بحوث في علم الأصول

تمهيد
في مبحث الدليل اللفظي

تقريرًا

لأبحاث سيدنا ومستاذنا الشهيد السعيد

آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

المجلد الأول

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر

بحوث في علم الأصول

تمهيد
في مبحث الدليل اللفظي

تقريرًا:

لإملاء سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

الجزء الثاني

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر

الأمر الثاني من أمور المقدمة في (الوضع)

والكلام في (الوضع) يقع في أربع جهات:

١ ـ الجهة الأولى: في حقيقة (الوضع)
٢ ـ الجهة الثانية: في تشخيص الوضع
٣ ـ الجهة الثالثة: في الأقسام الممكنة (للوضع)
٤ ـ الجهة الرابعة: فيما هو واقع من هذه الأقسام

الجهـة الأولـى
في
حقيقة (الوضع)

الجهة الأولى

في تشخيص حقيقة (الوضع)

فمِمَّا لا إشكال فيه، أن اللفظ مع المعنى، بينهما في ذهن الإنسان العالم بالوضع، سببية حقيقية في عالم الوجود الذهني، بمعنى أنَّ الوجود الذهني للَّفظ في ذهن الإنسان العالم باللغة، يكون سبباً حقيقياً لوجود المعنى في ذهنه. فهناك سببية وملازمة حقيقية في عالم الوجود الذهني، بين الوجود الذهني للَّفظ، والوجود الذهني للمعنى، فمتى ما سمع الإنسان العالم باللغة كلمة (ماء)، إنتقش في ذهنه تصور معنى الماء، وهو المسمّى بالدلالة التصورية.

فهذه الدلالة التصورية، معناها بحسب الدقة الملازمة والسببية بين الوجود الذهني التصوري للَّفظ، وبين الوجود الذهني التصوري للمعنى.

كما أنه ممَّا لا إشكال فيه، أنَّ هذه السببية القائمة حقيقة بين الوجودين الذهنيين للفظ والمعنى، ليست سببية ذاتية، بحيث لا تحتاج إلى جاعل، وإلى سبب خارجي؛ يعني إنَّ اللفظ بذاته، لا يكون سبباً لإنتقاش المعنى في ذهن السامع، ما لم ينضم إليه أمر خارجي، وإلاَّ لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع، وجهلهم بالوضع، فلو كان اللفظ بنفسه سبباً لإنتقاش المعنى في الذهن إذن لما اختلف العالم بالوضع[1] عن الجاهل بالوضع بشيء.

---

(١) محاضرات أصول الفقه ـ فياض ـ ج١ ص ١ ـ ٤٢ ـ ٤٣.

فإذا ضممنا هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى؛ وهي أن اللفظ سبب لوجود المعنى ذهناً، ولتصوره في ذهن السامع، والقضية الثانية، وهي أن اللفظ بذاته لو خُلِّي وطبعُه بدون أن ينضم إليه أمر خارجي ليس سبباً ذاتياً لحضور المعنى وإنتقاشه في الذهن، يُستنتج من ذلك، أنه لا بُد وأن يوجد أمر خارجي، وهذا الأمر الخارجي بإنضمامه إلى اللفظ، هو الذي أوجب صيرورة اللفظ سبباً للمعنى في عالم الذهن، بحيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى.

فمِن هنا يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي، ما هو هذا الأمر الخارجي، الذي ببركته وبإنضمامه حصل بين اللفظ والمعنى هذه السببية؟:

هذا الأمر الخارجي نسميه (الوضع)، وحينئذٍ نتكلم في حقيقة هذا الوضع؛ ماذا صنع الواضع بحيث جعل اللفظ سبباً للمعنى، هذه السببية بين اللفظ والمعنى في عالم الوجود الذهني، كيف حصلت؟ وبأي نحو نشأت من الواضع؟ هذا هو معنى البحث عن حقيقة الوضع، وفي هذا البحث يوجد ثلاثة مسالك:

١ ـ مسلك التعهّد.

٢ ـ مسلك الإعتبار.

٣ ـ مسلك الجعل الواقعي.

وسوف نتكلم في كل واحدٍ من هذه المسالك مع مناقشته.

المسلك الأول

١ ـ مسلك التعهد

وهو المسلك الذي اختاره السيد الأستاذ[١] ـ دام ظله ـ وجماعة من المحققين قبله، وحاصل هذا المسلك هو: إن هذا الأمر الخارجي الذي نسميه بالوضع، والذي ببركته وبسببه صار اللفظ سبباً لإنتقاش المعنى، وللدلالة على المعنى، هذا الوضع، هو عبارة عن تعهد من قبل الإنسان اللغوي، بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى الفلاني، أتى باللفظ الفلاني من أجل تفهيمه.

فالوضع: عبارة عن التعهد بقضية شرطية كلية، شرطها ـ هو أنه متى ما قصد تفهيم معنى الماء ـ ، وجزاؤها، أتى بلفظ الماء من أجل تفهيم ذلك ـ. وهذا التعهد شيء معقول بنفسه، لأنه تعهد بأمر اختياري لهذا الإنسان، وكل إنسان من حقه أن يتعهد بما يكون أمراً إختيارياً له، فإذا تعهد الإنسان اللغوي، بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى، أتى باللفظ الفلاني ـ لفظ الماء ـ نشأ ببركة هذا التعهد، عهد، من قبل هذا الشخص بالقضية الشرطية، وبضم أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، تحصل هناك ملازمة بين اللفظ والمعنى؛ بمعنى أنه متى ما قال ـ ماء ـ نقول، إنَّ هذا العاقل وفىٰ بتعهده، لأنّ الأصل في العاقل الوفاء بتعهده، فمادام أنه تعهد بالإتيان بلفظ الماء لتفهيم المعنى الفلاني، ومادام الأصل في العقلاء الوفاء بتعهداتهم، إذن فنستكشف أنه بإتيانه بلفظ (الماء) أنه

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص ٤٤.

يقصد تفهيم المعنى الذي تعهد به، وبذلك نفسر حصول السببية بين اللفظ والمعنى. إذن فالسببية بين اللفظ والمعنى في عالم الوجود الذهني، حصلت ببركة هذه الملازمة التي نشأت من التعهد من قبل الإنسان اللغوي، بالقضية الشرطية، وضُمَّ إلى هذا التعهد أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، فحصل بذلك ملازمة نوعية طبعية بين اللفظ والمعنى.

فمتى ما أتى باللفظ يستكشف منه أنه قصد تفهيم المعنى الفلاني. هذا هو مبنى التعهد ومعنى المبنى الذي يفسر الوضع بالتعهد.

ويُستخلص من هذا المبنى عدة أمور:

الأمر الأول:

إن الملازمة والدلالة قائمة بين طرفين، وهما اللفظ وقصد تفهيم المعنى، لأنّ هذين هما طرفا التعهد ـ الشرط والجزاء في القضية الشرطية ـ تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، فيكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى لأنّ هذا هو طرف الملازمة.

الأمر الثاني:

وما نستخلصه ثانياً مترتباً على الأمر الأول؛ إنَّ الدلالة التي نشأت ببركة هذا التعهد، دلالة تصديقية، لا مجرد دلالة تصورية، لأنّ هذا التعهد جعل ملازمة بين اللفظ وإرادة تفهيم المعنى، فاللفظ يدلّ إذن على أنّ المتكلم قصد تفهيم المعنى، وهذا هو معنى الدلالة التصديقية. فإنّ الدلالة على قسمين:

أ ـ **دلالة تصورية**: بمعنى إنتقاش المعنى تصوراً في ذهن السامع، ولو سمعه من إصطكاك حجرين.

ب ـ **دلالة تصديقية**: وهي دلالة اللفظ على أن المتكلم قصد تفهيم هذا المعنى، وإخطاره في ذهن السامع بناء على أن الوضع عبارة عن التعهد، وأن

هذا التعهد تعهد بقضية شرطية، وأن هذه القضية الشرطية يحصل ملازمة بين شرطها وجزائها.

بناء على هذا، يكون طرف الملازمة قصد تفهيم المعنى، لكي تكون الدلالة تصديقية لا تصورية بحتة، وطبعاً التصورية موجودة في ضمن التصديقية أيضاً.

الأمر الثالث:

إن كل إنسان لغوي فهو واضع، لأنّ الوضع إذا كان عبارة عن التعهد، والتعهد لا يتعلق إلاّ بما يقع تحت إختيار المتعهد، وما يقع تحت إختيار المتعهد إنما هو استعماله هو، لا إستعمال الأشخاص الآخرين إلى يوم القيامة. إذن فهو يتعهد في حدود كلامه، والآخر يتعهد في حدود كلامه، وهكذا دواليك، فكل إنسان لغوي، هو متعهد، يعني هو واضع، غاية الأمر، أن هذا واضع بالأصالة، وهذا واضع بالمتابعة، فالكل واضعون، لكن واحد أصلي، وآخر بالمتابعة والمتابع ليس أصيلاً

هذا هو خلاصة توضيح مبنى التعهد، ولنا حول هذا المبنى ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى:

كان حاصل مبنى التعهد، أن سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن، نشأت من تعهد من قبل الواضع بقضية شرطية. وهذا التعهد بالقضية الشرطية أوجد ملازمة بين الشرط والجزاء، بحيث أصبح أحدهما يدلّ على الآخر، من باب دلالة أحد أطراف الملازمة على الطرف الآخر للملازمة، والطرفان في هذه القضية الشرطية هما: الإتيان باللفظ، وقصد تفهيم المعنى. ففي هذا أصبح الإتيان باللفظ دالاً على قصد تفهيم المعنى، من باب دلالة أحد المتلازمين على ملازمه.

ومن هنا تكون الدلالة الوضعية على مبنى التعهد، هي الدلالة

التصديقية، بمعنى أن الوضع يُنتج الدلالة التصديقية، حيث أن المتعهد تعهد بالإتيان باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فقد أوجد هذا التعهد ملازمة بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية.

وهذه القضية الشرطية تُتَصَوَّر على ثلاثة أنحاء:

النحول الأول:

أن يتعهد الواضع بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى، أتى باللفظ، بحيث يكون الشرط في القضية الشرطية، هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء فيها، هو الإتيان باللفظ. هذا النحو مطابق مع ظاهر كلمات السيد الأستاذ؛ إن كان التعهد منصبّاً على قضية شرطية بهذا النحو من التعهد.

وبهذه الصيغة، فمن الواضح أن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ هذا النحو من التعهد يستوجب أن الشرط يستلزم الجزاء، لا أن الجزاء يستلزم الشرط. والشرط هنا هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء هو الإتيان باللفظ.

إذن فقصد تفهيم المعنى، يستلزم الإتيان باللفظ، إذن فيدل على اللفظ، لكن ليس معنى هذا، أن الإتيان باللفظ يدلّ على قصد تفهيم المعنى الذي هو المقصود في المقام. فإنَّ المقصود في المقام بيان نكتة تستوجب دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، لا دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ.

وهنا إذا فرضنا أن التعهد تعلق بقضية شرطية، شرطها، قصد تفهيم المعنى، وجزاؤها، هو الإتيان باللفظ، ومن المعلوم أن كل قضية شرطية مقتضى طبعها أنَّ شرطها يستلزم جزاءها، وليس فيها إقتضاء لإستلزام جزائها لشرطها؛ إذن فيكون الشرط دالاً على الجزاء، لا أن الجزاء دالّ على الشرط، إذن فما حصل بالتعهد ليس هو المطلوب، وما هو المطلوب لا يحصل بهذا التعهد، فما حصل بهذا التعهد، هو دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ، وما هو المقصود بالتعهد، دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، وأحدهما غير الآخر.

إذن فلا يمكن تصحيح هذه الدلالة الموجودة بالفعل للّفظ على المعنى، بتعلق التعهد بهذه القضية الشرطية بهذا النحو.

النحو الثاني:

هو أن يقال بأنَّ الواضع يتعهد بعكس النحو الأول من التعهد: فهو يتعهد بأنّه متى ما صدر على لسانه كلمة (ماء) فهو سوف يُحدث في نفسه قصداً لتفهيم المعنى، إذا كان الواضع يتعهد بقضية مثل هذه، فحينئذٍ يكون الشرط هنا مستلزماً للجزاء، ودالاً عليه. فيثبت بذلك دلالة اللفظ على المعنى بالنحو المطلوب.

ويُرَدّ عليه: إنه لو صدرت لفظة (ماء) سهواً من هذا الإنسان، حينئذٍ نعلم أن هذا الإنسان سوف يُحدث في نفسه قصداً لتفهيم المعنى.

إلاّ أنَّه من الواضح أنَّ مثل هذه القضية الشرطية لا يتعهد بها عاقل، فإنَّ الإتيان باللفظ في عالم الإستعمال اللغوي، هو في طول قصد تفهيم المعنى، لا إنه متى ما أتى باللفظ أحدث حينئذٍ قصد تفهيم المعنى، فالتعهد في مثل هذه القضية الشرطية غير محتمل في المقام، وهذا النحو الثاني باطل أيضاً.

النحو الثالث:

هو أنْ يتعهد الواضع بأنه لا ينطق بلفظة (أسد) إلاَّ حين يقصد فيها تفهيم معنى الحيوان المفترس، فحينئذٍ يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصداً لتفهيم معنى الحيوان المفترس لا يأتي بلفظة (أسد). هذا هو مفاد القضية الشرطية المتعهد بها، حينئذٍ إذا إنتفى الجزاء يعني إذا أتى بلفظ (أسد) فنستكشف من ذلك أنه قصد تفهيم المعنى، أو أننا نستكشف من ذلك إنتفاء الشرط، يعني أنه قد قصد تفهيم المعنى، هذا هو النحو الثالث المتصوَّر.

وبعبارة أوضح، إن الواضع يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصداً لتفهيم المعنى، لا يأتي باللفظ وحينئذٍ، إذا أتى باللفظ نستكشف كذب الشرط، يعني أنه قاصد لتفهيم المعنى. وهذا النحو، نحو معقول بنفسه، وعقلائي. كما أنه يُحدث

الدلالة المطلوبة، وهي دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا النحو أيضاً باطل: وذلك لأنّ التعهد بأنه متى ما لم يكن قاصداً لتفهيم المعنى فلا يأتي باللفظ، أي: متى ما لم يكن قاصداً لتفهيم معنى الحيوان المفترس، فلا يأتي بكلمة (أسد)، هذا التعهد يستبطن التعهد بعدم الإستعمال المجازي، أي: إنه لا يستعمل لفظة (أسد) مجازاً في غير الحيوان المفترس، لأنّ معنى التعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) أصلاً إلاّ إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس. وهذا يعني أنه يستلزم التعهد بعدم الإستعمال المجازي، مع أنه من الواضح، أن الواضع حتى حين الوضع، هو بانٍ على الإستعمال المجازي؛ فإن الإستعمال المجازي باب من أبواب اللغة، وليس الواضع حينما يضع لفظة (الأسد) للحيوان المفترس، يأخذ على نفسه عهداً بأنه لا يستعمل لفظة (أسد) في الرجل الشجاع، بل هو حتى حين وضعه للفظة (أسد) في الحيوان المفترس، بانٍ أو أنه يحتمل، أنه سوف يستعمل لفظة (أسد) في المعنى المجازي.

ولا يتصور أن إنساناً عاقلاً يتعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) إلاّ إذا كان قاصداً لتفهيم معنى الحيوان المفترس، إذن فالنحو الثالث غير معقول.

فهناك إذن بحسب التحليل لهذا التعهد ثلاث صيغ: وهذه الصيغ الثلاثة كلها إمّا غير معقولة، وإمّا غير مفيدة:

فالصيغة الأولى: معقولة في نفسها، ولكنها غير مفيدة، فإنها لا تحقق دلالة اللفظ على المعنى، وهي أن يتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، فإن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ اللفظ جزاء، والمعنى هو الشرط، والجزاء لا يستلزم الشرط، وإنما الشرط يستلزم الجزاء، إذن فلا تحقق هذه الصيغة دلالة اللفظ على المعنى، بل تحقق دلالة المعنى على اللفظ.

والصيغة الثانية: تحقق الدلالة، بأن يتعهد بأنه متى ما أتى باللفظ أن

يُحدث في نفسه قصد تفهيم المعنى، فهذا اللفظ هو الشرط، والمعنى هو الجزاء؛ فاللفظ يستلزم المعنى، لكن هذه الصيغة في نفسها غير عقلائية، فإن إنساناً لا يتعهد بمثل هذا التعهد.

والصيغة الثالثة: وهي أن يتعهد، بأنه متى ما كان غير قاصد لتفهيم المعنى لا يأتي باللفظ، فإذا كذب الجزاء إستُكشِف من ذلك كذب الشرط أيضاً، يعني قَصَدَ التفهيم، وهذا نحو معقول في نفسه، ويحقق الدلالة دلالة اللفظ على المعنى، لكنه غير واقع خارجاً، وذلك لأنه يستلزم تعهداً ضمنياً من الواضع بعدم الإستعمال المجازي، وهذه هي الشقوق الثلاثة.

تعديل الصيغة الثالثة والرد على هذا التعديل:

الكلمة الأولى التي أوردناها على مبنى التعهد، تقدم توضيحها، حيث تصورنا ثلاث صيغ لهذه القضية الشرطية التي يتعلق التعهد بها، وكل واحدة من هذه الصيغ الثلاثة التي تصورنا تعلق التعهد بها، هي: إمّا صيغة غير عقلائية في نفسها كالصيغة الثانية، أو فيها محذور كالصيغة الثالثة، أو لا تُنتج الدلالة كالصيغة الأولى.

وقد يقال بأنه يمكن تصوير صيغة رابعة في المقام، وهذه الصيغة الرابعة تكون تعديلاً للصيغة الثالثة، بحيث يندفع عنها الإشكال الذي أوردناه سابقاً عليها، فإنَّ الصيغة الثالثة التي بيَّناها سابقاً هي: أن يتعهد الواضع بأنه لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا قصد تفهيم المعنى؛ يعني إنَّ القضية الشرطية التي تعهد بها هي أنه متى ما لم يكن قاصداً تفهيم المعنى لا يأتي باللفظ، فحينئذٍ إذا أتى باللفظ وكذب الجزاء، إستكشف من ذلك كذب الشرط. أي إنه قاصد لتفهيم المعنى. وقد أوردنا على هذه الصيغة أنها تستلزم التعهد الضمني بعدم الإستعمال المجازي، لأنه إذا تعهد بأنه لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا كان قاصداً لتفهيم المعنى، إذن فهذا تعهد ضمناً بأن لا يستعمل لفظة (أسد) في الرجل الشجاع مثلاً، مع أن الواضع لا يتعهد بعدم الإستعمال المجازي، بل قد يكون حين الوضع بانياً ولو إحتمالاً على الإستعمال المجازي، فلا يعقل صدور مثل

هذا التعهد من واضع بانٍ على الإستعمال المجازي ولو إحتمالاً.

هذا هو الإشكال الذي أوردناه على الصيغة الثالثة، حينئذٍ قد يُقال في مقام دفع هذا الإشكال، بإجراء تعديل على الصيغة الثالثة، واستخراج صيغة رابعة وحاصلها:

إن الواضع يتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا كان قاصداً لتفهيم المعنى الحقيقي، ويستثنى من ذلك ما إذا أقام قرينة على غير ذلك، رعاية للإستعمال المجازي، فيصير المتعهَّد به بحسب الحقيقة، أنه لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا قصد تفهيم المعنى الحقيقي، أو قصد تفهيم المعنى المجازي، مقروناً بالقرينة، حيث أن الإستعمال المجازي يحتاج إلى القرينة؛ فهو لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ في إحدى حالتين: إمَّا أن يقصد تفهيم الحيوان المفترس فيأتي بلفظة (أسد)، أو يقصد تفهيم الرجل الشجاع منضماً مع كلمة «يرمي» حينئذٍ يأتي بكلمة أسد. وفي غير هاتين الحالتين لا يأتي بكلمة (أسد).

فإذا تصورنا التعهد بهذا النحو، حينئذٍ إذا صدر من المتكلم المتعهد كلمة (أسد)، ولم يأتِ بقرينة، فحينئذٍ يتعين أن يكون قاصداً للمعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس، لأنه تعهد أن لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ في إحدى حالتين: تفهيم المعنى الحقيقي، أو حالة نصب القرينة، والأمر الثاني غير موجود. فيتعين الأمر الأول، وهو: أن يكون قاصداً لتفهيم المعنى الحقيقي، وبهذا تحصل دلالة اللفظ التصديقية على المعنى. هذه هي الصيغة الرابعة.

الرد على التعديل:

أولاً: إنّ هذه القرينة الضميمة، سواء أُريد بها خصوص القرينة المتصلة، أو أُريد بها مطلق القرينة الأعم، من المتصلة والمنفصلة، على كلا التقديرين، لا يفي هذا المقدار من العناية في تصحيح هذا التعهد، لوضوح أن المستعمل اللغوي قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة أصلاً، لا متصلاً ولا منفصلاً، فيما إذا تعلق له غرض بالإجمال والإبهام؛ فإذا تعهد بأن لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ في حالة قصد تفهيم الحيوان المفترس، أو حالة

القرينة، فإنّ هذا خُلفُ بنائه، ولو إحتمال بأن يُستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة من موارد الإجمال والإبهام، إذن فهذا المقدار من العناية لا يكفي لدفع هذا الإشكال ما لم تكتب عنايات إضافية أكثر.

ثانياً: ما المراد من القرينة هنا؟ هل هو خصوص القرينة المتصلة. أو الأعم من المتصلة والمنفصلة؟.

فإن كان المراد خصوص القرينة المتصلة، بحيث أن الواضع يتعهد بأن لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ إذا أراد الحيوان المفترس، أو أراد الرجل الشجاع، وأتى بالقرينة المتصلة؛ إذا كان هكذا، فمن الواضح أن كثيراً ما يعتمد المتكلم على قرينة منفصلة، فهذا التعهد بهذا النحو يصير تعهداً ضمنياً بإلغاء القرائن المنفصلة، مع أن الإنسان اللغوي قد يعتمد على القرينة المنفصلة.

وإن أُريد بالقرينة الأعم من المتصلة والمنفصلة، بمعنى أن يقول ـ إن كلمة (أسد) أتعهد بأن لا آتي بها إلاَّ إذا أردتُ تفهيم الحيوان المفترس، أو أردتُ بها الرجل الشجاع، ولو مع نصب قرينة، لكن بعد أسبوعين مثلاً ـ إذا كان هكذا، فحينئذٍ، ففيما إذا صدر الاستعمال من المتكلم، وشككنا في أنه ينصب قرينة منفصلة، أو لا ينصب قرينة منفصلة؛ معنى هذا أن اللفظ لم نُحرز دلالته بالفعل على المعنى الموضوع له، لأنّ دلالة لفظ (أسد) على الحيوان المفترس فرع إقتضاء التعهد لذلك، والتعهد لا يقتضي كشف قصد تفهيم الحيوان المفترس إلاَّ في حالة عدم القرينة مطلقاً، لا متصلة ولا منفصلة، إذن ففي مثل هذا الحال يُشكُّ في أن اللفظ هل له دلالة وضعية على المعنى الحقيقي، أو ليس له دلالة وضعية على المعنى الحقيقي، لأنّ الدلالة الوضعية للّفظ على المعنى الحقيقي، إنما تحصل عند أصحاب التعهد ببركة التلازم الناشىء من التعهد، وهذا التعهد إنما يجعل الملازمة بين اللفظ وبين قصد تفهيم المعنى الحقيقي، فيما إذا لم تكن هناك قرينة، ولو منفصلة.

إذاً فمع الشك في وجود القرينة، ولو متصلة، يُشك في وجود الدلالة الوضعية وعدم وجودها، وحينئذٍ لا بُد من التوقف، مع أنه لا إشكال في حالة

إحتمال القرينة المنفصلة بالبناء على عقد اللفظ على المعنى الموضوع له.

فإن قيل: إنه إذا شُكَّ في القرينة المنفصلة، يجري أصالة عدم القرينة، فإن أصالة عدم القرينة من الأصول العقلائية، فإن العقلاء إذا شكوا في القرينة المنفصلة، أجروا أصالة عدمها، فإذا أجرينا أصالة عدم القرينة المنفصلة، حينئذٍ نكون قد أحرزنا موضوع التعهد وموضوع الدلالة الوضعية، وإذا تمَّ بذلك الدلالة الوضعية، حملنا اللفظ على معناه الحقيقي.

