموضوع له، وإنما الفرق بينهما في المستعمل فيه. وهذا القول وإن كان باطلاً، إلا أنه ممكن وليس بمستحيل.  
فالنتيجة: ان 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، فإذا لا حاجة إلى الوضع بإزائها فضلاً عن الضرورة<sup>(١)</sup>.  
ولكن هذه المحاولة فاشلة.

أما أولاً فلأنه رحمته الله لم يأت ببرهان على تحديد المعاني الكلية وتناهيها، فمن أجل ذلك إنه إن أُريد من المعاني الكلية خصوص الأجناس العاليات فهي وإن كانت متناهية، إلا أن المعاني الكلية غير منحصرة بتلك الأجناس، ولا مبرر لتخصيصها بها، حيث إن اختصاص 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: ان 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 والمنتزعة. فيرد عليه أن أولاً: المعاني الكلية بهذا العرض العريض غير متناهية كالمعاني الجزئية، لوضوح أن المعاني الكلية الاعتبارية التي تنتزع من ملاحظة مجموع أمرين أو أمور بعد إلباسهما 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: ان عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ لا يتطلب ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات، بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى، وذلك لا يمكن 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 عصرأ 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.

فالنتيجة في نهاية المطاف: ان متطلبات حياة الانسان من كافة نواحيها الاجتماعية 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 بالوضع العام والموضوع 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 و ابرازها للآخرين، وهذا بخلاف الحروف وما يلحق بها كالهياثات، فإنها معدودة ومحدودة، فلا تتوسع بتوسع حاجة الانسان ومتطلبات حياته، فلذلك تدعو الحاجة إلى الالتزام بالوضع 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 لفظ موضوع 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 الله عن ذلك بجواب آخر، وحاصله أنه يمكن

الاستغناء عن ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات بالالتزام بالمجاز<sup>(١)</sup>.  
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 تقتضي أوضاعاً غير متناهية، على أساس أن الوضع إنما هو لاشباع حاجة الانسان دون الأكثر من ذلك، ففي هذه الحالة إن كانت الألفاظ وافية بها، فلامقتضي للالتزام بالمجاز ولا بالاشتراك، وأما إذا فرض أنها غير وافية، فعندئذ لا بد من الالتزام بأحد أمرين: إما الاشتراك وتعدد الوضع أو المجاز. فإذا لا يمكن تفسير الاشتراك على أساس الضرورة. وأما لو قلنا بأن كثرة المعاني وعدم تناهيها تقتضي 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 المتناهي والمعنى المجازي غير المتناهي، 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 حيثيات بحاجة إلى لفظ يدل عليها فيعود المحذور، لأن الألفاظ متناهية. فإذا 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 بالاشترك، بل يعود إليها.

ثم إن السيد الأستاذ عليه السلام قد أجاب عن ذلك بأن الألفاظ وإن كانت موادها متناهية من الواحد إلى الثمانية والعشرين حرفاً مثلاً، إلا أنها بحسب 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 ما لا نهاية له، وهذا نظير العدد، فإن مواده وإن كانت آحاداً محدودة من الواحد إلى العشرة، إلا أن تركبه منها بحسب سلسلته الطولية يبلغ إلى ما لا نهاية له<sup>(١)</sup>.

فالنتيجة: ان الألفاظ غير متناهية كالمعاني والأعداد.

وأورد عليه بعض المحققين عليهم السلام <sup>(٢)</sup> 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<sup>(٣)</sup>.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الإيراد أما أولاً فلأن أي صورة لفظية وتركيب لفظي تحقق لفظاً جديداً في مقابل الألفاظ الموجودة، وتحقق معنى جديداً في مقابل معاني الألفاظ الموجودة لا في مقابل المعاني غير المتناهية، لأن معناه من تلك المعاني على أساس أنها ثابتة ولم تكن لها ألفاظ باعتبار أنها متناهية، وأما إذا فرضنا أن الالفاظ كالمعاني غير متناهية فإذا بإزاء كل معنى لفظ لأن سلسلة الالفاظ كسلسلة

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٩٩.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١١٤.

(٣) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١١٩.

المعاني غير متناهية وبطبيعة الحال تكون السلسلة الأولى بإزاء السلسلة الثانية. هذا إضافة الى أنه لا ملازمة بين تحقق لفظ جديد من تركيب لفظي وتحقق معنى جديد له، لإمكان أن يكون من الألفاظ الجديدة التي هي 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. فإذ 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.

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: انه 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 بتهم صورها وأشكالها المكونة من التركيبات اللفظية الاعتبارية غير متناهية كالمعاني فكيف يتصور أنها تكون أقل عدداً

من المعاني، لوضوح أن الأقلية والأكثرية انهما 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 امكان 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: ان الاشتراك اللفظي بمعنى تعدد وضع لفظ واحد لأكثر من معنى في اللغات بمكان من الامكان. ودعوى استحالته 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. والاشترك

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: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن الغرض من الوضع قد يكون الاهمال والاجمال، فلا يمكن المساعدة عليه.

الثالثة: ان 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: ان 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: ان 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: اتجاه السكاكي في باب المجاز.

الثاني: اتجاه المشهور في هذا الباب.

أما الاتجاه 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 ادعاء. 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 الاتجاه مدلولاً عقلياً ادعائياً لا لفظياً.

وأما الاتجاه 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: ان 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: ان 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 الاتجاه 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 كانطباقه على فرده الحقيقي، غاية الأمر أن هذا حقيقي وذاك ادعائي.

والفرق بين هذه المحتملات، هو أنّ مرد الأول إلى ادعاء 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: انه يثبت عكس اتجاه السكاكي، وهو اتجاه المشهور، فإن معنى ادعاء أن مفهوم «الرجل الشجاع» عين مفهوم «الحيوان المفترس»، هو صحة استعمال لفظ «الأسد» في «الحيوان المفترس» الادعائي. والمفروض أن استعماله فيه بما أنه استعمال في معنى غير المعنى الموضوع له، فيكون مجازاً في الكلمة، لا في أمر عقلي صرف من الاسناد والتطبيق. فبالنتيجة إن هذا الادعاء يحقق المجاز في الكلمة لا في الأمر العقلي.

وثانياً: ان 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 التلفظ 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 ادعاء، أما عدم صحته حقيقةً، فلأنها مبنية على أساس العينية الواقعية، والمفروض عدمها، وأما عدم صحته ادعاءً، فلأنها مبنية على أن تكون بين المفهومين مناسبة توجب حدوث علاقة 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» و«الرجل 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 وبالتبع، وهذه العلاقة هي المصححة لاستعماله فيه. وعلى هذا فإن كانت العلاقة والمناسبة موجودة بين المعنى المجازي كالرجل الشجاع، والمعنى الحقيقي كالحيوان 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 يخلق العلاقة بينها لا تكويناً ولا تشريعاً، إذ ليس بيده لا أثر التكوين ولا أمر التشريع، ولهذا لا يكون أكثر من لقلقة اللسان محضاً، بدهاة أنه لا يوجب إيجاد المناسبة والعلاقة بينها تكويناً بعدما لم تكن، ولا تكوين الدلالة، لأنها تتوقف على وجود العلاقة والمناسبة، وإلا فلا دلالة، ولا يوجب توسعة العلقة الوضعية حكماً لأنها ليست بيده.

وإن شئت قلت: إن صحة الاستعمال والدلالة من الآثار التكوينية للعلقة الوضعية، 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



والمفروض في المقام أنه ليس بيد المنزل شيء لا التكوين ولا الجعل مع أن العلاقة في المقام أمر تكويني.

وأما الثالث وهو ادعاء أن المعنى المجازي فرد من المعنى الحقيقي فإنه إن أُريد به أن لفظ «الأسد» مثلاً في مثل قولنا «جئني بأسد»، استعمل في معناه الحقيقي، وهو «الحيوان المفترس»، والمجاز إنما هو في تطبيقه، فإنه إن كان على فرده الحقيقي وهو «الحيوان المفترس» فلا مجاز، لا في الكلمة لفرض أنها مستعملة في معناها الموضوع له، ولا في الإسناد والتطبيق لفرض أنه حقيقي، وإن كان على فرده الادعائي كالرجل الشجاع، كان المجاز في الإسناد والتطبيق، لا في الكلمة.

ومن هنا يظهر أن مورد المجاز والحقيقة في الكلمة، يختلف عن مورد المجاز والحقيقة في الإسناد 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 ومصداقه واقعاً كان الإسناد والتطبيق حقيقياً، وإن كان على فرده تنزيلاً وادعاءً، كان الإسناد والتطبيق مجازياً.

غير خفي أن هذا الاحتمال أنسب إلى مسلك السكاكي دون الاحتمالين الأولين وإن كانا قابلين للحمل عليه، ولا شبهة في أن صحة الانطباق والإسناد تتوقف على وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولا فرق من هذه الناحية بين التجوّز في الإسناد والتجوّز في الكلمة، لأن التجوّز على كلا المسلكين يتوقف على وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، لأن العلاقة إن كانت موجودة بينهما فهي مصححة للتجوّز في الكلمة والإسناد معاً سواء أكانت هناك دعوى أن المعنى المجازي فرد من المعنى الحقيقي أم لا، وإن لم تكن موجودة

فلا أثر لهذه الدعوى لأنها لا تخلق هذه العلاقة بينهما لا تكويناً ولا تشريعاً ولا اعتباراً  
توسعة، ضرورة أن لا أمر التكوين ولا التشريع ولا التوسعة بيده، وحيث إنه تتولد  
من العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي مباشرة بواسطة المعنى الحقيقي لأنه واسطة  
تعليلية لاتقييدية، فإن العلاقة بين اللفظ والمعنى الحقيقي وضعية، والعلاقة بين  
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي تكوينية، وهذه العلاقة تؤثر في إيجاد العلاقة بين  
اللفظ والمعنى المجازي التي يعبر عنها بالوضع التبعية والأنس الذهني بينهما وهي  
مصححة للتجاوز في الكلمة وهذه العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فكما  
أنها سبب لإيجاد العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي فكذلك أنها سبب لتوسعة دائرة  
أفراد المعنى الحقيقي وتجعلها أعم من الأفراد الحقيقية والأفراد العنائية المجازية، فإذا  
هذه العلاقة كما أنها مصححة لصحة الإسناد والانطباق على المعنى المجازي مجازاً أو  
عنايةً كذلك أنها مصححة للتجويز في الكلمة أيضاً.

فالنتيجة: ان المصحح للتجويز سواء أكان في الكلمة أم في الإسناد والانطباق،  
أي سواء أكان المجاز مدلولاً لفظياً أم مدلولاً عقلياً وهو وجود العلاقة بين المعنى  
الحقيقي والمعنى المجازي ولا أثر للدعاء والتنزيل إلا مجرد الإشارة إلى وجود هذه  
العلاقة.

نعم، مورد المجاز والحقيقة ومصبتها على مسلك السكاكي يختلف عن مورد  
المجاز والحقيقة ومصبتها على المشهور كما ذكرناه.

إلى هنا قد تبين: ان صحة الإسناد والانطباق تتوقف على وجود العلاقة بينهما،  
أي بين المسند والمسند اليه وبين المنطبق والمنطبق عليه، فإذا لافرق بين المجاز في  
الكلمة والمجاز في الإسناد فإن كلا المجازيين يتوقف على وجود العلاقة بينهما في  
الواقع، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في المقام الإثبات أي في مقام الاستعمال فهو يختلف باختلاف الموارد. 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 فرده 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: إن اتجاه السكاكي، بأن التجوز في الاستعمالات المتعارفة بين العرف العام جميعاً، إنما هو في مرحلة تطبيق المراد الاستعمالي على المراد الجدي ادعاءً وتنزيلاً لا في الكلمة، وأنها مستعملة في معناها الحقيقي في تلك الاستعمالات 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: ان يكون ذلك الفرد فرداً له واقعاً.

الثاني: ان تكون له علاقة به كعلاقة المشابهة أو نحوها.

فعلى الأول يكون انطباقه عليه حقيقياً. وعلى الثاني يكون مجازياً، وتمام 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، ضرورة 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 الاتجاه بعض المحققين عليه السلام بوجوه أخرى<sup>(١)</sup>.

الأول: ان التجوز في الكلام لا ينحصر بموارد اشتماله 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 متمحضاً في المراد الاستعمالي فحسب. وعلى هذا فإن كان المجاز مراداً في مرحلة المدلول 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: ان هذا الإشكال لو تم، فإنما يتم على الفرض الثالث، وهو ما إذا كان المجاز في تطبيق المراد الاستعمالي على المراد الجدي. ولكنه لا يتم على الفرض الثاني وهو ما إذا استعمل اللفظ في المعنى المجازي مباشرة بعد التنزيل والادعاء بأنه هو المعنى الحقيقي، فإن المجاز في هذا الفرض لا يستلزم أن يكون للكلام مراد جدي، ولكن تقدم أن هذا الفرض لا يمكن أن يكون مراد السكاكي.

وثانياً: ان السكاكي لا ينكر المجاز في الكلمة نهائياً حتى في موارد الهزل، وإنما ينكر التجوز في الكلمة في الاستعمالات 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 الجدي 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: ان لازم هذا الاتجاه، هو أن يكون المعنى الحقيقي معنى كلياً حتى يفترض كون هذا الفرد فرداً له، وعلى هذا فإذا كان المعنى الحقيقي معنىً 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: ان هذا الإشكال لم يرد على الفرض الثاني، باعتبار أنه مبني

على تنزيل المعنى المجازي بمنزلة المعنى الحقيقي في مرحلة المدلول الاستعمالي، لافي 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: ان 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 الاتجاه 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 فرده 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 فرده 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: ان 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، لا أنه غير قابل للتطبيق على فرده في الخارج ومصداقه 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.

وإن شئت قلت: إن افتراض كون المعنى المجازي فرداً للمعنى الحقيقي لا قيمة له كما تقدم فإن العبرة في صحة التجوّز إنما هي بوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهذه العلاقة هي المصحّحة للتجوّز على كلا القولين في المسألة، كان هنا أ دعاء وافتراض أم لا، وعلى هذا فإن كان المعنى الحقيقي كلياً فهذه العلاقة كما أنها سبب لإيجاد العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي بالتبع كذلك أنها سبب لتوسعة دائرة أفراد المعنى الحقيقي وتجعلها الأعم من الأفراد الحقيقية والأفراد العنائية كما تقدم.

وأما إذا كان المعنى الحقيقي جزئياً غير قابل للانطباق على كثيرين فهذه العلاقة سبب لتوسعة دائرة المعنى الحقيقي وتجعلها الأعم من الدائرة الحقيقية والدائرة العنائية وبهذه التوسعة صار المعنى الحقيقي كلياً عنائياً وهذا لا ينافي كونه جزئياً حقيقياً، فإذاً كما أن المعنى الحقيقي ينطبق على مصداقه في الخارج حقيقة كذلك ينطبق على المعنى المجازي عنائياً فإنه مصداقه عنائياً.

والخلاصة: إن هذه العلاقة قد توجب توسعة دائرة المعنى الحقيقي وهذه التوسعة تجعل المعنى المجازي معنى عنائياً له، وهذا لا ينافي كونه جزئياً حقيقياً.

وإن شئت قلت: إن هذه العلاقة بينهما تمثل نسبة التآلف والتناسب والتجانس بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهذه النسبة توجب صحة إسناد المعنى

الحقيقي إلى المعنى المجازي عنائياً ومجازاً، وهذا لا يتنافى مع كونه جزئياً حقيقياً لأن المنافي هو إسناده إلى شيء آخر حقيقةً.

الثالث: ان الوجدان يحكم بأن اسباغ صفات المعنى الحقيقي ادعاءً وتنزيلاً على شيء قد يؤدي إلى عكس المقصود للمتجوز، فإن من يريد أن يبالغ في جمال يوسف فيقول «إنه بدر»، ليس في ذهنه اطلاقاً ادعاء أن وجه يوسف مستدير كالبدر، وإلا لفقد جماله كإنسان، لأن صفات البدر إنما تكون سبباً للجمال في البدر بالذات لا في الإنسان.

والجواب: ان 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، وإلا 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، وإلا لفقد جماله كإنسان، ومن يريد أن يبالغ في شجاعة زيد فيقول إنه أسد، مع أنه واجد لأشهر صفاته دون تمامها، وإلا لفقد شجاعته كإنسان.

فالتنتيجة: في نهاية المطاف أن الأظهر عدم صحة شيء من هذه الإشكالات على اتجاه السكاكي.

ثم إن السيد الأستاذ رحمته الله 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 الاسناد 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.

أو فقل: 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» فذلك مال ﷺ إلى اتجاه السكاكي، باعتبار أنه أبلغ.

ولنا تعليق على ذلك.

أما أولاً: فلأن ما أفاده ﷺ 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 بهما، 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 يبالغ في جمال «زيد» فيقول «إنه قمر»، فإنه أبلغ على كلا الاتجاهين، من قوله «زيد حسن الوجه»، وكذا قوله «إنه بدر»، فإنه أبلغ من قوله «إنه جميل» وهكذا.

وبكلمة: انه لا فرق بين الاتجاه 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: ان الخصوصية انما 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: ان 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 استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس وأراد تطبيقه على زيد الشجاع في مرحلة الجدل مبالغاً أنه فرده، وكذا الحال في لفظ القمر والشمس، يحتمل أنه استعمال 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 فالتجوز 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 استعمال 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: ان 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: انه يمكن تفسير اتجاه السكاكي بأحد تفسيرات:

الأول: ادعاء أن المعنى المجازي هو المعنى الحقيقي في عالم المفهوم وبالحمل الأولي، واستعمال اللفظ فيه على أساس هذه العينية الادعائية.

الثاني: ادعاء أن المعنى المجازي، كالمعنى الحقيقي في صحة استعمال اللفظ فيه.

الثالث: ادعاء أن المعنى المجازي فرد من المعنى الحقيقي بالحمل الشائع، وأنه ينطبق عليه كالتطابق على فرده الحقيقي.

الثالث: ان 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، فان 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 توسعه العلة الوضعية حكماً، كما تقدم.

الرابع: ان 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 الجدي، يعني في تطبيق المدلول الاستعمالي على المدلول الجدي واسناده إليه.

الخامس: ان ما أورده البعض على اتجاه السكاكي من الإشكالات، فقد تقدم المناقشة فيها جميعاً.

السادس: ان ما قيل من أن اتجاه السكاكي أبلغ وأكد من اتجاه المشهور، فمن أجل ذلك مال إليه السيد الأستاذ رحمته الله 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، إنها 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: ان 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 دلالة عليه.

أما الأول: فإن منشأ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي بدلالة تصورية مقدمتان: الأولى: علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي فأنها بالوضع، والثانية علاقة المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي، وكلتا العلاقتين منشأ لحدوث العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي بالتبع أي يتبع علاقته بالمعنى الحقيقي حيث إنها في طولها، أو فقل إن وجود علاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الموضوع له، بحيث تعطي تلك العلاقة صفة الصلاحية للفظ لإخطار المعنى المجازي والدلالة عليه بنفسه، بعد الفراغ عن وجود علاقته بالمعنى الحقيقي في المرتبة السابقة حيث 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 عاملين في المرتبة السابقة الأول علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي في المرتبة السابقة والثاني علاقة المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي كذلك، وعلاقة اللفظ بالمعنى المجازي متفرعة على هاتين العلاقتين، وإن شئت قلت إن العلاقة والمناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي تجعل المعنى المجازي من توابع المعنى الحقيقي وأقماره، وبسببها تحدث العلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي تبعاً لعلاقته بالمعنى الحقيقي، ولكن بدرجة أضعف منها وفي طولها، ومن هنا يعبر عن هذه العلاقة بالوضع التبعي وعن تلك بالوضع الأصلي، 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 العلة 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 للفظ صلاحية الدلالة وفعاليتها في ظرف الاستعمال معاً، بمعنى أن فعاليتها 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 فعاليتها والانتقال إليه على نصب قرينة صارفة.

فالنتيجة: ان 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 دلالاته على المعنى الحقيقي بعدة نقاط:

الأولى: ان العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة بالتبع، فلذلك لا تعطي للفظ إلا صلاحية الدلالة عليه دون فعاليتها، فإنها تتوقف على ضم قرينة صارفة إليها، بينما العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الحقيقي، علاقة بالأصالة، ولهذا تعطي للفظ صفة الصلاحية للدلالة عليه والفعالية معاً، ولاتتوقف فعاليتها على

ضم شيء آخر إليها عدا استعمال اللفظ واطلاقه.

الثانية: ان 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 تصوره إلى تصور المعنى الحقيقي وعند تعذره لا مطلقاً.

الثالثة: ان 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 بينهما، 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، فشأن 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 أنها 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، والبدال 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 حسناً مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وهذا هو الميزان العام في تفسير المجاز<sup>(١)</sup>.

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 ربّما يؤدي إلى اختلال النظام العام للتفهم والتفهم ونقل المعاني والأفكار إلى الآخرين، فإن المتكلم في مورد يدعي، أن الاستعمال فيه مقبول وحسن وغير منكر، والمخاطب يدعي أنه فيه غير مقبول ومستهجن وهكذا، هذا إضافة إلى أن العلاقة موجودة بينه وبين المعنى الموضوع له أولاً ولا ثالث لهما، فعلى الأول تكفي هذه العلاقة لصلاحية اللفظ للدلالة عليه قبل الطبع هذه الدلالة أم لا، وعلى الثاني فلا يدل اللفظ عليه، لأن دلالاته عليه ليست ذاتية إنما هي مستندة إلى الوضع فلا وضع بالنسبة لا بالأصالة ولا بالتبع.

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 المراد قبول الطبع وحسنه عندهم هو صحة الاستعمال، فإنه إن كان مطابقاً للقواعد العرفية فهو صحيح، وإلا فهو غير صحيح، ضرورة أنه لا معنى لحسن الاستعمال وقبوله لدى الطبع عند العرف العام والعقلاء إلا صحته وعدم صحته، وصحة 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 ابتداءً، 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، ترتكز 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 هو 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 خاطئ 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 تبعي، كان استعماله فيه كاستعماله في المعنى الموضوع له مستنداً إلى الوضع مباشرة، وهو خلف.

وأما ثانياً: فإن 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، والا فلا أثر لها. فبالنتيجة أن تأثير العلاقة المجازية فرع عدم تأثير العلاقة الحقيقية وفي طوله.

وحيث أنه فهل بإمكاننا الحفاظ على هذه الطولية مع الالتزام بالوضع النوعي في

المجاز؟

والجواب: انه 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 وان 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 الى صورة المعنى المجازي في الذهن، في طول انتقال الذهن من صورته الى صورة المعنى الحقيقي، لأن هذه الطولية بحاجة إلى مؤنة زائدة، كتقييد العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى المجازي بتقيد 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، فإذا هناك سببان مستقلان للدلالة، أحدهما الوضع النوعي، والآخر الوضع الشخصي. وعليه فتكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي في عرض دلالاته على المعنى الحقيقي.

فالتنتيجة: انه 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 تقييين<sup>(١)</sup>:

**التقريب الأول:** ان 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، انه 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 وهيئة 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، فإذاً بطبيعة الحال

يكون الوضع بغرض تحقق مجموع الأمرين لغواً محضاً.

التقريب الثاني: تقييد العلاقة 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: ان هذا التقييد وإن كان ممكناً على القول باعتبارية الوضع - وأما على القول بالاقتران فلا يمكن تقييد العلاقة الوضعية كما تقدم - 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: ان 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، هذا إضافة إلى أن هذا الوضع ليس بوضع نوعي بل هو من



وضع العام والموضوع له الخاص.

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 منشأ 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، فإذا 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 العلة الوضعية التصديقية بين اللفظ والمعنى المجازي على ضوء هذه النظرية، في طول العلة الوضعية التصديقية بينه وبين المعنى الحقيقي، باعتبار أن التعهد على الأول مقيد باقتران اللفظ بالقرينة الصارفة، وعلى الثاني مطلق.

أو فقل: 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.

فالتنتيجة: ان دلالة اللفظ على المعنى المجازي على القول بالتعهد مستندة إلى الوضع، كدلالته على المعنى الحقيقي.

ولكن ذكر بعض المحققين عليه السلام 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 معنىً ليس في اللفظ دلالة تصورية شأنية عليه، وبذلك تتم الدلالة التصديقية على المعنى المجازي، بلا حاجة إلى التعهد الوضعي<sup>(١)</sup>.

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 عقلاً، والمفروض أن هذا الكلام بما أنه صادر من متكلم عرفي، فلا يحتمل أن يراد منه معنىً غير محتمل إرادته عرفاً، فإذاً يكون المراد الاستعمالي في المثال في بادئ الأمر مردداً بين أمرين، الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٢٥.

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 حينما 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 دخیلاً في اللفظ الموضوع، والتقيد وهو ذات القرينة الصارفة خارجاً عنه. ولكن حيث إن القرينة الصارفة مانعة عن دلالة اللفظ على إرادة تفهيم المعنى الحقيقي، فتيح الفرصة لدلالة اللفظ على إرادة تفهيم المعنى المجازي، باعتبار أن دلالاته على إرادة تفهيمه مقيدة بوجود المانع عن دلالاته 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: ان للقرينة حيثيتين:

إحداهما: حيثية كونها قيماً للفظ الموضوع بإزاء المعنى المجازي.

والأخرى: حيثية مانعتها 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، فإن ظهور حاله في ذلك إنما هو من جهة تعهده والتزامه بأنه لا يأتي بالقرينة الصارفة إلا إذا أراد تفهيم المعنى المجازي وهو وضع على هذا المبني دون سائر المباني والأقوال في المسألة، كما أن ظهور اللفظ في إرادة تفهيم المعنى الحقيقي مستند إلى ظهور حاله وهو من جهة تعهده والتزامه، غاية الأمر أن تعهد إرادة تفهيم المعنى المجازي في طول إرادة تفهيم المعنى الحقيقي لأنه مقيد بعدم إرادته في الواقع، فأرادته رافعة له بإرتفاع موضوعه والقرينة الصارفة تدل على ذلك.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

**الأولى:** ان 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 فعلية هذه الدلالة فهي تتوقف على وجود القرينة الصارفة.

**الثانية:** ان دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول دلالته على المعنى الحقيقي، على أساس أن دلالته على المعنى الحقيقي تستند إلى العلاقة الوضعية بينها بالأصالة، وأما دلالته 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: ان الوضع النوعي لا يصلح أن يكون منشأ لدلالة اللفظ على المعنى المجازي، لا مطلقاً ولا مقيداً، على تفصيل قد مرّ آنفاً.  
الرابعة: ان منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي ليس حسن استعماله فيه كما تقدم.

الخامسة: ان 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 اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، وحسن هذا الاطلاق. وأفاد في وجه ذلك: ان منشأ صحة هذا الاطلاق وحسنه إنما يكون بالطبع لا بالوضع، وإلاّ لزم ثبوت الوضع في الألفاظ المهملة، باعتبار صحة هذا الاطلاق فيها<sup>(١)</sup>.

وها هنا مسائل:

الأولى: ما ذكره رحمته 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، وقلنا هناك: إن منشأ صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، إنما هو العلاقة بينهما الناشئة من العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، على أساس أن المعنى المجازي حيث إنه يشبه المعنى الحقيقي، فإذا وضع لفظ بإزاء معنى، كان الوضع منشأً 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: ان العلاقة المذكورة التي يعبر عنها بالوضع التبعية هي المنشأ لصحة الاستعمال المجازي، لا الوضع النوعي ولا حسنه عند الطبع.

وأما ما ذكره عليه السلام من أن ملاك صحة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله إنما هو حسنه عند الطبع لا الوضع، وإلا لكانت المهملات موضوعة، باعتبار صحة هذا الاطلاق 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 للانتقال منه إلى نوعه أو صنفه أو مثله، وأيضاً أن اللفظ في المقام فرد من المستعمل فيه، وهو بحدده الفردي وإن كان مابيناً للنوع، إلا أنه باعتبار اشتماله على حصة منه يصلح أن يجعله أداة كاللفظ للانتقال منه إلى الطبيعي.

والخلاصة: ان 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 المهملة موضوعة، لأن معنى اهمال هذه الألفاظ، أنها لم توضع بإزاء معنى في مقابل الألفاظ الموضوعة. وأما وضعها بإزاء نوعها أو صنفها أو مثلها، فلا يوجب خروجها عن الاهمال إلى الألفاظ الموضوعة، لأن ملاك اهمالها، عدم معنى لها كانت موضوعة بإزاء نوعها أو صنفها أو مثلها، أم لا.

فالتنتيجة: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في هذه المسألة فلا يمكن المساعدة عليه.

وأما المسألة الثانية: وهي اطلاق 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: ان اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الاستعمال.

الثانية: انه من قبيل الاطلاق الایجابي.

أما الدعوى الأولى: فلأن حقيقة الاستعمال حقيقة حكاية تتطلب الاثنية 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 تنزلياً للمعنى، أو إخطار ما هو غير المقصود افهامه للانتقال إلى ما هو المقصود افهامه، فإنه بجميع تفسيراته يقتضي التباين بين الدال والمدلول، والحاكمي والمحكي، والمستعمل والمستعمل فيه، فلذلك لا يمكن أن يكون اطلاق اللفظ وارادة شخصه من قبيل الاستعمال، والا لزم اتحاد الدال والمدلول، بل هو من قبيل ايجاد الشيء واحضاره بشخصه في الذهن بدون أي وسيلة وأداة في البين، ومن هنا يمتاز اللفظ عن المعنى، فإن ايجاد اللفظ واحضاره بنفسه في الذهن ممكن، بدون أن يحتاج إلى واسطة، وأما إيجاد المعنى واحضاره فيه بنفسه لا يمكن، بل لابد من أن يكون بواسطة لفظ أو غيره، بأن تحضر الواسطة فيه أولاً ثم المعنى.

ولكن للمحقق الخراساني رحمته الله في المقام كلاماً، وحاصله: انه لا مانع من أن يكون اطلاق اللفظ وإرادة شخصه من قبيل الاستعمال، وعلل ذلك بأنه لا يلزم أن يكون الدال والمدلول متغايرين ذاتاً ووجوداً، بل يكفي تباينهما اعتباراً، وعلى هذا فالدال والمدلول في المقام وإن كانا متحدين حقيقة ووجوداً، إلا أنه يكفي تباينهما 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<sup>(١)</sup>.



وقد ناقش فيه المحقق الأصفهاني رحمته بتقريب: ان ما ذكره رحمته من كفاية التباير 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، بدهة أنه لا يمكن فرض دلالة اللفظ على شيء والحكاية عنه، إذا لم يكن هناك مدلول وراء نفسه، ولا محكي غير شخصه <sup>(١)</sup>.

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 الاختيارية، لأن كل فعل صادر بذ عن الفاعل، يدل على أنه متعلق لإرادته، ضرورة لزوم سبق الارادة على الفعل الاختياري في تمام الموارد، فهذه الدلالة من دلالة المعلول على العلة، وهي أجنبية عن دلالة الألفاظ على معانيها نهائياً.

لا يخفى أن إشكال المحقق الأصفهاني رحمته في المثال لا في أصل المبنى لأنه يرى كفاية التباير بين الدال والمدلول اعتباراً.

وقد علّق على هذه المناقشة بأنها إنما تتم، لو كان مراد صاحب الكفاية رحمته من الارادة، الارادة التكوينية للمتكلم التي هي من مبادئ الأفعال الاختيارية، ولكنه بعيد، على أساس أنه رحمته بصدد اثبات أن اطلاق اللفظ وإرادة شخصه من قبيل استعمال اللفظ في شخص نفسه، فلو كان مراده رحمته من الارادة، الارادة التكوينية التي هي من مقدمات الفعل الاختياري، لكان لازمه استعمال اللفظ في شيء آخر، وهو الارادة التكوينية لا في شخص نفسه، وهذا قرينة على أنه رحمته أراد من الارادة، الارادة

التفهيمية أو الاستعمالية، بمعنى أن اللفظ بما أنه أريد به التفهيم دال، وبما أنه أريد تفهيم نفسه مدلول<sup>(١)</sup>.

وفيه: أولاً: انه لا فرق بين الصياغتين إلا أن الصياغة الثانية تشتمل على كلمة نفسه، فإذا معنى ذلك هو أن لفظ زيد يدل على أرادة تفهيم نفسه وهو غير معقول، بداهة أنه لا يمكن افتراض توسط الإرادة التفهيمية بين اللفظ ونفسه بأن يدل اللفظ على تفهيم نفسه.

والخلاصة أن الدلالة اللفظية لا تتصور في شيء واحد ولا يكفي التغير الاعتباري إذا كان الشيء واحداً ذاتاً ووجوداً، لا في مرحلة التصور لأنها في هذه المرحلة عبارة عن انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى وإن كان المعنى من سنخ اللفظ، ولا في مرحلة التصديق لأن فرض الارادة التفهيمية بين الدال والمدلول لا يمكن إلا إذا كانا متعددين وجوداً وماهية.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك فإن حمل قوله ﷺ 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 ﷺ جعل الدال حيثية صدوره عن اللفظ، ومن الواضح أن هذه الحيثية 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 ﷺ 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 ﷺ ظاهر بل ناص في أنها تمام الدخل

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٤٥.

فيها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن صاحب الكفاية عليه السلام 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 لابد أن يكونا متغايرين ذاتا وحقائقاً، ولا يكفي اختلافهما اعتباراً.

ومن ناحية ثالثة، إن ما ذكره عليه السلام من أن اللفظ من حيث انه 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 وارتاة بها، وما ذكره عليه السلام هنا من الدلالة دلالة عقلية، ولاصلة لها بالدلالة اللفظية، على أساس أن كل فعل اختياري صادر عن فاعله بالاختيار، يدل على أنه متعلق إرادته، سواء أكان ذلك الفعل عملاً خارجياً أم قولاً. هذا إضافة إلى أن الدال والمدلول في هذا المثال متعددان وجوداً أو ماهية، لا أنها متحدان كذلك ومختلفان اعتباراً، وذلك لأن اللفظ الصادر من الالفاظ اختياراً يدل على أنه أرادته، فالمدلول هو أرادته لا أنه نفسه كما هو الحال في كل فعل اختياري صادر من الفاعل المختار فإنه يدل على أنه أرادته.

ومن ناحية رابعة، إن المحقق الأصهباني عليه السلام قد أجاب عن أصل هذه الدعوى، ببيان أن المفهومين المتضايين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضاييف، وهو ما إذا كان بين المتضايين تعاند وتناف في الوجود، كالعلية والمعلولية، والأبوة والبنوة، مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد، لا في مثل العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة، فإنهما يجتمعان في واحد غير ذي الجهات. والحاكي والمحكي، والدليل والمدلول، كادا أن يكونا من قبيل القسم

الثاني، حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه، كما قال عليه السلام، «يا من دلّ على ذاته بذاته» وقال عليه السلام: «وأنت دللتني عليك»<sup>(١)</sup>.

ونتيجة ما ذكره عليه السلام أنه لا مانع في المقام من حكاية اللفظ عن نفسه ودلالته عليها.

وقد علق على ذلك السيد الأستاذ عليه السلام بما حاصله: ان ما أفاده عليه السلام 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، بداهة أن العلية تقتضي الاثنينية والتعدد، فلا يعقل علية 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 ا لمشهور 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<sup>(١)</sup>، هذا.

ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من التعليق صحيح، فإن الدلالة على أنواع:

**النوع الأول:** الدلالة اللفظية الجعلية، وهي دلالة انتقالية من اللفظ إلى المعنى ووسيلة حكائية، 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 عليه السلام: «يا من دل على ذاته بذاته...» أي بآثار ذاته، فإن ذاته تعالى قد تجلى بتجلي آثاره من الكائنات بشتى أنواعها المنسقة وأشكالها المنظمة. وكذلك قوله عليه السلام: «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 الإيجادية 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 الاطلاق 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 طبيعية للإحساس به، ثم انتقل منها إلى صورة المعنى، وهذا الانتقال هو انتقال ثانوي، وبحاجة إلى الجعل والمواضعة، 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 الإيجادي، 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 الإيجادي، 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، لا فرق 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، نتيجةً 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 عصرًا بعد عصر. وتسمى الأولى في الإصطلاح الحديث بالمنبهات الطبيعية التكوينية، والثانية بالمنبهات

الشرطية، بلحاظ أن اتصافها بها إنما هو بالجعل والمواضعة.

والخلاصة: ان الاطلاق الایجابي من صغريات المنبهات التكوينية. وعلى هذا فيفترق الاطلاق الاستعمالي الحكائي عن الاطلاق الایجابي في أمور:

الأول: ان الاطلاق الاستعمالي الذي هو من قبيل الوسيلة الحكائية، من صغريات المنبهات الشرطية، بينما الاطلاق الذي هو من قبيل الوسيلة الایجابية، من صغريات المنبهات التكوينية.

الثاني: ان 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: ان 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 حكاية، 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 إيجادية والموضوع فيها شخص اللفظ الموجود دون معناه، ولفظ «زيد» في المثال بشخصه موضوع للقضية الموجود بالوسيلة الإيجادية، لا أنه لفظ الموضوع، وحيث إنه لا يعقل أن يكون حاكياً عن نفسه، فلا محالة تكون قضية «زيد» لفظ إيجاد 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. فإذا 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، وينسبتها 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<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان 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 الوساطة، 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. ومقامنا من هذا القبيل، فإن الموضوع في مثل قولنا: «زيد ثلاثي» شخص ذلك اللفظ الذي هو من الكيف المسموع، لا أنه 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 الاليجادية، 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 مبتن 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 الاليجادية والوسيلة الحكائية، وهذا ليس بفارق، فإن المعيار في تكوين القضية بوجود النسبة بين طرفيها،

ولا موضوعية لخصوصية الأطراف.

وأما المسألة الثالثة: وهي إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، فالكلام

فيها يقع في مقامين:

الأول: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به.

الثاني: في إطلاق اللفظ وإرادة صنفه 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 الله 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 بإراءة فرده،

فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي، ليسري منه الى أفراده، 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

فرده، فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، فإن وجوده عين وجود

فرده في الخارج، وإيجاده عين إيجاد فرده، 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<sup>(١)</sup>. هذا،

ولنا تعليق عليه، وهو ما تقدم منا من أن الاطلاق الایجابي يمثل المنبه التكويني، والاطلاق الاستعمالي يمثل المنبه الشرطي، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، قد مر أن موضوع القضية في الاطلاق الایجابي لا يمكن أن يكون كلياً، ضرورة أنه لا يعقل ايجاد الكلي في الذهن عن طريق الوسيلة الایجابية، 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 الایجابية مباشرة - جزئي حقيقي وليس بكلي، ووجوده في ضمنه لا يجعله كلياً، لأنه تحليلي، والموجود في الذهن صورة الفرد، فمن أجل ذلك تكون الوسيلة الایجابية من صغريات المنبهات الطبيعية.

والخلاصة: ان 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 وایجادها في الذهن مباشرة بالوسيلة الایجابية، لأن الموجود بها دائماً فرد جزئي، ولا يمكن أن يكون كلياً، فإذا احضار صورة الكلي في الذهن بحاجة إلى واسطة وهي صورة الفرد فيه، بأن يجعلها في ذهن المخاطب وسيلة للانتقال منها إلى صورة الكلي وهو النوع.

وعلى هذا الاساس 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 للانتقال منها إلى صورة النوع، وعلى الثاني يجعل القرينة وسيلة لذلك، وعلى كلا التقديرين فلا يكون هذا الإطلاق من قبيل الوسيلة الابداعية، بل من قبيل الوسيلة الحكائية، إذ لا نقصد بها إلا انتقال الذهن من صورة ذهنية إلى صورة ذهنية أخرى، وهو معنى الحكاية.

مثلاً إذا قيل «زيد لفظ» أريد به نوع لفظ «زيد» لا شخصه، فلا يمكن أن يكون هذا الإطلاق من قبيل الوسيلة الابداعية، لأن إبداع 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 فالإطلاق حكائي لا ابداعي. نعم انه ابداعي بالنسبة إلى الفرد، ولكنه ليس موضوعاً للقضية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه يكون من قبيل الإطلاق الحكائي، وليس من قبيل الإطلاق الابداعي، وبذلك يمتاز عن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، فإنه من الإطلاق الابداعي كما تقدم.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو ما إذا أطلق اللفظ وأريد به صنفه أو مثله، فهل هو من قبيل الإطلاق الابداعي أو الحكائي؟ 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 إطلاقه وسعته، وقد يتعلق بتفهم حصة خاصة منه، والدال على الحصة ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها، وعلى أساس ذلك إن المتكلم كما إذا قصد تفهم حصة خاصة من المعنى،

يجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه، كذلك إذا قصد تفهيم حصة خاصة من اللفظ يجعل مبرزه ذلك، فالحرف كما يدل على تضييق المعنى وتخصيصه بخصوصية ما، كذلك يدل على تضييق 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 التضييق 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<sup>(١)</sup>، هذا.

ولنا تعليق على ما أفاده ﷺ وحاصل هذا التعليق أن موضوع القضية في المقام المثل أو الصنف دون الفرد بحده الفردي. ومن الواضح أن إطلاق القضية في مثل قولنا «زيد في ضرب زيد فاعل» لا يمكن أن يكون من قبيل الوسيلة الابداعية للموضوع، أي موضوع القضية من الصنف أو المثل، لأن هذا الاطلاق لا يمثل ايجاد الموضوع واحضاره في ذهن المخاطب بنفسه ومباشرة وبدون استخدام أي وسيلة أخرى، وإنما يمثل إيجاد الفرد بحده الفردي واحضاره في ذهن السامع، باعتبار أن الموجد به دائماً فرد وهو جزئي حقيقي، وحيث إن كان إحضار صورة الفرد في الذهن بغرض جعلها مقدمة اعدادية ووسيلة للانتقال منها إلى صورة الصنف أو المثل فيه بضميمة قرينة تدل على ذلك، فعندئذٍ وإن كان الذهن ينتقل إلى صورة الصنف أو المثل، إلا أن هذا الانتقال إنما هو بوسيلة حكائية لا إبداعية، إذ لا

يقصد بها إلا الانتقال من صورة ذهنية إلى صورة ذهنية أخرى، وهو معنى الاطلاق الحكائي في مقابل الاطلاق الایجابي.

وعلى الجملة، فإذا قيل «زيد في ضرب زيد فاعل» وأريد به صنفه، كان المنتقل إلى ذهن السامع مباشرة صورة شخص لفظ «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، فإذا لا يكون هذا الاطلاق وسيلة إيجابية لموضوع القضية، فإن ضابط الاطلاق الایجابي هو أنه يمثل المنبه الطبيعي، كما أن ضابط الاطلاق الحكائي هو أنه يمثل المنبه الشرطي.

ومنه يظهر حال ما إذا كان الموضوع للقضية المثل، فإن صورة المثل للشيء غير صورة ذلك الشيء، فالاطلاق لا يمثل إلا ايجاد الفرد دون مثله، ومنه طبيعي بالنسبة إلى صورته دون صورة المثل، فإن الانتقال إليها بحاجة إلى استخدام وسيلة أخرى.

والخلاصة: ان ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله 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 بحده الفردي، ومن الواضح أن الفرد الخارجي لا يقبل الاطلاق والتقييد.

فالصحيح أن اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله يكون من باب الاستعمال والاطلاق الحكائي لا الایجابي.

نعم اطلاق اللفظ وإرادة شخصه يكون من قبيل الوسيلة الایجابية كما مر،

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قد يقال إن هذه الاطلاقات 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: ان 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: ان 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 اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه 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 والصنف أو المثل، إذ لا فرق في العلاقة المصححة للاستعمال بين أن تكون متمثلة في العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المستتبعه للعلاقة بين اللفظ والمعنى المجازي تبعاً، أو متمثلة في العلاقة بين اللفظ والمعنى ابتداءً، بدون أن تسبقها علاقة أخرى كما في المقام.

الثاني: ان اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل الاطلاق الاستعمالي، بل هو من قبيل الاطلاق الایجابي، الذي يمثل صغرى قانون الإستجابة الذهنية التكوينية في مقابل الاطلاق الاستعمالي الذي يمثل صغرى قانون الإستجابة الذهنية الشرطية، فمن أجل ذلك لا يعقل أن يكون هذا الاطلاق من قبيل الاستعمال، لأن الاستعمال يمثل الوسيلة الحكائية، وهي تقتضي المغايرة بين الحاكي والمحكي، ولا تعقل حكاية الشيء عن نفسه.

الثالث: ان 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 التباير بين الدال والمدلول في الدلالة العقلية أيضاً.

الرابع: ان ما ذكره المحقق الأصبهاني 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» وبقوله 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: ان الاطلاق الاستعمالي الذي يمثل الوسيلة الحكائية يمتاز عن الاطلاق الايجادي في نقاط ثلاث التي تقدمت الإشارة إليها آنفاً فلاحظ.

السادس: ان الموضوع في القضية الحقيقية إن كان معنى تطلب اخطاره 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 الايجادي.

## 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 علامية 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 بالوضع، فمن الضروري أنه بجعله الواقعي لا يكون علة للتبادر، ليكون التبادر كاشفاً إنياً عنه، فان من يكون جاهلاً بوضع لفظ «الأسد» مثلاً للحيوان المفترس، وباعتبار الملازمة بينهما، لا يعقل أن ينتقل ذهنه إلى تصوره من تصور لفظ «الأسد».

فالتنتيجة: ان 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 علامة التبادر أمراً معقولاً، 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 فعلامية 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 التصويرين 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 لل لازم، وتصور اللفظ بنفسه ملزوم لا أنه تصور للملزوم، فإذا فرض أن الملازمة بين نفس الادراكين والتصويرين، فلا محالة يستتبع أحدهما الآخر في أفق الذهن، كما أن الملازمة إذا كانت بين نفس المدركين في الواقع كالنار والاحراق، كان وجود الملزوم فيه يستتبع وجود اللازم.

والخلاصة: ان 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 للانتقال 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 على القول بأن الوضع هو التعهد، فإنه مادام لا يعلم به، فلا انسباق ولا تبادر<sup>(١)</sup>.

ولنا تعليق على ذلك:

أما أولاً: فلأنه إن أريد أن منشأ الملازمة التصورية بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن القرن المؤكّد بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الخارج بوجوده الواقعي، فيرد عليه أنه مستحيل لأن المتكلم إذا كان جاهلاً بالقرن المؤكّد بين صورتَي اللفظ والمعنى في الخارج فكيف تحقق هذه الملازمة التصورية بين صورتيهما، فإذا لا محالة يكون منشؤها القرن المؤكّد بين صورتيهما بوجوده العلمي، فإذا يبقى الدور على حاله.

وإن أريد بذلك أن التبادر لا يتوقف على العلم بأن القرن المؤكّد بين صورة اللفظ وصورة المعنى وضع فيه، فيرد عليه أن القرن بين صورة اللفظ وصورة المعنى مطلقاً لا يصلح أن يكون منشأً للملازمة التصورية بين صورتيهما وعلة له، وإنما يكون علة ومنشأً لها إذا كان من الواضع، فإنه إذا كان منه أتصف بالتأكد والترسخ

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٦٥.

في الذهن لا من كل واحد إلا بالتكرار فإنه يوجب حصول الوضع التعيني ولكنه خارج عن محل الكلام، فإذا الملازمة معلولة للعلم بأن هذا القرن المؤكد بينهما وضع، ونتيجة ذلك أن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار.

والخلاصة: ان التبادر هو انتقال الذهن من صورة لفظ الأسد إلى صور المعنى كالحیوان المفترس يتوقف على العلم بأن هذا اللفظ موضوع بإزائه وإلا فلا يعقل هذا الانتقال، ضرورة أنه مع الجهل بأن لفظ الأسد موضوع للحیوان المفترس فلا يعقل انتقال الذهن من صورة لفظ الأسد في الذهن إلى صورة الحیوان المفترس، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوضع أمراً اعتبارياً أو تكوينياً خارجياً أو ذهنياً كالتعهد.

وأما ثانياً: فمع الإغماض عن هذا، إلا أن هذا المبني 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 الله وهذا الوجه يرجع إلى جوابين:

الأول: ان تبادر العالم بالوضع علامة للجاهل به وبرهان إني له عليه.

الثاني: ان التبادر لدى المستعلم يتوقف على العلم الاجمالي بالوضع، وهو

لا يتوقف على التبادر، وما يتوقف عليه هو العلم التفصيلي به، فإذا 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 هو العلم الفعلي الموجود في أفق النفس فعلاً..

فالتبادر يتوقف على العلم بالوضع ارتكازاً، والعلم بالعلم بالوضع المساوق للإلتفات الفعلي اليه يتوقف على التبادر وفي طوله، كما أن التبادر يكون في طول العلم الارتكازي، وعليه فلا موضوع للدور<sup>(١)</sup>.

ولنأخذ بالنقد على كلا الجوابين:

أما الأول: فيرد عليه أولاً أنه خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام هنا إنما هو في تبادر المستعلم، وأنه هل يصلح أن يكون علامة وبرهاناً إنياً له على الوضع أو لا؟ وليس في تبادر العالم به.

وثانياً: إن 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 إحرازه 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 الاطراد لا 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 الواسطة برهاناً إنياً على الأول، لفرض أنه بمجرد الاستعلام عن علمه والتوجه إليه أصبح علماً تفصيلاً 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 لاغيره، فلذلك لا يعقل أن يتوسط التبادر بينهما كبرهان إنني.

فالنتيجة: ان العالم بالوضع اجمالاً وارتكازاً ليس بحاجة في تحصيل العلم التفصيلي به إلى التمسك بالتبادر كبرهان إنني، بل أنه بصرف الاستعلام عن علمه أصبح عالماً بالوضع تفصيلاً.

وثانياً: ان 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 كالتنصيص او نحوه، لا إلى التبادر، لمحذور الدور.

فالنتيجة: ان 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<sup>(١)</sup>.

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 للواقع كما مر. وثانياً: ان ذلك لا يدفع محذور الدور، للزومه في جانب الشرط، فان التبادر متوقف على العلم بالوضع بملاك أنه شرط، والعلم بالوضع متوقف على التبادر بملاك أنه علامة وبرهان إني عليه.

والخلاصة: ان الوضع في نفسه لا يقتضي التبادر، وتمام 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 الله 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، فاذاً لا دور<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن هذا الجواب منه رحمته الله غريب جداً:

أما أولاً: فلأن قيام العالم بالوضع بعملية التبادر لتحصيل العلم به ثانياً لغو

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٧٨.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٦٤.

محض، ضرورة أنه لا معنى لتحصيل العلم به مرة أخرى، ولا موضوع حيثئذ لعلامية التبادر.

وثانياً: ان هذه الفرضية في نفسها غير معقولة، بدهاة استحالة افتراض تعدد العلم التفصيلي التصديقي بشيء واحد، لأن المعلوم بالعرض إذا كان واحداً في الخارج استحال تعلق أكثر من علم تفصيلي تصديقي واحد به، لأن شيئاً واحداً في الخارج مرثي بنحو واحد، ولا يعقل أن يكون مرثياً بنحوين أو أكثر من شخص واحد. مثلاً عدالة زيد في الخارج لا يمكن أن تكون مرثية 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 تفصيلياً، 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 استطعنا 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: ان 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: ان المقتضي في نفسه غير تام، والوجه فيه أن الحمل إذا كان حملاً أولاً وذاتياً، فملاك صحته أن المحمول في القضية عين الموضوع فيها ذاتاً وحقيقة، ومن الواضح أنها لا تكشف عن أن الموضوع في القضية معنى 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 الحقيقة، 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 معنى 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 متحداً مع المعنى الحقيقي، وإن كان معنى مجازياً، كان الموضوع متحداً مع المعنى المجازي، وبالتالي يكون معنى مجازياً له.

فالتنتيجة: ان الحمل الأولي الذاتي لا يصلح أن يكون علامة للحقيقة.

وأما الحمل الشائع فهو على أنواع.

النوع الأول: حمل الكلي على فرده، 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 فان كان من قبيل حمل الطبيعي على فرده 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، فالاختلاف 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،

وحيث إن وجد صحة هذا الحمل عرفاً، كشفت صحته عن اتحاد الحصاة الموجودة بوجود زيد مع المعنى الموضوع له لفظ الانسان، وإن وجد عدم صحته، كشف عن عدم اتحاده معه.

والخلاصة: ان 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 حملة 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 حملة 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 الاستكشاف 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 الكليين 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<sup>(١)</sup>.

ولنا تعليق على ذلك.

أما أولاً فلأن صحة الحمل مطلقاً، سواء أكانت بالحمل الأولي الذاتي، أم بالشائع 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 شيء منهما، فإن ما هو ملاك صحة الحمل هو كون الموضوع فرداً للمحمول، وأما كون المحمول معنى حقيقياً للفظ فصحة الحمل بماهي 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، فإذا 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 كقولنا: زيد عالم فلا شبهة في صحة هذا الحمل بصيغته الخاصة، لأن المحمول فيه ليس العنوان الانتزاعي حتى يقال أنه لا وجود له في الخارج حتى يكون متحداً مع الموضوع في القضية، وأما مبدؤه فهو مباين له وجوداً أو سنخاً، بل المحمول فيه الذات المتلبسة بالمبدأ، وحملها على الموضوع من حمل الكلي على الفرد، ولا مبرر لإرجاع ذلك إلى حمل آخر وهو حمل العلم على الصفة القائمة بزيد، بأن يقال الصفة الموجودة في زيد علم ولا يكون في هذا الحمل إسناد المبدأ إلى الذات لكي يقال هذا الإسناد حيث انه بالعرض فلا بد أن ينتهي إلى ما بالذات وهو حمل المبدأ على الصفة القائمة به، ولا يدل قولنا زيد عالم على هذا الحمل لأن الدلالة الإلزامية بحاجة إلى ملاك ولا ملاك لها.



وأما النوع الثالث: كقولنا الكاتب متحرك الأصابع والناطق ضاحك فالموضوع فيه الذات المتلبسة بالكتابة والمحمول فيه نفس هذه الذات المتلبسة بتحريك الأصابع، وفي المثال الثاني الموضوع الذات المتلبسة بالنطق والمحمول عليها نفس الذات المتلبسة بالضحك فهما عنوانان متطابقان على موجود واحد وهو متلبس بمدئين مرتطبين هما النطق والضحك، فإذا هذان النوعان من الحمل الشائع الصناعي يرجعان إلى النوع الأول، غاية الأمر أن النوع الثالث المحمول فيه متحد مع الموضوع وجوداً لا أنه فرده كما في النوع الأول والثاني، فإذا لو كان الحمل علامة للحقيقة فلا فرق بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي بأنواعه.

إلى هنا قد تبين: ان صحة الحمل لا تصلح أن تكون علامة للحقيقة وبرهاناً إنياً كاشفاً عن الوضع، بلا فرق بين الحمل الأول الذاتي والحمل الشائع الصناعي لأن ملاك صحة الحمل شيء وملاك الاستعمال في المعنى الحقيقي شيء آخر ولا يرتبط أحدهما بالآخر.

الثاني: ان علامة صحة الحمل للحقيقة مستحيلة، وذلك لأن علاميتها تستلزم الدور. بيان أن 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 أجب 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: ان صحة الحمل في طول العلم الاجمالي الارتكازي، والعلم التفصيلي في طول صحة الحمل، فاذا لا دور<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الجواب لا يرجع إلى معنى صحيح.

أما أولاً: فلأنه لا يمكن جعل صحة الحمل برهاناً إنياً 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 بينهما الحد الوسط، واثبات الأكبر للأصغر.

وثانياً: ان صحة الحمل إذا كانت مسبقة 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، كالتنصيب أو نحوه، وذلك السبب هو العلامة على الوضع دون صحة الحمل.

وثالثاً: انه لا يمكن دفع محذور الدور هنا بما ذكر في دفع هذا المحذور في باب علامية التبادر، بنكته 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.

والنكته في ذلك: ان 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 للانتقال إلى معناه، ولكن بعد هذا الانتقال والتصديق بأنه معنى حقيقي للفظ يصح الحمل وإلاّ 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، وإلاّ 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 المستعلم لا تصلح أن تكون

علامة للوضع والحقيقة. وأما صحة الحمل لدى العالم، فهل تصلح أن تكون علامة على الحقيقة للجاهل؟

والجواب: انها 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، فإذا 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.

فإن أريد به كثرة الاستعمال في معنى في موارد مختلفة، بحيث يحصل استعماله فيه من الكثرة بدرجة الشيعوع لدى 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 الاستعمالات الكثيرة كلها مجازاً ومع القرينة، وإلا لم تطرد ولوقع التخلف في مورد لا محالة، فإذا يدور الأمر بين أن يكون جميع هذه الاستعمالات الكثيرة في مختلف الموارد مجازاً، أو يكون حقيقة. والأول غير محتمل عادة، فيتعين الثاني.

والنكتة في ذلك: ان 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.

و إن أُريد به تكرار صحة استعمال لفظ في معنى، فيرد عليه أنه غير قابل للذكر، بدهة أنه إذا صح استعمال لفظ في معنى مرة واحدة، صح استعماله فيه إلى مالا نهاية له بملاك واحد، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الاستعمال في المعنى الحقيقي أو المجازي.

وغير خفي هذا الاحتمال يرجع إلى الاحتمال الأول، لأن المراد من تكرار الاستعمال تكرار صحة الاستعمال، ومنشأ كلا الاحتمالين واحد وهو أن الاستعمال إذا كان مستنداً إلى الوضع فهو مطّرد في مختلف الموارد ولا يتصوّر فيه التخلف، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة فإن صحة الاستعمال معلولة للوضع، وأما إذا كان مستنداً إلى العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فهو غير مطّرد لعدم إطراد العلائق، مثلاً علاقة المشابهة مطلقاً لا تكون مصحّحة للاستعمال فالاستعمال إذا كان مستنداً إليها لم يكن مطّرداً، فمن أجل ذلك تكرار صحة الاستعمال في مختلف الموارد بدون التخلف كاشف عن الوضع والحقيقة، وأما مع التخلف فهو كاشف عن المجاز بأنه إذا تخلف كشف عن أنه مستند إلى العلاقة لا إلى الوضع.

فالتيجة: ان في هذا التفسير بهذه الصياغة احتمالين:

الأول: ما عرفت.

الثاني: ان المراد من الإطراد الإطراد في التبادر، بتقريب: ان الجاهل باللغات العربية - مثلاً - إذا أراد استعمال أوضاعها وتمييز معانيها الحقيقية عن معانيها المجازية فينظر إلى استعلامات أهلها فيرى أنه إذا أطلق لفظ الماء يفهم منه السامع الجسم السيل، ولكنه احتمل أن هذا الفهم والتبادر مستند إلى القرينة بينه وبين المستمع واحتمل أنه مسند إلى حاق اللفظ، فهذان الاحتمالان كلاهما موجود ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، ورأى في مكان آخر أنه يفهم من لفظ الماء عند إطلاقه

أيضاً الجسم السيال، واحتمل أيضاً أن يكون هذا الفهم والتبادر مستنداً إلى القرنية بينهما، ولكن هذا الاحتمال ضعيف - على حساب الاحتمالات - في مقابل احتمال كبير أن يكون استناده إلى ذات اللفظ وهكذا في مورد ثالث ورابع إلخ... إلى أن يضعف هذا الاحتمال بدرجة لا يعتني به، وفي مقابل ذلك يكبر احتمال استناده إلى حاق اللفظ بحيث يطمئن هذا المستعلم أن هذا التبادر مستند إلى وضع اللفظ لهذا المعنى أو يعلم بذلك، والنكته فيه أن عنصر اللفظ عنصر ثابت في جميع الموارد على صيغة واحدة بينما عنصر القرينة عنصر غير ثابت ويختلف من مورد إلى مورد آخر، فلو كان هذا التبادر مستنداً إلى القرنية لتخلف في مورد لا محالة، كما إذا لم تكن في مورد قرينة بين المتكلم والسامع أو غفل عن نصب القرينة، بينما إذا كان مستنداً إلى حاق اللفظ فلا يعقل التخلف لأن اللفظ عنصر ثابت في الجميع بصيغة واحدة بدون أي تغيير، وهذا الاحتمال احتمال صحيح ولا شبهة فيه، ولكن على ضوء هذا الاحتمال فالإطراد بما هو إطراد ليس علامة على الحقيقة ودليلاً إنياً على الوضع، كما أن التبادر بما هو ليس علامة على الحقيقة بل العلامة هو إطراد التبادر وتكراره، فإذا هذه علامة رابعة للوضع، وأما العلامات الثلاث فهي لا تصلح أن تكون علامة للحقيقة والوضع، وأما هذه العلامة فهي تصلح أن تكون علامة للحقيقة والوضع.

**التفسير الثاني:** ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته فإنه بعد ما ذكر أن تكرار الاستعمال لا يصلح أن يكون علامة فسر الإطراد بتفسير آخر وهو أن إطلاق اللفظ باعتبار المعنى الكلي على كل فرد بلحاظ وجود المعنى الكلي فيه إذا كان مطرداً فهو علاقة للحقيقة، وإن لم يكن مطرداً فهو علامة للمحاز، مثلاً إطلاق لفظ الأسد باعتبار الحيوان المفترس على كل حيوان بلحاظ حيثية الافتراس فيه مطرد وإطلاقه باعتبار مفهوم الشجاع على كل حيوان بلحاظ حيثية الشجاعة فيه حيث إنه غير

مطرّد فهو علامة للمجاز، ولهذا لا يصح إطلاقه على النمل الشجاع أو الدود الشجاع، وقد أفاد في وجه ذلك أن الإطلاق إذا كان مستنداً إلى الوضع فهو مطرّد، وإذا كان مستنداً إلى العلاقة فهو غير مطرّد لعدم أطراد العلائق، مثلاً علاقة المشابهة مطلقاً لا تكون مصحّحة للاستعمال، هذا.