كان الجواب: إن أصالة عدم القرينة الذي هو أصل من الأصول العقلائية، لا يجريه العقلاء من باب التعبد الصرف، وإنما يجرون أصالة عدم القرينة المنفصلة، من باب أن القرينة المنفصلة على خلاف ظهور اللفظ، وعلى خلاف دلالة اللفظ. إذن فأصالة عدم القرينة المنفصلة حيث أنها أصل عقلائي، والعقلاء ليس عندهم أصول تعبدية من قبيل الشارع، بل هي أصول إستظهارية، إذن فأصالة عدم القرينة عند العقلاء، إنما هو باعتبار أن القرينة المنفصلة يرونها أنها على خلاف ظهور اللفظ، وعلى خلاف دلالة اللفظ، ولهذا يقولون إنَّ الأصل عدمها. إذن فهذا الأصل إنما يجري لو فُرِغَ قبله عن دلالة اللفظ، فكيف يمكن نشوء دلالة اللفظ من أصالة عدم القرينة؟! بل لا بُدّ أن يُفرض أنَّ الدلالة الوضعية تامة في نفسها وفعلية، حينئذٍ عند فعلية الدلالة الوضعية إذا شُكَّ في أنَّ المتكلم هل ينصب قرينة، أو لا ينصب على خلاف دلالة اللفظ، يُقال إنَّ الأصل أنه لا ينصب قرينة، لأنّ هذا خلاف الدلالة الوضعية للّفظ.

أمَّا في محل الكلام: فدلالة اللفظ الوضعية هي أوَّلُ الكلام، لأنّ المفروض أنها منوطة بعدم القرينة ولو منفصلة، إذن فهذه الصيغة الرابعة غير صحيحة، والنكتة في عدم صحة الصيغة الرابعة هو هذا الذي أوضحناه، من أن مرجع الصيغة الرابعة إلى أنَّ الدلالة الوضعية للفظ على المعنى، التي نشأت من التعهد، مشروطة بعدم قيام القرينة، ولو منفصلة.

إذن فمع الشك في قيام القرينة ولو منفصلاً، يُشك في الدلالة الوضعية، ومعه كيف يُحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، ولا تجري أصالة عدم القرينة

لأنّ أصالة عدم القرينة فرع تمامية الدلالة الوضعية قبل ذلك؟.

أمّا إذا لم نُحرز تمامية الدلالة الوضعية، فلا تجري أصالة عدم القرينة، لأنّ العقلاء إنما يتعبدون بأصالة عدم القرينة من باب أنها على خلاف دلالة اللفظ، وهنا أصل دلالة اللفظ مشكوكة، فكيف يتعبدون بأصالة عدم القرينة؟.

هذا هو الكلام في إبطال الصيغة الرابعة لمبنى التعهد، وبها يبطل مبنى التعهد، هذه هي كلمتنا الأولى.

الكلمة الثانية:

هي أنه لو قطعنا النظر عن الإشكال الأول، الذي أبطلنا به مبنى التعهد، وفرضنا أن واحدة من الصيغ الأربعة المتقدم ذكرها، قد أصبحت معقولة في نفسها، وأصبحت موجبة لما إدَّعاه أصحاب التعهد من الدلالة التصديقية للّفظ على المعنى، ومع هذا نقول: إنَّ تفسير الوضع بالتعهد هذا أمر غير واقع بحسب الخارج، وذلك لأنّ معنى تفسير الوضع بالتعهد، يعني أن فهم المعنى من اللفظ عملية إستدلالية؛ لأنّ فهم المعنى من اللفظ يقوم على أساس ملازمة بين الجزاء والشرط في القضية الشرطية، بحيث متى ما صدق الشرط صدق الجزاء، وهذا إستدلال وبرهنة بأحد طرفي الملازمة على الطرف الآخر من طرفي الملازمة.

فإذا رأينا إنساناً يأكل السُّم، نستدلّ بأنه سوف يموت. وهذا الإستدلال مبني على أساس هذه القاعدة، وهي أنه متى ما كان شيء مستتبعاً لشيء آخر، وكان الشيء الآخر موجوداً، حينئذٍ فالشيء الأول يكون موجوداً لا محالة، فيصير فهم المعنى من اللفظ إستدلالاً مبنياً على هذه القاعدة.

ومن الواضح أن فهم المعنى من اللفظ مطلب يتحقق عند الطفل، قبل أن ينشأ عنده أيّ مدرك على الإستدلال، فالطفل بتكرار اللفظ عليه، يحصل عنده فهم للمعنى من اللفظ في ذهنه، وهذا الفهم للمعنى من اللفظ عنده، يحصل لكثرة تكرار اللفظ، وهذا سنخ فهم، قبل أي قدرة في ذهن الطفل على

الإستدلال بأحد المتلازمين على الملازم الآخر.

ولم يستنتج إستنتاجاً أرسطياً بأن قال: مادامت أمي تعهدت بأنها لا تأتي بكلمة (ماء) إلاَّ إذا أرادت المعنى الفلاني، ومادامت أمي عاقلة، والأصل في العاقل أن يفي بتعهداته، وما دامت قد قالت كلمة (ماء)، فلا بُدّ أن تكون قد قصدت هذا المعنى.

وهذا الإستدلال كيف يمر على ذهن طفل! بل إن هذا لا يمر على ذهن الكبير، فضلاً عن الطفل.

إذن فبوجدان هذا الطفل يُعرف: أن عملية فهم المعنى من اللفظ، له سنخ ملاك سابق على الإستدلالات المنطقية، وهذا الملاك السابق على الإستدلالات المنطقية، لعلَّه وحده كافٍ في تصوير الوضع بلا حاجة إلى الإلتزام بهذا التعهد، فمادام بنحو الإجمال، وبنحو البرهان الإنّي، نعرف إجمالاً أنَّ هناك ملاكاً للإنتقال من اللفظ إلى المعنى، قبل أي إستدلال أرسطي، ببرهان أن الطفل يفهم المعنى.

إذن فلعلَّ تلك النكتة التي هي ملاك الإنتقال قبل كل إستدلال برهاني، لعلَّها هي الوضع، فلا بُد من الكشف عن هذه النكتة، وإجلاء هذا الملاك لنرى هل تكفي هذه النكتة أو لا تكفي؟ وسوف يتضح أنها وحدها كافية.

وبشكل آخر لكلمتنا الثانية نقول: إنّ القائلين بالتعهد يحاولون أن يفسروا إنتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، بأنه مبني على أن السامع يعلم بتعهد الواضع المتكلم، وهو أن يأتي باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فهو تعهد بقضية شرطية؛ وبسبب هذا يعلم السامع بأنه وجدت ملازمة ببركة هذه القضية الشرطية بين شرطها وجزائها، فحينئذٍ إذا وُجد أحد طرفي القضية الشرطية، إنتقل الذهن إلى الطرف الآخر، فيكون إنتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بسبب إعتقاده بالملازمة بين الشرط والجزاء في القضية الشرطية الناشىء من علمه بالتعهد من قبل المتكلم.

ومن الواضح أن الطفل في بداية عمره إذا سمع اللفظ مستعملاً في معنى معين مراراً متعددة، سوف ينتقل إلى ذهنه المعنى من اللفظ.

حينئذٍ نسأل أصحاب التعهد، بأن الطفل إذا سمع أمه مائة مرة أو أكثر أو أقل تقول: حليب، وتريد هذا المعنى، فانتقل ذهنه إلى هذا المعنى، هل أن الطفل إستكشف بعد هذه الإستعمالات، تعهداً من قبل أمه، بأن لا تأتي بلفظة (حليب) إلاَّ إذا قصدت المعنى الفلاني، واستنتج من تعهد أمه هذا وجودَ ملازمة ما بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية، وأخذ يستدلّ على وجود أحد الطرفين بوجود الطرف الآخر؟.

أو إنه ابتداءً، بمجرد أن أصبح ذهنه مأنوساً بكثرة الإستعمال بلا أن يعرف الوضع، أو التعهد، أو الملازمة، أصبح ذهنه ينتقل من اللفظ إلى المعنى؟.

فإن قالوا: بأن الطفل إستكشف تعهداً من الأم، واستنتج من ذلك الملازمة.

قلنا: هذا بديهي البطلان بالنسبة إلى الطفل، لأنّ الطفل لا يمكنه أن يستنتج هذه الإستنتاجات الإستدلالية في المقام، وإلاَّ كان عالماً.

وإن قالوا: بأن الطفل ينتقل ذهنه مباشرة إلى المعنى بمجرد أن يحصل أُنسٌ في ذهنه من سماع اللفظ مرات عديدة، من دون أن يكون مطّلعاً على الملازمة بين اللفظ والمعنى، وعلى تعهد الأم على أنْ لا تأتي باللفظ إلاَّ إذا قصدت تفهيم المعنى.

قلنا: إذن فيثبت بذلك أن إنتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، له نكتة محفوظة، بقطع النظر عن العلم بالتعهد والعلم بالملازمة.

أمَّا ما هي هذه النكتة؟ فيأتي بحثها في آخر المسألة. هذا خلاصة الكلمة الثانية.

الكلمة الثالثة:

وأمَّا الكلمة الثالثة: فسوف نتعرض فيها لإشكال مشهور على مبنى التعهد، فإن مبنى التعهد بعد أن ذهب إليه بعض المحققين المتقدمين، إعترض عليه بعض الأعلام بإشكال مشهور، وهو إشكال الدور:

وتوضيح هذا الإشكال المشهوري هو: أن نأخذ الصيغة المعروفة للتعهد، وهي: أنَّ الواضع يتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، حينئذٍ هذا الإشكال هكذا يقول: بأن تعهده بالإتيان باللفظ يأتي قبل قصد تفهيم المعنى.

هذا التعهد لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول: هو أن يكون تعهده بالإتيان باللفظ إرادة مقدمية ناشئة من قصد تفهيم المعنى، فهو حين يتعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى، كأنه يترشَّح من قصد تفهيم المعنى قصدٌ آخر مُقَدَّمي، وإرادة مقدَّمية تتعلق بالإتيان باللفظ، فيكون تعهده بالإتيان باللفظ عبارة عن إرادة مُقدَّمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى.

الأمر الثاني: هو أن تكون إرادته بالإتيان باللفظ، إرادة نفسية مستقلة، غير مترشحة من قصد تفهيم المعنى، وكلاهما باطل.

فأمَّا كون تعهده باللفظ إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى: فهذا غير معقول للزوم الدور وذلك:

لأن هذا التعهد إن كان إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى، إذن فهذه الإرادة فرع أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، حتى يترشح من قصد تفهيم المعنى إرادة الإتيان باللفظ، وكون اللفظ دالاً على المعنى فرع التعهد لأن الوضع هو التعهد، فيلزم الدور في المقام.

فيستحيل أن يكون التعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى، إرادة

مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى، لأنّ هذه الإرادة المقدمية فرع أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، وكون اللفظ دالاً على المعنى فرع التعهد عند أصحاب التعهد، هذا الإشكال الأول.

وأمّا الإشكال الثاني: وهو أن يكون التعهد بإتيان اللفظ إرادة نفسية مستقلة، فهذا في نفسه معقول، لا يلزم منه الدور، لكن يحتاج حينئذٍ إلى نكتة، إلى غرض في الإتيان باللفظ، بقطع النظر عن قصد تفهيم المعنى؛ مع أنه من الواضح أنه لا غرض من الإتيان باللفظ بقطع النظر عن تفهيم المعنى! فإذا لم يكن فيه غرض نفسي فكيف يتعلق به تعهد نفسي وإرادة نفسية؟ فهذا أيضاً غير صحيح، فيبطل بذلك مبنى التعهد. هذا هو الإشكال الثاني.

وبناء على هذين الأمرين، والإشكالين يبطل مبنى التعهد. هذا هو الإشكال المشهوري.

الرد على الإشكال المشهوري:

والجواب على هذا الإشكال بأن يقال: عندنا في المقام إرادتان، لا إرادة واحدة:

أ ـ إرادة جزئية للّفظ في مقام الإستعمال.

ب ـ وإرادة كلية للّفظ في مقام التعهد، والوضع.

فالإرادة الجزئية: هي إرادة مقدمية ومتوقفة على كون اللفظ دالاً على المعنى، وأمّا كون اللفظ دالاً على المعنى فهو ليس موقوفاً على هذه الإرادة الجزئية، بل هو موقوف على الإرادة الكلية، على نهج القضية الحقيقية، أي على نهج القضية الشرطية، بمعنى أنه متى ما قصد تفهيم المعنى يريد الإتيان باللفظ.

فكأن هناك إرادتين:

أ ـ إرادة جزئية فعلية: وهذه توجد حين الإستعمال وهي فرع دلالة اللفظ على المعنى.

ب ـ إرادة كلية شرطية: وهذه الإرادة هي منشأ دلالة اللفظ على المعنى.

إذن فقد اختلف الموقوف والموقوف عليه. باعتبار تعدد الإرادة.

وهذا البيان بهذا اللسان، ليس جواباً على الإشكال، وذلك لأنّ هذه الإرادة الكلية الشرطية، بحسب الحقيقة، ليست إلاَّ عين تلك الإرادة الفعلية، غاية الأمر أنّها عينها بوجود تقديري، لا بوجود تنجيزي، وإلاَّ ليس عندنا بحسب الحقيقة إرادتان إثنتان، بل إرادة واحدة، قبل تحقق شرطها تكون شرطية، وبعد تحقق شرطها تكون فعلية.

مثلاً: العطشان حينما يعطش يريد رفع عطشه، وهذه إرادة فعلية جزئية، ولكن كل إنسان حتى قبل العطش، هو بنحو القضية الشرطية يريد أن يشرب الماء كلما عطش، وإرادته لشرب الماء كلما عطش هذه عين تلك الإرادة.

غاية الأمر: هذه إرادة مشروطة، وتلك هي عين هذه الإرادة المشروطة بعد وجود شرطها وتحقق شرطها.

فليس عندنا في المقام إرادتان، إحداهما تكون في طول الدلالة، والأخرى تكون الدلالة في طولها؛ بل هي إرادة واحدة، مرة نُعبّر عنها بقضية تنجيزية، إذا وُجد شرطها، وأُخرى نعبِّر عنها بقضية شرطية، إذا لم يوجد شرطها.

إذن فهناك بحسب الحقيقة تعبيران عن إرادة واحدة، لا إرادتان؛ بل إرادة واحدة نعبِّر عنها بتعبيرين:

إرادة الإتيان باللفظ قبل قصد تفهيم المعنى، نعبّر عنها بقضية شرطية.

وبعد قصد تفهيم المعنى نعبّر عنها بقضية تنجيزية فعلية؛ من قبيل إرادة رفع العطش، بعد العطش: نعبّر عنها بقضية فعلية، ونقول بالفعل مريد للماء،

وقبل العطش نعبِّر عنها بقضية شرطية، ونقول: لو عطش لأراد شرب الماء.

إذن فهي إرادة واحدة يعبَّر عنها بتعبيرين. فلم ينحل الإشكال بهذا البيان.

الحل المختار

والصحيح في حل هذا الإشكال المشهوري، هو أن يُقال: بأن التعهد ليس من سنخ الإرادة، حتى يأتي الإشكال بأنها هل هي إرادة مقدمية، أو إرادة نفسية، بل التعهد هو من سنخ الإلتزام، وجعل المسؤولية على الإنسان، سنخه سنخ النذر، لا سنخ الإرادة. فالتعهد معناه: أن يجعل نفسه مسؤولاً ومقيداً، ويوجب على نفسه أنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، إذن فبابه ليس باب الإرادة، بل بابه باب الجعل، جعل الإلزام على النفس، هذا فعل نفساني وهذا الفعل النفساني قد يفعله الفاعل لمصلحة في نفس هذا الفعل النفساني نفسه، وما هي المصلحة في نفس هذا الإلتزام ـ هو حصول الدلالة ما بين اللفظ والمعنى ـ لأنّ أصحاب التعهد يقولون ببركة هذا التعهد تحصل الدلالة بين اللفظ والمعنى.

إذن فالتعهد ليس بابه باب الإرادة والشوق المؤكد، حتى يقال إنّ هذه الإرادة مقدمية أو نفسية، بل بابه باب الجعل النفساني، جعل المسؤولية على النفس، وجعل الإيجاب على النفس، وهذا فعل نفساني، وهو بنفسه ذو مصلحة، لأنّه به ينفتح باب الخيرات، وبه تحصل الدلالة بين اللفظ والمعنى.

إذن فينقدح في نفس المولى، وفي نفس الواضع، داعياً إلى إيجاد هذا الفعل النفساني، ولا محذور فيه.

إذن فهذا الإشكال المشهوري غير تام على مبنى التعهد.

والصحيح في إبطال مبنى التعهد: هو ما تقدم في الكلمة الأولى والكلمة الثانية.

إلى هنا أبطلنا المسلك الأول من المسالك الثلاثة في تصوير حقيقة الوضع، حيث أننا ذكرنا أنه في حقيقة الوضع يوجد ثلاثة مسالك:

١ ـ مسلك التعهد.

٢ ـ مسلك الإعتبار.

٣ ـ مسلك الجعل الواقعي.

وبقي علينا مسلك الإعتبار، ومسلك الجعل الواقعي.

المسلك الثاني

٢ ـ مسلك الإعتبار

فقد اختلف أصحاب هذا المسلك ـ مسلك الإعتبار ـ في هوية هذا المسلك، وتعيين ما هو المعتبر من قبل الواضع، ولهذا ذكر أصحاب هذا المسلك جملة من الوجوه صار مسلكاً في مقام تصوير الإعتبار الذي يتحقق به الوضع.

الوجه الأول:

الوجه الأول من وجوه تصوير هذا المسلك هو: إنَّ الوضع عبارة عن الإعتبار، وهو وضع اللفظ على المعنى[1]، وتوضيح ذلك:

أن أحد الأساليب في جعل شيء يدلّ على شيء، وضعه عليه، فمثلاً: حينما نضع العَلَمَ على رأس الفرسخ، أو على البئر، يكون العَلَمُ دليلاً على أنَّ هذا هو رأس الفرسخ، أو يكون دليلاً على أن هذه بئر.

إذن فوضع شيء على شيء من الطرق المعقولة في جعل الشيء الموضوع دالاً، وفي جعل الموضوع عليه مدلولاً، وهذا الوضع على قسمين:

القسم الأول: تارة يكون وضعاً خارجياً حقيقياً من قبيل المثال المذكور، وهو وضع العَلَم على رأس الفرسخ، أو البئر.

---

(١) الأصول على المنهج الحديث ـ الإصفهاني: ص ٧.

القسم الثاني: وقد يكون الوضع وضعاً إعتبارياً، يعني يعتبر كون اللفظ موضوعاً عليه دون أن يكون موضوعاً عليه حقيقة. وهذا بابه باب وضع الألفاظ للمعاني عند صاحب هذا الوجه، ويكون هذا اللون من الوضع في مقابل الوضع الحقيقي، فكما أنَّ وضع العَلَم حقيقة على رأس الفرسخ أو البئر، يكون منشأ لدلالة العَلَم على رأس الفرسخ أو البئر، كذلك وضع اللفظ إعتباراً على المعنى، يكون منشأ لدلالة اللفظ على المعنى.

هذا هو الوجه الأول من وجوه مذهب الإعتبار، وقد اعترض عليه السيد الأستاذ[1] باعتراضين مترتبين، بمعنى أنَّ ثانيهما ينشأ من أولهما:

الإعتراض الأول: هو أن وضع اللفظ للمعنى ليس مرجعه إلى اعتبار وضع من هذا القبيل، لأنّ وضع العَلَم على رأس الفرسخ هذا فيه ثلاثة عناصر:

أحدهما: الموضوع وهو العَلَم.

والثاني: الموضوع عليه وهو المكان.

والثالث: الموضوع له وهو ما يكون دالاً عليه وهو عبارة عن كونه رأس الفرسخ.

فهذه ثلاثة عناصر موضوع وموضوع عليه وموضوع له، الموضوع هو العَلَم. والموضوع عليه هو هذا المكان. والموضوع له هو رأس الفرسخ.

فلو قيل بأن وضع اللفظ للمعنى هو إعتبار لذلك المطلب بنفسه، إذن نحتاج إلى ثلاثة عناصر ـ موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له ـ مع أنه لا يوجد عندنا إلاَّ عنصران ـ الموضوع وهو اللفظ، والموضوع عليه: وهو المعنى، ولا يوجد شيء ثالث نسميه موضوعاً له ـ إذن فعملية وضع اللفظ

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض ج١، ص ٤٧، هامش أجود التقريرات ـ الخوئي: ص ١١، بدائع الأفكار ـ العراقي: ص ٣٠.

للمعنى ليست مشابهة لعملية وضع العَلَم على رأس الفرسخ، أو البئر، لأنّ هناك في وضع العلم على رأس الفرسخ يوجد ثلاثة عناصر، وفي هذا الوضع يوجد عنصران فقط، الموضوع والموضوع عليه، ولا يوجد موضوع له.

الإعتراض الثاني: هذا الإعتراض ناشىء من الإعتراض الأول، وهو: أنه تبين أن المعنى هو الموضوع عليه، مع أننا نقول عادة إن المعنى هو الموضوع له لا الموضوع عليه، فكيف صَحَّ أن ينتزع من الموضوع له عنواناً إسمه الموضوع عليه مع أن هذا غير معروف؟.

الرد على كلا الإعتراضين:

وكلا الإعتراضين مع أصل الوجه مِمَّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فإذا ما بقينا مع هذين الإعتراضين فقط، فبإمكان صاحب هذا الوجه دفع كليهما:

أمَّا دفع الإعتراض الأول: وهو أنه لا يوجد في وضع الألفاظ للمعاني ثلاثة عناصر ـ موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له ـ كما هو الحال في الوضع الخارجي ـ في وضع العَلَم على رأس الفرسخ أو البئر ـ بل يوجد عنصران موضوع وموضوع عليه:

هذا الإعتراض جوابه: إنَّ الموضوع عليه والموضوع له، أحياناً يكون بينهما تغاير خارجي حقيقي، كما هو الحال فيما لو وضعنا عَلَماً على الأرض المُسبعة ـ أي: كثيرة الحيوانات المفترسة ـ للدلالة على أنَّ في هذه الأرض حيوانات مفترسة، حينئذٍ هنا الموضوع هو العَلَم، والموضوع عليه هو الأرض، والموضوع له هو وجود الحيوانات المفترسة، فهنا الموضوع عليه، والموضوع له، متغايران خارجاً وإشارة، إذ إن الأرض شيء، والحيوانات شيء آخر.

وأحياناً أُخرى، يكون الموضوع له عين الموضوع عليه، غاية الأمر أن الفرق بينهما فرق تحليلي، لا فرق خارجي إشارتي، كما هو الحال في وضع العَلَم على رأس الفرسخ. فالموضوع عليه هو الأرض، وهذه الأرض هي

بنفسها رأس الفرسخ، ورأس الفرسخ هو هذه الأرض وليس شيئاً آخر غير هذه الأرض. فهذه الأرض هي أرض مخصوصة نراها بأعيننا، وهي بنفسها رأس الفرسخ، وهذه الأرض بما هي أرض مرئية بأعيننا موضوع عليه، وبما هي موصوفة بأنها رأس الفرسخ هي موضوع له.

فالفرق إذن بين الموضوع عليه، والموضوع له، ليس فرقاً خارجياً إشارياً، بحيث يوجد شيئان، بل يوجد شيء واحد، وهذا الشيء الواحد ينحل إلى صفتين، بلحاظ أنه أرض مخصوصة نراها بأعيننا، تكون موضوعاً عليه، وبلحاظ أنها رأس الفرسخ، تكون موضوعاً له.

فمثلاً: لو نصبنا عَلَماً على الأرض الذهبية، فهنا الموضوع عليه هو الأرض الذهبية، والموضوع له هو الأرض الذهبية، لكن مع الفرق التحليلي، فالموضوع عليه هو ذات الأرض، والموضوع له هو كونها ذهبية، فالفرق بينهما هو فرق تحليلي.

ومحل الكلام يمكن أن يُدَّعى أنه من قبيل الثاني لا الأول، بمعنى أن الموضوع عليه والموضوع له شيء واحد، لكنه بلحاظين، وبالتحليل يكون أحدهما غير الآخر، وذلك أن الواضع يضع لفظة (أسد) على المعنى المستعمل فيه، فالموضوع عليه هو المعنى المستعمل فيه، والموضوع له هو كون هذا الحيوان مفترساً؛ إذن عندنا هنا موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له موازيةً مع الوضع في باب العَلَم، الموضوع هنا هو اللفظ في مقابل العَلَم هناك، والموضوع عليه هنا، هو المعنى المستعمل فيه في مقابل الأرض هناك، لكن المعنى المستعمل فيه على إجماله، والموضوع له هنا، هو بيان أن المعنى المستعمل فيه، هو الحيوان المفترس، كما أن الموضوع له هناك هو بيان أن هذا المكان المخصوص هو رأس الفرسخ، وكما أنَّ المكان المخصوص هو عين رأس الفرسخ خارجاً، كذلك الحيوان المفترس هو عين المعنى المستعمل فيه خارجاً، لكن الفرق بينهما فرق تحليلي، وبهذا وُجدت العناصر الثلاثة.