وقد أورد السيد الأستاذ تتت على مقطعين من كلامه:

المقطع الأول: انه تتت فسر الإطلاق التطبيقي بالأطراد في التطبيق أي تطبيق المعنى الكلي على أفراده على ما هو مذكور في تقرير بحثه.

المقطع الثاني: ان صحة الإطلاق معلولة لأمرين:

أحدهما الوضع والآخر العلائق، وحيث إن العلائق غير مطرّدة فصحة الإطلاق إذا كانت مستندة إليها غير مطرّدة.

وفيه: ان الإشكال على المقطع الأول غير وارد، لأن مراده تتت من الإطلاق التطبيقي إطلاق اللفظ باعتبار المعنى الكلي على كل فرد يوجد الكلي فيه، وليس مراده من تطبيق المعنى الكلي على أفراده.

وأما الإشكال على المقطع الثاني فهو وارد، لأن العلاقة كالوضع لأن الكلام إنما هو في العلاقة المصحّحة للإطلاق لا في مطلق العلاقة والإطلاق المستند إليها مطرّد كالإطلاق المستند إلى الوضع.

وبكلمة أخرى: ان 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 واسعاً 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 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<sup>(١)</sup>، 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 أفراده واطراده فيه أمر ضروري، بلا فرق بين أن يكون الكلي معنى حقيقياً أو مجازياً، ولا يتمل 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

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٢٢.



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 مطرداً لا محالة.

فالنتيجة: ان 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، وحيثية من حيثياته 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، فإذا مطلق علاقة المشابهة لا تكون مصححة للاستعمال، بل حصة خاصة منها، وهي الحصة التي تعطي اللفظ صفة الصلاحية والاستعداد 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 حصّة خاصة منه، والمفروض أن الاطلاق بلحاظ تلك الحصّة مطرد. ومن هنا ذكر المحقق الخراساني رحمته الله 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 <sup>(١)</sup>.

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله 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 معنىً 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 <sup>(٢)</sup>.

وفيه أن جواز الاستعمال مستند إما إلى الوضع أو إلى العلاقة لا إلى القرينة،

(١) كفاية الاصول ص ٢٠.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٢٤.

فإن المستند إليها إنما هو تبادل المعنى في الذهن وإنسباقه إليه وصرف الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، لا أصل الاستعمال فإنه مستند إلى العلاقة. ولكن غير خفي أن ما أفاده عليه السلام 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 ومعرفتها، أعم من أن يكون الاستعمال في المعاني الحقيقية، أو المعاني المجازية. هذا، إضافة إلى أنه عليه السلام إن أراد أن اطراد الاستعمال بما هو استعمال دليل على 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 علامة الاطراد بما هو.

فالنتيجة: ان مراد السيد الأستاذ عليه السلام 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، ومشارك بينهما وبين المجاز.

إلى هنا قد تبين أن الاطراد بما هو إطراد ليس علامة للحقيقة، ولا التبادر بما هو علامة لها، وقد تقدم أن علامة الحقيقة هي الأطراد التبادري على أساس حساب الاحتمالات كما مر.

### نتائج هذا البحث عدّة نقاط:

الأولى: ان علامية التبادر والانسباق الذهني لدى المستعلم غير معقولة، لإستلزامها الدور. ودفع الدور بأن التبادر إنما هو متوقف على العلم الارتكازي فحسب، والمتوقف على التبادر انما هو العلم التفصيلي به، فاذاً 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 كالتنصيب 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 والاستعلام، والبرهان ألاني انما يتصور بين شيئين.

الثانية: ان علامية 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: ان تبادر العالم بالوضع لا يصلح أن يكون علامة للجاهل به إلا بتكراره في مختلف الموارد، أو بين العالمين بالوضع.

الرابعة: ان ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله 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: ان 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، إلاّ 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: ان علامة صحة الحمل مستحيلة، لإستلزامها الدور، ولا يمكن دفع الدور هنا بالعلم الارتكازي.

السابعة: ان 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 الارادة الاستعمالية

لا شبهة في أن عملية الاستعمال عملية اختيارية للمستعمل كسائر أعماله الاختيارية وتتبع قصده وإرادته، وأنها غير الدلالة التصورية، لأنها ليست باختيارية ولا تتبع القصد والارادة، وتمثلة في انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى قهراً وإن كان اللفظ صادراً عن لافظ بلا شعور واختيار.

ثم إن الارادة الاستعمالية تفسر بعدة تفسيرات:

الأول: انها هي الارادة التفهيمية، يعني إرادة تفهيم المعنى واخطاره باللفظ فعلاً.

وفيه: انه لا ملازمة بين إرادة الاستعمال وإرادة تفهيم المعنى من اللفظ، إذ الارادة 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، الارادة الاستعمالية موجودة دون الارادة التفهيمية.

الثاني: ما ذكره المحقق الأصهباني رحمته الله من أن الارادة الاستعمالية هي إرادة إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً تنزلياً<sup>(١)</sup>.

وأورد عليه: ان هذا التفسير مبني على ما بنى عليه رحمته الله 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

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٧٠.

اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى فعلاً<sup>(١)</sup>.

وبكلمة: إن عملية الوضع حيث كانت عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى بنحو القضية الحقيقية، ففعاليتها لا محالة تكون بفعالية الاستعمال، فإذا يكون الاستعمال تفسيراً للوضع حرفياً، ولا يمكن أن يكون مخالفاً له.

ولنا تعليق على ذلك.

أما 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 لباً يرجع إلى ذلك لا أنه حقيقة الوضع، ولهذا ليس للتنزيل في باب الوضع عين ولا أثر، ولا يكون أمراً مركزاً في ذهن الواضع.

وأما 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 بفعالية الاستعمال، فإذا يدور الاستعمال مدار هذه الصلاحية وجوداً وعدمًا. نعم يكون الوضع سبباً لها وعلّة، 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 التفاسير جهة تعليلية للاستعمال لا تقييدية له، وعلّة لصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى والحكاية عنه. ومن هنا يكون استخدام الألفاظ في باب الاستعمال كوسيلة حكاية

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ١٣٢.

وأداة 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 فكرياً واجتماعياً، قام باستخدام الوسائل التي هي أكثر تطوراً وأوسع شمولاً وأدق تنظيمياً وهي الألفاظ، فاذا 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 لصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى الناشئة من الوضع.

فالتنتيجة: ان الوضع وإن كان عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً لوجود المعنى، إلاّ أن الارادة 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 مرّ أن الارادة الاستعمالية غير الارادة التفهيمية.

الثالث: ما يظهر من السيد الأستاذ رحمته الله من أن الارادة الاستعمالية هي إرادة التلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معناه، على أساس ما بنى عليه رحمته الله من أن كل مستعمل متعهد بأنه متى ما تلفظ بلفظ خاص أراد تفهيم معنى مخصوص ولهذا



بنى ﷺ أن كل مستعمل واضح، وعليه فبطبيعة الحال تتمثل الارادة الاستعملية في إرادة التلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم المعنى<sup>(١)</sup> فالنتيجة أن الارادة الاستعملية هي نفس الارادة الوضعية لأن الاستعمال هو الوضع.

ولكن قد تقدّم أن هذا المبني غير صحيح، وأما على تقدير صحته فالأمر كما

أفاده ﷺ.

الرابع: ان الارادة الاستعملية عبارة عن إرادة التلفظ باللفظ.

وفيه: ان مطلق إرادة التلفظ باللفظ لا تكون من الارادة الاستعملية، فإنها حصة خاصة من إرادة التلفظ باللفظ، وهي ما إذا كان التلفظ باللفظ بملاك 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 الارادة الاستعملية.

الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني ﷺ من أن الارادة الاستعملية هي إرادة افناء اللفظ في المعنى، فكأن المتكلم لا يلقي إلى المخاطب إلاّ معناه، والمخاطب لا يتلقى منه إلاّ المعنى<sup>(٢)</sup>.

وفيه أولاً: ان هذا التفسير مبني على مسلكه ﷺ في باب الاستعمال وهو فناء

اللفظ في المعنى.

وثانياً: انه إن أُريد من افناء اللفظ في المعنى، أن لحاظ آلية اللفظ ومرآيته من مقومات الاستعمال، فيرد عليه أن الأمر ليس كذلك، كما سوف نشير إليه. وإن أُريد منه أن اللفظ بما أنه وسيلة حكائية وأداة لنقل المعاني، فطبع المطلب يقتضي أن يكون

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٤٥.

(٢) كفاية الاصول ص ٣٦.

النظر إليه آلياً، كما هو الحال في كل شيء استعمال 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 الاستعملية بأجمعها غير صحيحة.

فالصحيح أن الإرادة الاستعملية هي إرادة المتكلم والتلفظ بلفظ بما أنه وسيلة حكاية شأنًا، وأداة لنقل المعاني كذلك، لا بما هو صوت لفظي، أو مجرد لقلقة اللسان.

ثم إن الإرادة الاستعملية تفرق عن الإرادة التفهيمية في نقطة، وهي أن متعلق الأولى إيجاد الوسيلة الحكاية، وأداة نقل المعاني إجمالاً أو تفصيلاً شأنًا أو فعلاً، ومتعلق الثانية تفهيم المعنى وخطاره في ذهن المخاطب فعلاً يعني إرادة إيجاد الوسيلة الحكاية تفصيلاً، ولهذا من أتى بالألفاظ المشتركة وكان في مقام الاجمال، فالإرادة الاستعملية موجودة دون الإرادة التفهيمية. وأما إذا أراد تفهيم المعنى من اللفظ وخطاره في ذهن المخاطب، فإن كان جاداً في ذلك فمضافاً إلى وجود الإرادة الاستعملية والتفهيمية، فالإرادة الجدوية أيضاً موجودة، وإن لم يكن جاداً، فالأوليان موجودتان دون الثالثة.

## حقيقة الاستعمال

أن الاستعمال نسبة قائمة بعناصر ثلاثة:

١- المستعمل ٢- اللفظ ٣- المعنى، وهي متقومة بها ذاتاً وحقيقة، لأن حقيقة النسبة إنما هي بحقيقة طرفيها ووجودها بوجود طرفيها ولا وجود لها إلا في الذهن

ولا في الخارج إلا بوجود طرفيها، لأن نسبة طرفيها إليها كنسبة الجنس والفصل إلى النوع، هذه هي حقيقة الاستعمال.

ثم إن الاستعمال يتوقف على أمور:

الأول: صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى في المرتبة السابقة إما من جهة

الوضع أو العلاقة، والاستعمال تطبيق فعلي لهذه الصلاحية وبدونها فلا استعمال.

الثاني: ان الاستعمال يقتضي التغير في الوجود بين اللفظ المستعمل والمعنى

المستعمل فيه ولا يمكن وحدتهما، لأن الاستعمال نسبة بين اللفظ والمعنى وهي

متقومة بشخص وجود طرفيها ونقتضي الاثنية والتعدّد ولا تعقل النسبة في شيء

واحد، وتعدّد وجود اللفظ ووجود المعنى أمر وجداني في الذهن والخارج، إذ

بالوجدان يحضر في الذهن أولاً صورة اللفظ ثم ينتقل الذهن منها إلى صورة المعنى،

فحضور صورة اللفظ في الذهن علة لحضور صورة المعنى فيه، وحيث إن هذا

التعدّد والاثنية أمر وجداني فلا يقبل البرهان لأن البرهان إنما هو في الأمور النظرية

لا الوجدانية لأن العلة تقتضي الاثنية والتعدّد، فلا يعقل حضور علة الشيء في

الذهن لحضور نفسه، هذا بالمقياس إلى المخاطب والسامع، وأما بالمقياس إلى المتكلم

والمستعمل فحقيقية الاستعمال إنما هي عبارة عن جعل اللفظ وسيلة حكاية لإحضار

المعنى وأداة لنقل الأفكار والآراء، ولا يعقل أن يكون الشيء وسيلة حكاية لنفسه

وأداة لنقلها، ولهذا لا يحتاج إلى إقامة البرهان.

الثالث: ان عملية الاستعمال حيث إنها اختيارية فتتوقف على لحاظ اللفظ

ولحاظ المعنى ولا يمكن الاستعمال بدون ذلك وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في

أن لحاظ اللفظ الذي يتوقف عليه الاستعمال هل هو لحاظ آلي وفان في المعنى ومرآة

له، أو علامي، أو لا هذا ولا ذاك؟

ويقع الكلام هنا في نقطتين:

الأول: ان الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، وقد اختار هذا القول السيد الأستاذ تذت وقال بأن الدلالة الوضعية على جميع المباني في الوضع دلالة تصديقية، أما على مسلكه تذت من أن حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني فالأمر واضح، وأما على مسلك المشهور من أن حقيقة الوضع أمر اعتباري فأيضاً الأمر كذلك لأن العلة الوضعية إنما هي بين حصة خاصة من اللفظ وإرادة تفهيم المعنى لا بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، لأن الواضع يوضع اللفظ بأزاء المعنى لا مطلقاً بل فيما إذا أراد تفهيم معناه، وكذلك إذا كان الوضع عبارة عن جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى لأنه لم يجعل وجوداً تنزلياً له مطلقاً بل فيما إذا أراد تفهيم معناه على تفصيل تقدم في باب الوضع.

وعلى ضوء هذا القول فالاستعمال تطبيق فعلي للوضع وإيجاد لفرد في الخارج، لأن الوضع ثابت بنحو القضية الحقيقية الكلية والاستعمال إيجاد لفردا وانطباقها عليه انطباق الطبيعي على فرد، وأما على القول بأن الوضع التعهد والالتزام النفساني فالأمر واضح لهذا قال السيد الأستاذ تذت إن كل مستعمل واضع، وأما على القول بأن الوضع أمر اعتباري فالاستعمال تطبيق فعلي للمعتبر وهو الوضع ومحققاً له ولهذا يكون الوضع حيثية تقيدية للاستعمال لأنه مثال له وتطبيق له فعلاً، والنكته في ذلك أن العلة الوضعية ليست بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، وإنما هي بين حصة خاصة من اللفظ وبين إرادة تفهيم المعنى.

ومن هنا، إذا استعمل اللفظ ولم يرد تفهيم معناه فهو استعمال بدون العلة الوضعية، فالاستعمال مع العلة الوضعية تطبيق فعلي للوضع ومطابقاً له وتمثيل له هذا، من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الاستعمال هل هو من باب المرآتية أو من باب العلامة فيه رأيان: أختار السيد الأستاذ رحمته الرأي الثاني بتقريب أن دلالة اللفظ على المعنى كدلالة العلامة على ذمها دلالة تصديقية وهي تتوقف على التصديق بوجود اللفظ في الخارج والتصديق به يستلزم التصديق بوجود المعنى، فلذلك يكون اللفظ علامة للدلالة على المعنى لا مرآة وفانياً فيه، ومن هنا أختار رحمته أن الاستعمال من باب العلامة لا من باب المرآتية.

وفيه: وإن سلّمنا أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية فمع ذلك لا يكون الاستعمال من باب العلامة بل من باب إيجاد الوسائل الحكائية للمعنى وأداة النقل للأفكار والآراء إلى الآخرين، غاية الأمر إن كانت الدلالة الوضعية دلالة تصديقية فإيجادها في الخارج وإن كانت دلالة تصوّرية فإيجادها ففي الذهن، فإذاً يكون اللفظ وسيلة حكائية للمعنى وبمثابة الجسر للوصول إليه لا أنه علامة له، ومن هنا يكون نظر المستعمل إلى اللفظ بعنوان أنه وسيلة حكائية وأداة للنقل ويكون نظره تبعياً تبعاً للنظر إلى المعنى، لأن الغرض الأصلي النهائي متعلق بالمعنى والنظر بالأصالة منصب على المعنى، والنظر إلى اللفظ تبعي وبمعنوان انه وسيلة للوصول إليه وجسر للعبور، بينما استخدام العلامة كالعلم على رأس الفرسخ والإشارة الحمراء بعنوان أنها موجودة مستقلة ذات طابع علامي.

فالتنتيجة: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن الاستعمال من باب العلامة لا يمكن المساعدة عليه، بل هو من باب استخدام الوسائل الحكائية وأداة النقل.

النقطة الثانية: بناءً على مسلك المشهور وهو الصحيح من أن الدلالة الوضعية دلالة تصوّرية، فهل الاستعمال على ضوء هذا القول تطبيق فعلي للوضع أو لا ؟

والجواب: إن الوضع على ضوء هذا القول حيثية تعليلية له لا تقييدية وكذلك العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل الاستعمال على ضوء هذا المسلك من باب المرآتية أو من باب العلامة أولاً هذا لا ذاك؟

والجواب: انه ليس من باب العلامة والفرق بين دلالة العلامة على ذمها وبين دلالة اللفظ على المعنى في نقطتين:

الأولى: ان دلالة العلامة على ذمها دلالة تصديقية ودلالة اللفظ على المعنى دلالة تصويرية.

الثاني: ان استخدام اللفظ أنما هو بملاك أنه وسيلة حكائية متطورة وأداة للنقل، وأما استخدام العلامة فإنما هو بملاك أنها موجودة مستقلة في الخارج ذات طابع علامي.

وأما المرآتية فلا بد أولاً من بيان المراد منها فإن أريد بها أن اللفظ مرآة للمعنى بحيث لا يرى المتكلم إلا المعنى ويكون اللفظ مغفولاً عنه والمخاطب لا يتلقى إلا المعنى ونظره منصب عليه واللفظ مغفول عنه.

فيرد عليه: ان هذا خلاف الوجدان، فإن المتكلم والمستعمل كما كان يتوجه إلى المعنى بكافة خصوصياته ودقائقه كذلك يتوجه إلى اللفظ بخصوصياته مادةً وهيئةً وإعراباً، فكيف يكون اللفظ مغفولاً عنه؟! لأن كل لفظ مهما كان لا يدل على كل معنى بل كل لفظ بما له من الخصوصية مادةً وهيئةً وإعراباً وهكذا يدل على معنى خاص، وعلى هذا فلا محالة يكون المتكلم في مقام الاستعمال إذا أراد تفهيم هذا المعنى الخاص تكلم بهذا اللفظ بما له من الخصوصية بعنوان أنه بهذه الخصوصية

وسيلة حكاية للمعنى المذكور، فإذا لا محالة يكون المتكلم ملتفماً إليها وعليه فكيف يكون اللفظ مغفولاً عنه؟!

وأن أريد بها أن اللفظ فإن في المعنى كفاء العنوان في المعنون، فكما أن العنوان مغفول عنه والتوجه منصب على المعنون فكذلك اللفظ مغفول عنه والتوجه منصب على المعنى.

فيرد عليه، أولاً: ان هذا خلاف الوجدان، ضرورة أن اللفظ لا يكون فانياً في المعنى بل هما موجودان متباينان في الذهن والخارج والاستعمال لا يقتضي الفناء. وثانياً: ان نسبة اللفظ إلى المعنى ليس كنسبة العنوان إلى المعنون للفرق بينهما من جهتين:

الأولى: ان علاقة اللفظ بالمعنى إنما هي بالوضع، وعلاقة العنوان بالمعنون إنما هي بالذات.

الثانية: ان العنوان عين المعنون في الخارج إذ لا وجود فيه إلا وجود واحد وهو وجود المعنون، بينما يكون اللفظ موجوداً في مقابل المعنى في الخارج، فكيف يعقل أن يكون عنواناً له وفانياً فيه لأنهما موجودان متباينان في الذهن والخارج، فكيف يعقل فناء احدهما في الآخر وأتحاده معه؟! لأنه خلف أنهما موجودان مستقلان.

وأن أريد بها أن اللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي والمعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي.

فيرد عليه: انه لا فرق بين المعنى واللفظ في اللحاظ فإن اللحاظ في كليهما استقلالي، والفرق بينهما في متعلق اللحاظ، لأن متعلق اللحاظ إن كان المعنى فاللحاظ والملحوظ كلاهما مستقل، وإن كان اللفظ فاللحاظ مستقل والملحوظ آلة

وأداة ووسيلة حكاية لا أنه مستقل بالذات، فإذا اتصاف اللحاظ باللحاظ الآلي إنما هو بالعرض أي بتبع متعلّقة لأن متعلّقه وهو اللفظ آلة ذاتاً ووسيلة حكاية بالذات فاللحاظ المتعلّق به يتصف باللحاظ الآلي بالتبع لا في نفسه.

إلى هنا قد تبين: ان الاستعمال ليس من باب المرآتية بتمام تفاسيرها، والصحيح أن حقيقية الاستعمال تتطلب أن يكون النظر إلى اللفظ بما هو وسيلة حكاية وأداة لنقل الأفكار والآراء إلى الآخرين لا غيره، كما هو الحال في الوسائل العينية التي تسمى بالمنبهات الطبيعية، غاية الأمر أن الألفاظ منبهات شرطية، ومن هنا يكون النظر إليها تبعياً تبعاً للنظر إلى المعنى فإنه بالأصالة، والاستعمال لا يتطلب أكثر من ذلك ولا يتطلب كون اللفظ مرآة للمعنى وفانياً فيه بحيث لا يرى حال الاستعمال إلا المعنى كما تقدم.

ثم إنه بناءً على أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية 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 المعبر بهذا الاعتبار، والمفروض أن المعبر بهذا الاعتبار حصة خاصة من العلة الوضعية، وهي المختصة بما إذا لوحظ اللفظ مرآة للمعنى، وفعلية المعبر والمجعول بالاعتبار الوضعي إنما هي بفعلية الاستعمال، وعلى هذا فالاستعمال تطبيق فعلي للوضع المجعول بنحو القضية الحقيقية، وإلا لكان الاستعمال بدون وضع، كما إذا استعمل اللفظ للوضع بدون جعله مرآة للمعنى، فإنه استعمال بدون العلة الوضعية، ويكون باطلاً.

ولكن هذا المبني غير صحيح، لأن المقصود من اعتبار الواضع اللفظ مرآة للمعنى ليس تحقق المعبر 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 المعبر 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 المعبر بهذا الاعتبار، حيث لا يترتب عليه أي أثر، ما لم تترتب عليه ثبوت الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى تكويناً.

هذا إضافة إلى أن المقصود لو كان تحقق المعبر بهذا الاعتبار لكانت الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، مع أن الأمر ليس كذلك.

والخلاصة: انه لا شبهة في أن الغرض من الاعتبار الوضعي سببية هذا الاعتبار لإيجاد الملازمة بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وإلا فلا أثر للمعبر 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، فإذا المعيار إنما هو هذه 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 تطبيق فعلي للوضع. وإن شئت قلت إن الوضع حيثية تعليلية فيكون علة لاتصاف اللفظ بصلاحية الدلالة على المعنى والاستعمال تطبيق فعلي لهذه الصلاحية فلا يكون الوضع حيثية تقييدية، ولهذا لا يلزم أن يكون الاستعمال مطابقاً للوضع ومثلاً له وتطبيقاً فعلياً له، فيمكن أن يكون الوضع بمعنى التنزيل والاستعمال لا يكون من باب التنزيل، والنكته فيه أن العلة الوضعية على هذا القول إنما هي بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى على الإطلاق، ولهذا يكون الاستعمال مع العلة الوضعية وإن كان مختلفاً معه في الصياغة والكيفية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن حقيقة الاستعمال ليست بملاك أن اللفظ علامة على المعنى بل بملاك أنه وسيلة حكائية له وأداة للنقل، بلا

فرق في ذلك بين أن تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية أو تصورية.  
والصحيح أن حقيقة الاستعمال تمثل لحاظ اللفظ آلة للمعنى ووسيلة حكائية وأداة للنقل له وهذا اللحاظ من مقومات الاستعمال، وهذا لا ينافي أن يكون بإمكان كل من المستعمل والسامع أن ينظر إلى اللفظ بما له من الخصوصية كنظرته إلى المعنى، بأن يكون نظره منصباً إلى كل منهما، لا إلى خصوص المعنى، ولكن مع ذلك يكون نظره إلى اللفظ كوسيلة حكائية لا أنه موجود مستقل كالمعنى.

والنكتة في ذلك: ان استخدام الألفاظ لنقل المعاني والأفكار إلى الآخرين إنما هو كوسيلة حكائية بديلاً عن الوسائل الطبيعية البدائية العينية، 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 أنها أكثر دقة وعمقاً وأوسع استيعاباً وشمولاً، ومن الواضح أن استخدامها ليس إلا على أنها وسيلة حكائية 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 ومحطاً لنظر 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 بتام خصوصياته مستقلاً، كما كان يتوجه إلى المعنى كذلك.

بيان ذلك: ان توجه المتكلم عادة منصبّ على المعنى، ولا سيما في المكالمات الاعتيادية وكذلك السامع، ومع ذلك يكون متوجهاً إلى اللفظ كوسيلة حكائية لا أنه مغفول عنه. نعم قد تكون هناك عناية تتطلب التوجه إلى اللفظ أكثر، 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 بها لها من خصوصيات ومزايا، وكذلك إذا ألقى قصيدة من الشعر وأراد أن يكون شعره مميزاً لفظاً ومعنى.

ودعوى: ان النفس بسيطة، فلا يعقل أن تتوجه إلى شيئين مستقلين في عرض واحد، مدفوعة: بأن ذلك لا ينافي بساطتها بالوجدان، ولهذا تدرك النفس وجداناً القضية بتام عناصرها من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما 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 وإن كان بالأصالة منصباً على المعنى، إلا أنه متوجه إلى اللفظ أيضاً بما أنه وسيلة حكائية للوصول إلى المعنى بالتوجه التبعي.

إلى هنا قد اتضح أمور:

الأول: ان 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 تبعاً في العملية كوسيلة للحكاية.

الثاني: ان مرآتية اللفظ للمعنى ليست كمرآتية العنوان للمعنون، وذلك

لأمرين:

أحدهما: ان مرآتية اللفظ للمعنى بالجعل والمواضعة، بينما تكون مرآتية العنوان لمعنونه بالذات.

والآخر: ان مرآتية اللفظ للمعنى ليست بمعنى أنه عينه بوجهه، بل بمعنى أنه وسيلة حاكية عنه، وأداة لاحضاره في الذهن، بينما تكون مرآتية العنوان لمعنونه بنحو العينية بوجه من الوجوه.

الثالث: ان انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى يمتاز عن انتقال الذهن من العلامة إلى ذبيها، فإنه في الأول تصوري على أساس التلازم بينهما ذهنياً، بناءً على ما هو الصحيح من أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية، بينما هو في الثاني تصديقي، ولا يكفي تصورهما للتصديق بذبيها، لأن التصديق بأحد المتلازمين يتوقف على التصديق بالآخر، فطالما لم يتحول تصورهما إلى التصديق بوجودها في الخارج لم يحصل التصديق بذبيها.

الرابع: ان آلية 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 فناؤه واندكاكه فيه، وأما اعتباراً فهو يتوقف على تحقق أمرين: أحدهما امكان ترتب أثر المعنى على اللفظ. والآخر أن يكون هذا الاعتبار مولوياً. ولكن شيء 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 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 التبعي، فالعلاقة الأولى مصححة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، والثانية مصححة لاستعماله في المعنى المجازي.

فالنتيجة: ان العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي حيثية تعليلية كالوضع، ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

نتيجة هذا البحث تتمثل في أمور:

الأول: ان الارادة الاستعملية هي إرادة التللفظ باللفظ الصالح للدلالة والحكاية عن المعنى، سواء أراد تفهيمه فعلاً أم لا، فإذا أتى المتكلم باللفظ المشترك بدون نصب قرينة على تعيين أحد معنييه، فالارادة الاستعملية موجودة دون الارادة التفهيمية.

الثاني: ان ما قيل من أن الارادة الاستعملية هي إرادة إيجاد المعنى باللفظ

تنزيلاً، لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه مبني على تفسير الوضع بجعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى. ولكن تقدم أنه على تقدير صحة المبنى فالبناء غير صحيح.

الثالث: ان ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن الارادة الاستعمالية هي إرادة افناء اللفظ في المعنى لا يتم. فإنه مضافاً إلى أن ذلك تفسير للاستعمال لا للإرادة الاستعمالية، لا يمكن تفسير الارادة الاستعمالية بذلك كما تقدم.

الرابع: ان 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 مغفولاً عنه عادة.

الخامس: ان 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: ان الدلالة الوضعية لو كانت دلالة تصديقية تطلب الوضع كون الاستعمال تطبيقاً فعلياً له، وإلا لكان الاستعمال بدون العلة الوضعية. وإن كانت الدلالة الوضعية دلالة تصورية لم يتطلب الوضع ذلك، فإن الاستعمال حينئذ يدور مدار الملازمة بين تصور اللفظ وتصور المعنى الحادثة بالوضع.

السابع: ان الوضع حيثية تعليلية بحتة، ويمنح اللفظ صلاحية الدلالة والحكاية عن المعنى، وكذلك العلاقة المصححة لاستعمال 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 لإرادة 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 الأصبهاني رحمته الله، وإليك نصّه:

«إن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إن وجود اللفظ في

الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة

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<sup>(١)</sup>.

ما ذكره يرجع إلى أمور:

الأول: ان الوجود الحقيقي واحد، وهو وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الواحد وجوداً لماهيتين متباينتين بالذات.  
الثاني: ان 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: ان 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:

إن أرادَتْهُ بِإِيجَادِ الْمَعْنَى بِاللَّفْظِ إِيجَادَهُ فِي الذَّهْنِ... فيرد عليه أن إيجاده في الذهن لا يتوقف على اللفظ.

وإن أراد به إيجاده في الخارج فيرد عليه:

أولاً: انه غير معقول لأن اللفظ ليس علة لإيجاد المعنى في الخارج لأن اللفظ مباين للمعنى وجوداً وماهيةً فكيف يكون علة له؟!  
وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فإن لازم هذا أن تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصورية مع أنه تَهُ لا يقول بذلك.

وثالثاً: ان لازم ذلك استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، لأن الوجود الخارجي غير مأخوذ فيه لا جزءاً ولا قيداً وكذلك الوجود الذهني.

وإن أراد به الإيجاد التنزيلي... فيرد عليه أن في التنزيل - كل من المنزل والمنزل عليه - ملحوظاً مستقلاً، والتنزيل إنما هو لإثبات آثار المنزل عليه للمنزل كما هو الحال في التنزيلات الشرعية والعرفية والمقام ليس كذلك، فإن الاستعمال بمثل حكاية اللفظ عن المعنى لا إثبات آثاره له مع أنه لا يترتب شيء من آثار اللفظ على المعنى فإذا لا موضوع للتنزيل.

وإن أراد به فناء اللفظ في المعنى وأنه مغفول عنه لفناء العنوان في المعنون.

فيرد عليه: مضافاً إلى أنه خلاف الوجدان أنه ليست نسبة اللفظ إلى المعنى كنسبة العنوان إلى المعنون للفرق بينهما من جهتين:

الأولى: ان العلاقة بين العنوان والمعنون ذاتية بينما العلاقة بين اللفظ والمعنى جعلية، وهذا الفرق لا يمنع من تشبيه اللفظ بالعنوان.

الثانية: ان العنوان والمعنون موجودان بوجود واحد وهو وجود المعنون، بينما اللفظ والمعنى موجودان بوجودين مستقلين في الذهن والخارج فلا يكون اللفظ كالعنوان.

وأن أراد به تشبيه اللفظ بالعنوان في المرآتية... فيرد عليه أن اللفظ يحكي عن المعنى ويدل عليه ومن الواضح أن الحكاية والدلالة تقتضي المغايرة في الوجود بين الدال والمدلول والحاكمي والمحكى ولا مغايرة بين العنوان والمعنون، فاللفظ مغاير للمعنى وجوداً وماهية في الذهن والخارج.

وإن أراد بإيجاد المعنى باللفظ فناء اللفظ في المعنى وإتحاده معه ولهذا لا يمكن استعمال اللفظ في معنيين لأن فناء شيء واحد في شيئين مستحيل.

فيرد عليه: ان حقيقة الاستعمال ليست فناء اللفظ في المعنى وإتحاده في عالم اللحاظ والتصوّر بل هو غير معقول، لأن اللفظ مغاير للمعنى وجوداً وماهية في عالم الذهن والخارج فكيف يكون فانياً فيه ومتحداً معه في عالم اللحاظ والتصوّر؟! وإن أراد به أن اللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي بحيث لا يرى المتكلم إلا المعنى ولا يتلقى المخاطب إلا المعنى فإن النظر والتوجه منصب على المعنى.

فيرد عليه: انه خلاف الوجدان والضرورة، لأن المتكلم كما يكون متوجهاً إلى المعنى كذلك يكون متوجهاً إلى اللفظ أيضاً.

هذا إضافة إلى أنه حينئذ لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فإنه يلزم محذور اجتماع اللحاظين الآليين الفعليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، لأن اللفظ وإن كان موجوداً في الذهن ولكنه بوجود ارتكازي وليس مورداً للتوجه والالتفات فعلاً، ولهذا لا موضوع للزوم اجتماع اللحاظيين الالتفاتي الآليين الفعليين على ملحوظ واحد كي لا يمكن الاستعمال في معنيين.

إلى هنا قد تبين: ان تفسير الاستعمال بإيجاد المعنى باللفظ بتمام احتمالاته لا يرجع إلى معنى محصل هذا.

فالصحيح هو أن استعمال اللفظ متقوم بكون اللفظ وسيلة حكاية عن المعنى وجسراً للوصول إليه وأداة للنقل فإنه مقوم للاستعمال واللحاظ المتعلق به مستقل في نفسه ولكنه يكتسب صفة الحكائية والأداتية من متعلقه وهو اللفظ وسوف نشير إليه.

فالنتيجة: ان ما أفاده المحقق الأصهباني رحمته في وجه استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد غير تام.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته من أن حقيقة الاستعمال هي إفاء اللفظ في المعنى، بحيث لا يرى المخاطب إلا المعنى ولا يلقي المتكلم إلا إياه، ويكون نظر كل منهما منصباً على المعنى بدون التفات تفصيلي إلى اللفظ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن إفاء شيء واحد في اثنين بما هما اثنان، لأن إفاء اللفظ في أحد معنيين معناه أنه متحد معه في عالم اللحاظ والتصوير اتحاد الفاني مع المفني فيه، ومعه لا يمكن إفاؤه في معنى آخر، لاستحالة وحدة الفاني مع تعدد المفني فيه، فمن أجل ذلك لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، هذا إذا كان مراده رحمته من الإفاء الإتحاد والعينية.

ويمكن أن يكون مراده رحمته من الإفاء 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، وإلا 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<sup>(١)</sup>.  
والخلاصة أن هناك تقريبين.

أحدهما: إن الاستعمال يتطلب إفناء اللفظ في المعنى واتحاده معه اتحاد الفاني مع المفني فيه. والآخر: ان 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 افناء اللفظ في المعنى واتحاده معه، وذلك لأن إفناء اللفظ في المعنى وانداكاه 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 مبين 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 والحاكمي 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: انه خلاف الضرورة والوجدان، لأن توجه المتكلم في مقام الاستعمال منصب على المعنى، وإما إلى اللفظ فهو تبعي، وكذلك توجه السامع، ففرض أن التوجه منصب على اللفظ باعتبار أن المعنى يرى برؤيته خلاف الوجدان، وإن أريد

بأن إفناء اللفظ في المعنى كإفناء العنوان في المعنون، فيرد عليه ما تقدم من الفرق بينهما.

وثانياً: ان مرآية اللفظ بنحو يرى المعنى برؤيته غير معقولة بدون اعتبار الوحدة والعينية بينهما.

فالتنتيجة: انه لا يمكن تفسير الاستعمال بالافناء بهذا المعنى.

وأما التقريب الثاني، فإن أريد باللحاظ الآلي للفظ أنه مغفول عنه.

فيرد عليه أولاً: انه خلاف الوجدان، هذا مضافاً إلى أن لازم ذلك عدم لزوم محذور اجتماع اللحاظين الآليين الفعليين على ملحوظ واحد إذا استعمل في أكثر من معنى لفرض أن اللفظ مفضول عنه كما مر.

وإن أريد به أن آليته وأداتيته إنما هي بلحاظ متعلقة وهو اللفظ لا في نفسه وإلا فاللحاظ والتصوير لا يتصف بالآلية في نفسه، وحيث إن اللفظ وسيلة حكائية وأداة للنقل فإذا تعلق به اللفظ يكتسب صفة الحكائية والأداتية، فيرد عليه أن هذا وأن كان صحيحاً إلا أن لازم ذلك أنه لا يلزم من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد واجتماع اللحاظين الآليين الفعليين على ملحوظ واحد لأن اللحاظ المتعلق باللفظ لحاظ واحد سواء استعمل في معنى واحد أو في معنيين، فإذا لا يلزم من استعمال اللفظ في معنيين ما ذكره تقيُّد من المحذور وهو لزوم اجتماع اللحاظين الآليين الفعليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ.

وإن شئت قلت: انه أن أريد باللحاظ الآلي أن اللفظ مغفول عنه في مقام الاستعمال والتوجه منصب إلى المعنى، فيرد عليه أنه خلاف الوجدان كما تقدم هذا إضافة إلى أن اللفظ أن كان مغفولاً عنه مع وجوده في الذهن أرتكازاً فلا يلزم حينئذٍ

محدور إجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد لفرض أن اللفظ ليس مورد اللحاظ الفعلي حتى يلزم المحذور المذكور، وأن أريد به أن لحاظ اللفظ آلي ولحاظ المعنى استقلالي، فيرد عليه أن لحاظ اللفظ كالحاظ المعنى مستقل، غاية الأمر إن كان اللحاظ متعلقاً بالمعنى فاللحاظ والملحوظ كلاهما مستقل وأن كان متعلقاً باللفظ فاللحاظ مستقل والملحوظ آلة، لأن اللحاظ هو التصور ولا يتصف بالآلية الاستقلالية، فاتصافه بالآلية إنما هو بلحاظ متعلقه لا بالذات وهو يكسب صفة الآلية منه.

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 منبهاً 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: ان ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله - من أن حقيقة الاستعمال بما أنها افناء 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 الله من أن حقيقة الاستعمال ليست لإعبارة 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 منهما 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: ان النفس من جهة بساطتها ليس بمقدورها أن تجمع بين لحاظين مستقلين لمعنيين في وقت واحد، وحيث إن استعمال اللفظ في معنيين يستلزم لحاظ كل منهما مستقلاً في آن فلذلك لا يمكن<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان 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

---

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٧٦.

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.  
فالنتيجة: ان ما أفاده عليه السلام 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 عليه السلام من أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ  
وإلقائه إلى المخاطب خارجاً وأنه لا يرى إلا المعنى، فإنه الملحوظ أولاً وبالذات،  
واللفظ ملحوظ ببعده فقد تقدم أن هذا التفسير هو نفس تفسير المحقق الاصفهاني عليه السلام  
وأنه بتمام احتمالاته غير تام.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقق العراقي عليه السلام من أنه لو جاز استعمال اللفظ في  
أكثر من معنى واحد لزوم صدور الكثير عن الواحد، وهو مستحيل.  
بيان ذلك: ان لازم هذا الاستعمال هو أن يكون لفظ واحد سبباً لا نتقالين  
وانفهامين مستقلين في الذهن وعلّة لكل منهما بنحو الاستقلال، وهذا من توارد  
المعلولين على علّة واحدة وهو مستحيل<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان القاعدة وإن كانت تامة، لأنها مقتضى مبدأ التناسب الذاتي بين  
العلّة والمعلول، إلا أنها لا تنطبق على المقام، فإن موردها الواحد من تمام الجهات،  
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 الحيشية التي اكتسبها اللفظ من هذا الوضع، ووضعه بإزاء معنى آخر يحدث علاقة بينه وبين ذلك المعنى توجب سببية تصور اللفظ لتصوره، من جهة أنه اكتسب تلك الحيشية من ذلك الوضع. وعلى هذا فاللفظ في المقام وإن كان واحداً، إلا أن فيه حيشيتين متغايرتين، فبأحدهما يؤثر في الإنتقال إلى المعنى الأول، وبالأخرى في الإنتقال إلى المعنى الثاني، فإذا لا يلزم توارد المعلولين المستقلين على علة واحدة.

فالنتيجة: ان ما أفاده عليه السلام 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 للاستعمال، حيث إن المستعمل قد يكون في مقام الإهمال والإجمال، فلا تتوقف صحة الاستعمال على ذلك، وقد تقدم أن المقوم للاستعمال 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 علياً اللفظ الواحد لانتقالين فعليين لو كانت مستحيلة، استحالت صلاحيته للعلية لذلك الإنتقال أيضاً، وإلا فهي ممكنة لامستحيلة، ففرض الإستحالة لا ينسجم مع فرض الامكان والصلاحية.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق العراقي عليه السلام 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 استطراره عن اللفظ آلي، وعلى هذا فإذا استعمل اللفظ في معنيين، كان اللحاظان يعبران عن اللفظ إلى المعنيين، فيكونان لحاظين استقلاليين لهما ولحاظين آليين للفظ، فإذا يلزم اجتماع اللحاظين الآليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، وهذا مستحيل في استعمال واحد.

نعم إذا انكرنا ذلك في مقام الاستعمال، وبيننا على أن اللفظ فيه ملحوظ بلحاظ استقلالي أمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بدون لزوم أي محذور<sup>(١)</sup>.  
والجواب: ما تقدم من أن المستعمل في مقام الاستعمال كما أنه يلحظ المعنى كذلك يلحظ اللفظ لكن بما هو وسيلة حكائية وأداة للنقل، لا بمعنى أنه مغفول عنه بل بمعنى أن متعلقه آلة وأداة ووسيلة، وإن شئت قلت إن أراد من اللحاظ الآلي للفظ أنه فان في المعنى ومغفول عنه ولا يرى إلا المعنى.. فيرد عليه أولاً: انه خلاف الوجدان لما تقدم.

وثانياً: ان لازم ذلك عدم لزوم محذور اجتماع اللحاظين الآليين على ملحوظ واحد - وهو اللفظ - لأنه مغفول عنه، ولحاظه أرتكازي في النفس لا فعلي حتى يلزم المحذور المذكور.

والخلاصة: ان الاستعمال متقوم بكون اللفظ وسيلة حكائية وأداة للنقل وأن المستعمل يستخدمه في مقام الاستعمال كوسيلة وأداة لإحضار المعنى في ذهن

السامع، فمن أجل ذلك يكون اللحاظ المتعلق به آلياً وتبعياً يتبع آليته لا بنفسه هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن لحاظ المعنى وإن كان بتوسط اللفظ، ولكن لا مروراً منه إليه، بل من جهة ثبوت الملازمة التصورية بينهما، 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 العلة الوضعية بينه وبينها التي تعطي للفظ صلاحية الدلالة والحكاية عنهما.

وبكلمة: إن اللفظ في مقام الاستعمال حيث إنه يستخدم كوسيلة وأداة لنقل المعنى وإحضاره في الذهن، فطبعاً يلحظ آلياً وأداتياً، 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 فيكونان لحاظين استقلاليين لهما ولحاظين آليين للفظ، فإذا يلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد، وهو لا يمكن، بل معناه أن اللفظ بحكم كونه أداة ووسيلة حكاية فاللحاظ المتعلق به آلي بلحاظ آليته وأداتيته لا في نفسه وهو موجود بوجود ذهني كذلك، وهذا الوجود الذهني سبب لانتقال الذهن منه إلى وجود هذا المعنى فيه بسبب علاقته به وإلى وجود ذلك المعنى فيه بسبب علاقته به، لا أن استعماله في أكثر من معنى يستلزم تعدد لحاظه وتصوره في الذهن.

وعلى هذا فلا فرق بين استعمال اللفظ في معنى أو معنيين، فإن اللفظ على كلا التقديرين ملحوظ طبعاً بلحاظ واحد تبعي وموجود في الذهن بوجود واحد كذلك، فإنه كما يمكن أن يجعل اللفظ باللحاظ المذكور أداة لتفهم معنى واحد

يمكن أن يجعل أداة لتفهم معنيين من جهتين، بدون أن يلزم منه محذور اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد وهو اللفظ.

والخلاصة: ان 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 عليه السلام 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 استدلت 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 عليه السلام أيضاً إلى الجواز، ولكنه عليه السلام 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 عليه السلام 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<sup>(١)</sup>.

ولنا تعليق على ذلك.

أما ما أفاده ﷺ من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فهو صحيح، ولكن ابتناء ذلك على كون حقيقة الاستعمال هي جعل اللفظ علامة على تفهيم 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: ان 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 ذبيها. ومن هنا يقتضي طبع الاستعمال كون اللفظ وسيله حكائية عن المعنى وأداة لنقله وإن كان همّ المستعمل وغرضه الداعي إلى الاستعمال هو الوصول إلى المعنى بأي وسيلة كانت من الوسائل العينية التي تسمى بالمنبهات الطبيعية أو اللفظية التي تسمى بالمنبهات الشرطية، وهذا بخلاف العلامة، فإن النفس متوجهة إليها بما أنها موجودة مستقلة في الخارج وذات طابع علامي فالنظر إليها كالنظر إلى العلة والنظر إلى الموضوع، وهذا بخلاف النظر إلى اللفظ فإن النظر إليه كوسيلة حكائية وأداة للنقل لا بما هو موجود ومن مقولة الكيف المسموع، هذا بناءً على ما هو الصحيح من أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية.

وأما بناءً على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية كما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ فهل الأمر أيضاً كذلك؟ يعني أن الاستعمال يتطلب كون النظر إلى اللفظ بما أنه وسيلة حكائية وأداة للنقل؟

والجواب: نعم، ولا فرق بين القولين في المسألة من هذه الناحية، فإن ملاك

كون النظر الى اللفظ حكائياً 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 ومرآتياً تبعياً، باعتبار أن التركيز إنما هو على اثبات ذي الآلة والوسيلة، والنظر إلى الوسيلة والآلة إنما هو على أساس أنها توصل إلى ذيها بدون أن تكون لها خصوصية وموضوعية، ومن الواضح أنه لا فرق في ذلك بين أن تكون الدلالة الوضعية دلالة تصورية أو تصديقية.

إلى هنا قد تبين: ان الفرق بين اللفظ والعلامة الخارجية فرق جوهري، لأن اللفظ بنفسه وسيلة حكائية وأداة للنقل والنظر إليه كالنظر إلى الوسيلة الحكائية، بينما العلامة موجودة خارجية مستقلة والنظر إليها كالنظر إلى موجود خارجي مستقل ذات طابع علامي وكالنظر إلى العلة أو الموضوع.

فالتيجة أنه لا فرق في ذلك بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية.

وأما الدعوى الثانية فقد تقدم أن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا يتوقف على أن تكون حقيقة الاستعمال علامية اللفظ للمعنى، وذلك لما تقدم من أن الوضع حيثية تعليلية وعلّة لصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى الموضوع له، فإذا فرضنا أن اللفظ موضوع لمعنيين كلفظ العين الموضوع للعين الباكية وللعين الجارية فهو يصح للدلالة على كل من المعنيين في أن واحد، وعلى هذا فإن استعمال هذا اللفظ في العين الباكية وفي العين الجارية بأن أريد تفهيم الأولى منه في نفس الوقت الذي أريد تفهيم الثانية فلا مانع منه، وما تقدم من الموانع فلا يلزم شيء منها:

١- اجتماع اللحاظين الآليين الفعليين على ملحوظ واحد فإنه غير لازم، لأن

اللحاظ المتعلق باللفظ لحاظ واحد.

٢- عدم اقتدار النفس على الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين المتعلقين

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.....(٣٧٥)

بالمعنيين كذلك، أو الجمع بين الإرادتين التفهيميتين كذلك، لأن النفس بسيطة فلا يمكن صدور الكثير منها، هذا، وقد تقدم أنه لا شبهة في اقتدار النفس على الجمع بين اللحاظين والارادتين كما تقدم.

٣- فناء اللفظ في المعنى فلا يمكن فناء لفظ في معنيين مستقلين، ولكن تقدم أن الاستعمال لا يتطلب فناء اللفظ في المعنى، وبذلك يظهر حال أن اللفظ الواحد لا يصلح أن يكون سبباً لإنفهامين.

والخلاصة: أن وجود اللفظ في الذهن بما هو وسيلة يصلح أن يكون سبباً للانتقال إلى لحاظ معنيين مستقلين في أن واحد. 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: ان القول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير تام، لأنه مبني على أحد الأمور التالية على سبيل مانعة الخلو:

الأول: ان حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ تنزيلاً، وحيث إن اللفظ وجوداً حقيقياً واحداً، فهو وجود تنزيلي للمعنى، فلا يعقل أن يكون وجوداً تنزيمياً لمعنى آخر، فلذلك يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ولكن قد تقدم - مضافاً إلى أن حقيقة الاستعمال ليست إيجاد المعنى باللفظ تنزيلاً - أنه لا مانع من أن يكون للوجود الحقيقي الواحد وجود تنزيلي متعدد، ولا يستلزم تعدده تعدد الوجود الحقيقي كما تقدم تفصيل ذلك.

الثاني: ان 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 خاطي، ولا يرجع إلى معنى محصل.

الثالث: ان 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: ان 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، فاذا لاموضوع للعبور.  
الخامس: ان 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 الأداة في الذهن، وهو بهذا اللحاظ فيه يصلح أن يكون سبباً لانتقال الذهن إلى كل من المعنيين مستقلاً في آن واحد، على تفصيل تقدم.



الثالثة: ان ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله - من أن جواز الاستعمال في أكثر من معنى واحد مبني على كون حقيقة الاستعمال متمثلة في علامية اللفظ للمعنى، وإلا لم يجز - فقد مر أنه غير تام.

الرابعة: انه 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 كلفظ 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 فإذا 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 الله 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 للعلاقة 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 منهما بنحو الاستقلال، فيكون هذا القيد محفوظاً، وأما الاستعمال في المجموع المركب منهما 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 تصورية 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<sup>(١)</sup>.  
وللنظر فيه مجال.

أما 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 جزأين 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 المقيّد بهذه الوحدة فكيف تكون مأخوذة فيه مع أن تعدّها خلاف الوجدان والضرورة، ووحدها تستلزم أخذ المتأخر في مرتبة متقدمة.

ولكن قد عرفت خطأ ذلك وأنه لا مانع من أخذ الوحدة اللحاظية في المعنى الموضوع له طويلاً، وتحقق هذه الوحدة اللحاظية بنفس اللحاظ الاستعمالي، فإذا لا اشكال.

وثانياً: انه ﷺ 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 معه لحاظاً استعمالياً، فإذا يكون المعنى الموضوع له مقيداً بعدم اللحاظ، وعليه فلا يلزم محذور تقدم الشيء على نفسه لأن القيد هو عدم اللحاظ وهو ليس من مقومات الاستعمال، نعم لو كان القيد لحاظ عدم معنى آخر معه لزم هذا المحذور، لأن هذا اللحاظ جاء من قبل الاستعمال ومقوم له فلا يعقل أخذه فيه للمعنى الموضوع وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، ولكن الأمر ليس كذلك لأن القيد عدم اللحاظ لا لحاظ العدم.

ومن هنا، يظهر أن ما في تقرير بعض المحققين ﷺ من أن ما هو في طول كل من المعنيين اللحاظ الاستعمالي المقوم للاستعمال فيه لا اللحاظ الاستعمالي المقوم للاستعمال في المعنى الآخر لا يخلو من تسامح، لأن اللحاظ الاستعمالي للمعنى الآخر ليس قيداً للمعنى الأول وبالعكس، ضرورة أن اللحاظ الاستعمالي لكل من المعنيين لا يرتبط بالمعنى الآخر ولا يكون قيداً له بل القيد هو عدم اللحاظ، بل لو قلنا أن القيد هو لحاظ عدم أرادة معنى آخر منه أرادة استعمالية فمع ذلك لا يلزم محذور تقدم الشيء على نفسه، لأن هذا اللحاظ ليس من مقومات الاستعمال، لأن من مقوماته اللحاظ الاستعمالي للمعنى الموضوع له مع تقييده بهذا القيد، دون لحاظ

القيّد.

بقي هنا أمران: الأول: ان قيّد الوحدة وأن لم يعقل أخذه في المعنى الموضوع له، إلا أنه متعلق غرض الواضع، وسعة الوضع وضيقة تدوران مدار سعة الغرض وضيقة، فإذا المدلول الوضعي حصة خاصة. وفيه، أولاً: انه لا شاهد على ذلك.

وثانياً: ان هذا إنما يوجب تضيق العلة الوضعية إذا كان الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني، وأما إذا كان أمراً اعتبارياً أو خارجياً كالقرن الأكيد فلا يوجب تضيق دائرة الوضع، لأن الوضع بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى والملازمة المترتبة على الوضع بينهما، ومن هنا قلنا أن غرض الواضع تعهد التفهيم والتفهم مع أنه لا يوجب تضيق دائرة الوضع.

الثاني أن كون هذا الاستعمال مجازياً على تقدير اعتبار قيّد الوحدة في المعنى الموضوع له بحاجة إلى تأمل، لأن الاستعمال المجازي بحاجة إلى وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهذه العلاقة تستتبع العلاقة بين اللفظ والمعنى بمرتبة أدنى من العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، وهل مثل هذه العلاقة موجودة بين المعنى المقيد وبين ذات المقيد، وعلى كل حال فهذا الاستعمال صحيح وإن لم يكن مجازاً أيضاً، وقد تقدم أن صحة الاستعمال لا تتوقف على كونه حقيقيةً ومجازاً إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن الالفاظ موضوعة بإزاء المعاني من دون أخذ قيّد 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 وبنى 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 حنيئذ من أن يراد من العين الأولى العين الباكية ومن الثانية العين الجارية.

وفيه: ان 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 معنهما 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 الباكية 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:

الاتجاه الأول: انه لا يعتبر في التثنية والجمع اتحاد مدلوليهما لفظاً ومعنى، بل

يكفي اتحادهما لفظاً فقط.

الاتجاه الثاني: اعتبار اتحاد مدلوليهما لفظاً ومعنى.

أما الاتجاه 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، ففي قولنا «رأيت عينين» إذا أُريد منها العين الباكية والعين الجارية، صح مع عدم اتحاد مدلول التثنية في المعنى وإنما يكون متحداً في اللفظ فقط.

وأما أصحاب الاتجاه الثاني، فقد حاولوا تأويل التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الاشارة والأسماء المشتركة بعدة محاولات:

المحاولة الأولى: ان يراد من المادة في تثنية الأعلام الشخصية وجمعها المسمى، والهيئة 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 الاشارة، وذلك لأن المشار إليه اسم الاشارة فرد معين وغير قابل للتعدد، ولا يمكن أن يراد به طبعي المشار إليه، وهو المفرد المذكور بقطع النظر عن الاشارة إليه، فإنه حينئذ وإن كان كلياً قابلاً للتعدد إلا أن الكلام إنما هو في تثنية

اسم الاشارة « هذا » المتعلق بالمشار إليه الموجب لتشخصه وتعيينه في الخارج، لا في تثنية طبيعي المشار إليه بقطع النظر عن الاشارة إليه.

فما عن المحقق العراقي رحمته - من أن تثنية اسم الاشارة، إنما هي بلحاظ مادتها في المرتبة السابقة، وبقطع النظر عن طروء الاشارة عليها، والمفروض أنها في تلك المرتبة كلية قابلة للتعدد<sup>(١)</sup> - غريب جداً، فإن الكلام في تثنية اسم الاشارة، الذي يتعين المشار إليه ويتشخص بها خارجاً وغير قابل للتعدد، لا في تثنية في المرتبة السابقة على تعيينه بطروء الاشارة عليه، فإنها في تلك المرتبة ليست تثنية اسم الاشارة، بل هي تثنية اسم الجنس، مثلاً تثنية المفرد المذكور إن كانت بقطع النظر عن تعيينه وتشخصه بطروء الاشارة عليه وفي المرتبة السابقة على ذلك، فهي ليست بتثنية اسم الاشارة، بل هي تثنية طبيعي المفرد المذكور.

وثانياً: إن إرادة المسمى من المادة في تثنية الأعلام والأسماء المشتركة بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك.

ودعوى: ان القرينة على ذلك عدم صحة تثنية الأعلام وأسماء الاشارة والأسماء المشتركة بدون هذا التأويل والتصرف، مدفوعة: بأنها عين المدعى، فإن عدم صحة تثنية الأعلام والأسماء المشتركة بدون ذلك أول الكلام، بل قد مرّ أن الظاهر صحتها بدون التأويل والتصرف، 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 الاشارة والأسماء المشتركة ليس اطلاقاً



عنائياً ومجازاً وبحاجة إلى علاقة وقرينة، بل هو اطلاق 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 وادخالها 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» مجي 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 بما له 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 بما له من المعنى

والمفروض أن له معنيين<sup>(١)</sup>».

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 بما له من معنى، على أساس أن هيئة التثنية تعرض على المادة - وهي لفظ زيد في المثال - بما لها من معنى لا بما أنها لفظ، ضرورة أن قولنا «زيدان» يدل على فردين من طبيعي لفظ زيد بما له من معنى لا بما أنه لفظ، ولكن هذا المعنى غير مراد من المادة، إذ لو كان مراداً منها فيما أنه غير قابل للتعدد فلا يمكن عروض هيئة المثني عليها بلحاظ معناها الذي هو غير قابل له، بل بنحو الاشارة إليه بما هو معنى لطبيعي اللفظ، لا بما هو معنى اللفظ المستعمل، وعلى هذا فهية التثنية في مثل قولنا «جاءنا زيدان» تدل على فردين من طبيعي لفظ زيد بما له من معنى، والمفروض أن له معنيين، ثم إن هذه المحاولة تختلف عن المحاولة الأولى، فإن هذه المحاولة لو تمت لتمت في تثنية أسماء الاشارة أيضاً، لأن هيئة المثني ترد على المادة وهي المشار إليه ولكنها استعملت في طبيعي لفظها بما له دلالة على المعنى، لا بما أنه لفظ لا في معناها الذي هو جزئي حقيقي غير قابل للتعدد، بينما في المحاولة الأولى ترد هيئة المثني على المفرد المذكور إذ يراد من المادة وهي المشار إليه بكلمة هذا الجامع وهو المفرد المذكور بقطع النظر عن الاشارة إليه وفي المرتبة السابقة، ومن الواضح أن هيئة المثني الواردة عليه هي هيئة الاسماء والاجناس، لا اسماء الاشارة لأن هيئة مثناها ترد على المشار إليه فعلاً وهو جزء حقيقي غير قابل للتعدد، ولكن

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ١٦٠.

مع هذا لا تتم هذه المحاولة من وجوه:

الأول: ان ما أفاده ﷺ في هذه المحاولة بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فهي تتوقف على التصرف في المادة باستعمالها في طبيعي لفظها بما له من معنى، وأما إثباتاً فهي تتوقف على وجود قرينة تدل عليها، وإلا فلا شبهة في أن المرتكز في الأذهان من تثنية الأعلام كقولنا «زيدان»، هو فردان معلومان في الخارج ومشتركان في الاسم، ولا يكون المتبادر منها فردين من طبيعي لفظ زيد في المثال بما له من معنى.

فالتنتيجة: ان هذه المحاولة على تقدير امكانها فليس بمقدورنا الأخذ بها، لأنها مخالفة لما هو المرتكز والمتفاهم عرفاً من التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الاشارة ونحوهما، وبحاجة إلى قرينة.

الثاني: ان لازم هذه المحاولة أن لا تكون تثنية الأعلام في نفسها علماً، فإنها على أساس تلك المحاولة تدل على فردين من طبيعي لفظ المادة بما له من معنى، فإذا قال شخص «جاءني 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 بما له 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: ان المادة كشخص لفظ زيد مثلاً، في مثل قولنا «زيدان» قد استعملت في طبيعي لفظها، فيكون مدلولها طبيعي اللفظ المقيد بما له من معنى، وحينئذ فلا بد من النظر إلى هذا القيد الذي هو قيد لمدلول المادة ومأخوذ 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 لاتصوراً ولا تصديقاً.

أما الأول فلأن التثنية في الأعلام لا تدل على هذا القيد بدلالة تصورية، لوضوح أنه لا يتبادر من تثنية الأعلام، كقولنا «زيدان» في الذهن هذا القيد، لأن المتبادر منها في المثال فردان مسميان بزيد، 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.

فالنتيجة: ان هذه المحاولة أيضاً غير تامة.

المحاولة الثالثة: ان مدلول المادة أحد المعنيين في تثنية الأعلام وأسماء الاشارة والأسماء المشتركة، فإن لفظ زيد مثلاً بعد وضعه لهذا المعنى ووضع لذاك المعنى، أصبح صالحاً للدلالة على كل منهما تعييناً، وكذلك لفظ العين، فإنه بعد وضعه للعين الباكية ووضع للعين الجارية، صالح للدلالة على كل منهما كذلك، ولكن دلالة الفعلية عند اطلاقه بلا قرينة انما هي على أحدهما بدون تعيين، فإذا اطلق لفظ العين مثلاً بلا قرينة كان المتبادر منه إحدهما كذلك، وكذا إذا اطلق لفظ زيد بلا قرينة على التعيين، فإن المتبادر منه احدهما، 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 جاءنا الاشتراك 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.