وبهذا البيان إتضح كذلك أنَّ الإعتراض الثاني غير وارد أيضاً، فإنَّ

الإعتراض الثاني، كان مفاده، أنه لازم هذا البيان أنْ يكون المعنى هو الموضوع عليه، لا الموضوع له؛ لكن صار واضحاً مِمَّا بيناه، أنَّ اللفظ وُضع على المعنى المستعمل فيه على إجماله، ليدلَّ عليه على إجماله، فالموضوع له بحسب الحقيقة هو كون المعنى المستعمل فيه هو الحيوان المفترس، فقد أصبح المعنى هو الموضوع له بهذا الإعتبار، لا إنه متمحِّض في الموضوع عليه.

وإن شئتم قلتم: بأن المعنى أصبح له لحاظان؛ بما هو المعنى المستعمل فيه على إجماله، يكون بمثابة المكان المخصوص على إجماله، وبلحاظ أنه هو الحيوان المفترس، يكون هو الموضوع له، كما أن رأس الفرسخ هو الموضوع له.

إذن فالمعنى بأحد اللحاظين يكون هو الموضوع له، فلا يبقى غرابة من هذه الناحية، إذن كلا الإعتراضين لا يمكن المساعدة عليه بالنسبة لهذا الوجه.

نقض الوجه الأول:

وهذا الوجه غير صحيح، ولا ينفع إلاَّ للتلاعب بالألفاظ، ولقلقة اللسان، وذلك لأنّ هذا الوجه يريد أن يجعل وضع اللفظ للمعنى إعتباراً للوضع الخارجي، يقول: هنا أعتبر ذاك الوضع الخارجي في باب الأعلام، فكما أنَّ العَلَم هناك يكون دالاً ورأس الفرسخ مدلولاً، هنا كذلك، الوضع الخارجي أُوجده بالإعتبار.

وهذا إشكال واضح فإن الوضع الخارجي ليس بأشد وبأحسن حالاً من الوضع الإعتباري، ونحن إذا حاسبنا حساب الوضع الخارجي الحقيقي، نجد أنَّ وضع العَلَم على رأس الفرسخ، ما لم ينضم إليه عناية من الخارج، لا يدلّ على أن هنا رأس الفرسخ، كما لو وضع الإنسان عَلَماً على رأس الفرسخ، وهو نائم، دون أن يكون لديه بناء كلي على أن يضع الأعلام على رؤوس الفراسخ، حينئذٍ لا يكون وضع العَلَم على هذا المكان، دليلاً على رأس الفرسخ، فالوضع بوجوده الخارجي التكويني، ما لم ينضم إليه عناية نفسانية

وقصدية من قبل الواضع التكويني، لا يكون هذا الوضع دالاً على أن هذا العَلَم كاشف على رأس الفرسخ، وإنما يكشف على أن هنا رأس الفرسخ، لو إنضم إلى الوضع الخارجي عناية وأمر آخر نفساني.

وبهذا تبين: إنَّ الوضع الخارجي بمجرده، لا يكون كافياً لإيجاد دلالة الموضوع على الموضوع عليه، فكيف يكون إعتباره كافياً لذلك؟ فإن الشيء بوجوده الخارجي إذا لم يكن دالاً، فكيف يكون دالاً بوجوده الإعتباري ما لم ينضم إليه تلك النكتة الإضافية؟ ونحن بحاجة لمعرفة تلك النكتة الإضافية وإبرازها، وما لم نبرز تلك النكتة ونضمها إلى الوضع الخارجي، لا يمكن القول بأن الوضع الخارجي بمجرده تحصل الدلالة.

وإن شئتم قلتم: إنَّ إيجاد الشيء بالإعتبار لا يمكن أن يترتب عليه أثر في المقام، إلاَّ أن وجوده الحقيقي يكون منشأ لذلك الأثر، وفي المقام، الوضع بوجوده الحقيقي، ما لم ينضم إليه نكتة، لا يكون منشأ للدلالة. إذن فإعتباره أيضاً ما لم ينضم إليه نكتة، لا يكون منشأ للدلالة، فلا بُد من صرف عنان الكلام إلى بيان تلك النكتة. هذا هو الجواب عن الوجه الأول في المقام.

الوجه الثاني:

الوجه الثاني من وجوه تصوير هذا المسلك هو أن يُقال: بأن الوضع هو عبارة عن الإعتبار، والمعتبَر هو كون اللفظ عين المعنى، وكون اللفظ وجوداً للمعنى، فكأن الواضع حينما يلتفت إلى اللفظ والمعنى، فهو يرى المغايرة بينهما، لأنّ الحيوان المفترس شيءٌ، ولفظة ـ أ ـ س ـ د ـ شيء آخر، فهو مغاير ومباين لتمام المعنى، والمباين لا يكون دالاً على مباينه.

ومن أجل أن يوجد دلالة اللفظ على المعنى، يعتبر أن اللفظ وجود للمعنى، فإذا إعتبر كون اللفظ وجوداً للمعنى، فحينئذٍ يكون اللفظ بواسطة كونه وجوداً للمعنى بالإعتبار، دالاً على المعنى، لأنه بهذا الإعتبار هو نفسه وعينه. ومن المعلوم حينئذٍ أنه إذا كان اللفظ نفس المعنى، فيمكن للفظ أن

يرينا المعنى، وهذا معنى دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا الوجه قد ناقشه السيد الأستاذ[1]، وحاصل مناقشته: إن مرجع هذا الوجه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى، على حدٍّ تنزيل الطواف حول البيت منزلة الصلاة في قوله(ع): «الطواف في البيت صلاة»، والتنزيل لا يُعقل إلاَّ إذا كان هناك أثر للمنزّل عليه، فيُراد بالتنزيل تسرية ذلك الأثر إلى المُنزّل، فيكون الأثر الثابت للمنزل عليه ثابتاً بواسطة التنزيل للمُنزّل كما هو الحال في قوله (ع): «الطواف في البيت صلاة»، فإنَّ المُنزّل عليه هو الصلاة، والمنزل هو الطواف، والمنزل عليه، وهو الصلاة، له أثر، وهو اشتراط الطهارة مثلاً.

وحينما يقول: «الطواف في البيت صلاة»، فيكون معنى التنزيل إسراء ذلك الأثر الثابت للصلاة، إلى الطواف، فيعتبر في الطواف حينئذٍ الطهارة، كما يعتبر في الصلاة.

إذن فلا بُد وأن يكون هناك أثر للمنزّل عليه يسري بحكم التنزيل إلى المنزل.

وهنا إذا فرضنا أن الوضع كان عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى، فلا بُد وأن يكون هناك أثر من آثار المعنى يترتب على اللفظ بواسطة التنزيل، مع أننا نرى أنه لا يوجد أي أثر من آثار المعنى للفظ، فالمعنى وهو الحيوان المفترس، يأكل، ويشرب، إلى غير ذلك، بينما كلمة (أسد) لا يترتب عليها أيُّ أثر من تلك الآثار.

وهذه المناقشة مرجعها إلى أمرين:

الأمر الأول: إعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى، مرجعه إلى التنزيل، أي: تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

الأمر الثاني: إنَّ التنزيل لا بُدّ فيه من أن يجري فيه بعض أحكام المنزل

---

١) هامش أجود التقريرات ـ الخوئي: ص ١٢.

عليه على المنزل، بينما هنا لا نرى شيئاً من آثار المعنى يثبت للفظ، فلا يُعقل التنزيل حينئذٍ.

إلاَّ أن هذه المناقشة مدفوعة:

أمَّا بالنسبة إلى الأمر الأول وهو أن إعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى، مرجعه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى: فهو غير مُسلَّم، فإن إعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى لا يعني حمله على التنزيل، وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمة مشابهة لمحل الكلام وهي:

إن الميرزا «قدس سره» إدَّعى في بحث جعل الطرق والإمارات[1]، أن خبر الواحد جُعل علماً وقطعاً طريقياً، وهناك أُشكل على الميرزا الإشكال نفسه الذي أشكله السيد الأستاذ[2]، وحاصله: إن الإمارة إذا كانت قد إعتُبرت علماً وطريقاً بتنزيل الشارع، فلا بُدّ حينئذٍ، أن يكون هناك حكم شرعي للطريق، حتى يسري بالتنزيل إلى تلك الإمارة، مع أن القطع الطريقي ليس له أثر شرعي، حيث أن أثره المنجّزية والمعذّرية، وهما من حكم العقل لا الشرع، فلا معنى لأن يُنزل الشارع الإمارة منزلة القطع الطريقي.

وقد أجاب الميرزا «قدس سره»، عن هذا[3]: بأنَّ المُدَّعى ليس هو أن الإمارة مُنزَّلة مَنزِلة القطع، بل كونها فرداً من القطع بالإعتبار، وفرق بين المطلبين؛ فمرة نفرض أن المولى قال جعلتُ الأمارة بمنزلة العلم والقطع، وحينئذٍ يرد الإشكال المذكور، ومرة أُخرى لا يكون لسانه لسان التنزيل، وجعل الإمارة بمنزلة القطع الطريقي، بل لسانه لسان الإعتبار، فيعتبر أنَّ الأمارة علم وقطع. والإعتبار سهل المؤونة، لا يحتاج إلى أن يكون هناك أي أثر للمنزل عليه، ليسري للمنزل، وبهذا دفع الميرزا الإشكال.

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج٤، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ ـ ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٢) أجود التقريرات: ج١، ص ١٢.
(٣) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج٤ ص١٧٨ ـ ١٧٩ ـ ١٨٠.

وإذا إتضح الفرق بين باب التنزيل، وباب الإعتبار نقول:

إنه يمكن أن يدعي صاحب هذا الوجه الثاني لمسلك الإعتبار، أن الوضع ليس هو تنزيل الواضع للفظ منزلة المعنى، حتى نسأله أنَّه منزل بأي أثر، بل هو إعتبار، فَرض أن اللفظ وجود للمعنى، من قبيل أن نفرض أن وجود العالم وجود للأحكام، فهذه إعتبارات سهلة المؤونة، لا تحتاج إلى وجود أثر شرعي للمنزل عليه يسري إلى المنزل.

وبهذا يندفع الإشكال. فإنه كما صحَّ عند الميرزا وأصحابه جعل الإمارة علماً وقطعاً مع أنه لا يوجد أثر شرعي للقطع الطريقي، كذلك يصح جعل اللفظ للمعنى، مع أنه لا يوجد أثر للمعنى. هذا بالنسبة إلى الأمر الأول.

وأمَّا بالنسبة إلى الأمر الثاني: فقد يُقال: إنه لو سلَّمنا أنَّ باب الوضع هو باب التنزيل، لا باب الإعتبار، فحينئذٍ، اللفظ لا يترتب عليه أثر من آثار المعنى، فكيف يكون قائماً مقامه ومنزلاً منزلته؟.

وقد يُجاب عن هذا بأن يُقال: إنه إنْ كان المقصود من أثر المعنى الأثر الخارجي، ككون الأسد يأكل، ويشرب، وغير ذلك، فهذا صحيح بحيث أن هذا لا يترتب على لفظة (أسد)، إلاَّ أن هناك أثراً مهماً من آثار المعنى، مترتب على اللفظ، وهو أن المعنى كان له خصوصية، وهي الإحساس بالحيوان المفترس ووقوع العين عليه خارجاً، بحيث يوجب تصور صورته ذهناً. فهذا أثر من آثار المعنى، وهذا الأثر والخصوصية تحصل للّفظ بواسطة وضعه للمعنى، فإنه متى ما وقع اللفظ في حِسِّنا بأن رأينا كلمة (أسد)، أو سمعناها، أو قرأناها، فحينئذٍ، ينتقل إلى ذهننا صورة الحيوان المفترس. فالخصوصية نفسها التي كانت موجودة للمعنى أصبحت موجودة للفظ، وهي خصوصية أن الإحساس به يوجب تصوره في الذهن، وهذه الخصوصية كانت في المعنى فقط، وبعد الوضع أصبحت باللفظ أيضاً، فهذا أثر مهم للمعنى يترتب على

اللفظ بواسطة الوضع؛ وحينئذٍ فلو بقينا نحن ومناقشة السيد الأستاذ لما أمكن إبطال هذا الوجه.

والصحيح في إبطال هذا الوجه الثاني من وجوه مسلك الإعتبار أن يُقال:

إنَّ هذا الأثر، وهذه الخصوصية التي كانت ثابتة للمعنى، وهو أنه عند الإحساس بالمعنى، يتصور الذهن صورة الحيوان المفترس، هي خصوصية تكوينية للمعنى.

فحينئذٍ نقول: إن هذه الخصوصية كيف أمكن تسريتها للّفظ بمجرد التنزيل الإعتباري للّفظ منزلة المعنى؟ وكيف تسري الخصوصية التكوينية للمنزل عليه إلى المنزل بواسطة التنزيل؟ فإنه لو كان بالإمكان إسراء الخصوصيات التكوينية للمنزل عليه إلى المنزل، لكان تنزيل الماء منزلة النار موجباً لأن تسري خصوصية الإحراق التي هي من خصوصيات النار إلى الماء، وهذا لا يقول به عاقل.

ولا فرق بين الخصوصيات التكوينية ليمكن تسرية الخصوصية من محلها إلى غير محلها في بعض الخصوصيات دون البعض الآخر، ومجرد كون الوضع عبارة عن إعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى، لا يوجب فرقاً بين هذه الخصوصية فيمكن التسرية فيها، وغيرها من الخصوصيات لا يمكن التسرية فيها.

الوجه الثالث:

وممّا تقدم ذكره، يظهر حال الوجه الثالث من وجوه تصوير مسلك الإعتبار. وحاصل هذا الوجه أن يُقال: بأن الوضع عبارة عن الإعتبار، بمعنى إعتبار كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى، حيث أن الأداتية، تارة تكون تكوينية، وأُخرى تكون إعتبارية، فالصابون والماء مثلاً أداة تكوينية للنظافة، واللفظ أداة

إعتبارية لتفهيم المعنى، وحينئذٍ فالوضع عبارة عن إعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى.

وهذا الوجه يظهر بطلانه مِمَّا ذكرنا، فإنَّ أصحاب مسلك الإعتبار لم يتكلموا في أصل الإشكال، وهو أنه كيف حصلت هذه السببية بين اللفظ والمعنى بالإعتبار، مع أن هذه لا تحصل بين شيئين بمجرد الإعتبار، فإنه بمجرد إعتبار كون الماء ناراً، لا تحصل حينئذٍ السببية بين الماء والنار، فكان الواجب أن يبينوا كيفية حصول السببية بين اللفظ والمعنى بالإعتبار، سواء أكان المعتبر هو وضع اللفظ على المعنى، كما هو مقتضى الوجه الأول للتصوير، أو كان المعتبر هو كون اللفظ عين المعنى، أو وجوداً له كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصوير، أو كان المعتبر هو كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى كما هو مقتضى الوجه الثالث للتصوير.

ولكنهم تركوا هذا، وصاروا في مقام تصوير بيان ما هو المعتبر، وأنه هل هو وضع اللفظ على المعنى، أو كون اللفظ وجوداً للمعنى، أو كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى؟ وهذا الكلام لا معنى له في كلامنا.

إذن فمسلك الإعتبار قاصر عن تصوير حقيقة الوضع كمسلك التعهد.

المسلك الثالث

٣ ـ مسلك الجعل الواقعي

الكلام الآن في المذهب الثالث في تصوير حقيقة الوضع، وهو مسلك جعل الملازمة الواقعية، أو السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى.

وتقريب هذا المسلك هو: إن الأمور الثابتة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأمور التي تكون ثابتة بوجودها الخارجي من قبيل الإنسان، والماء، والهواء، والجواهر، والأعراض.

القسم الثاني: الأمور التي تكون ثابتة بالإعتبار، بحيث أن لا وجود لها إلاَّ الوجود الإعتباري، من قِبَل المعتبِر، فلو إنقطع الإعتبار زال الوجود عنها، من قبيل أن نعتبر وجود بحر من زئبق فإنَّ هذا موجود بوجود إعتباري، وبقطع النظر عن الإعتبار، ليس لهذا البحر الزئبقي وجود، ولا ثبوت.

القسم الثالث: ما يكون ثبوته لا بالوجود الخارجي، ولا بمحض الإعتبار، بل بنحو من الواقعية، بحيث يكون له واقعية في الأمر نفسه، وله نحو من الثبوت المحفوظ، بقطع النظر عن إعتبار المعتبرين؛ من قبيل إمكان الإنسان، نقول مثلاً: الإنسان ممكن وليس واجباً وليس ممتنعاً، فإمكان الإنسان ليس موجوداً بالإعتبار فقط، بل هو ثابت بقطع النظر عن أي إعتبار، وحتى لو لم يكن هناك إعتبار، ولا معتبر في الخارج، فمع هذا، إمكان الإنسان أمر محفوظ في نفسه، وثابت في الأمر نفسه فإمكان الإنسان ليس من القسم الثاني

الذي يكون وجوده بمحض الإعتبار، وكذلك ليس من القسم الأول الذي يكون ثبوته على حدِّ ثبوت الإنسان، وعلى حدِّ ثبوت الجواهر والأعراض، بحيث يكون له وجود خارجي، إذ من الواضح أن الإمكان ليس له وجود خارجي، كما بُرهن عليه في محلِّه، وإلاَّ لكان للإمكان إمكان، وهكذا. إذن فالإمكان قسم ثابت من الأمور الثابتة، وثبوته لا بوجوده الخارجي، ولا بمحض الإعتبار، بل بواقعيته، فهو من الأمور الواقعية المحفوظة في الأمر والواقع نفسه، من قبيل الملازمات والسببيات، فإن ملازمة النار للإحراق، أو سببية النار للإحراق، هذا أمر واقعي محفوظ في نفسه، بقطع النظر عن إعتبار المعتبر، بل هو أمر له واقعية وثبوت.

وحينئذٍ، بناء على هذا القسم الثالث يُقال: بأن الملازمة بين اللفظ والمعنى التي هي عبارة عن سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن، وكون اللفظ سبباً للمعنى، فهذا يدخل في القسم الثالث من هذه الأقسام، فهو ليس أمراً له وجود في الخارج على حدِّ وجود الجواهر والأعراض، ولا هو أيضاً أمر إعتباري خيالي من قبيل البحر من زئبق، بل هو أمر واقعي له ثبوت في الواقع، فإنه حقيقة يكون اللفظ سبباً للمعنى في عالم الذهن، وليس هذا بأمر خيالي أو إدِّعائي.

إذن فالوضع عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى ـ جعل اللفظ سبباً للمعنى ـ فهو جعل للسببية الواقعية، والملازمة الواقعية التي تدخل في القسم الثالث.

هذا بيان صورة هذا المسلك، وقد إعترض على هذا المسلك السيد الأستاذ بالتهافت المنطقي[1].

وتوضيح الإعتراض الذي إعترض به السيد الأستاذ على هذا المسلك، هو أن الوضع إذا كان عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١، ص ٤٢ ـ ٤٣.

وكان أمراً واقعياً على حدِّ السببية بين النار والإحراق مثلاً، فحينئذٍ نسأل:

إنَّ الواضع الذي يصدر منه هذا الوضع، ويجعل سببية واقعية بين اللفظ والمعنى، هل يجعل هذه السببية مطلقاً، أو يجعلها مقيداً بصورة العلم بالوضع؟.

فإن قيل: بأنه يجعل سببية اللفظ للمعنى سببية واقعية مطلقاً، في حق كل أحد، من دون أن يقيد مجعوله بالعلم بالوضع!.

قلنا: يلزم من ذلك حينئذٍ أن يكون اللفظ سبباً لتصور المعنى، وإيجاده في الذهن من حق كل واحد، سواء أكان عالماً بالوضع، أو جاهلاً بالوضع، لأنّ المفروض أن الجاعل، جعل السببية على الإطلاق، ولم يقيدها بخصوص صورة العلم بالوضع، مع أن المشاهد وجداناً أن اللفظ لا يكون سبباً لتصور المعنى إلاَّ في مثل العالم بالوضع، وأمَّا في مثل الجاهل بالوضع فهو يسمع اللفظ، ولا ينتقل ذهنه إلى المعنى.

وإن قيل: بأن الواضع يجعل سببية اللفظ للمعنى، لكن مشروطاً بالعلم بالوضع، فمثلاً يقول إذا كنت عالماً بالوضع. فاللفظ أجعله سبباً للمعنى، فتكون سببية اللفظ للمعنى مشروطة بالعلم بالوضع.

وعليه: فحينئذٍ، يلزم الدور في المقام، وذلك لأنّ سببية اللفظ للمعنى، هذه السببية الواقعية المجعولة من قبل الواضع، هذه مشروطة بالعلم بالوضع، ومتوقفة على العلم بالوضع، فهي في طول العلم به. والوضع ما هو؟ هو نفس السببية، لأنّ أصحاب هذا المسلك يقولون: بأن الوضع عبارة عن سببية اللفظ للمعنى.

إذن فالعلم بالوضع يكون عبارة عن العلم بسببية اللفظ للمعنى، فيرجع أخيراً إلى أن سببية اللفظ للمعنى، مشروطة بالعلم بسببية اللفظ للمعنى، وهذا دور، لأنه يلزم من ذلك أن تكون سببية اللفظ للمعنى في طول العلم بالوضع، لأنّ كل مشروط في طول شرطه، والشرط هو العلم بالوضع، يعني العلم

بالسببية، والعلم بالسببية في طول السببية، لأنّ العلم بكل شيء في طول ذلك الشيء، فيلزم التهافت، وكون شيئين كل منهما في طول الآخر، وهو الدور.

إذن فكلا الوجهين في هذا المسلك غير معقول.

رد إعتراض السيد الأستاذ:

لو بقينا نحن مع إعتراض السيد الأستاذ على هذا المسلك، لا يمكن قبول هذا الإعتراض بمعنى أنه على مستوى التهافت المنطقي يمكن تصوير هذا المسلك، بنحو لا يكون فيه محذور التهافت والدور، وذلك فيما إذا إدَّعى صاحبُ هذا المسلك، أن ما هو السبب في الإنتقال إلى المعنى هو المجموع المركب من جزءين:

الجزء الأول: اللفظ: فهو جزء السبب في الإنتقال إلى المعنى في حق الجاهل، والعالم.

والجزء الآخر: العلم بأن اللفظ جزء السبب، يعني العلم بالدخل الضمني للفظ، وبأن اللفظ له دخل في الإنتقال إلى المعنى.

وبناء على هذا حينئذٍ، السببية التامة الإستقلالية هي في طول العلم، والعلم ليس في طول السببية الإستقلالية، بل في طول السببية الضمنية، فالموقوف على العلم غير الموقوف عليه العلم. وبعبارة أُخرى، الوضع عبارة عن السببية التامة بين اللفظ والمعنى، وهذه السببية التامة موقوفة على وجود كلا الجزئين. على لفظ وعلى علم.

فلو قلنا على علم بالسببية التامة يلزم الدور، ولكن نقول: على علم بالسببية الضمنية، فإن اللفظ جزء السبب، وله دخل ضمني نافذ، على العلم بذاك الدخل الضمني النافذ.

إذن فالموقوف على العلم هو السببية التامة، والذي يتوقف عليه العلم هو السببية الضمنية الناقصة، يعني دخل اللفظ في الجملة، فلا يلزم الدور.

وأي دور إذا وجد اللفظ، وكنت تعلم أنه دخيل في الجملة، إذن يتم بذلك السبب. فتمامية السببية فرع العلم بالسببية الضمنية، والسببية الضمنية ليست فرع العلم، فيكون الجعل غير متهافت منطقياً، فلا إشكال منطقي في المقام.

تحقيق الكلام في جعل السببية الواقعية

صار واضحاً أن هذا المسلك الثالث، هو مسلك جعل السببية الواقعية والملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى، حينئذٍ نسأل صاحب هذا المسلك: ماذا يقصد بالجعل؟.

هل يقصد الجعل المباشري لهذه السببية، أو يقصد الجعل بتوسط أمرٍ آخر؟.

فإن كان يقصد الجعل المباشري للسببية، بمعنى أن اللفظ بحسب طبعه ليس سبباً للإنتقال إلى المعنى، ولكن الواضع يجعل هذه السببية جعلاً مباشرياً ابتدائياً، فيخلق في اللفظ سببية واقعية للانتقال إلى المعنى:

فإن كان يقصد هذا المعنى، فهذا غير معقول في نفسه في سائر موارد عالم التكوين، لأنّ السببية بين الأشياء ذاتية للسبب، وهي غير مجعولة، وغير قابلة للجعل، فلا يمكن أن نجعل ما ليس سبباً للحرارة بذاته سبباً للحرارة، فالماء مثلاً: ليس بسبب للحرارة، فلا يمكن أن نجعله سبباً للحرارة.

نعم يُعقل أن يوجد فيه ما هو سبب، وذلك بأن نجعل هذا الماء حاراً، ومن المعلوم أن الحرارة سبب للحرارة، فإذا جعلنا فيه الحرارة بوضعه على النار، فقد صار هذا الماء سبباً للحرارة، ولكن هذا ليس بابه باب السببية المباشرية، فإنَّ ما هو سبب الحرارة هو نفس الحرارة، ونحن قد جعلنا

الحرارة في الماء، وما جعلنا الشيء الذي ليس بسبب سبباً مباشرياً؛ فجعل السببية المباشرية أمر غير معقول، بمعنى أنَّ الشيء الذي لا يكون سبباً نجعله سبباً! فهذا غير معقول، لأنّ السببية بالنسبة إلى السبب الذاتي تكون ذاتية لا محالة.

نعم يمكن أن أجعل شيئاً سبباً للعرض، وذلك بأن أُوجد فيه السبب بالذات لا أُوجد سببية السبب بالذات، بل أُوجد السبب نفسه بالذات؛ فالماء ليس سبباً ذاتياً للحرارة، ويستحيل جعل السببية الذاتية المباشرية للماء، بل يمكن جعله سبباً بالعرض وذلك بإيجاد ما هو سبب بالذات فيه، وهو الحرارة، فيصبح حينئذٍ سبباً بالعرض بالنسبة إلى الحرارة، وأما السبب بالذات فهو الحرارة نفسها، والحرارة لم نجعل سببيتها بل سببيتها ذاتية.

فإن أُريد في المقام بجعل السببية الذاتية في اللفظ، بحيث يجعله بذاته سبباً، بعد أن لم يكن سبباً: فهذا أمر مستحيل، لأنّ السببية الذاتية حيث أنها من خواص الأسباب الذاتية يستحيل أن تكون مجعولة بجعل مستقل. وإذا استحال وضع وجعل السببية تكويناً لما ليس بسبب، فيستحيل جعلها تشريعاً، أو اعتباراً.

وإن كان المراد من جعل هذه السببية ضمّ ما هو السبب بالذات إلى اللفظ ـ من قبيل جعل الماء سبباً للحرارة، وذلك بأن نفتش أنه ما هو السبب بالذات في الحرارة، هو الحرارة نفسها، فأوجد الحرارة في الماء، فيصير الماء ببركة ذلك سبباً بالعرض. فهذا أمر معقول في المقام، وهو أن نوجد في اللفظ خصوصية زائدة، وببركتها يصبح اللفظ سبباً بالعرض، وتلك الخصوصية التي ببركتها أصبح اللفظ سبباً بالعرض للمعنى، هذه الخصوصية لم يبينها هذا المسلك، وكل ما قاله إنَّ الوضع يرجع إلى جعل السببية الواقعية، وهذا المقدار صحيح، لكن ليس جعلاً مباشرياً للسببية، بحيث يجعل السببية الذاتية، لأنّ السببية الذاتية لا تقبل الجعل، بل إنما يجعل السببية العرضية، بمعنى أن يضم خصوصية إلى اللفظ ليصبح بواسطتها سبباً للمعنى، وحينئذٍ جعل شيء

سبباً للعرض إنما يكون بضم ما هو سبب بالذات إليه، فلا بُدّ أن نرى ما هي تلك الخصوصية بحيث يصبح اللفظ سبباً بالعرض للمعنى.

التحقيق في حقيقة الوضع

البحث في حقيقة الوضع، هو بحث في كيفية نشوء الدلالة بين اللفظ والمعنى، وأنه كيف يصبح اللفظ سبباً لتصور المعنى، بعد أن لم يكن بحدّ ذاته سبباً لذلك؛ ماذا يصنع الواضع لكي يجعل اللفظ سبباً للإنتقال إلى المعنى، مع أن اللفظ بطبعه وذاته، ليس سبباً للإنتقال إلى المعنى.

وتحقيق ذلك أن يُقال:

إنه في باب الإنتقال من إدراك شيء إلى تصور شيء يُوجد ثلاث قوانين تكوينية ثابتة مخلوقة من قِبل خالق العالم الذي وضع القوانين التكوينية لهذا العالم، وهذه القوانين التكوينية الثلاثة نصطلح عليها: بالقانون الأولي التكويني، والقانون الثانوي التكويني الأول، والقانون الثانوي التكويني الثاني.

القانون الأولي التكويني: هذا القانون التكويني الأولي، هو أنَّ الإدراك والإحساس بشيء، يوجب الإنتقال التصوري إلى معناه، مثلاً الإحساس بـ (الأسد) يوجب الإنتقال إلى تصور معنى الحيوان المفترس، فهذه سببية واقعية تكوينية مبنية على قانون تكويني خلقه الله تعالى، حين خلق الإنسان وأعطاه إحساسه وخياله وتصوره، جعل هذه السببية تكويناً، بحيث أن الإحساس بشيء يوجب الإنتقال إلى تصور معنى ذاك الشيء؛ فالإحساس

بشيء سبب، وتصور معناه مُسبَّب. هذا هو القانون الأولي التكويني.

القانون الثانوي التكويني الأول: هو إنَّ الإنسان لو لم يحس بالشيء، ولكن أحسَّ بما يشابه ذلك الشيء، فأيضاً ينتقل منه إلى تصور ذلك المعنى وإن كان لم يحسُّ به، ولكن أحسَّ بمشابهه، فهذا القانون يقتضي أيضاً الإنتقال إلى المعنى؛ مثلاً: نحن نرسم صورة (الأسد) على الورق، فإذا رأى إنسان هذه الصورة، يتصور في ذهنه الحيوان المفترس، مع أنه لم يَرَ الحيوان المفترس نفسه، ولكن رأى المشابه له من بعض الجهات، لكن حينئذٍ إدراك المشابه يعوِّض عن إدراك نفسه، فيكون سبباً أيضاً للإنتقال إلى معنى الحيوان المفترس وهذا القانون ليس مربوطاً بالواضع، ولا بجعل الواضع بوجه من الوجوه، وهو حاكم على القانون التكويني الأولي، لأنّ القانون التكويني الأولي مفاده. مَن أحس بالحيوان المفترس ينتقل ذهنه إلى تصور معناه، وهذا القانون الثانوي الأول يجعل الإحساس بالمشابه بمنزلة الإحساس به، فله حكومة عليه، ولكنها حكومة تكوينية، لا حكومة تنزيلية إدعائية إعتبارية، بل هي حكومة واقعية، بمعنى أن يجعل المشابهِ، له الأثر نفسه الموجود بالمشابَه، فمتى ما رأينا صورة (الأسد) على الورق. إنتقلنا إلى صورة الحيوان المفترس، هذا هو القانون الثانوي التكويني الأول.

القانون الثانوي التكويني الثاني: وهذا القانون الذي له أيضاً حكومة على القانون التكويني الأولي، مفاده أنه لو لم نَرَ الحيوان المفترس، ولم نَرَ أيضاً شيئاً مشابهاً له على الورق، لكن أدركنا شيئاً كان يقترن مع الحيوان المفترس بوجه مخصوص، إقتراناً مخصوصاً شديداً، حينئذٍ ننتقل منه إلى تصور الحيوان المفترس، فإذا فرضنا أن شيئاً كان يقترن مع شيء آخر، إقتراناً مخصوصاً، وحينئذٍ إذا أدركنا أحدهما ورأيناه، ينتقل ذهننا أيضاً إلى الآخر، فكأن المقترن أيضاً يصير له هذه الحالة، وهي أنه يوجب الإنتقال الذهني والتصوري إلى شكل الشيء الآخر الذي كان مقترناً معه بوجه مخصوص.

وهذا الإقتران المخصوص تارة تكون الخصوصية فيه خصوصية كمية،

بحيث تنشأ هذه الخصوصية بسبب كثرة الإقتران، كما لو فرضنا أنَّ أحد الشيئين إقترن بالآخر مئات المرات، مراراً وتكراراً، فحينئذٍ إذا رأينا أحدهما، إنتقل ذهننا تصوراً إلى الآخر، فمثلاً: في علم الرجال دائماً نرى (النوفلي) يروي عن (السكوني)، فـ(النوفلي) و(السكوني) مقترنان في تصورنا متى ما رأينا (نوفلي) رأينا (سكوني)؛ فلو رأينا على ورق في مرة من المرات كلمة (سكوني) ينتقل ذهننا فوراً إلى (النوفلي)، لأن (السكوني) رأيناه مراراً وتكراراً مع (النوفلي)، فأصبح للسكوني هذه الحالة، وهي أنه متى ما رأيناه انتقل ذهننا تصوراً إلى (النوفلي).

وتارة أُخرى تكون تلك الخصوصية خصوصية كيفية، بحيث لم تنشأ من كثرة الإقتران مراراً وتكراراً، بل قد يتفق أن يقترن أحد الشيئين بالآخر مرة واحدة، لكن بإقتران مخصوص بكيفية مخصوصة، بحيث بعد هذا إذا أدركنا أحدهما ينتقل ذهننا إلى الآخر؛ فمثلاً إذا سافر الإنسان إلى بلد «بغداد» وإبتُلي بمرض شديد، وبعد هذا رجع، قد يتفق أنه متى ما تصور إسم ذلك البلد، إنتقل ذهنه إلى ذلك المرض الذي أصابه، وإن كان البلد مع المرض قد إقترنا مرة واحدة، لكن حيث أنه إقتران من نوع شديد، وبكيفية أكيدة، ولهذا متى ما تصور أحدهما «بغداد» إنتقل ذهنه إلى أنه ذهب إلى البلد، ومرض مرضاً شديداً.

تطبيقـات:

صار واضحاً أنه يوجد قانون تكويني أولي، وقانونان تكوينيان حاكمان على القانون التكويني الأولي، وبعد هذا نقول:

إنَّ الدلالات التي تواضع عليها الناس فيما بينهم، بعضها بحسب الحقيقة صغريات وتطبيقات لكبرى القانون الثانوي التكويني الأول، وبعضها أيضاً صغريات وتطبيقات لكبرى القانون الثانوي التكويني الثاني، وقد يتفق أن يكون بعض هذه الدلالات التي تواضع عليها الناس صغريات وتطبيقات لكبرى القانونين الثانويين التكوينيين معاً.

فهناك من الدلالات التي تواضع عليها الناس، الإشارات التصويرية، بحيث أصبحت لغة عالمية مِللية بين مختلف الملل والنحل، مثالها الإنسان حينما يريد أن يُبيِّن للآخر أنَّ هذا تاجرٌ مثلاً، فيحرك بيده بنحو، يجعل بالإشارة صورة يده مشابهة مع ذلك الشخص الذي يريد أن يفهمه إيَّاه؛ فمثل هذه نسميها بالإشارات التصويرية التي تواضع عليها الناس منذ القدم، وإلى يومنا هذا، وهي بحسب الحقيقة صغرى، وتطبيق للقانون الثانوي التكويني الأول.

وهنا أيضاً نقول: إنَّا نخلق باليد وحركتها، حالة مشابهة لطلبة يلبس العمامة، حينئذٍ هذا الخلق لهذه الصورة يوجب إنتقال ذهنه تصوراً إلى الطلبة، من قبيل، أنه لو رأى صورة (الأسد) على الورق، ينتقل ذهنه إلى الحيوان المفترس.

فهذه الدلالات الإشارية والإشارات التصويرية، تكون تطبيقاً للقانون الثانوي التكويني الأول.

وهناك ما يكون تطبيقاً للقانون الثانوي التكويني الثاني.

فالإنسان منذ البداية كان يلاحظ أن أصواتاً معينة تقترن مع حيوانات معينة، فالنهيق، والزئير، هذه أصوات معينة لحيوانات معينة، فكلما رأينا (الأسد)، سمعنا معه زئيره وكلما رُإيَ (الحمار) سُمع معه نهيقه، وهكذا إقترن إقتراناً متكرراً، وحينئذٍ إذا سمعنا الزئير ولم نَرَ (الأسد) بعينه، فسماع الزئير نفسه متكرراً، يوجب إنتقال الذهن إلى صورة (الأسد) إلى معنى الحيوان المفترس.

وهذا بحسب الحقيقة تطبيق وصغرى للقانون الثانوي التكويني الثاني، لأنّ الزئير إقترن مراراً عديدة مع شكل (الأسد)، وحينئذٍ بعد هذا، إذا سمعنا الزئير نتصور في ذهننا صورة الحيوان المفترس.

وهناك ما يكون تطبيقاً لكلا القانونين معاً، فمثلاً.

قد يتفق لنا أن لا نسمع الزئير بل نسمع صوتاً شبيهاً بالزئير، بأن كان إنسان يقلِّد (الأسد)، حينئذٍ ينتقل الذهن فوراً إلى صورة (الأسد)، وهذا تطبيق لكلا القانونين معاً؛ لأنّ الذهن إنتقل من شبيه الزئير إلى الزئير، وهذا تطبيق للانون الثانوي التكويني الأول، وإنتقل الذهن من الزئير إلى (الأسد)، وهذا تطبيق للقانون الثانوي التكويني الثاني، لأنّ الزئير مقترن (بالأسد) مراراً عديدة.

وأيضاً لو أنَّ إنساناً لا يعرف اللغة، وأراد أن يُفهِم إنساناً آخراً، أنَّ هناك أسد، فيُصدر صوتاً شبيهاً بالزئير، وذاك يلتفت فوراً إلى أنَّ هناك (أسد)؛ فهنا بحسب الحقيقة، دلالة هذا الصوت الشبيه تتم ببركة ضم أحد هذين القانونين الثانويين إلى الآخر. وكذلك يُضم هذان القانونان، لو أردنا أن نعبر بهذا الصوت عن رجل شجاع، وهذه الدلالة، وهي دلالة الصوت الشبيه بصوت (الأسد)، على الرجل الشجاع، تكون بتطبيقات عديدة لهذين القانونين، لأنّ الصوت الخارج من الإنسان يدل على الزئير من باب دلالة الشبيه على الشبيه الآخر، والزئير يدل على (الأسد)، و(الأسد) يدل على الرجل الشجاع؛ فبتطبيقات عديدة لهذين القانونين أصبح هذا الصوت يدلّ على الرجل الشجاع.

وإلى هنا نرى أن الإنسان بلا عناية من قبله، وفي حدود هذين القانونين الثانويين التكوينيين المخلوقين من قبل الله تعالى، أمكن أن يُوجد لنفسه لغة، لأنّه بأصوات متعددة يمكن أن يفهم أشياء متعددة، فهو يفهم إمَّا أصحاب الأصوات أنفسهم، وهذا تطبيق للقانون الثاني، أو يفهم ما يشبه أصحاب الأصوات، وهذا ضم لأحد القانونين إلى الآخر.

وهكذا وبلا إعمال عناية من قِبل الإنسان، حصلت لغة، وهذه اللغة وهذه الدلالة ـ دلالة اللفظ على المعنى ـ لا يتدخل فيها أي عناية من قبل الإنسان، لا في الكبرى ولا في الصغرى؛ لا في كبرى القانون، لأنها تكوينية مجعولة من قِبل خالق الإنسان، وخالق العالم، ولا في صغرى القانون ـ الزئير

قد إقترن مراراً عديدة ـ لأنها أمر طبيعي صدفتي، فصدفة إقترن الزئير مع (الأسد) لا بفعل أي إنسان في العالم، وبدون أي تصرف من أحد.

الوضع التعييني والتعيُّيني:

إذن صار واضحاً أن بعض الدلالات التي تواضع عليها الناس، ما يكون تطبيقاً للقانونين الثانويين الأول والثاني، كما في مقام تفهيم الرجل الشجاع، حيث أن الإنسان يستعمل صوتاً شبيهاً بصوت الأسد لتفهيم شخص آخر بأن زيداً من الناس شجاع. فلو فرضنا أن هذا المستعمل للصوت الشبيه بالزئير، كرَّر هذه العملية، مراراً وتكراراً، بحيث إقترن هذا الصوت مع هذا المعنى في الذهن، مراراً عديدة، حينئذٍ يصبح هذا بنفسه تطبيقاً للقانون الأول، بلا حاجة إلى ضم مسألة المشابهة، وحينئذ يصبح هذا الصوت بنفسه يدل إبتداءً على الرجل الشجاع، بلا حاجة إلى توسط أن هذا شبيه بالأسد، وإلى أن هذا صوت شبيه بصوت الأسد، بل بتكرره يصبح هذا الصوت بنفسه دالاً على الرجل الشجاع، وهذا هو معنى الوضع التعيُّني فالوضع التعيّيني الذي نقول بأنه ينشأ من كثرة الإستعمال، حقيقته هذا النحو، يعني إيجاد صغرى من قبل الإنسان للقانون الثاني، وهو أن إدراك أحد المتقارنين بوجه مخصوص، يؤدي إلى الإنتقال إلى مقارنه وتصوره، فمثلاً: الإنسان يوجد الصغرى ـ التقارن بين هذا الصوت الفلاني وبين الرجل الشجاع ـ فإذا أوجد هذا التقارن متكرراً، فقد أوجد الصغرى من القانون الثاني، وهذه الصغرى هي الوضع التعيُّني.

إذن فالوضع التعيُّني: هو إيجاد صغرى للقانون الثاني، إيجاد تقارن متكرر بكثرة الإستعمال بين اللفظ والمعني

ثم إنَّ الإنسان يصبح عنده ألفة وإستيناساً بأن ينتقل من الأصوات إلى المعاني بحيث يصبح هذا الأمر مألوفاً، فإذا سمع صوتاً يعرف أن هذا لا بُد له من معنى، هنا يجيء الوضع التعييني، فحينئذٍ الواضع طبقاً للحاجة يضع بعض الألفاظ لبعض المعاني، يعني يقرن ما بينهما قرناً آنياً دفعياً في عملية ملفتة للنظر مؤكدة، من قبيل عملية المرض «ببغداد».

فالوضع التعييني يحسب الحقيقة هو: إيجاد صغرى لكبرى القانون التكويني الثانوي الثاني، وليس فيه أي تصرف من قبل الواضع، سوى إيجاد صغرى لهذا القانون، بأن يُقرن أحدهما بالآخر قرناً أكيداً شديداً.

ومن هنا يتضح من أن إتعاب النفس، في أنَّ الواضع هل يعتبر اللفظ على المعنى، أو تحت المعنى، أو أداة للمعنى، أو وجوداً تنزيلياً للمعنى، كل هذا لا معنى له، لأن النكتة المطلوبة من الوضع، هي إيجاد صغرى لهذا القانون التكويني في نفسه. وإيجاد الصغرى، بأن يوجد حادثة، بحيث يقترن فيها اللفظ مع المعنى، إقتراناً أكيداً شديداً، وهذا الإقتران الأكيد الشديد، تارة يحصل بكثرة الإستعمال، وأخرى يحصل بإنشاء، كإن يُرزق ولد مثلاً ويقول: سمَّيتُه علياً. هذا هو الوضع التعْييني.

توضيحات وتفريغات:

إتضح مما تقدم، أنه بالإمكان، تعريف الوضع: بأنه جعل اللفظ بحيث يقترن إقتراناً مؤكداً في تصور الإنسان وذهنه، فيدخل حينئذٍ في صغرى قانون ثانوي تكويني، وهو قانون الإنتقال من تصور أحد المتقارنين إلى تصور مقارنه، وهذا التأكيد في الإقتران.

إمَّا أن يكون بلحاظ تكرّره كما هو الحال في الوضع التعيُّني.

وإمَّا بلحاظ كيفية مخصوصة فيه كما هو الحال في الوضع التعْييني.

وبناء على ذلك تتضح أمور:

أ ـ الأمر الأول: أنَّ الوضع ليس من الأمور الإنشائية التسبيبية التي تحصل بالإنشاء من قبيل البيع ونحوه من العناوين المعاملية والإنشائية: فالبيع لا إشكال في أنه عنوان إنشائي، وإن وقع الكلام في المُنشَأ، فهل المُنشَأ بالبيع تمليك المال بعوض، أو المُنشأ عنوان مبادلة مالٍ بمال، إلى غير ذلك مما ذكر في المكاسب؟. فالبيع أمر إنشائي لكن يقع الكلام في تشخيص ذلك

المعنى المُنشَأ الذي يوجد بالبيع ويُنشَأ بالبيع.

وأمَّا الوضع فهو ليس أمراً إنشائياً.

وأما الوضع التعيُّيني فهذا فيه واضح، حيث لا إنشاء، ولا جعل من قبل إنسان مخصوص.

وأما الوضع التَعْييني فيما إذا حصل الإقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى بعملية واحدة دفعية آنيّة، حينئذٍ، قد يصدر إنشاء من قِبل الواضع كأن يُنشىء ويسمّي ولده زيداً مثلاً. لكن هذا الإنشاء له حيثيتان:

الحيثية الأولى: حيثية إنشائية إيجادية لمعنى إعتباري، كأنْ يقول جعلتُ إسم زيد وجوداً تنزيلياً لإبني، فهذا الإنشاءيُلحظ بلحاظ هذه الحيثية باعتباره إيجاداً إنشائياً لمعنى خيالي، وهو أن هذا اللفظ عين ذاك المعنى، وهو بلحاظ هذه الحيثية لا يوجد شيئاً، فلا يكون وضعاً، ولا يكون ميزاناً للدلالة بين اللفظ والمعنى.

الحيثية الثانية: حيثية إنشائية تكوينية، بحيث أن هذا الإنشاء يُوجِد تكويناً نحوَ إقترانٍ في ذهن السامع بين اللفظ والمعنى، وهذا الإقتران المتعمّق المتأكد الذي يوجد بين اللفظ والمعنى، يكون الميزان فيه، دلالة اللفظ على المعنى، لصيرورته حينئذٍ صغرى من ذلك القانون الثانوي التكويني.

وعلى هذا الأساس فالوضع التعْييني بما هو وضع، وبما هو ميزان لدلالة اللفظ على العنى ليس وضعاً إنشائياً بلحاظ الحيثية الأولى الإعتبارية، لأنه لا يوجد شيئاً، ولا يكون ميزاناً للدلالة.

وعلى هذا، لا يهم التحدث عمَّا هو المُنشأ في هذا الإنشاء، سواء أكان المُنْشَأ هو جعل اللفظ على المعنى، أو أداة لتفهيم المعنى، أو وجوداً تنزيلياً للمعنى.

بل المهم في المقام: هو الحيثية الثانية لهذا الإنشاء، الحيثية التكوينية لا الحيثية الإعتبارية الجعلية.

وعلى هذا البناء، فالوضع بما هو وضع، وميزان لدلالة اللفظ على المعنى، ليس أمراً إنشائياً إعتبارياً، لا الوضع التعيُّني، ولا الوضع التعْييني.

ب ـ **الأمر الثاني**: إنَّ دلالة اللفظ على المعنى التي تنشأ من الوضع، هي دلالة تصورية، وليست دلالة تصديقية، فإنَّ الدلالة كما أشرنا سابقاً على نحوين:

النحو الأول: دلالة تصورية، بمعنى متى ما سمعنا لفظ (الأسد) وانتقش في ذهننا، إنتقل إلى تصور الحيوان المفترس.

النحو الثاني: دلالة تصديقية، بمعنى أن لفظ (الأسد) يدل على أنَّ المتكلم أراد بهذا الكلام تفهيم الحيوان المفترس.

إذن بناء على ما أوضحناه في حقيقة الوضع، صار معلوماً أنَّ الوضع لا يوجِد إلاَّ الدلالة التصورية، لأن الوضع ليس إلاَّ إيجاد صغرى للقانون الثانوي التكويني، لأن مفاده، إنه متى ما اقترن شيئان: (السكوني، والنوفلي) إقتراناً أكيداً، وتصورنا أحدَهما، تصورنا الآخر، سواء سمعنا لفظ (السكوني) من عاقل، أو نائم، أو من اصطكاك حجرين، انتقل ذهننا إلى تصور (النوفلي). هذا هو معنى الدلالة التصورية.

وأمَّا الدلالة التصديقية: معناها، إنه متى ما سمعنا إنساناً عاقلاً ملتفتاً يقول: (أسد)، نعرف أنه قد أراد بهذا اللفظ تفهيم المعنى الذي وُضع له في لغة العرب، وهذه الدلالة ليست مربوطة بالوضع، وإنما هي بإعتبار ظهورات حالية وسياقية وعقلائية، زائداً على الوضع.

وقد إعترض على ذلك، السيد الأستاذ[1]، بأن الدلالة التي تحصل من اصطكاك حجرين، لا ينبغي أن تكون دلالة وضعية ومجعولة من قِبل الواضع، فإن الواضع حكيم لا يُعقل أَنْ يجعل اللفظ دالاً على المعنى مطلقاً، حتى لو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، وغرض الواضع هو أن يتفاهم الناس العقلاء فيما بينهم، لا أن يتفاهم الناس مع الأحجار.

إذن فلا بُدّ وأَنْ يكون المجعول من قِبل الواضع مخصوصاً بخصوص ما إذا صدر اللفظ من العاقل الملتفت، لا فيما إذا صدر من قبيل الحجر، ونحوه.