ثم إن هذه المحاولة تمتاز عن المحاولة الأولى في نقطتين:

الأولى: ان مفهوم المادة في المحاولة الأولى مفهوم المسمى وهو معنى مجازي  
للفظ، بينما مفهوم المادة في هذه المحاولة معنى حقيقي وهو أحدهما، لأن دلالة المادة  
عليه نتيجة مجموع الوضعين وهي دلالة حقيقية لأنها مستندة إلى الوضع.

الثانية: ان المادة هناك قد خرجت عن العلمية بالتثنية باعتبار أن التثنية لا ترد  
هناك إلا على المسمى وهو أسم جنس لا علم، بينما المادة هنا هي أحدهما علم لأن  
أحدهما مدلول زيد، فإذا لا تخرج المادة هنا عن العملية بالتثنية، وبذلك تمتاز هذه  
المحاولة عن المحاولة الثانية، ولكن مع هذا لا تتم هذه المحاولة أيضاً وذلك لوجوه:  
الأول: انها لو تمت فإنها تتم في الأعلام والأسماء المشتركة ولا تتم في أسماء

الأشارة، لأن كلمة هذا إن كانت مقترنه بالاشارة فهي تدل على المعين لا أحدهما المررد، وإن لم تكن مقترنة بها فهي تدل على المفرد المذكور الذي هو أسم جنس. ولكن هذا الوجه غير تام لأن الاشارة تارة تكون إلى المعين وأخرى إلى المبهم المررد بين هذا وذاك.

الثاني: ان مدلول المادة سواء أكان في الأعلام الشخصية أم كان في أسماء الاشارة أو في الأسماء المشتركة متعين في الواقع، لوضوح أن مدلولها ليس أحدهما المفهومي كما هو واضح ضرورة أن لفظ زيد ليس مرادفاً للفظ أحدهما، ولا أحدهما المصدقي المررد، فإنه لا واقع له، وشأن اللفظ المشترك عند الاطلاق وعدم نصب قرينة على التعيين وإن كان التردد بين هذا المعنى وذاك المعنى في الواقع، ولكن هذا التردد والاحتمال لا يخرج عن أفق الذهن إلى الخارج، ومن الواضح أنه لا يجعل مدلول المادة كلياً قابلاً للتعديد، لأن مدلولها في الواقع جزئي وغير قابل للتعديد. وبكلمة: إن الفرد المررد الذي تدل عليه المادة ليس بكلي قابل للتعديد.

الثالث: ان التردد في الدلالة التصورية غير معقول، لأنها متمثلة في انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، ولا يعقل التردد فيه، فإذا اطلق كلمة العين كان المتبادر منها احدي معنيها مفهوماً لا مصداقاً، والواحد المفهومي وإن كان كلياً، إلا أنه ليس مدلول المادة جزماً، 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 المررد بين هذا وذاك مدلولاً تصديقياً.

والخلاصة: انا لو سلمنا أن مدلول المادة أحدهما المررد في الواقع وأنه قابل للتعديد إلا أنه لما كان مدلولاً تصديقياً لها لم يصلح أن يكون مادة للشبهة والجمع، فإن

مدلولهما تصوري فلا يعقل ارتباطه بمدلول المادة الذي هو تصديقي، فإذا لا يعقل عروض هيئة التثنية 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 التثنية 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، لأن مدلول هيئة المثني تصوري ومدلول المادة تصديقي فلا يمكن ربط المدلول التصوري بالمدلول التصديقي، مع أنه لا شبهة في أن مدلول المثني مربوط بمدلول المادة لأنه في ضمن المدلول هيئة المثني.

فالنتيجة: ان 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 الاتجاه الثاني، فالصحيح هو الاتجاه الأول، وذلك لأن استعمال التثنية والجمع في اعلام الأشخاص وأسماء الاشارة والأسماء المشتركة في العرف العام كاستعمالهما في أسماء الأجناس من دون أي عناية زائدة، وهذا دليل إنّي كاشف عن أن مفاد التثنية هو الدلالة على فردين مشتركين في اللفظ والمعنى أو في اللفظ فقط، والأول كتثنية أسماء الأجناس، فإنها تدل على فردين مشتركين في اللفظ والمعنى معاً كرجلين أو عالمين وهكذا، والثاني كتثنية اعلام الأشخاص وأسماء الاشارة، فإنها تدل على فردين مشتركين في الاسم فقط دون المعنى كزيرين أو عمروين وهكذا، ومن هنا يكون المتبادر والمنسب في الذهن من تثنية الأعلام فردين معلومين في الخارج المشتركين في الاسم، فلو كانت التثنية موضوعة للدلالة على فردين مشتركين في اللفظ والمعنى معاً، لكان استعمالها في تثنية

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: ان التثنية والجمع في الأعلام ونظائرها ليست بتثنية 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 تثنية أسماء الأجناس وجمعها أيضاً، فإن قولك «جاء رجالان» في قوة قولك «جاء رجل ورجل».

فالنتيجة: ان التثنية 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 تثنيتهما 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 الثنية 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، والثنية مستعملة في معناها الموضوع له، وهو الدلالة على المتعدد من مدخولها، وهذا بعينه نظير ما إذا ثني 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 الثنية 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 من جهتين:

الأولى: من قياس الثنية في المقام بثنية ما يكون متعدداً في نفسه كالعشرة والطائفة ونحوهما.

الثانية: ان هيئة المثنى إذا وردت على المادة المستعملة في معنيين فهي مستعملة في أكثر من معنى واحد.

إما الأولى: فبتقريب أن المادة ككلمة «العين» إن استعملت في مجموع المعنيين على نحو كان المجموع مدلولاً واحداً لها، فحينئذ وإن كانت تشيتها كثنية العشرة وما شاكلها، غاية الأمر أن استعمالها في المجموع بالعناية والمجاز دون استعمال كلمة العشرة في مدلولها، إلا أن ذلك خلاف المفروض في كلامه عليه السلام، 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 الباكية والآخر العين الجارية، أو أحدهما الذهب والآخر الفضة، وهيئة الثنية موضوعة بالوضع النوعي للدلالة على تعدد مدلول مدخولها، وحيث إن للمادة مدلولين، فبطبيعة الحال يكون

للهيئة مدلولان. أحدهما المتعدد من أحد مدلولي المادة. والآخر المتعدد من مدلولها الآخر.

فاذاً قياس المقام بثنية العشرة ونظيرتها قياس مع الفارق، فإن في ثنية العشرة أو ما شاكلها لم تستعمل مادتها إلا في مدلول واحد، وثنيتها تدل على إرادة فردين منه.

وبكلمة: إن للثنية 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 الاشارة.

وعلى هذا، فإذا أُريد 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 الثنية في أكثر من معنى واحد، فإنه في قوة قوله «جاء رجلان ورجلان».

أما الثانية، فلأن المادة إذا استعملت في معنيين إحداها الذهب والآخر الفضة، ففي مثل ذلك أن هيئة المثني قد استعملت كالمادة في معنيين، ولا يمكن القول بأن المادة مستعملة في أكثر من معنى دون هيئة المثني الواردة عليها ولا يمكن التفكك بينهما، لأن هيئة المثني إذا دخلت على المادة كالعين المستعملة في معنيين فتدل أيضاً على معنيين ومدلولين، 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 الثنية 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: انه ليس من استعمالها في أكثر من معنى، بل هو من استعمالها في معنى واحد بإرادة استعمالية واحدة، وفي استعمال اللفظ في معنيين سواء أكان مفرداً أم مثني لا بد من افتراض إرادتين استعماليتين بنحو الاستقلال تعلقت إحداهما بأحد المعنيين، والأخرى بالمعنى الآخر.

فالنتيجة: ان قياس التثنية في المقام بتثنية العشرة والطائفة ونحوهما إنما يصح إذا كانت المادة في المقام مستعملة في مجموع المعنيين بنحو يكون المجموع المركب منهما 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:** ان 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 العلة الوضعية.

**الثانية:** ان المراد من الوحدة ليس وحدة المعنى ذاتاً، إذ كل معنى بالذات واحد في مقابل المتعدد، ولا تتمتع هذه الوحدة عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل المراد منها الوحدة اللحاظية ونقصد بها عدم لحاظ معنى آخر في مقام الاستعمال، فإن الوحدة بهذا المعنى تتمتع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لا الوحدة بمعنى لحاظ المعنى مستقلاً، فإنها لا تتمتع عن الاستعمال المذكور كما تقدم.

**الثالثة:** ان ما قيل باستحالة أخذ الوحدة اللحاظية في المعنى الموضوع له - بدعوى أنها من مقومات الاستعمال فلا يمكن أخذها في المعنى المستعمل فيه، وإلاّ لزم 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 إلاّ أنه لا مانع من أخذها في المعنى الموضوع له، ولكن في طول المعنى لا في عرضه، فيكون المعنى مركباً من جزأين طوليين، 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:** انه 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 قيداً 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 يكون على نحو الحقيقة دون المجاز، كما هو الحال في المفرد على تفصيل قد مرّ.

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: إن إطلاق التثنية على تثنية الأعلام وأسماء الإشارة كإطلاقها على تثنية أسماء الأجناس عرفاً وارتكازاً، لا أن 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: إن جميع المحاولات التي أقيمت لتأويل تثنية الأعلام وأسماء الإشارة ونحوهما إلى الإتحاد لفظاً ومعنى، فقد تقدم أنها غير تامة.

التاسعة: إن المادة ككلمة العين إذا استعملت في معنيين، كالذهب والفضة مثلاً فهية 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: ان 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 مباينة للأولى، وهكذا.

ويمكن تفسير هذا الاتجاه بوجوه:

الأول: ان 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: ان 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: انه إن أريد بذلك أن المعنى الحرفي هو تخصص المعنى الإسمي 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 الآخرين - أن التخصص والحصة ليس معنى حرفياً على ما سوف نشير إليه في ضمن البحوث القادمة.

وإن أريد به أن الحرف يعين المراد من المعنى الإسمي 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، فاذاً لا بد من الالتزام بالمجاز في المثال وما شاكله وهو كما ترى.

هذا إضافة إلى ما سيجيء من أن للحرف معنى في مقابل معنى الاسم، لا أن معناه تعيين المراد الاستعمالي من الاسم.

الثالث: ان 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: ان 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: ان مقصود القائل بهذا الاتجاه 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: ان 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: ان هذا الوضع لغوي، 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، فإذا 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، فإذا 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 لو لا حرف «في» في مثل قولنا «الصلاة في المسجد» لم تكن هناك جملة ولا حصة، فتكوين الجملة لفظاً ومعناً مرتبط بحرف «في»، فإذا قياس الحروف بالحركات الإعرابية قياس مع الفارق. نعم، سوف نشير في ضمن البحوث الآتية أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الحروف موضوعة 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: انه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الإسمي 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: ان المعنى الحرفي والمعنى الإسمي 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 حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا يتصف بأنه مستقل ولا غير مستقل، بل هما من توابع الاستعمال<sup>(١)</sup>.

وقد استدل 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 المتقررة 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 للاستعمال 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 طولاً، بأن يكون الموضوع له مركباً من جزأين طوليين. 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: ان الحروف تشترك مع الأسماء وفي طبيعي المعنى بالذات والحقيقة، ولا فرق بينهما فيه، فيكون ذات المعنى بمثابة الجنس المشترك فيهما.

الثانية: ان 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 بينهما في ذات المعنى، وإنما الفرق بينهما في اللحاظ الذهني، فإن لوحظ هذ 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: ان 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.

والخلاصة: ان الاختلاف بينهما في أمر عرضي خارج عن ذات المعنى وهو اللحاظ الآلي والاستقلالي، ولا يمكن أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الموضوع

والمستعمل فيه، هذا من جانب، ومن جانب آخر أن نظره بأن اللحاظ الآلي لا يمكن أخذه في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه إنما هو إلى إثبات وحدة المعنى الحرفي مع المعنى الإسمي، إذ لو كان مأخوذاً فيه لكان المعنى الحرفي غير المعنى الإسمي، والمهم في المقام إنما هو إثبات وحدتها ذاتاً وحقيقة وعدم تغيرها كذلك، وهو لم يقم برهاناً على ذلك، هذا.

وقد اعترض جماعة من المحققين على هذه النظرية بعدة وجوه:

الأول: ما أفاده المحقق الأصهباني رحمته الله، وإليك نصّه:

«إن الاسم والحرف لو كانا متحدي المعنى وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلي لكان طبيعي المعنى الواحداني 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 ملحوظ في العقل كالجواهر والاعراض، غاية الأمر أن الجوهر يوجد في نفسه لنفسه، والعرض يوجد في نفسه لغيره»<sup>(١)</sup>، هذا.

ومقصوده رحمته الله من ذلك البيان إقامة البرهان على أن المعنى الحرفي لا يكون متحداً مع المعنى الإسمي وهو مبين له ذاتاً وحقيقة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إنه رحمته الله إن أراد بأن المعنى الواحد، لو كان يوجد في الذهن على طورين آلي واستقلالي لزم أن يوجد في الخارج أيضاً كذلك، 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 إن أراد به ذلك فهو خلاف الظاهر من كلامه، فإن كلامه ناصّ في أن المعنى الواحد إذا وجد في الذهن على طورين وجد في الخارج أيضاً كذلك لضرورة التطابق بين عالم الذهن وعالم الخارج، وإن أراد به أن المعنى الواحد إذا وجد في الذهن على نحوين ففي الخارج أيضاً كذلك للزوم التطابق بين العالمين، فيرد عليه أن الأمر ليس كذلك، لأن الفرض يوجد في الذهن على نحوين الآلي والاستقلالي، ولا يوجد في الخارج إلا بوجود غير مستقل ولا دليل على هذا التطابق.

وبكلمة: إنه ﷺ أراد من ذلك أن المعنى الإسمي 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.

**فالنتيجة:** انه ليس 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 هذا أولاً، وثانياً أن إشكاله مبنائي ليس أساسياً، وثالثاً أن مبناه في تفسير المعنى الحرفي غير صحيح كما سوف يأتي بيانه.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته 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، لانتفاء 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<sup>(١)</sup>.

وما ذكره المحقق النائيني رحمته متمثل في نقطتين:

الأولى: ان اشتراط الواضع على المستعمل لحاظ الآلية في الحرف والاستقلالية في الأسم لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه لا يكون ملزماً للمستعمل في مقام استعمال الحرف أن يلحظ معناه آلياً وفي مقام استعمال الأسم أن يلحظه استقلالياً، ومخالفته لا توجب عدم صحة الاستعمال.

الثانية: ان استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس غير صحيح مطلقاً، وهذا كاشف عن تغاير المعنى الحرفي مع المعنى الإسمي ذاتاً وحقيقة، هذا.

وقد علّق بعض المحققين رحمته على كلتا النقطتين:

أما على النقطة الأولى: فلأن اشتراط الواضع اللحاظ الآلي على المستعمل في الحرف في مقام الاستعمال واللحاظ الاستقلالي في الاسم في هذا المقام ليس بمعنى الشرط الفقهي وهو الالتزام في ضمن الالتزام إذ لا معنى له في باب الوضع بل،

بمعنى تقييد العلاقة الوضعية في الحرف بحالة لحاظ المعنى آلياً وفي الأسم بحالة لحاظه استقلالياً، فإذا العلاقة الوضعية في كل من الأسم والحرف مختصة بحالة وهي حالة لحاظ المعنى آلياً في الحرف واستقلالياً في الأسم، مثلاً كلمة (من) موضوعاً للابتداء لا مطلقاً بل في حالة خاصة وهي حالة لحاظه آلياً فإذاً يكون المعنى الموضوع له حصّةً خاصةً من الابتداء، وهي ما إذا لوحظت آلية، ولفظ الابتداء موضوع لخصّة خاصة من الابتداء وهي ما إذا لوحظت استقلالية، هذا.

وغير خفي أن هذا التعليق متين جداً ضرورة أن شرط الواضع ليس على حدّ الشرط الفقهي لأنتفاء المولوية في المقام.

وأما على النقطة الثانية: فقد ذكرْتُ على ما في تقرير بحثه من أن عدم صحة استعمال الحرف موضع الأسم وبالعكس فإنما هو من جهة أن الحرف في حالة عدم اللحاظ الآلي مهمل لعدم الوضع في هذه الحالة والمهمل لا يصح استعماله في معنى لا حقيقةً ولا مجازاً.

أما الأول: فلأنه خلف فرض أنه مهمل لا وضع له ولا موضوع له وهو المعنى الحقيقي.

وأما الثاني: فلأن المجاز فرع الحقيقة، فإذا لم يكن للفظ معنى حقيقي فلا يتصور أن يكون له معنى مجازي، هذا هو منشأ عدم صحة استعمال الحرف موضع الأسم وبالعكس هذا.

ولا يمكن المساعدة على هذا التعليق فإنه تُصْرِحُ في تعليقه على النقطة الأولى أن الحرف موضع لمعنى غاية الأمر أن العلاقة الوضعية بينه وبين المعنى مختصة بحاله خاصة وهي حالة لحاظ المعنى آلياً كما أن العلاقة الوضعية في الأسم مختصة بحاله خاصة وهي حالة لحاظ المعنى استقلالياً فإذاً كيف يكون الحرف مهملاً

فأن المهمل لا وضع له ولا معنى كما صرح هو **تتت** بذلك مع أن الحرف موضوع لمعنى كالأسم؟!

وبكلمة: انه **تتت** إن أراد بإهمال الحرف أنه مهمل مطلقاً يعني لا وضع له ولا معنى فهو خلاف الضرورة والجدان ومناقض لتصريحه في التعليق على النقطة الأولى أنه موضوع بأزاء معنى، وأيضاً لازم ذلك أن يكون الأسم أيضاً مهملاً في حالة عدم اللحاظ الاستقلالي.

وأن أراد **تتت** به أنه مهمل في هذه الحالة وهي عدم اللحاظ الآلي فهو أيضاً خلاف الضرورة والوجدان، لأن اللازم ذلك هو أن كل لفظ في موارد استعماله في معنى بدون العلة الوضعية وفي غير المعنى الموضوع له مهمل لعدم الوضع له في هذه الحالة كما علل **تتت** به الإهمال في هذه الحالة وهو كما ترى!

والخلاصة: انه **تتت** حيث علل الإهمال في هذه الحالة بعدم الوضع فيها ومن الواضح وإن هذه العلة المشتركة بين جميع موارد استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له وبدون العلة الوضعية، ولا تختص بالحرف في حالة عدم اللحاظ الآلي. ودعوى: ان إهمال الحرف في هذه الحالة من جهة أن استعماله في ذات المعنى بدون اللحاظ الآلي غير صحيح لا حقيقةً ولا مجازاً فيكون مشمولاً لتعريف المهمل وهو أنه لا يصح استعماله في معنى لا حقيقةً ولا مجازاً، وأما إذا كان استعمال اللفظ في المعنى بدون العلة الوضعية صحيحاً مجازاً فهو ليس بمهمل ولا يكون مشمولاً للتعليل.

مدفوعة: بأن استعمال الحرف في ذات المعنى وأن كان بدون العلة الوضعية إلا أنه صحيح مجازاً كما هو الحال في سائر موارد استعمال اللفظ في المعنى المجازي، لما ذكره السيد الأستاذ **تتت** من أن العلاقة الخارجية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي



إذا كانت مصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي فالعلاقة الذاتية بينهما بطريق أولى، والمفروض أن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في المقام ذاتية لأن المعنى الموضوع له والحقيقي للحرف حصة خاصة من الابتداء - مثلاً - وهي الحصة الملحوظة في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي، وأما إذا استعمل الحرف ككلمة (من) في حالة عدم اللحاظ الآلي فهو استعمال في طبيعي الابتداء، والعلاقة بين طبيعي الابتداء وحصته ذاتية لأن الطبيعي عين حصته حقيقة وخارجاً، فلهذا يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً، فإذا لا يكون في هذه الحالة مشمولاً لتعريف المهمل كما تقدم.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن هذا الاستعمال لا يصح مجازاً فإن العلاقة الذاتية لا تصلح لذلك إلا أنه استعمال صحيح، وقد تقدم أن صحة الاستعمال لا تتوقف على الحقيقية أو المجاز، بل قد يكون الاستعمال صحيحاً من دون أن يكون حقيقةً ولا مجازاً، وما نحن فيه كذلك فإن استعمال كلمة (من) في ذات الابتداء صحيح على هذا القول أي القول باتحاد المعنى الحرفي مع المعنى الإسمي وإن لم يكن لا حقيقةً ولا مجازاً، فإذا لا يكون من المهمل لأن استعمال المهمل غير صحيح مطلقاً. ودعوى: ان مقصوده تتمة أنه لا وضع للحرف في هذه الحالة وهي حالة عدم اللحاظ الآلي.

مدفوعة: أولاً: انه لا وضع في جميع موارد الاستعمالات المجازية.

وثانياً: ان الحرف لو كان موضوعاً بأزاء طبيعي المعنى لكان الوضع الأول لغواً وهو الوضع بإزاء الحصة في حالة خاصة.

فالتنتيجة: في نهاية المطاف أن ما ذكره بعض المحققين رحمهم الله في المقام غير تام، هذا

من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن عدم صحة استعمال الحرف موضع الأسم وبالعكس مطلقاً يكشف عن أن المعنى الحرفي مباين للمعنى الإسمي ذاتاً وحقائقه قابل للمناقشة، لأن استعمال الحرف في ذات المعنى بدون اللحاظ الآلي غير صحيح حقيقةً، ولا مجازاً بناءً على أن العلاقة لا تصلح أن تكون مصححة للاستعمال مجازاً كما سوف نشير إليه، ومع ذلك فالمعنى واحد ولا يكشف عن تعدد المعنى الحرفي والإسمي ذاتاً وحقائقه.

الثالث: ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أن هذه النظرية تنحل إلى نقطتين:

النقطة الأولى: نقطة الإشتراك، وهي أن الحروف والأسماء مشتركتان في طبعي 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 آلة، 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 الابتداء 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 لاستعمال اللفظ في المعنى بدون العلة الوضعية فالعلاقة الداخلية والمناسبة الذاتية بطريق أولى، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس وإن كان بدون العلة

الوضعية إلا إنه استعمال في ذات المعنى الموضوع له، والعلاقة الحاصلة بينهما بتبع وضعه لهذا المعنى في حالة خاصة أقوى من العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى المجازي المبين للمعنى الحقيقي، بنكتة 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 محالة، 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 الإسمي ذاتاً وحقيقة<sup>(١)</sup>.

وفيه تأمل، لأن العلاقة المصححة لأستعمال اللفظ في المعنى إنما هي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وأما الطبيعي والخصه فهما مفهومان متباينان في عالم الذهن فلا علاقة بينهما وإنما هما متحدان في الوجود الخارجي، والاستعمال المجازي منوط بالعلاقة بين المفهومين والمعنيين حتى توجب حصول الأنس بينهما، ومع ذلك لا يبعد صحة الاستعمال وإن لم يكن مجازاً ولا حقيقةً كما أشرنا إليه فيما تقدم،  
وأما النقطة الثانية: فقد علّق ﷺ عليها بوجوه:

الأول: ان 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 يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾<sup>(٢)</sup> قد أخذ معرفاً ومرآة لطلوع الفجر بدون أي دخل له في حرمة الأكل

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٥٧.

(٢) سورة البقرة آية ١٨٧.

والشرب<sup>(١)</sup>.

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<sup>(٢)</sup>»، مثلاً معنى الابتداء لا يكون معنى حرف «من» إلا إذا لوحظ آلة وحالة لمعنى آخر من ناحية، وكونه دخيلاً في تكوين الجملة بما لها من المعنى من ناحية أخرى، فإذا اختلف المعنى الحرفي عن العنوان في نقطتين: الأولى: ان العنوان متحد مع المعنون بالذات في عالم المفهوم، ومحمول عليه بالحمل الأولي الذاتي، بينما مفهوم الحرف الفاني مباين للمفهوم الإسمي المفني. والثانية: ان 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: ان 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، وبذلك تمتاز المصادر عن اسمائها<sup>(٣)</sup>.

وقد أورد عليه بعض المحققين رحمته بأن المصادر تحتوي على المادة والهيئة،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٥٨.

(٢) كفاية الاصول ص ١١.

(٣) هامش أجود التقريرات ج ١ ص ٢٤.

فإن أريد النقص بمادتها فهي موضوعة لذات الحدث، وإن أريد النقص بهيئتها فقد يسلم بكونها كالحروف وسائر الهيئات<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر أن ذلك لا يدفع ما ذكره السيد الأستاذ<sup>رحمته</sup> من التعليق، لأن نظره<sup>رحمته</sup> 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، فإذا ما هو ملاك حرفية المعنى غير متوفر في المصدر.

الثالث: ان ما هو المشهور من أن المعنى الحرفي ملحوظ آلة لا أصل له، وذلك لأنه لا فرق بين المعنى الإسمي والمعنى الحرفي في ذلك، إذ كما أن اللحاظ الاستقلالي والقصد الأولي يتعلقان بالمعنى الإسمي 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 فيه المعنى الإسمي، فإنه الملحوظ مستقلاً، وإن كان المقصود بالإفادة فيه المعنى الحرفي كما إذا كان الموضوع والمحمول 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 والملاحظ كذلك في الافادة والاستفادة في مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الإسمي فإنه معلوم، بل إن الغالب في موارد الإفادة والاستفادة عند العرف العام النظر الاستقلالي والقصده الأولي بإفادة الخصوصيات والكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية<sup>(١)</sup>.

ويمكن المناقشة في هذا التعليق، أما أولاً: فلأن آلية المعنى الحرفي ومرآتيته للمعنى الإسمي إنما هي في عالم المفهوم لأن المفهوم الحرفي في هذا العالم مرآة للمعنى الإسمي كما صرح به صاحب الكفاية<sup>(٢)</sup> بينما العنوان مرآة للمعنون في الخارج. وثانياً: ان آلية المعنى الحرفي ومرآتيته إنما هي باللحاظ بينما مرآتيته العنوان للمعنون بالذات لا باللحاظ كمرآتيته العلم للمعلوم بالعرض.

وثالثاً: ان المعنى الحرفي في عالم المفهوم مباين للمعنى الإسمي لحاظاً وتصوراً فهما مفهومان متغايران باللحاظ، غاية الأمر أن المفهوم الحرفي آلة للمعنى الإسمي ومرآة له بينما العنوان والمعنون في عالم المفهوم شيء واحد فلا إثنية بينهما في هذا العالم بالحمل الأولي، ضرورة أنه ليس في الذهن مفهومان أحدهما مفهوم العنوان والآخر مفهوم المعنون، بل مفهوم واحد فيه، ولهذا يكون حمل العنوان على المعنون ذاتياً أولياً كحمل التبين على المتبين بالذات، بأن يقال المتبين تبين وكحمل العلم على معلومه

بالذات فإنه من الحمل الأولي الذاتي لأن المتبين عين التبين والمعلوم بالذات عين العلم.

وبكلمة: ان العناصر المقومة للمعنى الحرفي على هذا القول أمور:

الأول: ان آلية المعنى الحرفي ومرآيته إنما هي باللحاظ لا بالذات وهذا يعني أن آليته لحاظيه.

الثاني: ان المعنى الحرفي آلة لحاظية للمعنى الإسمي وحالة له باللحاظ في عالم المفهوم.

الثالث: ان للمعنى الحرفي دوراً كبيراً في تكوين الجملة وتنسيقها وتنسيق معناها، ومع إلغاء تنهار الجملة لفظاً ومعنى.

وهذه العناصر الثلاثة مقومات للمعنى الحرفي، فإذا توفرت فيه هذه العناصر الثلاثة فهو معنى حرفي وإلا فلا، ولا يوجد شيء من هذه العناصر في العنوان لأن آلية العنوان ذاتية لا لحاظيه والعنوان مرآة للمعنون في الخارج لا في الذهن، لأن العنوان فيه عين المعنون فيه والفرق بينهما بالاعتبار، بينما المعنى الحرفي مرآة للمعنى الإسمي في الذهن والعنوان غير دخيل في تكوين الجملة لا لفظاً ولا معنى.

إلى هنا قد تبين: ان مجرد لحاظ المعنى آلياً وحالة للغير إذا لم يكن له دور في تكوين الجملة وتنسيقها لفظاً ومعنى لم يكن المعنى معنى حرفياً، نعم هو يشبه المعنى الحرفي في بعض عناصره.

وكيف كان فما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله يرجع إلى نقطتين:

الأولى: كما يتعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الإسمي كذلك هو يتعلّق بالمعنى الحرفي.

الثانية: قد ذكر أمثلة لتعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي هذا.

وقد علّق بعض المحققين عليه السلام على كلتا النقطتين:

أما على النقطة الأولى: فلأنه خلاف مبناه ومبنى المشهور بين المتأخرين من أن المعنى الحرفي غير مستقل بذاته وذاتياته ولا يتصوّر وجوده لا في الذهن ولا في الخارج إلا على ما هو عليه من الآلية والمرآتية والفناء، فكيف يعقل لحاظه مستقلاً، فلا يمكن ذلك لا في عالم الذهن والتصوّر ولا عالم الخارج والتصديق.

وأما على النقطة الثانية فإنه عليه السلام بعد ما ذكر في التعليق الأول أنه لا يمكن لحاظ المعنى الحرفي مستقلاً لا تصوراً ولا تصديقاً قام بتوجيه الأمثلة وتفسيرها بأحد تفسيرين:

الأول: ان اللحاظ الاستقلالي تعلّق بالعنوان الانتزاعي الذي هو معنى أسمى ومشير إلى معنى حرفي، مثلاً إذا علم المخاطب مجيء زيد من البلد ولكنه لا يعلم كيفية مجيئه فهل جاء راكباً أو راجلاً وعلى الأول فهل هو جاء جواً أو براً أو بحراً، وحده أو مع الآخرين وهكذا، فإن هذه الخصوصيات التي هي معنى حرفي مجهولة له فسأل، عن كيفية مجيئه فقال المتكلم جاء براً أو جواً فاللحاظ الاستقلالي التصديقي من كل من المتكلم والمخاطب بعنوان البر والجو الذي هو عنوان انتزاعي معنى أسمى مشير إلى المعنى وهو الخصوصية القائمة بزيد ومجيئه.