وهذا الإشكال كأنه مبني على التصور القديم لمعنى الوضع، فإذا كان الوضع عبارة عن أمرٍ إنشائي مجعول من قِبل الواضع، من قبيل جعل الملكية في باب البيع من قِبل البائع، وهكذا من المجعولات التشريعية الإنشائية التي يتصور فيها الإطلاق والتقييد، حينئذٍ يُقال: بأن هذا المجعول الإنشائي من قِبل الواضع ـ دلالة اللفظ على المعنى ـ مطلقاً، حتى لِما إذا اصطك حجر بحجر، أو يجعله لخصوص ما إذا صدر من إنسان عاقل ملتفت؟.

حينئذٍ قد يُقال: لا معنى لأن يجعله الواضع مطلقاً، بل ينبغي جعله مقيداً، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، إذن فيجعله مقيّداً، فيختص مجعوله الإنشائي بخصوص اللفظ الصادر من العاقل.

ولكن بناء على ما أوضحناه، من أنَّ الوضع ليس مجعولاً إنشائياً من قبيل مجعولية التمليك بعوض في باب البيع، حتى يُتصور له الإطلاق والتقييد، وإنما هو أمر تكويني قد يُستعان في مقام تحقيقه بعبارة إنشائية، فيقول مثلاً: سمَّيت ولدي زيداً.

فالوضع بحسب الحقيقة هو عبارة عن أن يقف إنسان أمام إنسان آخر

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١/ ص٥٢.

فيُقرن اللفظ مع المعنى، وبعد لا يُفرّق بين أن يصدر هذا اللفظ من إنسان أو حيوان أو حجر، فيدل هذا اللفظ على هذا المعنى، ولا معنى لأن يُشكل على الواضع بأنه لا فائدة من إنتقال اللفظ من الحجر إلى معناه، فيقول: بأن هذا أمر لا يتبعّض ولا يتجزّأ إذ إنَّ هذا ليس بابه باب المجعولات الإنشائية حتى أُقيّده وأُخصّصه بمقدار الحاجة، بل هذه عملية واقعية تكوينية، أُقرِن اللفظ مع المعنى فحينئذٍ يقترن اللفظ مع المعنى على أيَّ حال.

ولهذا قد يحصل هذا الإقتران من قبل الواضع التعيّيني بلا إنشاء أصلاً، وبلا جعل، كما هو الحال في الإقترانات التي تُلقى في أذهان الأطفال بين الألفاظ والمعاني، فكما ينشأ في نفس الطفل دلالة (الماما، والبابا، والحليب) بسبب هذه الإقترانات، بأن تُمسك الأم القارورة بيدها وتقول له (حليب) عدة مرات، دون أن تستعمل أي إنشاء، ودون أن تقول له وضعت لفظة (حليب) لهذا السائل تحته، أو جعلتها معنى تنزيلياً له، فبحسب الحقيقة، أن يقترن أحدهما بالآخر، كما لو كتب لافتة وجعل فيها صورة القارورة، وإلى جانبها لفظة (حليب)، فحينئذٍ، متى ما رأينا صورة القارورة، يقترن في ذهننا لفظة (حليب) مع الحليب، وهكذا، متى ما سمعنا هذه الكلمة إنتقل ذهننا إلى هذا المعنى.

إذن فالوضع ليس مجعولاً إنشائياً ليُتصور فيه الإطلاق والتقييد، ليُقال: بأن هذا إطلاقه لغوٌ.

ج ـ **الأمر الثالث**: يُتساءل فيه، أليس من المعروف أن العلم بالوضع له دخل في الإنتقال إلى المعنى؟ فما هو معنى هذا؟.

يتضح مما ذكر وهو أن العلم بالوضع له دخل في الإنتقال إلى المعنى، معناه: إن الوضع بوجوده النفس الأمري، لا يوجد إقتراناً في الذهن ما بين اللفظ والمعنى، إذ إنه موجود في المُنْجد. فما لم يوجد إقتران في ذهني بين اللفظ والمعنى، لا يصير هناك وضْعٌ حقيقة بالنسبة لي، وإنما يكون وضعاً بالنسبة إلى الغير الذي إقترن اللفظ والمعنى في ذهنه بشكل متعمق متأكد.

وهذا الإقتران المتأكد يحصل غالباً بالنسبة إلى الإنسان العاقل بالعلم بالوضع، ويحصل أحياناً للصغار والكبار بغير طريق العلم بالوضع، بطريق التلقين من دون أن يعلم بالوضع، لعجز الطفل عن إدراك أن اللفظ الفلاني موضوعاً للمعنى الفلاني، لكن بالتلقين والتكرار، يحصل له ما يجعل اللفظ والمعنى، مقترنين في ذهنه من دون أن يعلم بالوضع، ومع هذا ينتقل من اللفظ إلى المعنى، لأنه حصَّل بدلاً عن العلم بالوضع، التلقين بالنسبة إلى الطفل، فتمّت دلالة اللفظ على المعنى.

وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى وهي: حقيقة الوضع. وبتمام الكلام في الجهة الأولى، يتضح الكلام في الجهة الثانية إجمالاً، ولذلك سوف يكون الكلام في الجهة الثانية مختصراً. في تشخيص حقيقة الواضع، ومن هو؟ هل هو الله تعالى؟ أو هو شخص مخصوص من الناس؟. أو الجماعة البشرية. بمجموعها على إمتداد تاريخها؟.

الجهة الثانية

في تشخيص الواضع

مَن هو الواضع؟.

كان الكلام في الجهة الأولى عن حقيقة الوضع، وأنه كيف تنشأ الدلالة والسببية في عالم الذهن بين اللفظ والمعنى.

وصار واضحاً أنَّ الوضع حقيقته القرن الأكيد الشديد، حينئذٍ يقع الكلام في الجهة الثانية، مَن هو هذا الواضع الذي قرن الألفاظ الكثيرة بمعانيها الكثيرة، فجعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً يُفهم منه ذلك المعنى عند إطلاقه؟.

ذهب جملة من المحققين، ومنهم المحقق النائيني[1] (قدس سره) إلى إستقراب أن يكون الواضع هو الله تعالى، والذي يظهر من كلماتهم أن هذا الإستقراب مبني على إستبعادين، لفرض أن يكون الواضع إنساناً، ومن أجل هذين الإستبعادين يُرجَّح أن يكون الواضع هو الله تعالى، وهذان الإستبعادان هما:

الإستبعاد الأول: إننا لو نظرنا إلى اللغة، لوجدنا أن ما تشتمل عليه من ألفاظ، وخصوصيات، ونكات، يُستبعد أن يكون تحت سيطرة شخص واحد، وقدرة شخص واحد، فكرياً وذهنياً، إذن فلو فُرض إنَّ الواضع إنسان، حينئذٍ

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١/ ص١٠

لا بُدّ وأنْ يكون هذا الإنسان، سنخُ إنسانٍ له من الإطلاع على دقائق المعاني، وخصوصياتها، وشوارد الأفكار، ما لا يوجد إلاَّ في الأنبياء، وأشباه الأنبياء، بخلاف ما لو قلنا إنَّ الواضع هو الله تعالى، فيناسب حينئذٍ مع سعة اللغة وشمولها، وإحاطتها.

وهذا الإستبعاد أجاب عنه بعضهم[1]. بما يرجع حاصله، إلى أنه لو فرضنا أنَّ شخصاً واحداً أنشأ لغة بتمامها، فهذا الإستبعاد في محله، لو أن شخصاً واحداً هو بنفسه قام بعهدة إنشاء لغة بكاملها، بكامل موادها، ونحوها، وصرفها، وإشتقاقاتها، هذا المطلب مستبعد جداً وفاء عهدة إنسان واحد به.

ولكن الأمر ليس هكذا، فإن اللغة لم توجد في يوم واحد، ودفعة واحدة، وإنما وُجدت على مراحل، وبالتدريج حسب حاجة الناس، فإن اللغة نتيجة لإحتياجات الناس، واحتياجاتهم ليست من اليوم الأول واسعة، بحيث تحتاج إلى لغة واسعة، بل إحتياجات الناس تبدأ قليلة، ثم تتسع بالتدريج، وكذلك اللغة تبدأ محدودة، ثم تزداد وتتكاثر بالتدريج.

إذن فلا بأس بأن يُقال: إنَّ الإنسان هو الذي صنع اللغة ووضعها، لأن واضع اللغة هو عبارة عن مجموع الأجيال المتعاقبة على طول الزمن، وهذا المجموع المتعاقب، لا إستبعاد بأن يقع على عهدته وضع هذه اللغة، فالجيل الأول وضع مقداراً بقدر حاجته، والجيل الثاني أضاف مقداراً آخر، والجيل الثالث أضاف مقداراً ثالثاً، وهكذا حتى تكونت لغة بهذا العرض العريض[2].

الإستبعاد الثاني: إنَّ الوضع لو كان من قِبل إنسان مُعيَّن، إذن لكانت هذه حادثة مهمة ملفتة للنظر، تسجل في التاريخ وتذكر[3]، بأنَّ فلاناً هو الذي

---

(١) منهاج الأصول ـ الكرباسي: ج١/ ص٢٣ ـ ٢٤
(٢) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١/ ص٢٨.
(٣) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١/ ص٢٨.

وضع اللغة الفلانية مثلاً، مع أنه لم يُسجل شيء من هذا في التاريخ، ومنه يُعرف بأنَّ اللغة ليست من صنع إنسان، بل هي من إلهام الله تعالى، ومن وضعه.

وهذا الإستبعاد أجاب عنه بعضهم: بأن اللغة لو كانت من صنع إنسان واحد، بأن يقول أنا وضعت لكم لغة، ثم يقدم قاموساً بها، مع أن هذه حادثة ملفتة للنظر ينبغي أن يُشار إليها في التاريخ وتُسجل، ولكن الأمر هذا ليس واقعاً يقيناً، بل لو أن إنساناً فعل هذا لاتُهم في عقله.

وإنما اللغة نشأت بالتدريج بمعنى أن كل جماعة أو فرد في كل زمان، وضعوا بعض الألفاظ، ثم جاء فرد آخر فأزاد لفظاً، وهكذا حتى نشأت هذه اللغة، فليست اللغة برمتها مستندة إلى شخص واحد بعينه، حتى يُقال لماذا لم يُذكر إسمه في التاريخ[1].

وتحقيق الكلام في هذه المسألة: إنَّ هذه الإستبعادات التي نواجهها على فرض أن يكون الواضع هو الإنسان، لا تنحصر في هذين الإستبعادين ليُجاب بهذه الأجوبة، بل هناك إستبعادات، ببيانات أُخرى، وإشكالات لا بُد من التعرض لها، والتأمل فيها، نحن نضيفها إلى ما ذُكر:

الإستبعاد الأول: إنه قد يُقال، بأن الإنسان لو قُطع عن الله تعالى، فيأتي هذا السؤال: كيف إلتفت الإنسان إلى أنه يملك أصواتاً متعددة، وأنه قادر بهذه الأصوات على أن يجعلها أدوات لتفهيم المعاني، وما هي النكتة في ذلك، وفي بادىء الأمر كيف توجَّه إليها؟.

الآن تبدو هذه النكتة واضحة وبديهية، باعتبار أن كل إنسان ينشأ في داخل لغة، لكن إذا تكلمنا قبل فرض أي لغة، حينئذٍ كيف إلتفت الإنسان أنه بالإمكان أن يستخدم الأصوات ليجعلها دالة على المعاني المختلفة؟. مِن قبيل

---

(١) بدائع الأفكار- الأملي: ج١/ص ٢٨.

أن يُقال: إن الإنسان كيف إلتفت إلى أنّ حبة الحنطة إذا وُضعت تحت التراب، وسُقيت بالماء، حينئذٍ تكبر وتنتج حنطة، هذا المطلب كيف إلتفت إليه أول فلاّح في العالم؟. وهذا المطلب لا يظهر بالتأمل والبحث الأصولي، إذن كيف إلتفت أول فلاّح إلى هذا المطلب؟. وهنا كيف إلتفت أول لغوي إلى أنَّ الأصوات مجال واسع لتفهيم المعاني، وقابل لأن يجعل أداة لتفهيم المعاني؟. هذا إستبعادٌ.

هذا الإستبعاد حينئذٍ بالإمكان أن يُجعل شاهداً على أنَّ ذلك كان بإلهام منه تعالى، فكما يُقال مثلاً في حبة الحنطة: إنه تعالى ألهم الإنسان، وخلق في نفسه شعوراً وخطوراً، بأن هذه الحبة إذا جُعلت تحت التراب، وسُقيت بمقدار من الماء معين، حينئذٍ يتولد منها حنطة، كذلك ألهم الإنسان وجعل في ذهنه، بأن هذه الأصوات تقترن مع هذه المعاني، قَرَن في ذهنه صوت (ماء) مع معناه، وصوت (هواء) مع معناه، فنشأ عنده دلالة هذه الأصوات على هذه المعاني.

هذا الإستبعاد قد يُجعل شاهداً على أنَّ الواضع هو الله تعالى.

وهذا الإستبعاد، يمكن رده على أساس ما أشرنا إليه سابقاً، من أن دلالة الأصوات على المعاني بدأت في حياة الإنسان بلا وعي من قبل الإنسان في البداية، حيث أن أصوات الزئير، والنهيق، والخرير، وغيرها من الأصوات، إقترنت في حياة الإنسان مراراً بمعانيها، حينئذٍ بمقتضى القانون التكويني الثاني، صار لها دلالة على تلك المعاني المعنية، من دون تدخل من قبل الإنسان.

كما إن الإنسان انتبه فجأة، إلى أنه، متى ما سمع الزئير يلتفت إلى كلمة (الأسد، ويتصور الأسد، لأنه إقترن في ذهنه. إذن فصوت الزئير يُسبب تصور الأسد، فحينما أراد أن يُفهم شخصاً آخراً معنى الأسد إستعمل الزئير، فلعلَّ النكتة التي نبهّته إلى المطلب هو عبارة عن تلك الإقترانات الطبيعية الصدفتية التي وقعت في حياته بين أصوات الحيوانات، واشباهها، وبين معاني تلك الحيوانات، ومن هنا إلتفت إلى أنه بالإمكان أن يدل الصوت على معنى،

فانفتح بذلك عليه باب الخيرات، فلا يحتاج تفسير ذلك إلى إلهام مباشر من قبل الله تعالى.

الإستبعاد الثاني: وهو مبني على مسالك الأعلام في باب الوضع، من كون الوضع عبارة عن التعهد، أو عبارة عن كون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى:

حينئذٍ يُقال: بأنه لو كان الإنسان هو الواضع فهذا معناه أَنَّ الإنسان قبل أن يتكلم بأي كلام، إتصف بصفة الواضعية، يعني صار واضعاً قبل أن يصير مستعملاً، لأن الإنسان إذا كان هو الواضع، فمعنى هذا أنه قبل أول وضع لا إستعمال لا محالة، لأن الإستعمال دائماً في طول الوضع. إذن فالإنسان كان في وقت ما صامتاً ساكتاً لا يستعمل أصلاً، ولا يتكلم بشيء، ثم وضع ألفاظاً للمعاني، فأصبح يتكلم حينئذٍ، وأصبح يستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني.

حينئذٍ نسأل: كيف وضع هذا الإنسان؟.

وضع بالتعهد، أو بالإعتبار! بهذه المعاني الدقيقة التي هي موقوفة على أن يكون الإنسان له مرتبة عالية من التصرف في المعقولات والمحسوسات، بحيث يُنشيء ملازمات وتعهدات وإعتبارات ما بين الألفاظ والمعاني!.

ومن البعيد جداً، أن الإنسان يصل إلى هذه الدرجة الذهنية، والعقلانية، بحيث يصدر منه التعهدات والتنزيلات الإعتبارية، وهو بعدُ حتى الأن لا يملك لغة، فهو صامت ساكت لا يتكلم مع أحد، إلى أن يبلغ هذه المرتبة من التعقل والتفكر والتفلسف، حينئذٍ بعد هذا يضع الألفاظ للمعاني، ويشرع في الكلام.

ومن البعيد جداً تصور الإنسان قبل أن يتكلم بأي شيء، أنه كان مركزاً للإطلاعات ولأفكارٍ عالية بهذه الدرجة والترتيب، ومن كانت له أفكار عالية بهذا الترتيب كيف بقي ساكتاً طول هذه المدة؟. ألم ينقدح حينئذٍ في نفسه أمور ورغبات وحاجات؟!. وهذا بخلاف، ما إذا قلنا: بأن هذه المعاني العقلانية (الدقيقة، قام الله تعالى بعهدتها، وليس الإنسان مُنشئاً لها، لأن الله

تعالى يمكن أن يقوم بعهدة هذه الإعتبارات، والتعهدات، والخصوصيات، وهذا الإستبعاد في محله.

إلاَّ أن هذا الإستبعاد، لا يأتي على مبنانا في تصور الوضع، لأن الوضع ليس إعتبارات وتعهدات من هذا القبيل، بل هو عبارة عن قرن اللفظ بالمعنى في تصور الإنسان، وهذا مطلب يمكن أن يحصل حتى من الأطفال في يومنا هذا، بأن يُقرن ما بين اللفظ والمعنى مراراً عديدة، فينتقل من اللفظ إلى المعنى، فالبشر إقترن في أذهانهم ألفاظ متعددة بمعانٍ متعددة على سبيل الصدفة، بلا دخل منهم، إقترن صوت الزئير بمعنى الأسد، وبالتالي مع الرجل الشجاع، وبهذا تكونت اللغة، ثم توسعت بالتدريج. فهذا الإشكال في غير محله

الإستبعاد الثالث: وهو أيضاً مبني على مباني العلماء في باب الوضع: والآن نفرض بأن الناس كانوا صامتين، حتى بلغوا درجة من الوعي، بحيث أنهم وضعوا تعهدات وإعتبارات من هذا القبيل.

حينئذٍ نسأل: بأن هذه الإعتبارات والتعهدات كيف أبرزوها؟ وبأي لغة أبرزوها خارجاً؟ كيف قال المتعهد ـ تعهدتُ متى ما قصدت تفهيم المعنى أتيت باللفظ ـ ؟ أليست هذه كلها ألفاظاً؟ أليست الألفاظ في دلالتها على المعاني محتاجة إلى أوضاع وتعهدات سابقة؟.

إذن قبل أي وضع عندما بدأ بالوضع الأول، عندما كان يريد أن يضع المفردات الأولية (ماء، هواء. . . . إلخ)، حينئذٍ أيّ جملة كان يبرزها في مقام توضيح مراده! سواء أكانت لفظية، أو جملة إشارية، أليست هذه الجملة بنفسها بحسب الحقيقة لغة، خصوصاً أن هذه الجملة لغة، ومحتوية على نكاتٍ كثيرة من الإسم، والفعل، والمادة، والهيئة، والنسبة التامة، والناقصة، هذه الجملة محتوية على نفائس اللغة، بحيث لا يحصل عليها إنسان إلاَّ بعد أن يكون قد قطع أشواطاً كثيرة في باب الوضع، فكيف يكون قد حصل عليها إنسان إلاَّ بعد أن يكون قد قطع أشواطاً كثيرة في باب الوضع، فكيف يكون قد

إستعمل هذه الجملة في أول وضع! خصوصاً، أنَّ بعض المواد في هذه الجملة غير محسوسة من قبيل التعهدات القلبية، والأمور الإعتبارية.

ومن المعلوم أن تفهيم هذه الأمور الغير محسوسة لا يكون إلاَّ بالتشبيه بالأمور المحسوسة، وإلاَّ كيف يعبّر إبتداءً عن المعنى النفسي الغير المحسوس؟

إذن: فينبغي أن يُقال بناء على هذا لإستبعاد: إن الله تعالى هو الذي قام بهذه المهمة بدلاً عن الإنسان، وهذا الإستبعاد أيضاً وجيه، وفي محله، بناء على مبانيهم في باب الوضع.

وأما بناء على مبنانا: فلا يأتي هذا السؤال، لأنه لو طُرح هذا السؤال كيف نشأت اللغة؟.

لقلنا: إنها نشأت من حيث لا يدري الإنسان، لأن خلال تجربة الإنسان، «الزئير بالصدفة»، أصبح دالاً على معنى من المعاني، لأنه إقترن مع الأسد كثيراً، فأصبح دالاً عليه، وبالتالي صار دالاً على الرجل الشجاع، وهكذا نشأت اللغة وتكونت ألفاظ، وأخذ الواضع بعدها يستعين بهذه الألفاظ في مقام الوضع، إذن فلا إشكال.

الإستبعاد الرابع: هو أننا نعرف أنَّ اللغة تنشأ بين جماعة كثيرة من الناس، وحينئذٍ نسأل: إنه حينما وُضعت كلمة (ماء) مثلاً لمعنى الماء، هذا المطلب، وهو إقتران اللفظة مع معناها، هذا المطلب، هل حصل مع إنسان واحد في ذهنه. أو أن كل الناس صدفة ومن باب توارد الخواطر حصل عندهم وفي أذهانهم نفس هذا المطلب نفسه، بحيث كل واحد منهم قال ماء؟.

فإن كان هذا المطلب، قد حصل عندهم بلا ربط واحد منهم بالآخر، ومن باب توارد الخواطر، إذن فهذا هو الإلهام ومعناه أن الله تعالى ألهمهم جميعاً، إذن فالواضع هو الله.

وإن كان هذا المطلب حصل عند واحد من الناس، بحيث فكرَّ، وبطريقة

لا شعورية صار يقول (ماء)، كذلك هناك إنسان آخر يفكر ويضع كلمة أُخرى للمعنى نفسه، وآخر، ثالث، يضع كلمة أُخرى لهذا المعنى نفسه، وهكذا، فما هو هذا التنظيم الدقيق بين جماعة بدائية من هذا القبيل، بحيث إن أي واحد منهم حينما كان يضع كلمة لمعنى، كان الآخرون كلهم يسلّمون معه ويقترحون إقتراحه؟.

فلا بُد وأن يكون هناك سر إلهي، بحيث أن الله أودع في طباعهم وغرائزهم قبول هذا المطلب، وأن هذه الكلمة تناسب مع هذا المعنى. ومثل هذا ليس إلاّ إلهاماً من قِبل الله تعالى.

وهذا الإستبعاد في محله، وجواب العلماء عليه في غاية الاشكال، لكن على مبنانا: هذا الإستبعاد لا يأتي، لأننا نقول حينئذٍ: بأن هؤلاء الناس كلهم صدفة هكذا صاروا بإعتبار أن اللغة تنشأ بحسب الحقيقة عن طريق إقترانات حادثة نوعية في حياتهم، لا عن تحكّمات شخصية وفردية، بل هناك نوع من الملابسات والظروف إقترنت فيما بينهم بمعانٍ.

الجهة الثالثة

الأقسام الممكنة للوضع

بعد أن انتهى الكلام في الجهة الأولى والثانية، صار الكلام في الجهة الثالثة، في الأقسام الممكنة للوضع، حيث تكلم العلماء في هذه الجهة فقالوا: بأن الوضع ـ ويقصدون الوضع التعيّني ـ لا بُد أن يتصور المعنى، ثم يضع اللفظ له، ومن هنا قالوا: بأنه توجد أربعة أقسام متصورة بدواً[1]:

١ ـ الوضع العام، والموضوع له العام.

٢ ـ الوضع الخاص، والموضوع له الخاص.

٣ ـ الوضع العام، والموضوع له الخاص.

٤ ـ الوضع الخاص، والموضوع له العام.

أما القسمان الأولان: فالجامع بينهما هو أن الواضع يتصور شيئاً، ويضع اللفظ لنفس ما تصوره بلا عناية، بحيث يكون المتصور حقيقة هو الموضوع له حقيقة، سواء أكان هذا المتصوّر عاماً فيكون الوضع عاماً، والموضوع له عاماً، أو خاصاً فيكون الوضع خاصاً، والموضوع له خاصاً، وهذا مِمَّا لا إشكال في معقوليته.

وإنما وقع الكلام في القسمين الأخيرين: في أنه هل يُعقل أن يتصور

---

(١) فرائد الأصول ـ الكاظمي: ج١/ ص١٠.

الواضع معنى عاماً، ويضع اللفظ لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون الوضع عاماً، والموضوع له خاصاً؟ أو بالعكس يتصور الواضع المعنى الخاص، ويضع اللفظ للعام، بحيث يكون الوضع خاصاً، والموضوع له عاماً؟.

فالقول الغالب في القسم الثالث هو الإمكان[1] وهناك مَن قال بالإمتناع[2]، والقول الغالب في القسم الرابع هو الإمتناع، وهناك مَن قال بالإمكان[3].

ونتكلم في القسم الثالث، وهو الوضع العام، والموضوع له الخاص، وبتحقيقه يظهر حال القسم الرابع:

القسم الثالث: الوضع العام والموضوع له الخاص:

ذهب المشهور إلى إمكان ذلك بدعوى أو وضع اللفظ للمعنى، وإن كان يحتاج إلى تصور المعنى، ولكن يكفي في تصور المعنى التصور الإجمالي. ومن المعلوم أنَّ تصور العام تصور إجمالي للخاص يعني للأفراد ـ فالواضع إذا تصور العام والجامع، فقد تصور تصوراً إجمالياً تمام أفراد الجامع، ومثل هذا التصور الإجمالي يكفي لوضع اللفظ لتلك الأفراد.

هذا هو صورة التقريب الإبتدائي للقول بإمكان الوضع العام، والموضوع له الخاص، وما يعترض به على ذلك إعتراضان:

الإعتراض الأول:

وهذا الإعتراض مركب من شقين:

الشق الأول: إنَّ الجامع إنما يُعقل أن يكون حاكياً إجمالاً عن الأفراد فيما إذا كان منطبقاً على الأفراد بخصوصياتها، حينئذٍ يُعقل أن يكون حاكياً

---

(١) بدائع الأفكار: ج١/ ص٣٤.
(٢) فوائد الأصول: ج١ الكاظمي/ ص١٠.
(٣) فوائد الأصول: ج١/ ص١٠.

عنها بخصوصياتها، باعتبار إنطباقه عليها.

وأما إذا كان الجامع غير منطبق على الأفراد بخصوصياتها، بل كان منطبقاً عليها بعد تجريدها عنها، حينئذٍ لا يكون الجامع حاكياً عن الأفراد، لأنه إنما كان منطبقاً بعد تجريدها عن الخصوصيات، فلا يكون للجامع حكاية عنها. بينما إنما يُعقل الجامع إذا حكى عن الأفراد بخصوصياتها.

الشق الثاني: إنَّ الجامع دائماً وأبداً يكون منطبقاً على الأفراد، لا بخصوصياتها، بل هو ينطبق على الحيثية المشتركة بين الأفراد، لا على الأفراد بخصوصياتها، ببرهان أن الجامع إنما ينتزع عن الأفراد بلحاظ تجريدها عن الخصوصيات، وعمَّا به الإمتياز، فإذا كان إنتزاع الجامع بإعتبار تجريد الأفراد عمَّا به الإمتياز من الخصوصيات، إذن فهو لا ينطبق على تلك الخصوصيات، لأنها قد جُرِّدت وأُسقطت من الحساب، إذن فلا يكون الجامع منطبقاً عليها.

إذن فيتبرهن بمجموع هذين الشقين من الإعتراض: إنَّ الوضع العام، والموضوع له الخاص، غير معقول، لأننا بينَّا في الشق الأول:

إنَّ الجامع إنْ كان ينطبق على الفرد بخصوصياته، فيعقل أن يكون حاكياً عنه.

وإن كان غير منطبق على الفرد بخصوصياته، فلا يعقل أن يكون حاكياً عنه.

وبينا في الشق الثاني: إنَّ الجامع دائماً لا ينطبق على الفرد بخصوصياته، لأن الجامع إنما يُنتزع بعد تجريد الأفراد عن الخصوصيات، فكيف يعقل إنطباق الجامع على الخصوصيات؟. إذن فالجامع لا يكون حاكياً عن الخصوصيات، وإذا لم يكن حاكياً عنها، فالوضع العام والموضوع له الخاص، غير معقول.

والمحقق العراقي (قدس سره)، أجاب عن هذا الأعتراض بما حاصله يرجع إلى التفرقة بين سنخين من الجوامع، وحاصل كلامه إن الجامع على قسمين[1]:

القسم الأول: جامع يأخذه العقل من الإشياء نفسها، يعني يستحضر الأشياء، ويجردها عن الخصوصيات، وينتزع منها جامعاً بحيث يكون الجامع مأخوذاً من الأفراد، هذا الجامع دائماً يكون كما قيل في الإشكال، لا يمكن الحصول عليه إلاَّ بتجريد الأفراد عن الخصوصيات والمشخّصات، كجامعية الإنسان ـ بتجريد زيد من سواده، وعمر من طوله، وبكر من قصره ـ فلا يُعقل في مثل هذا الجامع الوضع العام، والموضوع له الخاص.

القسم الثاني: جامع لا ينتزعه العقل من الأفراد، بل يُعطيه للأفراد، ولا يأخذه منها، من قبيل بعض العناوين الإنتزاعية، كعنوان الخاص والفرد: فعنوان الخاص جامع بين جميع الخواص ـ بين هذا الخاص، وذاك الخاص ـ وعنوان الفرد جامع بين جميع الأفراد ـ فزيد فرد، وبكر فرد ـ وعنوان الخاص والفرد، جامع نحن أنشأناه بخيارنا، وألبسناه للأفراد، نحن نخيطه ونُلبسه للفرد بتمام خصوصياته، فيكون مثل هذا الجامع منطبقاً على هذا الفرد بخصوصيته، وعلى ذاك الفرد بخصوصيته.

إذن: فإذا كان منطبقاً على كل فرد بخصوصيته، فيمكن للواضع أن يتصور مثل هذا الجامع، ويضع اللفظ للأفراد، لأن هذا الجامع ينطبق على الأفراد بخصوصياتها.

وظاهر كلام (المحقق العراقي) الذي تصدّى لدفع هذا الإعتراض إنه:

سلَّم الشق الأول من الإعتراض، يعني: سلَّم أن الجامع إنما يعقل أن يحكي عن الأفراد إذا كان منطبقاً على الفرد بخصوصيته فيُشترط إذن في تعقل

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١/ ص٣٩.

الوضع العام والموضوع له الخاص، أنْ يكون الجامع منطبقاً على الأفراد بخصوصياتها.

وكذلك سلَّم الشق الثاني من الإعتراض وهو: إن الجامع لا يعقل أنْ ينطبق على الأفراد بخصوصياتها، لكن على تفصيل في ذلك، فإنه فصّل بين الجوامع الأخذية الإنتزاعية، وبين الجوامع الإعطائية الإنشائية من قِبل النفس، فقال: بأن الجوامع الأخذية الإنتزاعية لا تنطبق على الأفراد بخصوصياتها، لأنها لا تنتزع إلاَّ بعد التجريد، وحينئذٍ لا تكون حاكية عنها، وفي مثلها لا يُعقل الوضع العام، والموضوع له الخاص، وقال: بأن الجوامع الإنشائية الإعطائية التي نعطيها للأفراد فهي تنطبق عليها بخصوصياتها، لأن النفس تُنشئها بنحو تنطبق هذه الجوامع على الأفراد بخصوصياتها، وفي مثل هذه الجوامع الإنشائية الإعطائية يُعقل الوضع العام، والموضوع له الخاص، وذلك كما إذا تصور الواضع الجامع الإنشائي كعنوان الخاص والفرد، فيمكنه أن يضع اللفظ للأفراد وللخصوصيات.

ويتضح من ذلك إنَّ المحقق العراقي قد إتفق مع صاحب الإعتراض في جهة، وخالفه في أُخرى:

فأمَّا جهة الإتفاق: فهي في الجوامع الإنتزاعية الأخْذية، حيث سلّم كلٌ منهما فيها بعدم معقولية الوضع العام، والموضوع له الخاص.

وأما جهة الإختلاف: فهي في الجوامع الإنشائية الإعطائية، حيث ذهب المحقق العراقي فيها إلى معقولية الوضع العام والموضوع له الخاص.

ونحن نتكلم أولاً في جهة الإختلاف، ثم في جهة الإتفاق ثانياً:

الكلام في جهة الإختلاف: ذهب المحقق العراقي[1] إلى أنه إذا كان الجامع عنواناً إنتزاعياً أخْذياً، حينئذٍ يمكن الوضع العام، والموضوع له

---

(١) بدائع الأفكار ج١ ص ٣٩.

الخاص، ولكن هذا الكلام مِمَّا لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن الجامع كما صوَّره المحقق في هذه الجهة، لا يمكن الإلتزام بكونه أمراً إنشائياً وإعتبارياً محضاً من قِبل النفس، وذلك ببرهان أنه لو كان كذلك، لما صحَّ حمله على الأفراد إلاَّ بالعناية والتجوز، لأنّ ملاك الحمل هو الإتحاد. فلو كان بعض العناوين كعنوان الخاص والفرد أمراً خيالياً إعتبارياً، نحن ننشئه إنشاءً، ونعتبره إعتباراً، كما نعتبر وننشيء بحراً من زئبق، لما أمكن حمله على الخارج، إلاَّ بالعناية، مع أنه لا إشكال في صحة حمل االجامع على الخارج، سواء أكان أمراً إنشائياً إعتبارياً، أو كان أمراً أخذياً إنتزاعياً، فكما يصح أن نقول عن زيد إنه إنسان بالحمل الشايع، كذلك يصح أن نقول إنه فرد وخاص بالحمل الشايع.

فهذه العناوين سواء أكانت أخذية أو إعطائية، يصح حملها حقيقة على زيد الخارجي، وهذا لا يكون مع فرض كونها من إنشاء النفس محضاً، ومن إعتبارها صرفاً.

إذن لا بُد من الإلتزام بكون الجامع مطلقاً بكلا قسميه، يصح حمله على الخارج، فهو بحسب الحقيقة منتزع من خارج وعاء عالم الذهن، لا إنه مخلوق لعالم الذهن، ومعطى إلى الخارج، هو مأخوذ لا معطى.

إذن فجواب المحقق في دفع الإعتراض غير تام، وأيضاً هذا الإعتراض غير صحيح، كما سوف يظهر.

الكلام في جهة الإتفاق: إتفق المحقق العراقي مع صاحب الإعتراض، بأن الجوامع الأخذية الإنتزاعية، لا يُعقل فيها الوضع العام، والموضوع له الخاص، مثلاً، الإنسان جامع أخذي لا إعطائي، وهو لا ينطبق على الأفراد بخصوصياتها، لأنه أُخذ بعد تجريدها، فإذا كان هكذا، فهو لا يحكي عن الأفراد، فكيف يتصور الواضعُ الجامَع ويضع للأفراد.

وهنا، نحن، وإن كنا نقبل هذا الكلام بحسب الحقيقة، ولكن نناقش هنا

مناقشة مسلكية فقط، أي: المناقشة في الوجه وللوجه، لا للمدَّعى، فنقول في المقام:

إنَّ النكتة التي ذكرت غير تامة. فإنَّ هؤلاء قالوا: بأنَّ عنوان الإنسان لا ينتزع من الأفراد بخصوصياتهم، وإنما ينتزع منها بعد التجريد عن الخصوصيات، فهو لا ينطبق على الفرد بخصوصيته. فكيف يُعقل أن يكون حاكياً عن الفرد؟ وتوضيح الحال في هذا الكلام، إن الفرد له إصطلاحان:

الأول: هو هذا الفرد المخصوص المنضم إليه عوارض مخصوصة من قبيل البياض، والعلم، ونحو ذلك من المقولات العرضية، وإن شئتم قلتم الإصطلاح الأول هو الإنسانية المقيدة بالعوارض والطوارىء.

الثاني: الفرد الذي هو بمعنى الحصة، يعني شخص هذه الإنسانية المشار إليها حينما نشير إلى خالد مثلاً، بدون إدخال العوارض والطوارىء. وبعبارة أخرى شخص هذه الإنسانية وحصة منها، وهذه الحصة من الإنسانية، متميزة عن الحصة الأُخرى حتى لو قطعنا النظر عن العوارض، فهذا الإنسان غير ذاك الإنسان.

فإن أُريد بالفرد، الفرد بالإصطلاح الأول، وبالخصوصيات، الأعراض والمقولات العرضية، يعني لا ننتزع عنوان الإنسان إلاَّ بعد قطع النظر عن بياض زيد، وسواد عمر، فهذا صحيح، لأن البياض والسواد ليسا داخلين في ماهية الإنسان، فلا بُد من قطع النظر عنهما في مقام الإنتزاع. لكن حتى بعد قطع النظر هذا، يوجد عندنا فرد بالمعنى الثاني، وهو الحصة، لأنه بعد قطع النظر عن بياض زيد، وسواد عمر، فإنه توجد عندنا حصتان إنسانيتان كل منهما متميزة عن الأُخرى.

وإن أرادوا هنا، أيضاً تجريد هذه الحصة عن خصوصياتها، فهذا معناه أن هذه الحصة فرضوها مركبة من أمرين: خصوصية وحيثية مشتركة، مع أن الأمر ليس كذلك. إذ لو كانت الحصص مركبة من أمرين، فبعد قطع النظر عن

الخصوصية، فما يبقى في خالد عين ما هو موجود في زيد! طبعاً ليس هذا عين ذاك، فإنسانية خالد مهما أفرزنا وأسقطنا منها، هي غير إنسانية زيد بالعدد بحسب الخارج، وإنْ كان ينتزع عنهما مفهوم واحد وهو مفهوم الإنسانية، وهذا معناه، أنَّ الجامع حينما يُلحظ ويُنتزع من الأفراد، نحن نجرد الأفراد من الخصوصيات العرضية بالمعنى الأول للفرد، حتى نُبقِّي الحصص، وبعدها لا يوجد تجريد آخر، إذ إنَّ الحصة ليست مركبة من أمرين، بل هي ليست إلاَّ صرف الإنسانية هنا، وصرفها هناك.

إذن فالجامع بالنسبة إلى الحصص ينطبق عليها بتمامها، لا أنه ينطبق على جزء منها دون جزء.

وعليه: لماذا لا يُعقل الوضع العام والموضوع له الخاص للحصص بهذا المعنى؟.

وهذه المناقشة حاصلها هو: إنَّ الجامع إنْ لوحظ بالإضافة إلى الفرد بالمعنى الأول، فهذا له صورة، وهي أن الجامع لا ينتزع من الفرد إلاَّ بعد تجريده عن الخصوصيات، فلا يكون حاكياً عنها. وأمَّا إذا لوحظ الجامع بالإضافة إلى الفرد بالمعنى الثاني ـ الحصص ـ فهنا لا معنى لأن نقول إنَّ إنتزاع الجامع يتوقف على تجريد الحصص عن الخصوصيات، لأن الحصة صرف الإنسانية وليس عندنا أمران حتى نجردهما عن الخصوصية.

إذن فالجامع ينطبق على الحصة بتمامها فهو حاكٍ عنها بتمامها، وحينها لماذا لا يُعقل الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة إلى الحصص ـ المعنى الثاني ـ وبعبارة أخرى: إنَّ الجامع بالنسبة إلى الفرد بالمعنى الأول، وإنْ لم يكن منطبقاً عليه تمامه، فإنَّ عنوان الإنسان ليس منطبقاً على زيد بتمامه، وبما فيه من بياض أيضاً، لوضوح أن البياض ليس جزءاً من الإنسانية، فلا بُد من تجريد هذه الخصوصيات في زيد، لكن بالتالي بعد أن نجرد زيداً عن تمام هذه الخصوصيات، بحيث لا يبقى إلاَّ بحتُ الإنسانية الذي يبقى بعد التجريد عن الخصوصيات، هذا بحسب الحقيقة حصة متميزة عن بحتَ ما

يبقى في خالد بعد تجريده عن بياضه وعلمه وطوله، وهذا هو معنى الحصص، وهذه الحصص ينطبق عليها الجامع بتمامها لا محالة، إذ لم يبقَ في الخارج سوى الإنسانية، فلا محالة ينطبق جامع الإنسانية على هذه الحصص بتمامها فإذا كان ينطبق عليها بتمامها، فيكون حاكياً عنها أيضاً، فيُعقل أنْ يتصور الواضعُ، الجامعَ، ويضع اللفظ لهذه الحصص، باعتبار كونها بتمامها محكياً عنها بالجامع، حينئذٍ لماذا لا يُعقل الوضع العام والموضوع له الخاص؟. وهكذا يتضح أن النكتة الملحوظة في هذا الإعتراض غير وافية للبرهنة على الإبطال أصلاً.

الإعتراض الثاني: إنَّ العام والخاص، يعني المفهوم العام كمفهوم الإنسان، ومفهوم الخاص كمفهوم زيد، وبكر، وخالد، هذان المفهومان، وإنْ كانا موجودين بوجود واحد في الخارج، لكنهما بما هما مفهومان في عالم الذهن، وفي عالم المفهومية، هما متباينان لا محالة.

وبناء عليه يقال في المقام: بأن الواضع إذا تصور الجامع ـ يعني الإنسان ـ وهو المفهوم الكلي، حينئذٍ لا يُعقل أن يضع اللفظ للأفراد، وذلك لأنَّ دعوى هذا لا يخلو من أحد وجوه بحسب الواقع:

الوجه الأول: إما أن يُدَّعى أنَّ حضور الجامع وتصوره له، صار حيثية تعليلية لتصوره للفرد، يعني أنَّ تصور مفهوم الإنسان صار سبباً في انتقال الذهن إلى مفهوم خالد، ومفهوم زيد، هذا معنى الحيثية التعليلية. فإنْ أُريد هذا المعنى فهو خارج عن محل الكلام، لأن هذا يدخل في الوضع الخاص، والموضوع له الخاص، وهذا لا يحقق المقصود.

الوجه الثاني: أن يُدّعى بأن مفهوم الإنسان، ومفهوم زيد، يوجدان بحضور واحد، وبتصور واحد، عند الإنسان، بحيث أنَّ الإنسان بتصور واحد يرى كلا المفهومين معاً، وهذا أمر غير معقول، ببرهان أَنَّ مفهوم زيد، ومفهوم الإنسان، متباينان في عالم المفهومية، فكيف يوجدان بحضور واحد وبتصور واحد في الذهن؟ إذن هذا الوجه الثاني غير متصوَّر.

الوجه الثالث: أَنْ يُفرض أنَّ مفهوم زيد لم يُحضر بسبب تصور مفهوم الإنسان نفسه، ولا في طوله، بل هو غائب مطلق عن أفق الذهن، لكن مع هذا الواضع أصدر حكمه على شيء لم يحضر في أفق نفسه، هذا أيضاً أمر غير معقول، لأن الحاكم حينما يُصدر حكمه، لا بُد وأن يكون موضوع حكمه حاضراً في أفقه. وإذا بطل هذا الوجه الثالث، تعيَّن الوجه الرابع.

الوجه الرابع: إنَّ الواضع أصدر حكمه على نفس الإنسان نفسه ـ الجامع ـ الذي تصوره، إذن فيكون الوضع عاماً، والموضوع له عاماً، أيضاً، لأنه تصور العام، وأصدر حكمه على الجامع العام.

إذن فحاصل هذا الإشكال، هو: إن الواضع حينما يتصور الجامع:

فإنْ قيل: بأنه ينتقل من تصور الجامع إلى تصور زيد، فهذا خلف، لأن هذا معناه الوضع الخاص، والموضوع له الخاص.

وإنْ قيل: إن مفهوم زيد ومفهوم الإنسان، يحضران بحضور واحد، وبشخص تصور واحد، فهذا غير معقول لتباين المفهومين.

وإن قيل: أن مفهوم زيد غائب عنه بقول مطلق، ومع هذا يصدر حكمه عليه، فهذا أيضاً غير معقول لأن الحاكم كيف يصدر حكمه غيابياً على شيء لم يتصوره؟.

وإنْ قيل: إنه يصدر حكمه على نفس ما تصوره، وهو الجامع. إذن فقد صار الوضع عاماً والموضوع له عام.

وعليه: لا يمكن تصور الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال، نختار الوجه الرابع، وهو: إن الواضع يتصور الجامع ويضع اللفظ له، لكن مع هذا يصير الوضع من باب الوضع العام، والموضوع له الخاص، بمعنى أنه يصدر حكمه على العام، لكن بحسب الحقيقة هذا الحكم يستقر على الخاص، لا على العام، وإن كان هذا

يبدو تناقضاً في بادىء الأمر، وهو أنه كيف يُصدر الحكم على العام، ويستقر على الخاص، ولكن هذا هو واقع المطلب، وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمتين:

المقدمة الأولى:

إنَّ العناوين كل العناوين، إذا لوحظت بالنظر التصوري، وبالنظرة الأولية، فهي واجدة لحيثياتها المقومة لها لا محالة. فمثلاً: عنوان ـ الإنسان، الممكن، الواجب، الكلي، الجزئي ـ أي عنوان من العناوين التي تتصورها، حينما ننظر إليه بالنظر التصوري وبالنظرة الأولية نراه واجداً لخصوصيته المقومة له، فالكلي واجد للكلية، والجزئي واجد للجزئية، وهكذا بالنظر الأولى التصوري، يستحيل أَنْ نراه فاقداً لمقوماته بأن نقول: الإنسان ليس واجداً للإنسانية، أو الكلي ليس بكلي، لأن هذا تناقض، وإجتماع النقيضين مستحيل.

لكن بنظر ثانوي تصديقي تختلف العناوين، فبعضها واجدة لحيثياتها، وبعضها فاقدة لها وواجدة لضد حيثياتها، مثال ذلك الجزئي، والكلي، فالجزئي والكلي بالنظر التصوري، حينما نتصور الجزئي نكون قد تصورنا الجزئي، فبهذا التصور نرى الجزئي جزئياً واجداً للحيثية. لكن حينما ننظر إلى الجزئي بنظرة ثانية ـ بنظر تصديقي ثانوي ـ نرى، أن الجزئي هو بنفسه من المفاهيم الكلّية، لا من المفاهيم الجزئية، مفهوم الجزئي ليس من قبيل مفهوم خالد وزيد، بل هو من قبيل مفهوم إنسان وحيوان، مفهوم يقبل الصدق على كثيرين، إذن فمفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولي، نراه واجداً للجزئية، لكن بالنظر التصديقي الثانوي نراه كلياً فاقداً للجزئية ـ لأن هذا جزئي وهذا جزئي وهكذا ـ إذن فمفهوم الجزئي يُحمل على كثيرين، ويصدق على كثيرين، فهو بالنظر التصديقي الحقيقي فاقداً لنفسه بالجزئية، وإن كان بالنظر التصوري الأولي واجداً لنفسه ـ يعني للجزئية.

وفي مقابل ذلك عنوان الكلي، مثلاً: لو نظرنا إليه بالنظر التصوري

الأولى، نراه كلياً، ولو نظرنا إليه بالنظر التصديقي الثانوي الحقيقي أيضاً، نراه كلياً. فإنَّ مفهوم الكلي هو بنفسه أيضاً من الكليات حقيقة، لأنَّ الإنسان كلي، والحصان، والهواء كلي، وهكذا. فمفهوم الكلي كلي، وهذا معنى قولنا إنَّ العناوين طُرّاً بالنظر التصوري الأولي، واجدة لحيثيات أنفسها، وإلاَّ يلزم إجتماع النقيضين لو كانت فاقدة لها بهذا النظر.

وأمَّا بالنظر التصديقي الحقيقي الثانوي، وبنظرة ثانية وحقيقية، تختلف هذه العناوين، فبعضها واجدة لأنفسها كالكلي مثلاً، وبعضها فاقدة لأنفسها كالجزئي مثلاً. هذا هو حاصل المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: ومضمون هذه المقدمة أنه يوجد في القضية مرحلتان:

المرحلة الأولى: هي مرحلة عقد الحكم، وإصداره من قبل النفس.

المرحلة الثانية: هي مرحلة ثبوت المحكوم به حقيقة للموضوع، بمعنى أن ما حكم به هو ثابت وجارٍ على الموضوع حقيقة.

ففي **المرحلة الأولى** وهي مرحلة إصدار الحكم، لا يحتاج إلاَّ إلى إحضار موضوع القضية بالنظر التصوري، فلو أُحضر موضوع القضية بهذا النظر، فهذا يكفي ليحكم الحاكم عليه، لأن الحكم يتوقف على تصور الموضوع، وهذا بالنظر التصوري قد أحضر الموضوع، إذن فيكفي في مقام إصدار الحكم إحضار الموضوع بالنظر التصوري. فمثلاً: الذي يحكم بوجوب الحج على المستطيع، يكفيه في مقام إصدار الحكم أَنْ يتصور الإستطاعة، ولا يحتاج إلى أن يأتي بإنسان، ويقول: هذا مستطيع ـ تاجر غني ـ بل يكفي أن يُحضر الموضوع بالنظر التصوري، بهذا النظر يصح له حينئذٍ أن يحكم عليه.

وأما في **المرحلة الثانية** وهي مرحلة جريان الحكم على موضوعه وثبوت المحكوم به على الموضوع، في هذه المرحلة المحكوم به، إنما يثبت على الموضوع على ما يكون هو الموضوع بالنظر التصديقي الواقعي الحقيقي، يعني

لا بُد وأَنْ نقول ـ زيد مستطيع وعنده مال وراحلة، حينئذٍ يثبت عليه وجوب الحج ـ .

إذن هناك مرحلتان: مرحلة أصدار الحكم، وعقد القضية في أفق النفس. ومرحلة ثبوت المحكوم به خارجاً وواقعاً على الموضوع. في المرحلة الأولى: لا يتوقف إصدار الحكم إلاَّ على إحضار الموضوع، ولو بالنظر التصوري. وفي المرحلة الثانية: المحكوم به لا يثبت إلاَّ لِمَا يكون هو الموضوع بالنظر التصديقي الحقيقي.