الثاني: ان اللحاظ الاستقلالي تعلّق بالمعنى الإسمي المتحصص به، فإن التخصّص معنى حرفي على مسلكه عليه السلام، مثلاً قولنا الصلاة في المسجد، فكلمة (في) تدل على تخصّص الصلاة بحصّة خاصة، واللحاظ الاستقلالي تصوراً وتصديقاً متعلق بالصلاة المتخصّصة بهذه الحصّة لا بالتخصّص الذي هو معنى حرفي، فالمعنى الحرفي ملحوظ بالتبع لا بالأصالة، هذا.

ويمكن المناقشة في كلا التعليقين:



أما التعليق الأول فلأن المعنى الحرفي إذا كان غير مستقل بذاته وذاتيته فلا يمكن تصوّره مستقلاً ولحاظه كذلك، باعتبار أن آليته ذاتيه في الذهن والخارج، وأما تصوّره آلة ولحاظه كذلك فلا مانع منه، وقد تقدمت الإشارة إلى أن اللحاظ في نفسه لا يتصف بالآلية سواء كان في عالم التصوّر أم التصديق، ولكنه إذا تعلّق بالمعنى الحرفي الذي هو آلة يكتسب الآلية من متعلقة فيكون آلياً بالعرض واستقلالياً بالذات، فإذا يمكن أن يكون مراد آلية السيد الأستاذ رحمته من تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي اللحاظ الاستقلالي بنفسه وإن كان آلياً بالعرض أي بسبب تعلّقه بالمعنى الحرفي.

وأما التعليق الثاني فهو مبني على أن اللحاظ الاستقلالي لا يتعلّق بالمعنى الحرفي مباشرة، ولهذا قام بالتأويل والتفسير، وأما إذا لم يكن مانع من تعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي فلا وجه لهذا التفسير والتأويل.

ثم إن مراده رحمته من أن اللحاظ الاستقلالي في مقام الإفادة والاستفادة والتفهم والتفهم باعتبار أنه رحمته يرى أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصويرية ولا مانع من تعلّق الإرادة التفهيمية بالمعنى الحرفي لأن الإرادة لا تتصف بالآلية بنفسها، نعم إذا تعلّقت بالمعنى اكتسبت صفة الآلية من متعلقها فتكون آلية بالعرض واستقلالياً بالذات، هذا من ناحية:

ومن ناحية أخرى، أن المعنى الحرفي لا يمكن أن يتعلّق به التصوّر أو التصديق مباشرة، وإنما يتعلّق بمفهوم أسمى مشير إليه لأن المعنى الحرفي متمثل في النسبة وهي متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها وتصوورها إنما هو بتصوّر طرفيها والتصديق بها إنما هو بتصديق طرفيها لا في نفسها، فإذا ما ذكره السيد رحمته من أن

اللاحاظ الاستقلالي قد يتعلق بالمعنى الحرفي، إلا أن يكون مراده تعلقه به بواسطة مفهوم أسمى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن ما أورده السيد الأستاذ عليه السلام على هذه النظرية من التعليقات لا يتم شيء منها ما عدا 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: ان المعنى الحرفي متحد مع المعنى الإسمي ذاتاً وحقيةً.

الثاني: ان المعنى الحرفي متقوم باللاحاظ الآلي والمعنى الإسمي متقوم باللاحاظ الاستقلالي بمعنى أن العلة الوضعية في الحروف مقيدة باللاحاظ الآلي وفي الأسماء باللاحاظ الاستقلالي، فالعنصر الأول بمثابة الجنس لهما، والثاني بمثابة الفصل، ولكن كلا العنصرين خاطيء ولا واقع موضوعي له.

أما العنصر الأول، فهو خاطيء وجداناً وبرهاناً أما أولاً: فلا شبهة في أن المعنى الحرفي معنى نسبي متمثل في النسبة بين مفهومي الاسمين ومباين بتمام ذاته وذاتياته مع المعنى الاسمي، فإن المعنى الحرفي عين واقع الربط والنسبة بين مفهومين من المفاهيم الاسمية ومتقوم بالذات والحقية 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 أنها 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 الإسمي فهو بحد 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 كالحوانية 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 الإسمي في عدة نقاط وخصائص:

١ - أن المعنى الحرفي عين التعلق والربط لا شيء له تعلق وربط، بينما المعنى الإسمي عين الاستقلال لا شيء له إلا استقلال.

٢ - ليس للمعنى الحرفي تقرر ماهوي ذاتي في مرتبة سابقة على الوجود، بينما كان للمعنى الإسمي تقرر ماهوي ذاتي في المرتبة السابقة على الوجود.

٣- أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي ولا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء النسبة والروابط لأنها متباينات ذاتاً ووجداناً، بينما أفراد المعنى الإسمي مشتركة في جامع ذاتي كما سوف نشير إليه.

٤- أن وجود شخص طرفي المعنى الحرفي من المقومات الذاتية له، بينما إن وجود المعنى الإسمي ليس من مقوماته الذاتية له، وإنما يكون تشخصه به. ويأتي تفصيل ذلك لدى التعرض للنظرية الثالثة.

هذا مضافاً الى أن هذه النظرية بنفسها إذا حللناها لا ترجع إلى معنى معقول، إذ لا يمكن أن يكون مراد المحقق الخراساني عليه السلام من أن المعنى الحرفي المتحد مع المعنى الإسمي ذاتاً وحقيقة في مثل حرف «من» واقع الابتداء أمر نسبي متمثل في النسبة بين المبتدأ به والمبتدأ منه ومتقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجودهما، ولا يمكن أن يكون هذا مشتركاً بين الأسم والحرف، ضرورة أنه مباين للمعنى الإسمي بتمام ذاته

وذاياته، بل يكون مراده ﷻ منه مفهوم الابتداء، ولاشبهة 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 النقيضين، 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، لأن المفهوم إذا كان مستقلاً بالذات فلا يعقل أن يجعله آلة ومرآة لمفهوم آخر باللحاظ والتصور، لأن العلم سواء أكان تصورياً أم كان تصديقياً فهو كاشف عن معلومه كما هو عليه ويستحيل أن يكون مغيراً له ومؤثراً فيه.

وبكلمة: إن المفهوم في عالم المفهومية إذا كان مستقلاً بالذات ومبايناً 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 الإسمي وفانياً فيه ناجم عن الفرق الجوهرية بينهما ذاتاً وسنخاً، وإن المعنى الحرفي مندك بالذات في المعنى الإسمي وفانياً فيه لا باللحاظ الآلي.

ودعوى: ان المراد من لحاظ المعنى والمفهوم آلة هو لحاظه آلة ومرآة لمصاديقه الخارجية لا آلة ومرآة لمفهوم آخر حتى يقال أنه غير معقول، مدفوعة: بأن كل مفهوم مرآة لمصاديقه في الخارج ومنطبق عليها انطباق الطبيعي على أفرادها، غاية الأمر إن كان المفهوم كلياً فإنه مرآة للحيثية المشتركة بين أفرادها لا لخصوصياتها، وإن كان جزئياً فهو مرآة للخاص في الخارج، وعلى هذا فلا فرق بين المفهوم الحرفي والمفهوم

الاسمي.

والخلاصة: انه لو لم يكن فرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية في عالم المفهوم لم يكن بالإمكان التمييز بينهما بحسب عالم الانطباق في الخارج، فمن أجل ذلك لا ترجع هذه النظرية إلى معنى معقول.

وأما العنصر الثاني فيقع الكلام فيه في موردين:

الأول: في امكان تقييد العلاقة الوضعية بشيء كما يمكن تقييد الموضوع والموضوع له به.

الثاني: انه 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 العلاقة 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 الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن، على أساس أن الوضع على أساس هذا المسلك حقيقة تكوينية غير قابلة للتقييد بالجعل والاعتبار.

وأما الكلام في المورد الثاني، فإن كانت آلية المعنى الحرفي في نفسه ذاتية، فلا موضوع لتقييد العلاقة الوضعية باللحاظ الآلي، إذ ليس للمعنى حينئذ حالتان: حالة لحاظه آلياً وحالة لحاظه استقلالاً لكي يمكن تقييد العلاقة الوضعية بالحالة الأولى وإن كانت استقلالية كذلك ذاتية، فقد مرّ أنه لا أثر للحاظه آلة وحالة للغير، فإنه لا يكون أكثر من مجرد لحاظ وتصوير بدون أن يؤثر في كونه حالة لمفهوم آخر، وحينئذ فلا أثر لتقييد العلاقة 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: ان القول بأن الحروف لم توضع لمعان خاصة، وإنما هي مجرد علامة كالحركات الإعرابية لا ترجع إلى معنى محصل بكل تفسيراته كما مر تفصيلاً.  
الثانية: ان المحقق الخراساني رحمته الله اختار أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الإسمي ذاتاً وحقيقة، والفرق بينهما إنما هو باللحاظ الآلي والاستقلالي، بمعنى أن العلة الوضعية في الحروف مختصة بها إذا لوحظ المعنى آلياً، وفي الأسماء بها 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 القائلة بالتمايز الذاتي بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية وعدم جأنا الاشتراك 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 بينهما على أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق النائيني رحمته الله من أن التمايز بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية ناجم عن إيجادية الأولى واطارية الثانية<sup>(١)</sup>.

بيان ذلك، أن المفهوم الإسمي بشتى أنواعه من الجواهر والاعراض ونحوهما مفهوم اخطاري، على أساس أن له تقرراً ماهوياً في عالم المفهوم في مرتبة سابقة على

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٤.

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، وإلاّ لزم إما حمل الشيء على نفسه أو حمل مباين على مباين، فمن أجل ذلك يكون المفهوم الإسمي مفهوماً اخطارياً ويكون الاسم منبهاً شرطياً لاخطاره في الذهن.

وأما المعنى الحرفي 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 الإسمي 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 التقرّر إلى عالم الذهن، سواء أكان ذلك في ضمن تركيب كلامي أم لا، فتمام الملاك لاخطارية المعنى الإسمي هو استقلاله الذاتي وتقرّره الماهوي في المرتبة السابقة.

والمعنى الحرفي 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 تقررته في عالم المفهوم، لأن تقررته فيه مساوق 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: ان استقلالية المعنى بحد ذاته وجوهره علة لاخطاريتها 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 الإيجادية.

أما المقام الأول فقد اختلفت كلمات الأعلام حول تفسيرها على عدة معان:

الأول: ما ذكره بعض الأعلام من أن المقصود من إيجادية المعنى الحر في إن الحرف بدلاً عن أن يدل على معنى موجوداً 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، كعملية النار لإيجاد الحرارة.

الثاني: ان المقصود منها أن الحرف يدل على الربط الكلامي، وحيث إنه لا وعاء له إلا عالم الكلام واللفظ، فيوجد فيه ولهذا يكون إيجادياً.

الثالث: ان المعنى الحر في يمتاز عن المعنى الإسمي بمجموعة من الخصائص، فمن أجل ذلك يكون إيجادياً دون المعنى الاسمي.

الأولى: ان المعنى الحر في عين التعلق والربط لا شيء له الربط والتعلق، فيكون عدم استقلاليته ثابتاً في مكنون ذاته وحقيقته فلا ذات له، بينما المعنى الإسمي عين الاستقلال في حد ذاته.



الثانية: انه 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 تقرر 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 في الذهن أو الخارج، ونتيجة ذلك أن الذهن ظرف لنفس النسبة لا لوجودها اللحظي، وكذا الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها العيني، وذلك برهاناً ووجداناً.

أما برهاناً فلأن النسبة بالحمل الشائع متقومة ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها لأنه من المقومات الذاتية لها وبمثابة الجنس والفصل للنوع، فإذا تكون مقومات النسبة الذاتية في طول عالم الذهن والخارج لا أن العالم الذهني والخارجي في طول مقوماتها الذاتية كما هو الحال في المعنى الاسمي، وعليه فلو كانت للنسبة ماهية متقررة في المرتبة السابقة على العالم الذهني أو الخارجي لاشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، وهذا خلف.

هذا إضافة إلى أنه لو كانت للنسبة ماهية في المرتبة السابقة لكانت مفهومها، إذ لا يتصور لها ماهية في المرتبة السابقة غير مفهومها والمفروض أن مفهومها نسبة بالحمل الأولى وليس نسبة بالحمل الشائع لأنه مفهوم اسمي مستقل في نفسه فلا يعقل أن يكون ماهية لها، وأيضاً لو كانت لها ماهية في العالم الماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود فلا بد أن تكون مستقلة وكلية لأن العالم الماهوي ليس عالم الوجود والتشخص وتوجد في الذهن بوجود النسبة فيه لأن الوجود يعرض على الماهية، فإذا

يكون الذهن ظرفاً لوجود النسبة لا لنفسها، وتكون نسبة هذه الماهية إلى وجود النسبة نسبة الطبيعي إلى فردة، كل ذلك غير معقول، ضرورة أنه لا يعقل أن تكون للنسبة ماهية مستقلة في المرتبة السابقة وإلا لكان لها وجود مستقل، ونتيجة ذلك أن تكون النسبة مستقلة في وجودها وهو كما ترى !

فالتنتيجة: انه لا يعقل أن يكون لها ماهية في المرتبة السابقة وإلا لكانت النسبة في الذهن وجوداً لها، فإذا لا فرق بين المعنى الإسمي والمعنى الحرفي ومن هنا، لا يتصور جامع ذاتي بين انحاء النسب والروابط.

وأما وجداناً، فلأن الخصائص الذاتية للنسبة الواقعية وهي النسبة بالحمل الشايح متوفرة في المقام وهي الالتصاق والارتباط بين المفاهيم الاسمية بعضها مع بعضها الآخر حقيقة لفظاً ومعنى كالالتصاق بين الصلاة والمسجد في قولنا الصلاة في المسجد فهو كاشف وجداناً إما عن النسبة الواقعية بينهما وهي النسبة بالحمل الشايح، وأما مفهوم النسبة الذي هو نسبة بالحمل الأولي وليس بنسبة بالحمل الشايح فهو لا يصلح أن يكون موجباً للالتصاق والارتباط بين مفهومي الاسمين حقيقةً لأنه مفهوم أسمى مستقل كمفهوم الصلاة ومفهوم المسجد، وفي مثل قولنا الصلاة في المسجد يواجه ثلاثة مفاهيم:

١- مفهوم الصلاة ٢- مفهوم المسجد ٣- مفهوم العلاقة بينهما وهذا المفهوم مفهوم مستقل في مقابل المفهومين الأولين ولا يكون سبباً لارتباطهما، فإذا الموجب للارتباط والالتصاق حقيقةً بينهما هو واقع العلاقة بالحمل الشايح.

فالتنتيجة: ان توفر الخصائص الذاتية للنسبة بالحمل الشايح كاشف وجداناً عن النسبة بالحمل الشايح بينهما.

الثالثة: ان 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، فإذا النسبة الذهنية مباينة 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 متقرراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود كانت نسبته إلى الخارج نسبة الطبيعي إلى فرده كمفهوم الانسان، فإن نسبته إلى الخارجيات نسبة الكلي إلى أفراده 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 ذهنياً أو خارجياً.

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 الذهن 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 والالتصاق بين مفهومين اسميين حقيقة، 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 بينهما 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 إحداهما بنفسها بالأخرى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن النسبة التي هي معنى حرفي بالحمل الشائع فيما أنها تحضر في الذهن بنفسها لا بوجودها اللحاظي، 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 اللحاظي 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 متقرّرة ماهوية في المرتبة السابقة على عالم الوجود، واطارية المعنى الاسمي إنما هي على أساس أن له ماهية متقرّرة ماهوية ذاتية في مرتبة سابقة على الوجود الذهني والخارجي.

هذه هي التفسيرات التي فسرت إيجادية المعاني الحرفية بها، ولناخذ 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 عليّته لذلك في نفسها غير معقولة، لأن عليّة الحرف

لإيجاد معناه منوطة بتوفر مبدأ التناسب والسنخية بينها ذاتاً لكي يكون علة له، والمفروض عدم توفره، كيف فإنه مباين 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 اللحاظي.

وأما التفسير الثالث فهو الصحيح، ولكنه ينسجم مع إخطارية المعنى الحرفي أيضاً وإن لم تكن إخطارته 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، بقرينة 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<sup>(١)</sup>، 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:

الأول: الرواية المذكورة، فإنها تدل على أن المعنى الحرفي إيجادي، وبذلك يمتاز عن المفهوم الإسمي الذي هو إخطاري.

الثاني: ان المعنى الحرفي لم يكن اخطارياً، بدليل أنه إذا أطلق 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 اخطارياً فهو إيجادي لا محالة، لعدم الوساطة بينهما.

الثالث: ان 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 عليه السلام «الحرف ما أوجد معنى في غيره» أنه علة لإيجاد معناه، لما تقدم من أن عليته غير معقولة، فاذا 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 اخطارياً وكونه إيجادياً بالتفسير الثاني، لأن معنى اخطارية المفهوم الإسمي هو أن ماهيته متقررة ماهوية ذاتية في مرتبة سابقة على عالم الوجود، سواء أكانت موجودة في الذهن أو الخارج أم لا، ومعنى إيجادية المفهوم الحرفي أنه غير متقرّر 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: فهو مبني على عدم تعمق النظر إلى المعنى الحرفي وامتيازه عن المعنى الاسمي.

بيان ذلك، أن المعنى الحرفي مبين بالذات وبالخصائص واللوازم الذاتية التكوينية مع المعنى الاسمي، ولا يشترك معه لا في الذات والذاتيات ولا في الخصائص، لأن المعنى الإسمي تقرر ماهوي ذاتي في مرتبة سابقة على عالم الوجود الذهني والخارجي لأنه ثابت في نفس الأمر ولوح الواقع، سواء وجد في الذهن أو في الخارج أم لا، وهذا معنى استقلاله الذاتي وله خصائص ولوازم ذاتية منها أخطاريتها في الذهن عند سماع الاسم، وإن كان وحده فإنه منبه شرطي له، ومنها أن وجوده في الذهن أو في الخارج من مشخصاته لا من مقوماته، لأن مقوماته هي تقرر الماهوي الذاتي في المرتبة السابقة فيكون عالم الوجود في طول مقوماته، ومنها أن نسبته إلى وجوداته في الذهن والخارج نسبة الطبيعي إلى أفراد ومصاديقه فهو جامع ذاتي لها، ومع إلغاء خصوصياتها تنتفي الأفراد ويبقى الجامع في عالم التقرر الماهوي وهو مشترك بين الجميع، وهذه الخصائص الذاتية في عالم المفهوم وخصائص لحاظية لا خارجية، ومنها أن الغرض من إحضار المعنى الإسمي في الذهن بوجوده اللحظي جعله عنواناً ومرآة لما في الخارج بداعي إصدار الحكم عليه، ولا يمكن إحضاره في الذهن بوجوده الواقعي التكويني بخصائصه الذاتية التكوينية.

وأما المعنى الحرفي فليس له تقرر ماهوي ذاتي في مرتبة سابقة على عالم الوجود الذهني والخارجي، ولا يعقل أن يكون له تقرر ماهوي وإلا فليس معنى حرفياً وهذا خلف، ولهذا يكون بنفسه في الذهن أو الخارج لا بوجوده، لأن الوجود فرع الماهية ولا ماهية له.

ودعوى: ان ماهية النسبة بالحمل الشايح مفهومها وهو ثابت ماهوياً في المرتبة السابقة.

مدفوعة: النسبة مفهوم أسمى وقد وضع لفظ النسبة بإزائه ولا يمكن أن تكون ماهيته النسبة بالحمل الشايح لأن له تقرراً ماهوياً في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن فلا يعقل أن يكون ماهية للنسبة، وأيضاً التقرر الماهوي مساوق للاستقلال الذاتي فلو كانت للنسبة ماهية متقررة في المرتبة السابقة لزم أن لا تكون النسبة معنى حرفياً وأن لا يكون فرق بينها وبين المعنى الإسمي وهذا خلف.

ثم إن للنسبة بالحمل الشايح خصائص ذاتية ولوازم تكوينية منها أن وجودها نفس وجود طرفيها لأن وجودها من المقومات الذاتية لها وبمثابة الجنس والفصل للنوع، وتكون مقوماتها الذاتية في طول عالم الوجود، بينما عالم الوجود في طول المقومات الذاتية للمعنى الاسمي، ومنها أن كل نسبة مباينة بالذات والذاتيات لنسبة أخرى، لأن المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الأخرى ولهذا لا يتصور الجامع الذاتي بين أنحاء النسب والروابط، ومنها الالتصاق والارتباط بين المفاهيم الاسمية بعضها مع بعضها الأخرى واقعاً وحقيقةً، ومن الواضح أن هذه الخصائص تكشف وجداناً أن النسبة بالحمل الشايح الصناعي ثابتة بنفسها في الذهن لا بوجودها اللحظي، لأن وجودها اللحظي ليس بنسبة بل هو تصور مفهوم النسبة كما قررنا في المباحث.

إلى هنا قد تبين: ان المعنى الحرفي يفترق عن المعنى الإسمي بعدة فروق:

الأول: ان للمعنى الإسمي تقرراً أما هوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود الذهني أو الخارجي، وإلا فلا يعقل أن يكون المعنى أسمى ومستقلاً بالذات، بينما المعنى الحرفي ليس له تقرر ما هوي ذاتي في مرتبة سابقة على عالم



الوجود وإلا فلا يعقل أن يكون المعنى حرفياً، لأن تقررره الماهوي في المرتبة السابقة مساوق لاستقلاله الذاتي، وعدم تقررره الماهوي فيها مساوق لعدم استقلاله الذاتي ويكشف عن ذلك وجداناً أن المعاني التي استعملت الألفاظ فيها لدى العرف واللغة على نوعين:

المعاني المستقلة بالذات، والمعاني غير المستقل بالذات، والموضوع بأزاء الأولى الأسماء والموضوع بأزاء الثانية الحروف والهيئات، وهذا دليل إني وجداني كاشف عن أن المعاني متقررة ماهوياً في المرتبة السابقة، والمعاني الحرفية غير متقررة ماهوياً فيها.

الثاني: إن المعنى الحرفي الذي هو عبارة عن النسبة بالحمل الشايح بنفسه في الذهن لا بوجوده لفرض أنه ليس له تقرر ماهوي في المرتبة السابقة حتى يكون ماهية له، وهذه النسبة بالحمل الشايح متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها لأن وجودهما مقومات ذاتية لها وبمثابة الجنس والفصل للنوع، بينما المقومات الذاتية للمعنى الإسمي إنما هي في عالم التقرر الماهوي، وعلى هذا فالذهن ظرف لنفس النسبة بالحمل الشايح ومقوماتها الذاتية بينما ظرف المعنى الإسمي ومقوماته الذاتية عالم التقرر الماهوي وهو نفس الأمر ولوح الواقع والذهن ظرف لوجوده اللحاظي، كما أن الخارج ظرف لوجوده العيني إذا كان للمعنى الإسمي وجود في الخارج.

الثالث: ان للمعنى الإسمي مقومات ذاتية واحدة بالنوع والسنخ سواء أكان في الذهن أم الخارج أم لا، بينما المقومات الذاتية لكل نسبة واحدة بالشخص، فالمقومات الذاتية للنسبة الذهنية مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الخارجية، بل في الخارج أن المقومات الذاتية لكل نسبة في الخارج مباينة للمقومات الذاتية للنسبة

الأخرى فيه وكذلك في الذهن، ولهذا كل نسبة إلى نسبة أخرى هي نسبة المماثل إلى المماثل، بينما نسبة المقومات الذاتية للمعنى إلى وجوداته في الذهن أو الخارج نسبة الطبيعي إلى أفراده.

الرابع: ان المعنى الإسمي يحضر في الذهن بوجوده اللحظي الذي هو وجود للمعنى الإسمي بالحمل الأولي الذاتي لا بوجوده الواقعي الذي هو وجود له بالحمل الشائع فإن إحضاره في الذهن لا يمكن لأن إحضاره فيه يستلزم إحضار جميع خصائصه التكوينية فيه وهو مستحيل، مثلاً مفهوم الماء مفهوم أسمى يحضر في الذهن بوجوده اللحظي الذي هو وجود للماء بالحمل الأولي ولا يمكن إحضار الماء بوجوده الواقعي في الذهن الذي هو وجود للماء بالحمل الشائع فإن لازم حضوره فيه حضور جميع خصائصه التكوينية فيه من البرودة ونحوها، وكذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم النار وغيرها، بينما يحضر المعنى الحرفي في الذهن بحقيقته وواقعه بما له من الخصائص التكوينية كالاتصاق والارتباط والجزئية ونحوها لأن المعنى الحرفي عبارة عن النسبة وهي تحضر في الذهن بحقيقتها وواقعها وهي النسبة بالحمل الشائع بما لها من الخصائص التكوينية، ولا يمكن إحضار النسبة بوجودها اللحظي لأنه ليس وجود لها لفرض أنها ليست ماهية متقررة في المرتبة السابقة، بل هو وجود لمفهوم النسبة وهو مفهوم إسمي لا حرفي

الخامس: ان للمعنى الإسمي خصائص ولوازم ذاتية في عالم التقرر الماهوي كالاستقلالية والإخطارية والكلية وهكذا، وخصائص في عالم الوجود الخارجي وهي خصائص تكوينية كخصائص الماء بوجوده الخارجي والنار بوجودها في الخارج وهكذا، بينما للمعنى الحرفي بالحمل الشائع خصائص تكوينية لا بالحمل الأولي سواء أكان في الذهن أم الخارج.

هذه هي النقاط الرئيسية للفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الأسمي، فإذا وعاء المعنى الحرفي بالحمل الشائع الذهن، بينما وعاء المعنى الإسمي بالحمل الأولى عالم التقرر الماهوي ووعاؤه بالحمل الشائع عالم الخارج، وبذلك يظهر بوضوح أن وعاء المعنى الحرفي ليس وعاء التركيب الكلامي فإن معنى ذلك أنه إذا وجد التركيب الكلامي وجد وعاؤه وإلا فلا وعاء له، وهذا خلاف الوجدان والضرورة لأن وعاء النسبة بالحمل الشائع الذهن فإنه ظرف لنفسها لا لوجودها لعدم الوجود لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن وعاء المعنى الحرفي عالم الذهن، والحرف يدلّ 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 الإسمي، 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 منه شرطي بالنسبة إلى معناه بسبب الوضع، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وقد تحصل من ذلك أن ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام 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 عليه السلام من الأركان الأربعة لإيجادية معاني الحروف لا يتم شيء منها.

أما الركن الأول فهو مبني على أن التقابل بين الإيجادية والإخطارية من تقابل التضاد، فنفي الأولى يستلزم ثبوت الثانية، وعلى هذا فإذا لم يكن المعنى الحرفي إيجادياً فهو إخطاري، وحيث إنه ليس بإخطاري فهو إيجادي لا محالة.

وفيه: ما عرفت من أن المعنى الحرفي كالمعنى الإسمي إخطاري، وإن الحرف كالاسم منبه شرطي لإخطار معناه والدلالة عليه، هذا إضافة إلى أن عدم كونه إخطارياً بمعنى عدم تقرره 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: ان قياس المعاني الحرفية بالألفاظ قياس مع الفارق لأن لحاظ المعاني الحرفية آلياً انها هو بملاك أنها عين التعلقات والارتباطات بالمعاني الاسمية، فلا ذات لها إلا متعلقاتها، واما لحاظ الألفاظ آلياً فإنها هو بملاك أنها وسيلة وأداة لتفهيم المعاني، لا أنها بنفسها تعلقات وارتباطات بالغير ذاتاً.

وثانياً: ما مرّ من أن آلية المعنى الحرفي وعدم استقلاليته 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: ان الهيئة التي تعرض على المادة متأخرة بالطبع عن المادة تأخر العارض عن المعروض، والمادة متأخرة كذلك عن مدلولها الإسمي تأخر الدال عن المدلول، وحينئذ فلو كانت الهيئة موجودة لمعناها في المعنى الإسمي 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، ومدلولها متأخر عنها برتبة، مع أن مدلول الهيئة قيد لمدلول المادة والقيد مقوم للمقيد، فيكون في مرتبته ولا يعقل أن يكون متأخراً عنه رتبة، وإلا لزم كون المتأخر مقوماً للمتقدم، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون المعنى الحرفي إيجادياً<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه أولاً: ان 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 الهيئة إنما هو بملاك تقديم المعروض على العارض والموضوع على الحكم، وتقديم مدلول المادة عليها إنما هو بملاك تقديم المدلول طبعاً على الدال، وتأخر مدلول الهيئة عنها، فإنها هو بملاك أنه معلول لها، وأما تأخره رتبة عن المادة ومدلولها، 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، واما 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 الهيئة عن مدلول المادة برتبتين بلا مبرر، فإنها متأخرة عن المادة تأخر العارض عن المعروض، وأما تأخرها عن مدلولها فهو بلا موجب، فإذا لا يكون مدلول الهيئة متأخراً عن مدلول المادة رتبة، بل هو في مرتبته لعدم الملاك للتقدم، فإذا لا مانع من كونه قيماً 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 الله 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:** ان لكل قضية مدلولاً بالذات ومدلولاً بالعرض، ويراد بالأول المدلول الذهني وبالثاني 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، فإذا 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<sup>(١)</sup>.

**الجواب:** ان القول بالايجابدية 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 والفنائية، 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 متقررًا ذاتًا وما هويًا 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 وفانيًا فيه، فتكون حكايته عنه بنحو الفناء والمرآتية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مدلوله كلياً أو جزئياً.

فالنتيجة: ان للحرف مدلولاً بالذات ومدلولاً بالعرض من دون فرق بين أن يكون مدلوله بالذات إيجادياً أو اخطارياً.

الوجه الثالث: ان 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» أو وجد 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<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه أولاً: ان ما ذكره مبني على الإيجادية بالتفسير الأول وقد تقدم أنه غير معقول.



وثانياً: ان ذلك لا يقتضي كون إيجاد المعنى الحرفي في مرتبة إيجاد الطلب، فإن المعنى الحرفي بملاك كونه قيدهً للمطلوب يكون في مرتبته، وعليه فلا يلزم أن يكون المتأخر قيدهً للمتقدم ومقوماً له.

وثالثاً: 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 انما هو بملاك تأخر الحكم عن متعلقة، والمفروض عدم وجود مثل هذا الملاك بالنسبة إلى المعنى الحرفي، فاذاً لا يلزم المحذور المذكور من كونه قيدهً للمطلوب.

ورابعاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم أن المعنى الحرفي متأخر عن المطلوب رتبة إلا أن تأخره انما هو عن ذات المطلوب لا عن وصف مطلوبيته، والمفروض أنه مطلوب مع هذا القيد لا في المرتبة السابقة عليه.

وخامساً: 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 انما هو مترتب على السبق واللاحق الزمانيين ولا أثر للسبق واللاحق الرتبيين.