وبعد أن تمت هاتان المقدمتان وإتضحت، نأتي إلى مثال، ونطبق عليه كلتا المقدمتين، ومن هذا المثال يتضح محل الكلام أيضاً ويندفع الإشكال: والمثال هو قولنا: ـ الجزئي لا ينطبق على كثيرين ـ . فهذه قضية صحيحة عند من أنكر الوضع العام، والموضوع له الخاص، وعند مَن قبل بذلك. وهذه القضية فيها إشكال في بادىء الأمر، وهذا الإشكال هو إنَّ القائل ـ بأن الجزئي لا ينطبق على كثيرين ـ قد أحضر في نفسه مفهوم الجزئي، ومفهوم الجزئي ينطبق على كثيرين، ولم يحضر في نفسه زيداً، وبكراً، وعمراً، إذن هذا الكلام كيف يصدق بأن ـ الجزئي لا ينطبق على كثيرين ـ ! هو بحسب الحقيقة حكم على هذا المفهوم ولم يحكم على زيد، وخالد، فزيد وخالد لا ينطبق على كثيرين، لا إن مفهوم الجزئي لا ينطبق على كثيرين.

وهذه شبهة يتضح جوابها من المقدمتين المذكورتين:

فإنه إتضح من المقدمة الأولى أن مفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولي، واجد لنفسه، ولكنه بالنظر التصديقي الحقيقي فاقد لنفسه ليس بجزئي.

وإتضح من المقدمة الثانية أن القضية لها مرحلتان: الأولى إصدار الحكم، والثانية ثبوت المحكوم به حقيقة للموضوع، وحينئذٍ نقول في المقام: بأن الحكم الذي حكم به هذا الإنسان حينما قال ـ بأن الجزئي يمتنع صدقه

على كثيرين ـ فهذا الحكم علّقه على مفهوم الجزئي، ومفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولي واجد للجزئية، وهذا يكفي لإصدار الحكم لأن بشخص هذا النظر التصوري الأولي الحاكم يراه أهلاً لهذا الحكم، ولهذا المحمول. لكن في المرحلة الثانية مرحلة ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، المحمول بحسب الحقيقة إنما يثبت لِمَا يكون جزئياً بالنظر التصديقي، لا لما يكون جزئياً بالنظر الأولي، إذن فمفهوم الجزئي نفسه هذا الذي كان موضوعاً للحكم في مرحلة إصدار الحكم، ليس موضوعاً للمحكوم به حقيقة في المرحلة الثانية، لأنه بالنظر التصديقي ليس جزئياً، بل هو كلي بحسب الحقيقة، وهكذا بقدرة قادر صار هذا الحكم معلّقاً على مفهوم الجزئي، ولكن المحكوم به وهو المحمول، ثابت بحسب الحقيقة لغير مفهوم هذا الجزئي، أي ثابت لأشياء أُخرى ـ لزيد وبكر، وعمر ـ لا لمفهوم هذا الجزئي.

فإذا تعقَّلنا هذا المطلب في مثال ـ الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين ـ ، والآن إذا أبدلنا ـ صدقه على كثيرين ـ بالوضع، أي أبدلنا المحمول بالوضع نقول:

وضعت كلمة إنسان للجزئي من الإنسان، إذن فالأمر في الوضع كالأمر في قولنا ـ الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين ـ. بمعنى أن الواضع يتصور مفهوم الجزئي ـ مفهوم الفرد والخاص ـ الذي هو بالنظر الأولي التصوري، خاص وجزئي، وأصدر حكمه بوضع اللفظ له، ولكن الحكم يستقر على ما يكون خاصاً بالنظر التصديقي، فالمحكوم به هنا هو ما كان بحسب الحقيقة بالنظر التصديقي خاصاً، لا ما كان بالنظر التصوري خاصاً، إذن فالوضع يصير ـ لزيد، وبكر، وخالد ـ الذي هو بالنظر التصديقي خاص، تماماً، من قبيل قولنا ـ الجزئي لا يصدق على كثيرين ـ فكما أصدرنا الحكم على الجزئي نفسه ـ مفهوم الجزئي ـ ولكن واقع الحكم ثابت لواقع الجزئيات ـ لزيد وبكر ـ، كذلك هنا أيضاً فقد أثبتنا الحكم بالوضع لعنوان الجزئي، ولكن العلاقة الوضعية تثبت لواقع الجزئي، ولما يكون جزئياً بالنظر التصديقي.

وهكذا يتلخص، بأنه يُعقل الوضع العام، والموضوع له الخاص، وذلك بأن يحضر مفهوم عام هو بالنظر التصوري الأولي خاص، وإن لم يكن بالنظر الثانوي التصديقي خاصاً، حينئذٍ مثل هذا الخاص بالنظر الأولي التصوري يكفي لإصدار الحكم عليه بالعلاقة، لكن هذه العلاقة بحسب الحقيقة تستقر على ما يكون خاصاً بالنظر التصديقي، لا على ما يكون خاصاً بالنظر التصوري، وما يكون خاصاً بالنظر التصديقي هو ـ زيد، وبكر، وعمر ـ لا مفهوم الخاص.

إذن إندفع هذا الإعتراض، وتبيَّن إمكان الوضع العام، والموضوع له الخاص، وبهذا إنتهى الكلام في الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة

الواقع من أقسام الوضع الممكنة

هذه الجهة بحسب الواقع، معقودة لبيان وقوع القسم الثالث، وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، في باب الحروف والهيئات. وأما الوضع العام، والموضوع له العام، والوضع الخاص، والموضوع له الخاص، فلا كلام في وقوعهما، كما في أسماء الأجناس والأعلام.

إذن البحث في هذه الجهة بحسب الحقيقة عن المعاني الحرفية، والفارق بينها وبين المعاني الإسمية، وهذا البحث نعقده في مقامين، نتكلم في أحدهما عن معاني االحروف، وفي الآخر عن معاني الهيئات.

المقام الأول

معانـي الحـروف

وفيه مسالك:

المسلك الأول: إنكار المعنى للحروف.

المسلك الثاني: إتحاد معاني الحروف، ومعاني الأسماء ذاتاً. والفارق عرضي ثانوي.

المسلك الثالث: تباين معاني الحروف، وتغايرها ذاتاً مع معاني الأسماء.

إختلف المحققون في تشخيص معاني الحروف، وفي بيان الفرق بينها وبين المعاني الإسمية، فتشعَّبت آراؤهم مذاهب متضاربة، ومسالك عديدة، نلخصها في ثلاثة مسالك، قد يحتوي بعضها على إتجاهات متعددة، وهي:

مسلك إنكار المعنى للحروف.

ومسلك إتحاد معانيها مع معاني الأسماء ذاتاً، وإنما الفارق بينهما عرضي ثانوي.

ومسلك التباين بين معاني الحروف وتغايرها ذاتاً مع معاني الأسماء.

المسلك الأول ـ إنكار المعنى للحروف:

لقد إدُّعي في هذا المسلك بأن الحروف إنْ هي إلاَّ كالعلامات

الإعرابية[1] من الضمَّة، والفتحة، والكسرة، التي لا تحمل أي معنى، ولا تدل على شيء أكثر من كونها علامة على خصوصية معينة في موضوعها، فكما أنَّ الضمَّة تدل على خصوصية الفاعلية في موضوعها كذلك حرف (إلى) يدل على خصوصية كون مدخوله منتهى إليه مثلاً، وحرف (من) يدل على خصوصية كون مدخوله مبدوءاً به مثلاً، وهكذا.

وقد أُشكل على هذا القول بأنه أشبه شيء بالجمع بين المتناقضين، حيث يُقال: بأن الحروف ليس لها معنى في الوقت الذي يدل فيه الحرف على الخصوصية في الكلام، وذلك كما في قولنا ـ سرتُ من البصرة ـ . فإمَّا أَنْ يُقال: إنها كقولنا ـ سرتُ البصرة ـ وكلمة (من) حشو زائد، وأمَّا أن يُقال: بأن هناك خصوصية زائدة ـ خصوصية الإبتداء ـ تُستفاد في الجملة الأولى، ولا توجد في الثانية.

والأول بديهي البطلان. وعلى الثاني نتساءل: هل إنَّ هذه الخصوصية الزائدة مدلولة للإسم الواقع في الكلام ـ كالسير والبصرة ـ أو إنها ليست مدلولة؟.

والأول واضح البطلان أيضاً لأنَّ إسم ـ السير ـ لم يوضع إلاَّ لذات السير لا لسير خاص بخصوصية الإبتداء. وعلى الثاني يتعين أن تكون تلك الخصوصية مستفادة من الحرف الواقع في الكلام، إذ لا توجد قرينة فيه، ولا دال آخر يمكن أنْ يكون هو الدال على الخصوصية.

وهذا الإشكال يمكن دفعه، بأن صاحب هذا المسلك، يمكنه أن يعترف بوجود خصوصية زائدة تستفاد من الكلام الذي وقع فيه الحرف، إلاَّ أنه مع ذلك ينكر وجود معنى ومدلول للحروف، وإنما يرى المعنى والمدلول للأسماء الواقعة في الكلام فقط، بأن يدَّعي أن الإسم موضوع مرتين: فهو بقيد

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي ص١٢ ـ بدايع الأفكار ـ الآملي: ١/ ص٤١.

الإطلاق وُضع لذات معناه، ومع قيد إنضمام الحرف إليه، وُضع للمعنى الخاص ـ كالسير المبدوء مثلاً ـ .

فيكون الحرف عندئذٍ فاقداً لكل دلالة، لأنه ليس إلاَّ قيداً في الوضع، والدال واحد هو الإسم الذي إنضم إليه الحرف، فلا يكون هناك دالان ومدلولان، بل دال واحد، ومدلول واحد، ويكون الأثر الفني لهذا الطراز من الدلالة، عدم صحة تسليط التقييد والإطلاق إلى الحروف ومعانيها، لأنها ليست دالة على معنى كي يُبحث عن إمكان تقييده وعدمه. بل لا بُد وأن ترجع القيود إلى الأسماء والمعاني الإسمية دائماً، وهذا مما يترتب عليه من نتائج، على ما يظهر في الأبحاث المقبلة من مسائل الأصول.

إذن فلا تناقض ولا شبه تناقض بين الإلتزام بعدم وجود مدلول ومعنى للحرف مع الإعتراف بإختلاف معنى الكلام حين وقوع الحرف فيه من حيث الخصوصيات عن الكلام الفاقد للحرف.

والواقع إنَّ هذا الطراز من التصور في دلالة الحروف، لا برهان تام على بطلانه، وإنْ كان الوجدان على خلافه بالبداهة اللغوية على ما سوف يتضح فيما يأتي.

المسلك الثاني ـ إتحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً:

هذا المسلك هو مختار صاحب الكفاية[1] (قدس سره)، حيث ذهب إلى أن الحرف موضوع للمعنى نفسه الذي وُضع له الإسم، فالمعنى الإسمي والمعنى الحرفي متحدان ذاتاً، ولكنهما يختلفان في جهة عرضية، وكلام صاحب (الكفاية) في تحقيق مسلكه هذا ينحل إلى جهتين:

الجهة الأولى: وهي أن المعنى الحرفي والمعنى الإسمي شيء واحد، ولا يوجد فرق ذاتي بين معنى ـ من، والإبتداء ـ ، ومعنى ـ إلى، والإنتهاء ـ

---

(١) حقائق الأصول ـ ج١ ـ ص ٢٢.

وهكذا، بل معناهما واحد، غاية الأمر أنهما يختلفان في جهة عرضية. وهذه الجهة العرضية هي، أنه متى ما لوحظ الإبتداء والإنتهاء بما هو هو، وباللحاظ الاستقلالي، عُبّر عنه بالإسم بكلمة الابتداء والإنتهاء، ومتى ما لوحظ الإبتداء والإنتهاء باللحاظ الآلي بما هو مرآة، وحالة في غيره، وطور من أطوار غيره، حينئذٍ يُعبَّر عنه بالحرف ـ بمن، وإلى ـ.

و (مِن) (والإبتداء) معناهما واحد ذاتاً، ومختلف عرضاً تبعاً لإعتبار خصوصية اللحاظ الإستعمالي في مقام الإستعمال. فإنْ كان اللحاظ الإستعمالي لحاظاً إستقلالياً فهذا هو معنى الإسم، وإن كان لحاظاً آلياً فهذا هو معنى الحرف.

إذن فالفرق نشأ من جهة طارئة عرضية وهي اللحاظ الإستعمالي، أمَّا بقطع النظر عن هذا الفارق العرضي، فمعنى الإسم والحرف كلاهما شيء واحد، ومعنى واحد.

الجهة الثانية: وهي إنَّ هذا الفارق العرضي الذي ذكر بين معنى الإسم ومعنى الحرف، وهي خصوصية اللحاظ الآلي، وخصوصية اللحاظ الإستقلالي، هاتان الخصوصيتان اللتان بهما يتميز المعنى الإسمي عن المعنى الحرفي، هل إنهما مأخوذتان في المعنى الموضوع له، أو إنهما قيود للوضع نفسه؟.

هل إنَّ لفظة (من) موضوعة للإبتداء المقيّد باللحاظ الآلي، ولفظة (الإبتداء) موضوعة للمعنى نفسه، مقيداً باللحاظ الإستقلالي؟.

أو إن قيد اللحاظ الآلي، وقيد اللحاظ الإستقلالي لم يؤخذا في المعنى الموضوع له، بل كلاهما وُضع لذات (الإبتداء)، ولكن العلاقة الوضعية نفسها ما بين اللفظ والمعنى قُيِّدت؟. فكأن الواضع قال: أضع (من) للإبتداء، لكن في الليل، لا في النهار، والليل هو اللحاظ الآلي، وأضع لفظة (الإبتداء) للإبتداء لكن في النهار لا في الليل، والنهار هو اللحاظ الإستقلالي. فاللحاظ

الآلي واللحاظ الإستقلالي قيدان للعلاقة الوضعية نفسها.

وكأن صاحب (الكفاية) كان يتخيّل أن الجهة الأولى مفروغ عنها، ولهذا لم يُتعب نفسه في توضحيها، والبرهنة عليها، وكأنه لا نزاع فيها. ولهذا كان يفترض في كلامه الفراغ عن الجهة الأولى، ويبحث مفصّلاً في الجهة الثانية، فيقيم البراهين الصورية على أن اللحاظ الآلي واللحاظ الإستقلالي لا يُعقل أخذه قيداً في المعنى الموضوع له، بل لا بُد أن يكون قيداً في الوضع.

وبحسب الحقيقة، فإن صاحب الكفاية صرف تمام همه في الجهة الثانية، والجهة الأولى فُهمت ضمناً من كلامه.

إذن ينحل كلامه في هذا المسلك إلى هاتين الجهتين، فلا بُد من التكلم أولاً في الجهة الأولى، وهي: دعوى أنَّ معنى الإسم ومعنى الحرف واحد، وليس بينهما فرق ذاتي مفهومي، وإنما الفرق بينهما عرضي ينشأ بلحاظ عالم الإستعمال، حيث أن المعنى الإسمي يتميز باللحاظ الإستقلالي، والمعنى الحرفي يتميز باللحاظ الآلي.

وهذا الكلام سوف يتوضّح أكثر من خلال المناقشات والإعتراضات.

وقد إعترض على هذا الكلام من قِبل المحققين المتأخرين عن صاحب (الكفاية) بعدة إعتراضات.[1]

الجهة الأولى ـ الإعتراض الأول:

وهذا الإعتراض للمحقق الأصفهاني (قدس سره) حيث ذكر في (حاشيته على الكفاية)، إن معنى الحرف لا يعقل أن يكون له نحوان من اللحاظ في عالم الذهن، بحيث تارة يُلحظ بنحو اللحاظ الإستقلالي فيعبَّر عنه بالإسم، وأُخري يُلحظ بنحو اللحاظ الآلي فيعبَّر عنه بالحرف، مع أنه معنى واحد،

---

(١) بدايع الأفكار: ١/ ٥٥ ـ ٥٦ ـ ٥٧ ـ. فوائد الأصول: الكاظمي ج١/ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ نهاية الدراية ـ الأصفهاني ج١/ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥.

وهذا غير معقول، لأن اللحاظ هو الوجود الذهني. فإذا كان المعنى الحرفي له نحوان من اللحاظ في الذهن، إذن فيكون له نحوان من الوجود الذهني ـ وجود ذهني تبعي وهو اللحاظ الآلي، ووجود ذهني إستقلالي وهو اللحاظ الإستقلالي ـ .

وبناء على هذا يلزم أن يكون لمعنى الحرف نحوان من الوجود في الخارج أيضاً، مطابقاً للذهن، لأنَّ الوجود الذهني مطابق للوجود الخارجي. فإذا تعقلنا أن يكون لمعنى (من) نحوان من الوجود في الذهن ـ إستقلالي وتبعي ـ ، فلا بُدّ وأَنْ يكون له نحوان من الوجود في الخارج أيضاً ـ وجود إستقلالي تارة ووجود تبعي أُخرى ـ ، مع أن معاني الحروف وهي النسب والروابط، ليس لها في الخارج وجود إستقلالي أصلاً، بل وجودها متمحض في الخارج بالوجود التبعي والإندكاكي، والظلي. إذن فلا محالة أيضاً يكون وجودها الذهني متمحضاً في الوجود التبعي الظلي الإندكاكي، ولا يكون لها نحوان من الوجود في الذهن.

وهذا البرهان الذي ذكره المحقق الأصفهاني، كأنه مبني على أصل موضوعي، وهو أن أنحاء الوجود الخارجي لا بُدَّ وأن تكون بقدر أنحاء الوجود الذهني، فإذا كان للمعنى نحوان من الوجود في الذهن، فلا بُدّ وأَنْ يكون له نحوان من الوجود في الخارج، وحيث أن معاني الحروف، وهي النسب ليس لها نحوان من الوجود في الخارج ـ إذن ليس لها وجود إستقلالي في الخارج أصلاً ـ فيلزم أَنْ لا يكون لها وجود إستقلالي في عالم الذهن أيضاً.

وهذا الأصل الموضوعي بلا موجب في المقام، لأنه قد يكون للشيء نحو من الوجود في الذهن. ولا يكون له ذاك النحو من الوجود في الخارج، من قبيل الأعراض، فمثلاً: البياض الذي هو مفهوم إسمي بلا إشكال، وليس من الحروف، فهو بحسب عالم االذهن له نحوان من الوجود، فإنه كما يوجد في ضمن تصور الجسم الأبيض، كذلك يوجد البياض في نفسه، فالإنسان

يمكن أن يتصور ماهية البياض بما هي، بقطع النظر عن موضوع يتصف بهذه الأبيضية، مع أنه بحسب عالم الخارج، البياض لا يعقل وجوده إلاّ مرتبطاً بموضوعه، إذ لا يُعقل أن يوجد في الخارج بياض بلا جسم. وهذا يُبرهن على أن الذهن قد يعطي أنحاء من الوجود للمفاهيم، لا مطابق لها في الخارج، فكما أعطى لماهية البياض نحواً من الوجود الغير الإفتقاري إلى الموضوع في الذهن، مع أن وجود البياض في الخارج إفتقاري دائماً، كذلك يمكن أن يُفرض أن المعنى الحرفي في عالم الذهن له نحوان من الوجود: تارة يوجد بوجود إستقلالي، وأُخرى يوجد بوجود تبعي، ولكن في عالم الخارج يتمحض في أحد النحوين، وهو الوجود التبعي.

ثم كأنّ المحقق الإصفهاني حمَّل على (صاحب الكفاية) مطلباً، وهو الفراغ من أن معاني الحروف هي النسب فقال: بأن معاني الحروف وهي النسب، لا تقبل في الخارج الوجود الإستقلالي بل الوجود التبعي، مع أن هذا هو أول الكلام في المقام ما بينه وبين صاحب (الكفاية) فهذا تحميل على صاحب (الكفاية).

وصفوة القول، وإن كنا نقبل أنَّ النسبة لا يعقل أَنْ يكون لها نحوان من الوجود، بل وجودها دائماً تبعي ظلي، كما سوف يأتي توضيحه، لكن لا نقبل هذا الطراز من الإستدلال البرهاني، فلا نقبل من المحقق الإصفهاني أنَّ الإستقلال في المعنى الحرفي لا يقبل الإستقلال في الوجود الذهني، ببرهان أنه لا يقبل الإستقلال في الوجود الخارجي، مع لزوم التطابق بين أنحاء الوجود الخارجي، وأنحاء الوجود الذهني، بل البرهان قائم على العكس، كما قلنا في مفهوم البياض.

إذن فلا ينزم من أن المعنى الحرفي تبعي دائماً أن لا يكون في عالم الذهن إستقلالياً تارة، وتبعياً أُخرى، فهذا البرهان في غير محله.

الإعتراض الثاني:[1]

هو إنه لو كان لايوجد فرق ذاتي بين المعنى الإسمي، والمعنى الحرفي، بحيث يكون معناهما واحداً، وإنما الفرق بينهما باللحاظ الآلي والإستقلالي، للزم[2] جواز إستعمال أحدهما في موضع الآخر، ولو بنحو المجاز، بأن نستعمل (من) في موضع الإبتداء و(إلى) في موضع الإنتهاء، وكذلك العكس.

أمّا بناء على أنَّ اللحاظ الآلي واللحاظ الإستقلالي، مأخوذاً قيداً في المعنى الموضوع له، فجواز إستعمال لفظة (من) في الإبتداء الإستقلالي، ولفظة (الإبتداء) في الإبتداء الآلي، لا يخلو من تصرف في المعنى الموضوع له، فليكن هذا التصرف من باب المجاز، فيكون إستعمالاً فيما هو قريب من المعنى الموضوع له لأن (من) وإنْ كانت موضوعة للإبتداء الآلي لكن بالتالي الإبتداء الإستقلالي قريب من الإبتداء الآلي، فكلاهما يشتركان في أصل الإبتداء، فلماذا لا يجوز الإستعمال مجازاً؟!.

وأمّا بناء على مسلك صاحب (الكفاية) من أنَّ اللحاظ الآلي واللحاظ الإستقلالي، مأخوذان قيداً في الوضع نفسه لا في المعنى الموضوع له، فهنا المجاز إذن أصح وأوضح، لأنه لا يوجد أي تصرف في المعنى الموضوع له. فلفظة (من) حينما نستعملها في مورد الإسم فقد إستعملناها في شخص ما وضع له بلا تصرف، إذن فليعامل مع هذا معاملة المجاز، إذ ليس إستعمال اللفظ في ما وضع له نفسه، لكن مع التأويل أسوأ من إستعمال اللفظ في غير ذات ما وضع له. فإذا صح إستعمال لفظة (أسد) في الرجل الشجاع مجازاً، مع أن الرجل الشجاع مباين مع المعنى الموضوع له، فكيف لا يصح في المقام إستعمال لفظة (من) في معنى الإبتداء مع أنه لا تباين ذاتي فيما بينهما؟.

---

(١) بدايع الأفكار/ الآملي: ١/ ٥٤.

(٢) فوائد الأصول: ١/ ١٨ محاضرات فياض: ١/ ٥٧.

والحال إنه لا إشكال في عدم صحة مثل هذا الإستعمال، فيكشف ذلك عن التباين الذاتي بين معنى الإسم، ومعنى الحرف.

وهذا الإعتراض إعترض به السيد الأستاذ[1]، والحقق النائيني[2] (قدس سره)، على صاحب (الكفاية). ولكن إذا فكرنا بحسب الترتيب المشهوري، في باب الوضع والدلالات، يمكن الجواب عليه بنحو يندفع هذا الإشكال عن صاحب الكفاية، ولتوضيح ذلك نقول:

إنَّ صحة إستعمال اللفظ في معنى مجازاً، ودلالته عليه بنحو المجاز، هذا فرع أن يكون له دلالة في الوقت نفسه على المعنى الحقيقي. فإنَّ اللفظ إذا كان له دلالة بالفعل على المعنى الحقيقي ببركة الوضع، حينئذٍ ينشأ من دلالته الوضعية هذه دلالة أُخرى بالمناسبة واللياقة على ذاك المعنى القريب من المعنى الموضوع له، فيصح عندئذٍ إستعماله في ذاك المعنى المناسب.

إذن فصحة إستعمال اللفظ في المعنى المناسب، ودلالته عليه، موقوف على أَنْ يكون للّفظ دلالة على المعنى الآخر الحقيقي، وبتبعه ينشأ له دلالة على المعنى المناسب، وحينئذٍ بناء على هذا إذا إدَّعينا في المقام ما إدَّعاه صاحب الكفاية (قدس سره) من أَنَّ الواضع أخذ اللحاظ بشكليه قيداً في الوضع نفسه، وفي العُلْقة الوضعية نفسها، بأن وضع لفظة (من) للإبتداء حينما قيد الوضع نفسه بحالة اللحاظ الآلي، حينئذٍ إذا لم يكن هناك لحاظ آلي، بل كان لحاظ أستقلالي، كما هو الحال في موارد إستعمال الأسماء، فهنا في هذا الوقت، العلاقة الوضعية بين (من) والإبتداء، غير موجودة، لأنها مشروطة باللحاظ الآلي، وهو غير موجود، والمشروط عدم عند عدم شرطه.