وسادساً: ان المعنى لو كان أيجادياً فلا يمكن أن يكون من قيود المطلوب فإن ما هو قيده هو الربط الحقيقي دون الربط الكلامي فإن وعاءه وعاء عالم اللفظ والكلام والاستعمال، فهو لا يصلح أن يكون قيدهً للمطلوب، فإذا ما ذكره ﷺ من أن المعنى الحرفي إيجادي ومع ذلك قيد للمطلوب لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الرابع: ان إيجادية معاني الحروف تقوم على أساس امكان وجود الماهية

المهملة في الذهن خالية عن الاطلاق والتقييد لكي يمكن إيجاد التقييد بالحروف فيها، مع أن وجود الماهية في الذهن أو الخارج كذلك مستحيل، بدهة 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، فان 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 فمعناه امكان التقييد بغيره، وعلى هذا فبإمكاننا 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، استحال إيجاد التقييد فيها في الكلام إلا بإزالة صورتها، وهي صورة الماهية لا بشرط القسمي واستبدالها بصورة أخرى قابلة للإطلاق والتقييد، وهي الماهية المهملة، فيعود المحذور حينئذ<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان تخيل المحقق العراقي رحمته الله بأن إيجادية المعنى مبنية على إمكان وجود الماهية المهملة في الذهن خالية عن الأطلاق والتقييد لكي يمكن إيجاد التقييد بالحرف، مع أن وجودها في الذهن مستحيل لأنها مقسم بالحمل الشايح على الماهيات الثلاث فيستحيل وجودها بدون وجود أحدها فإنه باطل لا واقع موضوعي له، لأن إيجادية المعنى الحرفي ليست مبنية على ذلك لا بالتفسير الثالث ولا بالتفسير الثاني، أما على الأول فهو واضح وأما على الثاني فلأن المحقق النائيني رحمته الله يرى استحالة وجود الماهية في الذهن خالية عن الأطلاق والتقييد، ومع ذلك يقول

بأن المعنى الحرفي إيجادي لا وعاء له إلا وعاء الاستعمال والكلام، وأما تقييد الماهية المهملة بالقيود الوجودي أو العدمي فهو ليس معنى حرفياً بل هو مفهوم إسمي ومرآة لواقع المعنى الحرفي الشائع وهو لا وعاء له إلا وعاء الاستعمال والكلام. وبكلمة: ان 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 بقيود 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 إيجادياً 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 بقيود متصل أو منفصل بحرف أو بمفاد الهيئة، بناءً على ماهو الصحيح من أن الاطلاق أمر عدمي وعبرة عن عدم التقييد، وهو لا يمنع عن التقييد، نعم الاطلاق بمعنى لحاظ عدم التقييد ينافي التقييد ولا يعقل طروه عليه، إلا بتبديل شخص هذا اللحاظ، أي لحاظ عدم التقييد بلحاظ التقييد باعتبار أنها متضادان فلا يجتمعان، 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: ان ما أورده المحقق العراقي رحمته من الإشكالات على ما اختاره المحقق النائيني رحمته من إيجادية المعنى الحرفي لا يتم شيء منها، فالصحيح هو ماتقدم آنفاً من أن إيجادية 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 هذ التفسير لا يظهر من كلام المحقق النائيني عليه السلام، فإن الظاهر منه هو التفسير الثاني.

**القول الثاني:** ما اختاره المحقق الأصفهاني عليه السلام من أن الحروف والأدوات موضوعه بإزاء النسب والروابط<sup>(١)</sup>، وقد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: ان الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي، فإن ما هو نسبة بهذا الحمل انما هو مفهوم النسبة الذي هو مفهوم اسمي مستقل ولم يوضع الحرف بإزائه، والموضوع بإزائه انما هو لفظ النسبة والربط، وتكون نسبة هذا المفهوم إلى ما هو نسبة وربط بالحمل الشائع نسبة العنوان إلى المعنون 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 نسبة بالحمل الأولي ولا يكون نسبة بالحمل الشائع، نظير مفهوم العدم وشريك الباري (عزو جل) واجتماع النقيضين، وغير ذلك، فإن نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعي إلى أفرادها، 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 معنون هذا العنوان وواقعه، ومن هنا

كان المتبادر من لفظ الربط والنسبة واقع الربط لا مفهومه.

الثانية: ان النسب والروابط موجودات لا في أنفسها، ومتقومات بغيرها ذاتاً وحقيقةً 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: انه 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 الله على هذا القول بمجموعة من التعليقات:

الأول: ان 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 تتشكل 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 عليه السلام إنه لا دليل على وجود الوجود الرابط في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض حتى يكون الحرف موضوعاً بإزائه.

وأما ما ذكره عليه السلام - 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 آنٍ 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 آنٍ 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 متعلقهما في أفق الذهن، ولا يمكن تعلقهما فيه بشيء في آنٍ واحد، ولا يقتضي تعددهما في الخارج.

الثاني: 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 للموجودات 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 للموجود الذهني أو الخارجي.

والخلاصة: ان 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.

الثالث: مع الإغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم أنه لا مانع من وضع اللفظ للموجود الخارجي، إلا أنا 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 لله 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 الإنتزاعيات والاعتبارات<sup>(١)</sup>، 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 لاشبهة في ذلك حيث إنه عليه السلام 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

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٧٠.



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.

فالنتيجة: انه لا شبهة في أن النسبة بالحمل الشائع بين المنتسبين في الخارج حقيقة واقعية ومندكة فيهما 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 المتسبين فيه، لا أن المعنى الحرفي هو وجودها فيه.

ومنها: قوله عليه السلام «وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين، فلامحالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين»، فإنه ناص في أن الوجود الذهني والخارجي غير دخيلين في حقيقة النسبة التي هي معنى حرفي، وأنها لا تختلف باختلافها.

ومنها: قوله عليه السلام «وأما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي، فهو ما كان في حد ذاته غير استقلالي 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 عليه السلام «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 مبرز لأحكامها ومظهر لأحوالها<sup>(١)</sup>»، وهذا صريح أيضاً في أن المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط في الخارج.

القرينة الثانية: انه عليه السلام قد صرح بأن النسبة التي هي معنى حرفي محفوظة في موارد هل البسيطة بقوله «ومنه ظهر أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء أكان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات 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 وماهيته.

القريئة الثالثة: تشبيه المعنى الإسمي والحرفي بالوجود المحمولي والوجود الرابط بقوله «إن تنظير المعنى الإسمي والحرفي بالجواهر والعرض غير وجيه، فإن العرض موجود في نفسه لغيره، والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط لا الرابطي»، فإنه يدل على أن المعنى الإسمي 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<sup>عليه السلام</sup> - 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 الإسمي والمعنى الحرفي.

وملخصه: ان للمعنى الإسمي تقرراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على وجوده الذهني أو الخارجي، بينما ليس للمعنى الحرفي تقرر 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، وحيث إن فمع الغائها فلا نسبة، ومع وجودها فلا جامع ذاتي بينهما، والجامع الذاتي بين الأفراد أنها 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 أنها هي باحضارها في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري، وأما دلالة الحروف على معانيها كالنسب والروابط فإنها هي على واقعها لا على مفهومها التصوري، فإنه مفهوم اسمي والبدال 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

الأصفهاني ﷺ لا يتم.

إلى هنا قد تبين: ان إشكالات السيد الأستاذ ﷺ على المحقق الأصفهاني جميعاً مبنية على أنه ﷺ قد فهم من مقالة المحقق الأصفهاني ﷺ أن المعنى هو الوجود الرابط، ولكن قد عرفت أنه يظهر من كلماته في مختلف الموارد أن المعنى الحرفي نسبة وربط بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج.

ولكن مع هذا كان للنظر فيما اختاره ﷺ من المعنى الحرفي مجال.

بيان ذلك، أن الاحتمالات في كلماته ﷺ في المسألة ثلاثة:

الأول: ان يكون الحرف موضوعاً للنسبة المقيدة بالوجود الخارجي وهو الوجود لا في نفسه.

الثاني: ان يكون موضوعاً لها مقيدة بالوجود الذهني وهو الوجود اللحظي لا في نفسه.

الثالث: ان يكون موضوعاً لذات النسبة وماهيتها بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج.

أما المحتمل الأول فهو مبني على أن يكون للنسبة وجود في الخارج وهو الوجود لا في نفسه، ولكن تقدم أنه لا عين لهذا الوجود ولا أثر له في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض، فإن الوجود في الخارج - غير وجود الباري عز وجل - منحصر بوجوديهما فليس هنا وجود ثالث في مقابل وجودهما، ولا برهان على ذلك.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن للنسبة وجوداً في الخارج وهو الوجود لا في نفسه، إلا أنه لا يمكن أن يكون الحرف موضوعاً لها بقيد وجودها فيه، وإلا لزم أن لا يكون للحرف أو ما يلحق به كالهيئات مدلول في جميع القضايا الاعتبارية ولو كان أحد طرفيها اعتبارياً، وفي جميع القضايا الانتزاعية ولو كان أحد طرفيها انتزاعياً في تمام القضايا الأولية التي تكون بمفاد هل البسيطة وكان التامة، وأيضاً لا يكون له مدلول في موارد استعماله بين ذاته تعالى ووجوده وصفاته الذاتية العليا، وإنما يكون له مدلول في القضايا المركبة من الجوهر والعرض، مع أنه لا شبهة في صحة استعمال الحرف في جميع هذه الموارد على نسق واحد، وهذا برهان قطعي على أن الحرف لم يوضع للنسبة بقيد وجودها وهو الوجود لا في نفسه.

وأما ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن اللفظ لا يمكن أن يكون موضوعاً لمعنى ب قيد وجوده في الخارج، معللاً بأنه لا يمكن إحضاره في الذهن فإذا لم يكن إحضاره في الذهن فلا يمكن التفهيم والتفهم مع أن الغرض من الوضع كذلك... فلا يمكن المساعدة عليه، لأن اللفظ إذا كان موضوعاً للمعنى ب قيد وجوده في الخارج فلا محالة إذا أطلق اللفظ تنعكس صورة معناه الموجودة في الخارج في الذهن، باعتبار أن الذهن مرآة لما في الخارج مباشرة، وإحضاره فيه كذلك بداعي ترتيب آثاره عليه في الخارج.

فالتتية: انه لا مانع من هذه الناحية من وضع اللفظ للمعنى الموجود في الخارج، نعم لازم ذلك هو أن يكون استعمال اللفظ في طبيعي المعنى بقطع النظر عن وجوده في الخارج مجازاً وبحاجة إلى عناية زائدة، مع أن الأمر ليس كذلك، هذا إضافة إلى انه لا موجب لأخذ الوجود الخارجي قيماً للمعنى الموضوع له، ولا مبرر له ولهذا يكون الوضع لطبيعي المعنى.

وأما المحتمل الثاني وهو أن يكون الحرف موضوعاً للنسبة ب قيد وجودها في الذهن... فيرد عليه أنه لا وجود للنسبة التي هي معنى حرفي بالحمل الشائع في الذهن لأنها بنفسها في الذهن لا بوجودها اللحاضي التصوري، وأما وجودها اللحاضي في الذهن فهو ليس وجوداً لحاظياً للنسبة بالحمل الشائع، بل هو وجود لحاضي لمفهومها وهو مفهوم أسمى مستقل له تقرر ما هوي والموضوع لفظ النسبة لا الحرف.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن للنسبة وجوداً في الذهن، إلا أن الحرف لم توضع لها ب قيد وجودها فيه، هذا لا من جهة ما ذكره جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ رحمته من أن اللفظ لو كان موضوعاً لمعنى موجود في الذهن فلا

يمكن إحضاره وإيجاده فيه ثانياً حين الاستعمال لأنه حاضر في الذهن وموجود فيه ولا يقبل إحضار آخر ووجوداً ثانياً لأن هذا غير صحيح، وذلك لأن الوجود الذهني إذا أخذ قيماً للمعنى في عرضه يلزم هذا المحذور، وأما إذا كان مأخوذاً في طوله فلا محذور فيه لأنه يوجد حين الاستعمال على تفصيل تقدم، بل من جهة أنه لا يمكن تطبيقه على ما في الخارج إلا بإلغاء الوجود الذهني وهذا بحاجة إلى عناية زائدة، وأيضاً لازم ذلك أن استعمال اللفظ في طبيعي المعنى مع قطع النظر عن وجوده في الذهن بحاجة إلى عناية زائدة.

وأما المحتمل الثالث: وهو أن الحرف موضوع لذات النسبة بقطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج وهو الوجود لا في نفسه سواء أكان في الخارج أم في الذهن فهو يظهر من كلماته *تتبع* في مختلف الموارد، لأن المستفاد منها أن ماهية النسبة تعلقية أندكائية متقررة ماهوية في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو في الخارج وأن الحروف موضوعه لها في المرتبة السابقة كالأسماء، غاية الأمر أن معاني الأسماء ماهية مستقلة ذاتاً وحقيقة متقررة ماهوية في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو في الخارج، فإذا النسبة التي هي معنى حرفي تعلقية إندكائية ماهية ووجوداً في الذهن والخارج وهو الوجود لا في نفسه بينما المعنى الإسمي مستقل بالذات والحقيقة ماهية ووجوداً في الذهن والخارج هذا.

ولكن هذا المبني خاطئ ولا واقع موضوعي له، وذلك لما تقدم من أنه ليس للنسبة وجود في الخارج وهو الوجود لا في نفسه في مقابل وجود الجوهر والعرض ولا برهان على ذلك، وكذلك لا وجود لها في الذهن، وأما الوجود اللحظي لا في نفسه فهو غير معقول لأن اللحاظ والتصور إما موجود في الذهن أو لا ولا ثالث في البين، فإن كان موجوداً فيه فهو بنفسه، وإن لم يكن موجوداً فلا لحاظ والتصور في

الذهن، أما أنه موجود لا في نفسه فهو غير معقول، ومن هنا قلنا أن التصور الذهني لا يتصف بالآلية والمرآتية بل هو موجود مستقل في الذهن، نعم قد يتعلّق بالآلة والأداة.

وأما الوجود اللحاظي في نفسه فهو ليس وجوداً للنسبة بالحمل الشائع، بل هو وجود لمفهوم النسبة، فكلمها تصوّر الإنسان النسبة في الذهن فهو تصور لمفهوم النسبة الذي هو نسبة بالحمل الأولي وليس نسبة بالحمل الشائع، فإذا لم يكن للنسبة وجود في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض وهو الوجود لا في نفسه ولا في الذهن لم تكن لها ماهية إندكاكية ماهوية في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو في الخارج، ضرورة انه لو كانت لها ماهية في المرتبة السابقة فلا محالة يكون لها وجود في الذهن أو في الخارج لأن الماهية لا تنفك عن الوجود، فإذا ما ذكره تَدُّ من أن للنسبة ماهية إندكاكية متقررة ماهوياً في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو الخارج فلا أصل له، إذ لو كانت لها ماهية كذلك لكان لها وجود كذلك في الخارج وفي الذهن، ولا يعقل أن تكون لها ماهية مستقلة تامة في المرتبة السابقة لأنه خلف فرض أن النسبة معنى حر في وغير مستقل بالذات والحقيقة.

ومن هنا، قلنا إن المعنى الحر في كالنسبة ليس له تقرر ما هوي في المرتبة السابقة على الوجود الذهني والوجود الخارجي لأن النسبة بنفسها في الذهن لا بوجودها إذ لا يوجد لها في عالم الذهن ولا في عالم الخارج، وهي متقومة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها ولهذا لا حول لها ولا قوة إلا بطرفيها.

ومن هنا، إذا كان طرفاها في الذهن فهي ذهنية، وإن كانا في الخارج فهي خارجية، لأن ذهنيتهما بذهنية طرفيها وخارجيتهما بخارجيتهما، لأنها عين التعلق والارتباط بهما ومندكة فيهما ولا شأن لها إلا بهما وتصورها بتصورهما ولا يمكن



تصورها مستقلاً، لأن تصورهما كذلك تصور مفهومها الذي هو مفهوم اسمي مستقل وليس بنسبة بالحمل الشائع ويكون طرفها مقومات ذاتية لها كالجنس والفصل للنوع.

ومن هنا، لا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء النسب والروابط لأن كل نسبة مباينة لنسبة أخرى، على أساس أن المقومات الذاتية لكل منها مباينة للمقومات الذاتية للأخرى وقد تقدم تفصيل ذلك.

ومن ذلك يظهر المناقشة في مجموع من كلماته تَدْرُسُ التي أشرنا إليها آنفاً منها قوله تَدْرُسُ «إن أنحاء النسب والروابط بحقيقتها وذواتها تعليلية وغير مستقلة بقطع النظر عن وجودها الخ» فإنه صريح في أن لها ماهية تعليلية أندكافية وهي متقررة ما هويّاً في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن والخارج، ولكنه لا يرجع إلى معنى محصل، لما عرفت من أنه لا وجود لها ولا ماهية لها في المرتبة السابقة وهكذا.

**القول الثالث:** ما اختاره المحقق العراقي رحمته من أن الحروف موضوعة للأعراض النسبية، وقد أفاد في وجه ذلك على ما في تقارير 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 الرباطي، 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 بزيد 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<sup>(١)</sup>. هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع:

أما أولاً: فلأن المعاني الحرفية لا تكون منحصرة بالأعراض النسبية كما هو ظاهر كلامه **ثُمَّ** لأن ظاهر بيانه في المقام أن قائمة الألفاظ مطابقة لقائمة المعاني وهذا غير صحيح، بل خلاف الوجدان في الأسماء والحروف، ضرورة أن معاني الأسماء غير منحصرة بالجواهر والإعراض بمراتبها لأنها قد تكون أمراً اعتبارياً وقد تكون أمراً انتزاعياً وهكذا.

وأما الحروف فهي مستعملة في الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية وبين ذاته تعالى ووجوده، وبين ذاته تعالى وصفاته الذاتية العليا، وفي موارد هل البسيطة ومفاد كان التامة، مع أنه لا يتصور في هذه الموارد الأعراض النسبية، مع أن استعمال الحروف في هذه الموارد كافة استعمال حقيقي كاستعمالها في موارد هل المركبة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون الحرف موضوعاً

للأعراض النسبية كمقولة الين ومتى والإضافة.

بيان ذلك: ان معنى الأين هيئة أو حالة تعرض على زيد وبكر وعمرو وخالد وعلى كل موجود في الخارج بلحاظ إضافته إلى المكان وتحقيق هذه الهيئة والحالة تتوقف على وجود موضوعين في الخارج.

أحدهما ذات المكين كزيد والآخر المكان، وهذا أمر ضروري لأن كل موجود مكاني لا يمكن استغناؤه عن المكان، ولذلك كل موجود زمني لا يمكن استغناؤه عن الزمان فهذا لا يحتاج إلى الوضع ودلالة اللفظ، وأما تطبيق ذلك في الخارج

فكقولك زيد في الدار فإن دلالة هذا المثال على معنى الأين بما هو حالة وهيئة طارئه على زيد بلحاظ إضافته إلى المكان لا تستند إلى كلمة (في) فإنها لا تدل على معنى الأين وهو بهيئة قائمة بزيد باعتبار إضافته إلى المكان، ولا هيئة الجملة تدل على ذلك، بل الدال على ذلك هو أن وجود زيد بما أنه مكاني يستحيل أستغناؤه عن المكان فلا محالة يكون في مكان، ولهذا يقوم به معنى الأين وهذا أمر ضروري، وأما كلمة (في) فهي تدل على نسبة زيد إلى مكان خاص لأن كلمة الأين تدل على ذلك وعليه، فكلمة (في) تدل على النسبة والارتباط بين هذين الطرفين دون هيئة الجملة، والنكته في ذلك أن تكوين هذه الجملة وتنسيقها لفظاً ومعنىً وهيئةً وروحاً إنما هو بكلمة (في) فإنها تكوّن الجملة هيئةً ومعنىً يعني ارتباطاً والتصاقاً، لأنها بلفظها تكوّن هيئة الجملة، وبمعناها تكوّن مفادها وهو الارتباط والتصاق، فإذا هيئة الجملة معلولة لكلمة (في) ومتفرعة عليها.

والخلاصة: ان الجملة لفظاً ومعنىً معلولة لكلمة (في) في المثال ومع إلغائها تنهار الجملة لفظاً ومعنىً، فكلمة (في) حيث إنها تشكل الجملة فهي تدل على النسبة والربط بالحمل الشائع، وأما هيئة الجملة فحيث إنها متقومة بكلمة (في) ولا استقلال لها فلا دلالة لها ولا شأن لها، لأن الشأن والدلالة إنما هي لكلمة (في)، نعم إذا كانت هيئة الجملة مستقلة كقولنا زيد قائم فهي تدل على النسبة بالحمل الشائع، وعلى هذا فما ذكره تَبَّؤُ أن في مثل قولك زيد في الدار مدلولين أحدهما العرض الأيني القائم بزيد بلحاظ إضافته إلى مكان، والآخر المكان الخاص إلى المكين وربط الدار بزيد، والدال على الأول كلمة (في) وعلى الثاني هيئة الجملة مبني على الخلط وتخيل أن العرض الأيني القائم بزيد مدلول لكلمة (في) مع أن قيام العرض الآني على زيد بلحاظ إضافته إلى المكان أمر طبيعي وليس مدلولاً للفظ، غاية الأمر أن ارتباطه

بمكان خاص ونسبته إليه فهو بحاجة إلى دال والبدال عليه هو كلمة (في)، لا الهئية لأنها متقومة بها فلا استقلال لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن محتملات كلامه وهو أن الحروف موضوعة للأعراض النسبية ثلاثة:

الأول: انها موضوعة لها بقاء وجودها في الخارج.

الثاني: انها موضوعة لها بقاء وجودها في الذهن.

الثالث: انها موضوعة لماهيتها المقررة ماهوياً في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو الخارج.

وقد تقدمت المناقشة في تمام هذه المحتملات، وسوف تجيء في ضمن البحوث الآتية.

فالتيجة: ان 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 وتقييدها 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 الاطلاق بالقياس إلى الحصص المنوعة كإطلاق الحيوان مثلاً بالاضافة إلى أنواعه، أو بالقياس إلى الحصص المصنفة والمشخصة كإطلاق الانسان بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمه وكيفه ووضعه وأينه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مر الزمن.

وحيث إن غرض المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة والتفهم والتفهم كما يتعلق بتفهم المعنى على اطلاقه 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 مبرز مخصوص، لعدم تناهي الحصص والحالات حتى معنى واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة تدعو الحاجة إلى وضع ما يدل عليها ويوجب افادتها، وليس ذلك إلا 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 تفهم حصة خاصة من الصلاة وتضييق مفهومها، وأما كلمتي «الصلاة» و«المسجد» فهما مستعملتان في معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدل على التضييق والتخصيص أصلاً.

والخلاصة: ان الأسماء بكافة أنواعها تدل على المعاني المطلقة اللابشرطية، فإذا أريد تفهم ذواتها اكتفي بالأسماء، فلا حاجة إلى دال آخر، وإذا أريد تفهم حصصها لم يمكن الإكتفاء بالأسماء لأنها لا تدل عليها، فلا بد أن يكون تفهمها 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 كالامكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريات كالأحكام الشرعية والعرفية بلا لحاظ

عناية في البين، مع أن تحقق النسبة في تلك الموارد حتى بمفاد هل البسيطة مستحيل<sup>(١)</sup>.

نتيجة ما ذكره ﷺ ثلاث نقاط:

الأولى: ان الحروف موضوعه بإزاء تخصيص المفاهيم الاسمية وتضييق دائرتها في عالم المفهومية بقطع النظر عن وجودها في الخارج.

الثانية: انها لم توضع لأنحاء النسب والروابط.

الثالثة: ان وضع الحروف بإزاء هذا المعنى انما 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، وانما تدل على ذواتها سواء أكانت كلية أم جزئية، وعلى هذا فهنا أمران آخران: أحدهما حصص المفاهيم الاسمية في عالم المفهومية وتضييق دائرة قابلية الانطباق فيها، والآخر انحاء 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 الواقعة في المسجد، الثاني: النسبة بين مفهومي 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: ان 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 هيئةً ومعنىً، أما هيئةً فظاهر، وأما معنى - وهو ربط أحد المفهومين بالآخر والتصاقه به في عالم المفهومية - فإنها 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 وتأليفاً 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 مسبقاً فلا حصة لها، لأن تضييق أحد المفهومين الاسميين بالمفهوم الإسمي الآخر وتخصيصه به لا يعقل بدون أن تفرض في المرتبة السابقة نسبة بينهما، بداهة أن ذلك لا يمكن بدون مبرر للتخصيص والتضييق، أو فقل إن تخصيص مفهوم اسمي بمفهوم اسمي آخر وتضييق 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 والتضييق قهراً، فالنسبة الظرفية بين الصلاة والمسجد في المثال المتمثلة في وقوعها فيه هي التي توجب تخصص الصلاة بحصة خاصة وتضييق دائرتها، لوضوح أنه لو لم تقع فيه لم يكن سبب لتخصيصها وتضييقها، وعلى هذا فالمعنى الحرفي الذي يمثل النسبة بين المفهومين الاسميين يستتبع تخصيص الأول بالثاني وتضييق دائرة انطباقه، فلا حاجة إلى وضع اللفظ بإزائه مباشرة.

ولقائل أن يقول: كل ذلك صحيح أي أن تخصيص المفهوم الإسمي وتضييقه متفرع على النسبة وطولها، إلا أن ذلك لا يكون برهاناً قطعياً على أن الحرف وضع



للنسبة بين طرفي الجملة لا للتخصيص، فكما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون موضوعاً للتخصيص ويدل عليه بالمطابقة وعلى النسبة بالالتزام.

والجواب: ان المسألة ليست فلسفية حتى نحتاج في إثباتها إلى برهان عقلي منطقي جزمي، بل المسألة عرفية والمرجع فيها هو العرف العام.

ومن الواضح، أن المتبادر والمرتكز في أذهان العرف والعقلاء من كلمة (في) في جملة الصلاة في المسجد هو النسبة الطرفية بالحمل الشائع لا التخصيص، هذا إضافة إلى أن تكوين الجملة هيئةً ومعنىً إنما هو بكلمة (في) فإنها مقومة لها لفظاً ومعنىً.

ومن الواضح، أن المقوم للجملة هو النسبة بين طرفيها، وهذا كاشف عن المعنى الموضوع له لكلمة (في) هو النسبة.

ودعوى: ان 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 فمن 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 بينها 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 الهيئة بعد ذلك، ولو افترض دلالتها لكانت لغوياً محضاً، وإن شئت قلت أنه لا شأن للجملة في مقابل الحرف ككلمة ( في ) مثلاً ولا دلالة لها إلا بدلالته ولا معنى لها إلا معناه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الهيئة كما لا تدل على النسبة لا تدل على الحصة أيضاً لما مرّ، من أن تخصيص المعنى الإسمي 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 يكون التخصيص والتضييق فرع ثبوت النسبة بينهما، 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 نوعين من المفاهيم:

النوع الأول: مفهوم مستقل بذاته، كمفهوم الصلاة أو الماء ومفهوم المسجد أو الاناء، ولا ارتباط بينهما 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 انما هو على أساس أنه مرآة لما في الخارج وفان فيه للتمكن من اصدار الحكم عليه فيه وترتيب آثاره التكوينية عليه، وأما دخول الثالث فيه فإنما هو بنفسه بخصائصه الذاتية، وهي الارتباط والاتصاق لا بوجوده اللحظي، 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» موضوعة لنسبة الظرفية الحقيقية أي بالحمل الشائع، إذ لو كانت موضوعة 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: ان الحروف وما شاكلها كهيئة المشتقات والتوصيف والإضافة لم توضع لتحصيص المفاهيم الاسمية وتضييق دائرة إنطباقاتها، وإنما هي موضوعة لانحاء النسب والروابط بين المعاني والمفاهيم الاسمية بعضها ببعض.

الثاني: ان 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، وإلاّ فهما مفهومان مستقلان، فلا موضوع لتحصيص الأول بالثاني.

الثالث: ان تخصص المفاهيم الاسمية بعضها ببعض بما أنه متفرع على النسبة الخاصة بينهما مسبقاً ومعلول لها فلا يحتاج إلى دال مخصوص، فإن ما دل على النسبة بالمطابقة يدل عليه بالالتزام.

الرابع: ان هيئة الجملات التي تتكون بالحرف لفظاً ومعنى، لا يمكن أن تكون دالة على النسبة بين اطرافها، لأنها متوقفة على دلالة الحرف على تلك النسبة، فاذاً 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: ان 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، وإلاّ 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: ان معنى الحروف لو كانت النسبة فالنسبة غير متصورة حتى في موارد هل البسيطة مع أن استعمال الحرف فيها، وفي صفات الواجب تعالى الذاتية والانتزاعات 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 بها 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 الحصص، ومن الواضح أن التعهد الوضعي لا يقتضي كون المعنى الموضوع له الحصص 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 الحصص، 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 بها 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 نتاج وثمرات القول بأن حقيقة الوضع التعهد والالتزام، بل لا فرق في ذلك بينه وبين سائر الأقوال في المسألة.

إلى هنا قد تبين: ان ما اختاره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الحروف موضوعة بإزاء التحصيلات والتضيقات للمفاهيم الاسمية بعضها ببعض لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

وهل يمكن تبرير ما اختاره السيد الأستاذ رحمته الله من القول في المسألة بما يلي:  
وهو أن الحروف أو ما يقوم مقامها كالهيات 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، فإذا لا مناص من الالتزام بهذا القول، وهو وضع الحروف لتحصيل المفاهيم الاسمية وتضييق دائرة انطباقها؟

والجواب: انه 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 الإسمي في الذهن هو فناؤه 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.

فالتيجة: على ضوء هاتين الناحيتين أن الإسم 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 المائل إلى الفرد المائل، 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 الإسمي في نقطتين:

الأولى: ان للمعنى الإسمي تقرراً ماهوياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود، بينما ليس للمعنى الحرفي تقرراً ماهوي كذلك.

الثانية: ان الغرض من احضار المعنى الإسمي 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 والارتباط بين المفهومين الاسميين فيه، لا وجوده اللحاظي الذي هو مفهوم اسمي وليس بنسبة حقيقة، 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 لتحصيص المفاهيم الاسمية بعضها ببعض، وتضييق دائرة انطباقها لا يتم بوجه.

ثم إن هنا اشكالين آخرين على ما اختاره السيد الأستاذ رحمته في المسألة<sup>(١)</sup>:

الأول: ان الحروف لو كانت موضوعة للخصص والحالات القائمة بالمفاهيم الاسمية، فما هو 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 بينهما 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: ان الحصة ليست مساوقة لجميع معاني الحروف، فإن منها ما لا يشمل على التحصيل والحصة، وذلك كما في معاني حرف العطف والاستثناء 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»،

(١) أوردهما في بحوث في علم الأصول ج ١ ص ٢٤٩.

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 يمتثل أن يكون المقصود منه عدم اجتماع حصة خاصة من كل منها مع الأخرى.

ولكن يمكن دفع هذا الإشكال أيضاً بتقريب، أن الحرف موضوع لتخصيص المفهوم الإسمي 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 والاجتماع، 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.

فالتنتيجة: ان المعنى الموضوع له الحرف تخصيص المفهوم الإسمي 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 الله من القول في المسألة ما ذكرناه.

**القول الخامس:** ما اختاره بعض المحققين رحمته الله، 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 والآخر وجود الموقد فيه لاستحال 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 اعراض 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<sup>(١)</sup> هذا.

ولكن يمكن المناقشة فيه:

أما أولاً: فلأن ما ذكره عليه السلام 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، والارتباط 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 يحقق فيه.

وأما النسبة الواقعية في الذهن وهي التي نسبة بالحمل الشائع فلا مانع من ثبوتها فيه بنفسها، فإذا هذه النسبة رغم أنها نسبة واقعية حقيقية فيما أنها ذهنية، فلا يمكن أن توجد فيها الخصائص التكوينية للنسبة المكانية الخارجية، وإلا لكانت خارجية لا ذهنية، نعم توجد فيها الخصائص التكوينية للنسبة الواقعية في الذهن، وهي الالتصاق والارتباط 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 منهما مباينة للمقومات الذاتية للأخرى، ولهذا تكون نسبتها إليها نسبة المائل إلى المائل كما

مرّ.

وبكلمة: إن هناك مجموعة من العوامل التي تدعو إلى الالتزام بثبوت النسبة الواقعية الحقيقية بخصائصها الذاتية في الذهن بين المفهومين الاسمين 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 بينهما ليس هو مفهوم النسبة الذي هو نسبة بالحمل الأولي، لأنه مفهوم اسمي مستقل، فلا يعقل إيجاد الربط به.

العامل الثالث: ان 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 فرد، نعم انها تحكي عنها من باب حكاية المماثل عن المماثل بتبع اطرافها.

ونتيجة هذه العوامل الثلاثة أن الربط بين المفهومين الاسمين 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 ترتب 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 الارتباط 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 فرده بملاك المرآية والفناء، ولهذا تكون النسبة بينهما نسبة المماثلة، وعليه فحكايتها عنها من باب حكاية المماثل عن المماثل تتبع حكاية اطرافها عن الخارج، وعلى هذا فالقضية المعقولة إنما تحكي عن القضية الخارجية من باب الفناء والمرآية بالنظر التصوري بما لها من النسبة، 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 واقعها، 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.

وأما ما ذكره ﷺ من أن النسبة المكانية من شؤون الجسم وقائمة به ويستحيل قيامها بالكيف النفساني فهو مبني على الخلط بين الأعراض النسبية وبين النسبة، فإن النسبة بما هي لا تدخل تحت أي مقولة من المقولات، وتسميتها بالنسبة المكانية إنما هي بلحاظ أنها قائمة بالمكان والمكين، كما أن النسبة بين المبتدأ والمبتدأ منه أبتدائية بلحاظ أنها قائمة بهما، لأن النسبة متقومة ذاتاً وحقيقةً بشخص وجود طرفيها لأنه من المقومات الذاتية لها، وعلى هذا فلا يعقل أن تكون بين الصلاة والمسجد في الذهن نوع آخر من النسبة كالنسبة الابتدائية فإنها ليستا صورة للمبتدأ أو المبتدأ منه بل هما صورتان للمكان والمكين، فإذا الموجود في الذهن صورة النسبة المكانية، وحيث إن طرفيها في الذهن ليسا مكاناً ومكيناً فلا تكون النسبة بينهما نسبة مكانية لأنها متقومة بطرفيها، وهذا المقدار من الفرق من جهة الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني.

وبكلمة أوضح إن النسبة تختلف عن المفهوم الإسمي 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 عليها شيء من خصائص النار والموقد فيه، ومن هنا كان الغرض من احضار المفهوم الإسمي في الذهن فناءه في الخارج لاصدار 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 واللحاظ، لأن تصورهما ولحاظهما في الذهن فرع ثبوت ماهية لها في المرتبة السابقة، لكي يمكن تصورهما وإيجادها في الذهن، وأما إذا لم 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 والإيجاد اللحاظي، ولهذا يكون تصور النسبة في الذهن تصوراً لها بالحمل الأولي، وهو مفهوم اسمي وليس بحرفي.

فالنتيجة: ان تصور واقع النسبة لا يمكن، والممكن إنما هو تصور مفهوم النسبة فكلاً 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 والالتصاق فتصبحان صورتين مرتبطتين فيما بينهما فيه، فيكون المعنى الحرفي على عكس المعنى الاسمي، فإن المعنى الإسمي 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 معنٍ حرفي، فهما من هذه الناحية متعاكسان.

والخلاصة: ان الحرف يدل على واقع النسبة التي هي نسبة بالحمل الشائع، ولا يدل على النسبة بالنظر التصوري، فإنها ليست بنسبة حقيقية، وإنما هي مفهوم النسبة العرضي، بينما الاسم 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 الإسمي عن الخارج إنما هي من قبيل حكاية الطبيعي عن فرده أو العنوان عن المعنون بملاك الفناء، لا من قبيل حكاية المماثل عن المماثل بملاك الاستقلال، 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 الارتباط والالتصاق بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض فيه، ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها اللحظي، فإن الملحوظ بهذا اللحاظ مفهوم اسمي وليس بحرفي.

ولا يرد على هذا القول ما أورده 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 الإشكالات 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 القول 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 الإسمي خصائص التي بها يمتاز أحدهما عن الآخر، بيان ذلك يتم في ضمن المراحل الآتية:

الأولى: انه ليس للمعنى الحرفي تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود، بينما يكون للمعنى الإسمي 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 بينهما متقومه ذاتاً بشخص وجوديهما في الذهن.

الثانية: ان 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 كأنحاء النسب والروابط، على أساس أن المقومات الذاتية لكل نسبة غير المقومات الذاتية للأخرى. وحينئذ فمع الغاء المقومات الذاتية تلغى النسبة نهائياً، ومع انحفاظها فهي متباينات بالذات ولا اشتراك بينهما، فالجامع الذاتي إنما يتصور بين الأفراد التي تشترك في المقومات الذاتية وانحفاظها 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: ان النسبة الحقيقية بنفسها ثابتة في الذهن لا بوجودها اللحظي ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها كذلك، بينما المعنى الإسمي ثابت في الذهن بوجوده اللحظي لا بنفسه، ويكون الذهن ظرفاً لوجوده فيه.

الرابعة: إن النسبة الحقيقية لا تقبل التصور واللحاظ، وإلا فلازم ذلك أن تكون لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة لكي يتعلق بها التصور واللحاظ، ضرورة أن تصور شيء ولحظه 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: ان الغرض من احضار المعنى الحرفي في الذهن ثبوته بنفسه فيه بخصائصه الذاتية كالارتباط والاتصاق بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض لوجوده اللحظي، بينما الغرض من احضار المعنى الإسمي في الذهن ثبوته فيه بوجوده اللحظي 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: ان 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 صورتَي الماء والإناء في الذهن تصديقاً، بينما إذا نظرنا إلى مفهوم الماء والإناء بالنظر التصوري فهما بهذا النظر ماء وإناء، وإذا نظرنا إليهما بالنظر التصديقي، فهما بهذا النظر ليسا بـماء وإناء، بل صورة ماء وصورة إناء في الذهن وجزئي ذهني ونسبته إلى الماء والإناء في الخارج نسبة المماثل إلى المماثل، ونتيجة ذلك أن الحرف موضوع بإزاء واقع النسبة في الذهن أي النسبة بالحمل الشائع ويدل عليها، بينما الاسم موضوع لذات المعنى بقطع النظر عن وجوده، ويدل على وجوده في الذهن بالوجود اللحاظي التصوري.

ثم إن هذه المراحل جميعاً مراحل طولية ومتفرعة لَبَّاً وواقعاً على المرحلة الأولى التي هي بمثابة المبدأ وعلّة العلل لها.

نتيجة بحوث معاني الحروف متمثلة في عدة نقاط:

الأولى: ان النظرية الأولى في معاني الحروف وهي أنها لم توضع بإزاء معان وإنما هي مجرد علامات كالحركات الإعرابية لا ترجع إلى معنى معقول، إذ لاشبهة في أن الحروف كالأسماء موضوعة بإزاء معان كما تقدم.

الثانية: ان نظرية كون معاني الحروف متحدة مع معاني الأسماء ذاتاً وحقيقة وأن الاختلاف بينهما إنما هو في اللحاظ الآلي والاستقلالي أيضاً، لا ترجع إلى معنى

محصل على تفصيل قد مرّ شرحه.

الثالثة: الصحيح هو النظرية الثالثة في معاني الحروف في الجملة، وهي أنها مباينة ذاتاً وحقيقةً لمعاني الأسماء، وقد اختار هذه النظرية جماعة من المحققين الأصوليين، واختلفوا في تفسير هذا الفرق الذاتي بينهما على أقوال.

الرابعة: ان الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الإسمي ذاتاً إنما هو بإيجادية الأول واطارية الثاني، وقد فسرت الياجادية بثلاثة تفسيرات:  
الأول: ان الحرف علة لإيجاد معناه.

الثاني: انه 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: ان 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 الله، وقد علق عليه السيد الأستاذ رحمته الله 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: ان ما اختاره المحقق العراقي رحمته الله 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 أُريد بذلك وضعها بإزاء ماهية الأعراف فيرده، أنها ماهيات مستقلة فلا يكون الحرف موضوعاً بإزائها.

السابعة: ان ما اختاره السيد الأستاذ عليه السلام من أن الحروف موضوعة لتخصيص المفاهيم الاسمية بعضها ببعض وتضييق دائرة انطباقها، لا يمكن المساعدة عليه، لما مرّ من أن التخصيص والتضييق متفرع على النسبة بينهما في المرتبة السابقة.

الثامنة: ان الحروف الداخلة على الجملات الناقصة، حيث إنها دخيلة في تكوينها لفظاً ومعنىً فبطبيعة الحال توضع لأنحاء النسب والروابط بين اطرافها التي يتوقف تكوين الجملات عليها، ويترتب عليها التخصيص والتضييق على تفصيل تقدم.

التاسعة: ان النسب والروابط لا يمكن أن تكون مداليل هيئات الجملات المذكورة، على أساس أن تكوين تلك الهيئات متوقف على دلالة الحروف عليها، وإلاّ فلا تتكون الجملة هيئةً ولا معنىً.

العاشر: ان القول بأن الحروف المذكورة موضوعة بإزاء النسب التحليلية الذهنية، قد تقدم نقده فلاحظ.

الحادية عشرة: ان 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 والاستثناء 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، فيكونان 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، فيكونان 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، فإذا 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، والبدال على النسبة الأولى هيئة الجملة، وعلى النسبة الثانية



بل الإضرابية، فالمفهوم الأولان من المفاهيم الأولية، والمفهوم الثانان من المفاهيم الإنتزاعية الثانوية، ومثل ذلك حرف الاستثناء، فإنه يدل على النسبة بين المستثنى والمستثنى منه، وهما من المفاهيم الإنتزاعية الثانوية وهكذا.

فالننتيجة: الظاهر أنه لا شبهة في أن هذا النوع من الحروف موضوع بإزاء النسبة الذهنية الواقعية التامة، ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها اللحاضي 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: ان ذلك يختلف باختلاف المعاني في معنى الحروف.

اما على مبنى المحقق الخراساني رحمته الله من أن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الإسمي ذاتاً وحقيقةً وإنما الاختلاف بينهما في اللحاظ الآلي والاستقلالي، فالموضوع له فيها كالوضع عام، على أساس أن الموضوع له حينئذ في الاسم والحرف معاً هو ذات المعنى، والاختلاف بينهما إنما هو في العلة الوضعية فحسب، فإنها في الحرف مختصة بما إذا لوحظ المعنى آلياً، وفي الاسم بما إذا لوحظ المعنى استقلالياً.

وأما على مبنى المحقق العراقي رحمته الله 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 ومتقررة ماهوية في المرتبة السابقة على وجودها.

ولكن ذلك لا ينسجم مع ما ذكره رحمته الله من أن الحروف موضوعة للقدر المشترك الجامع بين الجزئيات ولكنه سنخ جامع لا يمكن تصوره إلا في ضمن الخصوصيات، خلافاً للجامع في المفاهيم الاسمية، فإنه سنخ جامع قابل للورود في الذهن مجرداً عن الخصوصيات.

ووجه عدم الانسجام 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، فإذا ما ذكره عليه السلام في مقام تصوير الجامع للمعنى الحرفي مخالف لما اختاره عليه السلام 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 وحقيقةً بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، وعلى هذا فكل نسبة مباينة ذاتاً وحقيقةً للنسبة الأخرى، من جهة أن المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الأخرى، وعليه فمع التحفظ على المقومات الذاتية لها فهي متباينات ذاتاً وحقيقةً ولا يتصور جامع ذاتي بينها، ومع إلغاء تلك المقومات فلا نسبة في البين حتى يتصور الجامع بين أنحاءها.

ومن ناحية ثالثة إن ما ذكره عليه السلام 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 الحيشية المشتركة غريبة جداً، إذ لا شبهة في أن المتبادر منه واقع النسبة بين شخص طرفيها، لا الجامع المشترك بين انحاء النسب والروابط.

وأما على مبنى المحقق النائيني عليه السلام 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 عليه السلام من أن الحروف موضوعة لتحصيص 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 وحقائقاً بشخص وجود طرفيه، فحاله حال النسبة من هذه الناحية.

ومن هنا يظهر أن المعنى الموضوع له الحروف خاص، بناءً 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: انه 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، وإلاّ لزم أن تكون هناك نسبتان متباينتان ذاتاً وحقائقاً، 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: انه 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 الهيئة أو المادة رغم أن مفاد الهيئة معنٍ حرفي، هذا.

وأجاب المحقق الأصهباني عن ذلك بجوابين:

الأول: ان المعنى الحرفي هو النسبة المتقومة ذاتاً وحقائقاً بشخص وجود

طرفيها، فلذلك لا يمكن افتراض الجامع بين النسبتين، فجزئيته ليست كجزئية المعنى الإسمي 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، فإذا لا مانع من تقييد المعنى الحرفي به<sup>(١)</sup>.

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: ان 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: ان 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<sup>(٢)</sup>.

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٥٩.

(٢) نهاية الدراية ج ٢ ص ٦٠.

ويمكن التعليق عليه بتقريب أن المعنى الحرفي إذا كان جزئياً حقيقياً فمعناه أنه تشخص بوجوده الخاص فعلاً وبعلة 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 علته وملاكه، إذ معنى ذلك أنه مطلق من ناحية علته، 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 وحقيقةً، ولكنه مطلق من سائر الجهات والأحوال الطارئة عليه عرضاً في مرتبة متأخرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد يقال كما قيل إن المعنى الحرفي بما أنه ملحوظ آلة، فهو يمنع عن قابليته للتقييد بلحاظ أن تقييده بشيء يتوقف على لحاظه وتصوره مستقلاً، وحيث إن المعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي فلا يعقل تقييده بشيء، لأنه يقتضي لحاظه مستقلاً<sup>(١)</sup>.

والجواب: ان هذا الإشكال مبني على القول بأن المعنى الحرفي متحد مع المعنى الإسمي ذاتاً وحقيقةً وإنما الاختلاف بينهما في اللحاظ، فإن لوحظ المعنى آلياً، فهو معنٍ حرفي، وإن لوحظ استقلاً فهو معنٍ 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

(١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣٥١.

الحرفي وجود استقلالي، وإنما يقتضي لحاظه استقلالاً وتوجه النفس إليه كذلك، ولا مانع من تعلق اللحاظ الاستقلالي 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: ان الحروف الداخلة على الجمل التامة موضوعة للنسبة الواقعية الذهنية المتقومة بالذات والحقيقة بشخص وجود طرفيها بعنوان ثانوي كما تقدم.  
الثانية: ان الموضوع له في الحروف عام كالوضع بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أنه لا فرق بين الحرف والاسم في طبعي المعنى والفرق بينهما إنما هو باللحاظ الآلي والاستقلالي، وكذلك أنه عام على مسلك المحقق العراقي رحمته الله كما تقدم، وأما على سائر المسالك فالموضوع له فيها خاص وقد مر تفصيله.

الثالثة: ان جزئية المعنى الحرفي وخصوصيته حيث كانت بلحاظ خصوصية طرفيه لا بذاته، فهي لا تمنع عن اطلاقه 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 الحرفي تكون ذاتية، فلا تمنع عن تقييده بشيء المستلزم لتوجه النفس إليه مستقلاً ولا من التمسك بإطلاقه.





## فهرس المحتوى الإجمالي

المقدمة ..... ٧

### ١- تعريف علم الأصول

الإشكال الأول: خروج الأصول العملية ..... ١١

الإشكال الثاني: دخول القواعد الفقهية ..... ١١

الإشكال الثالث: دخول مسائل علم الرجال واللغة ..... ٤٠

تعريف السيد الأستاذ لعلم الأصول ..... ٤٧

الإشكال الأول: خروج المباحث اللفظية ..... ٤٨

الإشكال الثاني: خروج الملازمات العقلية ..... ٤٩

الإشكال الثالث ..... ٥٩

نتائج البحث ..... ٦٦

التعريف المختار لعلم الأصول ..... ٦٩

### ٢- موضوع علم الأصول

الاستدلال بقاعدة الواحد ..... ٧٣

الاستدلال على لزوم الموضوع بأنه ملاك تمايز العلوم ..... ٨٧

نتائج البحث ..... ٨٩

### ٣- العرض الذاتي والغريب

أقسام العرض بلحاظ كيفية العروض ..... ٩٨

٩٨	ضابطة العرض الذاتي والغريب عند صدر المتألهين
١٠٢	ضابطة العرض الذاتي والغريب عند جمع من الفلاسفة
١١٣	الضابط المذكورة على المختار
١٢٠	إشكال السيد الأستاذ على لزوم البحث عن العوارض الذاتية
١٢٢	نتائج البحث

#### ٤- الوضع

١٣٣	الجهة الأولى: تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى
١٧٨	الجهة الثانية: تشخيص الواضع
١٥٦	نتائج البحث

#### ٥- الاشتراك

٢٤٧	إمكان الاشتراك
٢٥٧	كلام السيد الأستاذ
٢٥٨	نتائج البحث
٢٦١	دلالة اللفظ على المعنى المجازي
٢٦١	نظرية السكاكي
٢٧٢	رأي السيد الأستاذ
٢٧٤	نتائج البحث

٦- علامات الحقيقة والمجاز

٣١٥	الأولى: التبادر .....
٣٢٣	الثانية: صحة الحمل .....
٣٣٢	الثالثة: الاطراد .....
٣٣٧	نتائج البحث .....

٧- حقيقة الارادة الاستعملية

٣٤٦	حقيقة الاستعمال هل المرآتية أو العلامية .....
-----	---

٨- استعمال اللفظ في أكثر من معنى

٣٧٥	نتائج البحث .....
-----	-------------------

٩- المعنى الحرفي

٣٩٨	نظرية أن الحروف لم توضع لمعان .....
٤٠٢	نظرية المحقق الخراساني .....
٤٢٢	نظرية المحقق النائيني .....
٤٤٤	نظرية المحقق الاصفهاني .....
٤٥٧	نظرية المحقق العراقي .....
٤٧٠	نظرية السيد الأستاذ .....

(٥٠٠) ..... المباحث الاصولية / ج ١

---

٤٧٤ ..... نظرية صاحب البحوث

٤٨٢ ..... النظرية المختارة

٤٨٥ ..... نتائج البحث

### ١٠- كيفية وضع الحروف

٤٩٠ ..... هل هو من الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص

٤٩٢ ..... إمكان تقييد المعنى الحرفي

## فهرس المحتوى التفصلي

- ٧ ..... المقدمة
- ٧ ..... انقسام الأحكام إلى ضروري ونظري
- ٨ ..... نسبة علم الأصول إلى الفقه

### بحوث تمهيدية

#### ١- تعريف علم الأصول

- ١١ ..... تعريف المشهور لعلم الأصول
- ١١ ..... الإشكال الأول: خروج الأصول العملية
- ١١ ..... جواب المحقق الخراساني
- ١٣ ..... جواب المحقق النائيني
- ١٣ ..... جواب السيد الأستاذ
- ١٤ ..... جواب آخر عن الإشكال
- ١٥ ..... الإشكال الثاني: دخول القواعد الفقهية
- ١٥ ..... جواب السيد الأستاذ
- ١٧ ..... الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية عند السيد الأستاذ
- ٢٠ ..... جواب صاحب البحوث
- ٢١ ..... الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية عند صاحب البحوث

٢٤	تشبيه علم الأصول بعلم المنطق .....
٢٦	الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية على المختار .....
٢٨	اشتراط كون إنتاج المسألة الأصولية بنحو التوسيط .....
٣٧	نتائج البحث .....
٤٠	الإشكال الثالث: دخول مسائل علم الرجال واللغة .....
٤٠	جواب المحقق النائيني .....
٤٤	جواب المحقق العراقي .....
٤٧	تعريف السيد الأستاذ لعلم الأصول .....
٤٨	جواب السيد الأستاذ .....
٤٨	الإشكال الأول: خروج المباحث اللفظية .....
٤٩	الإشكال الثاني: خروج الملازمات العقلية .....
٥٩	الإشكال الثالث .....
٦٦	نتائج البحث .....
٦٩	التعريف المختار لعلم الأصول .....

## ٢- موضوع علم الأصول

٧٢	موضوع العلم .....
٧٢	لزوم موضوع واحد لكل علم .....
٧٣	الاستدلال بقاعدة الواحد .....
٨٤	إشكال السيد الأستاذ على الاستدلال .....

هل تكشف وحدة الموضوع عن وحدة المحمول وبالعكس .....	٨٤
هل تكشف وحدة الغرض عن وحدة بين المحمولات .....	٨٤
كلام صاحب البحوث في لزوم الموضوع .....	٨٦
الاستدلال على لزوم الموضوع بأنه ملاك تمايز العلوم .....	٨٧
قول المحقق الخراساني بأن تمايز العلوم بالأغراض .....	٨٧
نتائج البحث .....	٨٩
موضوع علم الأصول .....	٩٢
قول المحقق الخراساني .....	٩٢
قول المشهور .....	٩٤
قول صاحب البحوث .....	٩٦

### ٣- العرض الذاتي والغريب

أقسام العرض بلحاظ كيفية العروض .....	٩٨
ضابطة العرض الذاتي والغريب عند صدر المتأهلين .....	٩٨
ضابطة العرض الذاتي والغريب عند جمع من الفلاسفة .....	١٠٢
الضابطة المذكورة عند المحقق العراقي .....	١٠٦
الضابطة المذكورة عند المحقق الخراساني .....	١١١
الضابط المذكورة على المختار .....	١١٣
إشكال السيد الأستاذ على لزوم البحث عن العوارض الذاتية .....	١٢٠
نتائج البحث .....	١٢٢

- ١٢٤ ..... تقسيم مسائل الأصول بلحاظ نوع الدليلية
- ١٢٨ ..... تقسيم مسائل الأصول بلحاظ درجة إثباتها

#### ٤- الوضع

- ١٣٣ ..... الجهة الأولى: تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى
- ١٣٤ ..... حقيقة الوضع
- ١٣٥ ..... نظرية المحقق العراقي
- ١٣٩ ..... نظرية المحقق الأصفهاني نظرية الاعتبار
- ١٤٧ ..... نظرية الملازمة الاعتبارية
- ١٥٠ ..... نظرية التنزيل
- ١٥٥ ..... النظرية المختارة
- ١٥٦ ..... نتائج البحث
- ١٦٠ ..... نظرية السيد الأستاذ: التعهد
- ١٧٢ ..... نظرية صاحب البحوث: القرن الأكيد
- ١٧٨ ..... الجهة الثانية: تشخيص الواضع
- ١٧٩ ..... الرأي المعروف والمختار
- ١٨٠ ..... رأي المحقق النائيني
- ١٨٧ ..... الجهة الثالثة: أقسام الوضع
- ١٨٧ ..... أقسام الوضع بلحاظ عموم وخصوص الوضع والموضوع له
- ١٨٧ ..... إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص



١٩٤	وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص
١٩٥	الوضع التعيني والتعيني
١٩٩	تحقق الوضع بالاستعمال
٢٠٥	إشكال المحقق الأصفهاني
٢٠٥	إشكال صاحب البحوث
٢٠٨	إشكال المحقق النائيني
٢١٥	إشكال المحقق العراقي
٢١٦	إشكال أنه ليس بحقيقة ولا مجاز
٢١٦	جواب المحقق الخراساني
٢١٧	إشكال المحقق العراقي
٢١٨	نتائج البحث
٢٢٠	تقييد العلقة الوضعية
٢٢٣	الدلالة الوضعية تصورية أو تصديقية (تبعية الدلالة للارادة)
٢٢٣	رأي السيد الأستاذ
٢٢٤	الرأي المختار
٢٢٥	استدلال السيد الأستاذ
٢٣٤	رأي المحقق الخراساني
٢٣٨	جواب المحقق العراقي
٢٤١	تقييد اللفظ الموضوع

نتائج البحث ..... ٢٤٤

### ٥- الاشتراك

إمكان الاشتراك ..... ٢٤٧

وقوع الاشتراك ..... ٢٤٧

كلام المحقق الخراساني ..... ٢٥٢

كلام السيد الأستاذ ..... ٢٥٧

إشكال صاحب البحوث ..... ٢٥٧

منشأ الاشتراك ..... ٢٥٨

نتائج البحث ..... ٢٥٨

دلالة اللفظ على المعنى المجازي ..... ٢٦١

نظرية السكاكي ..... ٢٦١

إشكال صاحب البحوث ..... ٢٦٨

رأي السيد الأستاذ ..... ٢٧٢

نتائج البحث ..... ٢٧٤

منشأ الدلالة على المعنى المجازي ..... ٢٧٨

رأي المحقق الخراساني ..... ٢٨٢

رأي المشهور ..... ٢٨٣

كلام صاحب البحوث ..... ٢٨٩

نتائج البحث ..... ٢٩١

٢٩٣	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه .....
٢٩٣	كلام المحقق الخراساني .....
٢٩٤	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه .....
٢٩٦	كلام المحقق الخراساني والأصفهاني .....
٢٩٨	كلام صاحب البحوث .....
٣٠١	كلام السيد الأستاذ .....
٣٠٥	إشكال تركيب القضية من جزأين .....
٣٠٧	إطلاق اللفظ وإرادة نوعه .....
٣٠٧	كلام السيد الأستاذ .....
٣٠٩	إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، أو مثله .....
٣٠٩	كلام السيد الأستاذ .....
٣١٣	نتائج البحث .....

#### ٦ - علامات الحقيقة والمجاز

٣١٥	الأولى: التبادر .....
٣١٥	إشكال لزوم الدور .....
٣١٥	جواب صاحب البحوث .....
٣١٩	جواب المحقق الخراساني .....
٣٢١	جواب صاحب المحجة .....
٣٢٢	جواب المحقق العراقي .....

٣٢٣	..... الثانية: صحة الحمل
٣٢٦	..... كلام المحقق الأصفهاني
٣٢٩	..... إشكال لزوم الدور
٣٢٩	..... جواب المحقق الخراساني
٣٣٢	..... الثالثة: الاطراد
٣٣٤	..... تفسير المحقق الاصفهاني
٣٣٥	..... إشكال السيد الأستاذ
٣٣٦	..... تفسير السيد الأستاذ
٣٣٧	..... نتائج البحث

#### ٧- حقيقة الارادة الاستعمالية

٣٤٢	..... تفسير المحقق الاصفهاني
٣٤٢	..... إشكال صاحب البحوث
٣٤٤	..... تفسير السيد الأستاذ
٣٤٥	..... تفسير المحقق الخراساني
٣٤٦	..... حقيقة الاستعمال هل المرآتية أو العلامية
٣٤٩	..... رأي السيد الأستاذ
٣٥١	..... العلاقة بين اللفظ والمعنى
٣٥٧	..... العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي

٨- استعمال اللفظ في أكثر من معنى

- ٣٥٩ ..... استعمال المفرد في أكثر من معنى
- ٣٥٩ ..... كلام المحقق الاصفهاني
- ٣٦٣ ..... كلام المحقق الخراساني
- ٣٦٦ ..... كلام المحقق النائيني
- ٣٦٨ ..... كلام المحقق العراقي
- ٣٦٩ ..... كلام آخر للمحقق العراقي
- ٣٧٢ ..... كلام السيد الأستاذ
- ٣٧٥ ..... نتائج البحث
- ٣٧٧ ..... هل هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز
- ٣٨٢ ..... استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى
- ٣٨٢ ..... رأي صاحب المعالم
- ٣٨٣ ..... معنى التثنية والجمع
- ٣٨٣ ..... التثنية والجمع في الأعلام وأسماء الاشارة
- ٣٩٢ ..... استعمال مادة التثنية في الأكثر
- ٣٩٢ ..... كلام السيد الأستاذ
- ٣٩٥ ..... نتائج البحث

## ٩- المعنى الحرفي

- ٣٩٨ ..... نظرية أن الحروف لم توضع لمعان
- ٤٠٢ ..... نظرية المحقق الخراساني
- ٤٠٤ ..... إشكال المحقق الاصفهاني
- ٤٠٦ ..... إشكال المحقق النائيني
- ٤١٠ ..... إشكال السيد الأستاذ
- ٤٢٢ ..... نظرية المحقق النائيني
- ٤٢٣ ..... تفسير إيجادية المعنى الحرفي
- ٤٢٤ ..... مراد المحقق النائيني من الإيجادية
- ٤٣٧ ..... مناقشات المحقق العراقي
- ٤٤٤ ..... نظرية المحقق الاصفهاني
- ٤٤٥ ..... مناقشات السيد الأستاذ
- ٤٥٧ ..... نظرية المحقق العراقي
- ٤٧٠ ..... نظرية السيد الأستاذ
- ٤٧٣ ..... مناقشة صاحب البحوث
- ٤٧٤ ..... نظرية صاحب البحوث
- ٤٨٢ ..... النظرية المختارة
- ٤٨٥ ..... نتائج البحث
- ٤٨٨ ..... معنى الحروف الداخلة على الجمل التامة

١٠ - كيفية وضع الحروف

- ٤٩٠ ..... هل هو من الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص
- ٤٩٢ ..... إمكان تقييد المعنى الحرفي
- ٤٩٢ ..... كلام المحقق الاصفهاني