إذن ففي شخص زمان اللحاظ الإستقلالي لفظة (من) ليس لها علاقة وضعية مع الأبتداء، فلا دلالة لها على معناه الحقيقي، وعليه فلا دلالة مجازية

---

(١) محاضرات فياض ج١/ ص٥٧.
(٢) فوائد الأصول/ الكاظمي ج١/ ص١٨.

أيضاً، لأن الدلالة المجازية إنما هي من ترشحات وتفرعات الدلالة على المعنى الحقيقي، فهي ساقطة لأنها فرع في ذاك الزمان نفسه.

وهذا يشبه تماماً ما إذا فرضنا أن كلمة (أسد) نُسخ وضعها للحيوان المفترس، ونُقلت عنه، فلا يبقى لها دلالة مجازية على الرجل الشجاع، لأنها من ترشحات دلالتها على الحيوان المفترس، ومقامنا من هذا القبيل، فإنَّ الواضع بعد أن قيَّد العلاقة الوضعية باللحاظ الآلي. حينئذٍ في حالة اللحاظ الإستقلالي لا وضع لـ (من) أصلاً، حالها حال كلمة (أسد) بعد نسخ وضعها للحيوان المفترس. فكما لا يصح إستعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع بعد النسخ، كذلك لا يصح إستعمال كلمة (من) في مكان الإسم، لأن في هذه الحالة ليس لها دلالة على معناها الحقيقي، حتى تدل على معنى آخر، أو حتى يصح إستعمالها مجازاً، ولو بشكل من الأشكال. إذن فهذا الإعتراض غير تام.

الإعتراض الثالث[1] :

وهذا الإعتراض للسيد الأستاذ ـ دام ظله ـ، هو أن المعنى الحرفي لو كان تمام الملاك في كونه معنى حرفياً بملاحظته باللحاظ الآلي الفنائي، للزم أن تكون المعاني الإسمية أيضاً معاني حرفية، لأن كثيراً من المعاني الإسمية المأخوذة في موضوعات القضايا المنظور فيها الخارج، إنما تُلحظ بما هي فانية في معنونها، ووجودها الخارجي. فمثلا: في قولنا ـ النار محرقة ـ هنا مفهوم النار مفهوم إسمي، مع أنه لوحظ بما هو مرآة لمعنونه الخارجي، وبما هو فانٍ في هذا المعنْون، فلو كان تمام إمتياز المعنى الحرفي عن المعنى الإسمي باللحاظ الآلي والفنائي، للزم الإلتزام بأن مفهوم النار في هذه القضية معنى حرفي، لأنه لوحظ باللحاظ الفنائي.

والحال إنه لا إشكال في أن مفهوم النار مفهوم إسمي حتى في قولنا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١/ ص٥٨.

ـ النار محرقة ـ وهذا كاشف وبرهان على أن تميّز المعنى الحرفي عن المعنى الإسمي، ليس بمجرد اللحاظ الآلي والإندكاكي، بل بأمر ذاتي أعمق من ذلك.

وهذا الإعتراض كذلك لا يمكن المساعدة عليه، وتوضيح ذلك: إنَّ اللحاظ الفنائي والآلي له معنيان:

المعنى الأول: لحاظ العنوان فانياً في معنونه، ولحاظ المفهوم فانياً في واقعه، وهذا نحو من اللحاظ الإفنائي، فيقال مثلاً في ـ النار محرقة ـ إنَّ مفهوم النار ملحوظ باللحاظ الفنائي والآلي بما هو فان في معنونه الخارجي، وهذا الفناء مرجعه إلى هذا المطلب، وهو أن الإنسان عندما يقول ـ النار محرقة ـ لا يريد أنْ يحكم على النار الموجودة في ذهنه بما هي صورة ذهنية بأنها محرقة، لأن هذه النار الموجودة في ذهنه ليست محرقة أصلاً، وإلاَّ لاحترق ذهنه، وإنما الإحراق صفة النار الخارجية، يعني صفة المعنون فلا محالة أن يُحضر هذه الصورة الذهنية لمفهوم النار، ويلحظها بما هي فانية، ومرآة للمعنون الخارجي حتى يصح هذا الحكم، إذ لولا هذا الإفناء، وهذه الآلية، لما صَّح هذا الحكم. فهذا الإفناء وهذه الآلية بهذا المعنى واضح.

ولكن ما هي حقيقة هذا الإفناء، يعني ما هي حقيقة ملاحظة هذه العناوين فانية في معنوناتها، ملاحظة النار فانية في معنونها الخارجي ؟.

إذ من الواضح أنه لا يوجد في الذهن عملية إفناء حقيقة وعملية إستهلاك حقيقة، بحيث يكون في الذهن شيئان: العنوان والمعنون، مفهوم النار وواقع النار، كلاهما في الذهن يندك أحدهما في الآخر، ليس هكذا، إذ من الواضح أن المعنون الخارجي لا يعقل وجوده في الذهن أصلاً، فليس في الذهن شيئان بل شيء واحد، وهو الصورة الذهنية للمفهوم.

وهذه الصورة الذهنية للمفهوم، إنْ كانت موجودة فلا فناء وإنْ كانت قد إستُهلكت وغفل عنها، فلا يبقى شيء عند الذهن ليلحظه، فلا يوجد في الذهن

العنوان والمعنون حتى يقال هذا يغفل عن العنوان، ويلتفت إلى المعنون، نيس هناك معنون في الذهن، وإنما هو العنوان والمفهوم فقط:

إذن فما معنى الإفناء والإندكاك!:

فمعناه إذن أن هذه الصورة الذهنية للنار التي هي موجودة في أفق الذهن، لها لحاظان: باللحاظ الأولي التصوري هي نار، وباللحاظ الحقيقي التصديقي الذي يُبرز حقيقتها هي صورة ذهنية وليست ناراً هي من مقولة الكيف.

إذن فهناك نظران نحو هذا الشيء الواحد: فتارة يُنظر إليه بالنظر التصوري فهي نار، وأُخرى ينظر إليه بالنظر التصديقي الذي يكشف عن حقيقة هذه الصورة فهي صورة وخيال ووجود ذهني، وليست ناراً.

إذن فمعنى الإفناء حينما نقول ـ النار محرقة ـ، لا نستعمل النظر الثاني، بل نستعمل النظر الأول، لأن النظر الثاني يكشف حاق هذه الصورة، ويكشف حقيقتها، فلو إستعملنا هذا النظر، لما قلنا محرقة، بل لقلنا إنها مؤنسة ـ فكر، علم، كيف نفساني ـ. إذن فلا بُد من ترك هذا النظر، والإكتفاء بالنظر التصوري، وهذا هو حقيقة الفناء في هذا القسم.

وأكثر من ذلك نقول: بأن في هذا القسم، وفي هذا المعنى للفناء، ليس هناك فناء، بل هناك غض عن نظر، وإستعمال لنظر آخر، فمتى ما أردنا أن نقول ـ النار محرقة ـ توجهنا إلى النار بالنظر التصوري، ومتى ما أردنا أن نقول ـ النار فكري وجزء من ذهني ـ توجهنا إليها بالنظر التصديقي، وهذا المعنى للفناء، وهو الغض عن نظر وإستعمال آخر، أمر معقول وصحيح، وهو الموجود في المفاهيم الإسمية.

المعنى الثاني: وهو قسم آخر من الفناء، وهو ليس فناء العنوان بالمعنون الخارجي، بل هو فناء مفهوم في مفهوم وإندكاك معنى في معنى، وهذا هو الذي يُدَّعى عادة في الحروف بأن معنى (من) هو الإبتداء الملحوظ

بما هو مندك في معنى الإسم ـ في معنى السير والبصرة ـ فيُقال بأن الابتداء تارة يُلحظ بما هو شيء في نفسه، فيعبَّر عنه بكلمة الإبتداء، وأُخرى يُلحظ بما هو طور من أطوار معنى آخر، بحيث بهذا اللحاظ لا يُرى إلاَّ صاحب الطوْر بما هو متطور بهذا الطور، وهذا معناه إندكاك المعنى الحرفي في المعنى الإسمي. تماماً كما تقدم في مفهوم البياض، تارة الذهن يلحظ البياض في نفسه، وأُخرى يلحظه بما هو مندك في الأبيض، بحيث لا يرى إلاَّ الأبيض. وهذا معنى آخر للفناء يختلف عن المعنى الأول، لأن هذا بابه باب إندكاك معنى في معنى، وفناء معنى في معنى، وذاك فناء العنوان في المعنون.

والآن بعدما إتضح كلا معنيي الفناء نقول: بأن صاحب الكفاية (قدس سره) مقصوده المعنى الثاني للفناء يعني ـ فناء مفهوم في مفهوم ـ فناء المفهوم الحرفي في المفهوم الإسمي، لا فناء المفهوم الحرفي في واقع المفهوم الحرفي، حتى يُقال هذا بعينه موجود في باب الأسماء لأن في باب الأسماء أيضاً مفهوم النار فانٍ في واقع النار، ونقول: إنَّ مفهوم (من) يُفنى في مفهوم ـ سير ـ وهذا هو الذي يميز المعنى الحرفي عن المعنى الإسمي بحسب دعوى صاحب (الكفاية)، وحينئذٍ فلا يرد عليه هذا النقض.

أمَّا كون هذا هو مراد صاحب (الكفاية)، فهذا واضح في عبارته، لأنه يقول بأن المعنى الحرفي حالة في غيره، ويقصد من الغير هنا المعنى الإسمي، لا المعنون الخارجي لنفس الإبتداء، ولهذا يشبِّه في قوله ـ الحرف مع الإسم في الذهن كالعرض مع الجوهر في الخارج ـ فكما أن العرض مع الجوهر في الخارج لا يُرى شيئاً بحياله وفي قباله، كذلك المعنى الحرفي لا يُرى في الذهن شيئاً مفهوماً في مقابل المفهوم الإسمي وحياله.

ومِمَّا يؤيد ذلك أنه (قدس سره) في تضاعيف أصوله فرَّع على مبناه عدم إمكان الإطلاق والتقييد[1] في المعنى الحرفي، كما يظهر في بحث مفهوم

---

(١) حقائق الأصول: ١/ ٤٥١.

الشرط، بإعتبار أن المعنى الحرفي آلي وملحوظ باللحاظ الآلي الغفلتي، ومع اللحاظ الآلي الغفلتي كيف يطلق ويقيد، لأنَّ الإطلاق والتقييد فرع الإلتفات، ومع عدم الإلتفات إليه كيف يُعقل فيه الإطلاق والتقييد!.

ونحن لسنا بصدد أنَّ هذا التفريع صحيح أو ليس بصحيح إذ سيأتي الكلام عليه تباعاً. ولكن الكلام الآن أن هذا التفريع شاهد على أنَّ مراد صاحب (الكفاية) من اللحاظ الآلي هو ـ فناء مفهوم في مفهوم ـ بحيث يُغفل عن المفهوم، لا فناء العنوان في المعنون والمفهوم في الخارج، إذ من الواضح أن فناء المفهوم في الخارج، لا يوجب إمتناع الإطلاق والتقييد لما بيَّنا نكتته من أنه ليس في القسم الأول غفلة بحسب الحقيقة، ولا فناء، بل إستبدال نظرٍ بنظر ـ إستبدال النظر التصديقي بالنظر التصوري ـ.

إذن فبناء على هذا لا يرد الإشكال على صاحب (الكفاية) لأنه يقول بأن ميزان الحرفية في المعنى الحرفي هو لحاظه فانياً في المفهوم الإسمي، لالحاظه فانياً في مصداقه الخارجي.

الإعتراض الرابع:

وهو ما أُفيد في التعليقة على صاحب (الكفاية)، وحاصل هذا الإعتراض النقض بالمصادر، حيث أن الأعلام، ومنهم السيد الأستاذ ـ دام ظله[1] ـ فرَّقوا بين المصادر، وأسماء المصادر، وذلك بأن إسم المصدر موضوع للحدث بما هو هو، بقطع النظر عن نسبته إلى فاعله، والمصدر مفاده هو الحدث بما هو حالة قائمة بفاعله، أو قائمه بمفعوله. بحيث أُخذ فيه كونه حالة، منسوباً، وصفة للغير.

ومبنياً على هذا يُنقض في المقام بالمصادر فيقال: لو كان المعنى الحرفي قوام حرفيته بكونه ملحوظاً حالة لغيره، حيث أن المعنى الحرفي يُلحظ

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ص١٦(هامش)

حالة للمعنى الإسمي، إذن المصادر أيضاً تكون معاني حرفية، لأن المصادر أيضاً ملحوظة بما هي معان لغيرها، وبما هي حالات لغيرها، فيلزم إنقلاب المصادر إلى المعاني الحرفية، مع أنه ليس هكذا.

وهذا النقض أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح أَنَّ المصدر له وضعان، لا وضع واحد: فالمصدر مركب من ـ المادة والهيئة ـ فالمادة موضوعة لذات الحدث، والهيئة موضوعة لمعنى حرفي لا محالة، خلافاً لإسم المصدر الذي لم توضع هيئته لمعنى من المعاني، وإنما وُضعت مادته للحدث صرفاً، وحينئذٍ أنتم تنقضون بأنه يلزم أن تكون مادة المصدر معنى حرفياً، وهذا لا يكون، لإمكان أنْ يقول صاحب (الكفاية) إنَّ مادة المصدر موضوعة لذات الحدث، لا بما هو حالة لغيره. وهيئة المصدر موضوعة لصدور هذا الحدث. ولكن بما هو حالة لغيره بنحو المعنى الحرفي، فيكون عندنا دالان ومدلولان: أحدهما إسم، والآخر حرف، ـ لفظة المادة إسم، وتدل على معنى إسمي، ولفظة الهيئة، وتدل على معنى حرفي ـ إذن فأين إنقلاب المعنى الإسمي إلى المعنى الحرفي!. المادة بقي مدلولها إسمياً، والهيئة بقي مدلولها حرفياً ولا بأس بذلك، لأن الهيئات دائماً مدلولاتها حرفية. فهذا النقض غير وارد في المقام.

الإعتراض الخامس:

وهذا الإعتراض أيضاً أُفيد من التعليقة[1] للسيد الأستاذ ـ دام ظله ـ وحاصله: إنكار أن يكون اللحاظ الإستقلالي من مميزات المعنى الإسمي، ودعوى أن اللحاظ الإستقلالي كما قد يتعلق بالمعنى الإسمي، كذلك قد يتعلق بالمعنى الحرفي.

وأما ما هو مشهور، وهو أن المعاني الحرفية يتعلق بها اللحاظ الآلي وأنَّ المعاني الإسمية هي صاحبة اللحاظ الإستقلالي، هذا من المشهورات التي

---

(١) أجود التقريرات الخوئي: ص١٥ ـ ١٦.

لا أصل لها، فإنَّه بحسب الحقيقة اللحاظ الإستقلالي، كذلك يمكن أن يتعلق بالمعنى الحرفي، بحيث يكون تمام التوجه إلى المعنى الحرفي، وذلك كما لو فرض أن زيداً نعلم بأنه سافر من (كربلاء) إلى (النجف الأشرف)، ولكن لا ندري هل أنه سافر راكباً سيارة، أو سافر ماشياً، فهنا السؤال عن ركوب زيد، إنما هو عن المعنى الحرفي. فتمام التوجه وتمام اللحاظ إنصبَّ على هذا المعنى الحرفي، وهو إرتباط سفر زيد بالسيارة، أو بغيرها، فالملحوظ إستقلالاً للسائل، إنما هو المعنى الحرفي. وأمَّا أصل سفره فهو معلوم ومفروغ عنه، ومعه يكون اللحاظ إستقلالياً، ومعه لا يصح القول بأن اللحاظ الإستقلالي من مميزات المعنى الإسمي.

والصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنَّ المعاني الحرفية لا يعقل اللحاظ الإستقلالي بالنسبة إليها، وكما هو مقتضى مبنى السيد الأستاذ أيضاً، فقالوا كما سوف يأتي فيما بعد: من أنَّ الفرق بين المعاني الحرفية والإسمية، فرق ذاتي، وأنَّ المعنى الحرفي تبعيته ليست ناشئة من اللحاظ التبعي، بل هي تبعية ذاتية في حاق ذاته وماهيته، وأن إستقلالية المعنى الإسمي، ليست ناشئة من اللحاظ الإستقلالي، بل هي إستقلالية ذاتية ناشئة من حاق ماهيته وذاته. وهذا معناه إنَّ المعنى الحرفي سنخ معنى ذاتاً، وماهية، هو تبعي وتعلقي ومرتبط بالغير. ومن الواضح أن الوجود سواء أكان وجوداً خارجياً، أو وجوداً ذهنياً ـ وهو المعبّر عنه باللحاظ ـ هو وجود لتلك الماهية، وإبراز لها على واقعها. فإذا كانت تلك الماهية سنخ ماهية هي ذاتاً حتى في عالم الماهوية والمفهوم هي متعلقة ومرتبطة وليس لها إستقلال، إذن كيف يعقل أن توجد تلك الماهية حقيقة بوجود إستقلالي!.

والحال إنه لا بُد من فرض إنحفاظ الماهية في كلا نحوي وجودها الذهني والخارجي، فإذا ما بنينا على أن المعنى الحرفي ماهيته تعلقي يعني تعلُّقيته تعلقية ثابتة له حتى في مرحلة الماهية والمفهوم، حينئذٍ يستحيل أنْ يكون وجود تلك الماهية الذهني والخارجي وجوداً إستقلالياً، لأنَّ هذا خلف

كون اللاإستقلالية مأخوذة في ماهية هذا الموجود، وفي ذاتيته، ففرض الوجود الإستقلالي لماهية هي ذاتاً غير مستقلة، أمر غير معقول.

وأمَّا ما قد يُتراءى في هذا المثال ونظائره من أنَّ السائل توجَّه لحاظه الإستقلالي إلى المعنى الحرفي إبتداء، فهذا غير صحيح، بل هذا المثال وأشباهه لا يخلو من أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون السائل قد إنتزع مفهوماً إسمياً مشيراً إلى المعنى الحرفي، وتعلق لحاظه الإستقلالي بذلك المفهوم الإسمي المشير كما لو قال: أسألك عن كيفية ركوبه، فإنَّ مفهوم (الكيفية) هذا، مفهوم إسمي وليس حرفياً، لأن كلمة ـ كيفية ـ من الأسماء، وهذا المفهوم الإسمي أخذه مثيراً إلى واقع العنى الحرفي ـ واقع النسبة بين السفر والسيارة وغيرها ـ ففي مثل ذلك، اللحاظ الإستقلالي، لم يتعلق بالمعنى الحرفي نفسه إبتداء، بل بالمفهوم الإسمي المشير إلى ذلك المعنى الحرفي، وهو مفهوم الكيفية.

الوجه الثاني: هو أن لا يكون السائل قد إنتزع مفهوماً إسمياً مشيراً كمفهوم الكيفية والخصوصية ونحو ذلك، بل يستحضر المطلب نفسه من رأس ويقول: هل سافر زيد في السيارة أو ماشياً ؟. وهنا بحسب الحقيقة اللحاظ الإستقلالي لم يتعلق بالمعنى الحرفي، بل تعلق بطرفه، أي: بالمعنى الإسمي المتخصِّص بالمعنى الحرفي، وتعلق بالمعني الحرفي بالتبع لا بالإستقلال، لأن السؤال تعلق بإحدى حصتين في الخارج ـ السفر المقيد بالسيارة، والسفر المقيد بالمشي ـ مع علم السائل بالجامع بين الحصتين.

إذن فاللحاظ الإستقلالي متعلق بالحصة التي هي المعني الإسمي المقيد بالمعنى الحرفي، والتحصص والتقيد الذي هو المعنى الحرفي ملحوظ بالتبع، لأن لحاظ الحصة هو لحاظ ضمني تبعي للتقيد لا محالة.

وعلى هذا الأساس لا يكون هذا المثال وأمثاله شاهداً على تعلق اللحاظ الإستقلالي بالمعنى الحرفي، بل اللحاظ الإستقلالي إما أن يتعلق بمفهوم

إسمي إجمالي مشير، من قبيل مفهوم الكيفية والخصوصية، وإمّا أنْ يتعلق بالحصة الخاصة المقيدة، ومن المعلوم أن اللحاظ الإستقلالي للحصة هو ضمناً لحاظ تبعي للتخصّص، ولكن ملحوظية التحصّص والتقيّد تكون ملحوظية ضمنية، وتحليلية، وتبعية، لا ملحوظية إستقلالية. إذن فهذا الإعتراض في غير محله أيضاً.

تحقيق الكلام في المسلك الثاني

وتحقيق الكلام في هذا المقام: إن هذه الإعتراضات الخمسة التي تقدمت، وإنْ لم تكن صحيحة في نفسها، كذلك أصل هذا المسلك الثاني فإنه غير صحيح في نفسه، وغاية الأمر يجب أن يبين الإعتراض بتعبير آخر حتى يكون إعتراضاً وارداً على هذا المسلك، وحاصل التعبير المناسب في الإعتراض على هذا المسلك هو أن يقال في قولنا ـ سرت من (البصرة) إلى (الكوفة) ـ أنه يوجد عندنا شيئان:

أ ـ مفهوم الإبتداء، وهو كون السير إبتداء من (البصرة).

ب ـ النسبة الواقعة بين السير و (البصرة).

وهذان الأمران مختلفان حقيقة. فإنَّ مفهوم الإبتداء من المفاهيم الإستقلالية في ذاتها، فهو مفهوم قابل لأن يوجد بوجود إستقلالي في عالم الذهن، بحيث كل إنسان يستطيع أنْ يتصور هذا المفهوم بدون أن يتصور أطرافه بحسب الخارج، فهو بحسب قائمة المقولات المتعارفة، قد يقال بأنه أحد المقولات العشرة، فيندرج في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة والنبوة، ونحو ذلك. فهذا مفهوم صالح وقابل للوجود الإستقلالي. وأمَّا النسبة القائمة بين السير و (البصرة) فهي نسبة ليست صالحة للوجود الإستقلالي في عالم الذهن، كما سوف يتضح ذلك من الكلام في (المسلك الثالث) من أنَّ النسب

أمر تعلقي إرتباطي، ماهية ووجوداً، فهو فقير إلى الغير، ومرتبط به.

وحينئذٍ نسأل أصحاب المسلك الثاني: ماذا يريدون بهذا المعني الواحد الذي قالوا إنه هو معنى الإسم، وهو معنى الحرف، ولا فرق إلاّ باللحاظ الآلي، واللحاظ الإستقلالي ؟ فهل يقولون إنَّ معنى (من) ومعنى (الإبتداء) هو مفهوم الإبتداء، أو معنى (من) ومعنى (الإبتداء) هو حاق النسبة القائمة بين السير و(البصرة) ؟.

فإن قالوا: بأن معنى (من) ومعنى (الإبتداء) هو مفهوم الإبتداء القابل للوجود الإستقلالي في عالم الذهن، بمعنى أن الإبتداء حينما يُلحظ بما هوهو يُعبَّر عنه بكلمة الإبتداء، وحينما يُلحظ بما هو طور من أطوار السير يُعبَّر عنه (بمن) فلا فرق بين الملحوظ الأول والملحوظ الثاني إلاّ في أن اللحاظ في الأول إستقلالي وفي الثاني آلي.

قلنا: بأن الإبتداء، وإن كان قابلاً لكلا اللحاظين، لكنه حينما يُلحظ بما هو حالة وطور لغيره، يشتمل لا محالة على فرض نسبة بين الإبتداء والمبتدىء منه، لأن كلاً من الأبتداء والسير مفهوم إستقلالي، وكل مفهوم إستقلالي إذا أُنيط بمفهوم إستقلالي آخر، فلا محالة يحتاج إلى رابط ونسبة بين هذين المفهومين الإستقلالين.

إذن فهنا بحسب الدقة في الإبتداءات الآلية يوجد أمران: الأول الإبتداء الآلي، والثاني النسبة القائمة بين الإبتداء وطرفه.

فإن قالوا: بأن (من) موضوعة للإبتداء كما هو المفروض.

قلنا: فماذا يدل على النسبة في المقام! فلا محالة نحتاج إلى دال آخر على النسبة وليس هناك دال آخر على النسبة إلاّ الحرف ـ ونقصد بالحرف جميع الحروف والهيئات ـ.

إذن فلا بُدّ من القول بأن الحروف موضوعة لمعنى آخر، وتدل على معنى آخر، وهو النسبة، وبهذا يحصل الفرق والتغاير الذاتي بين معنى الإسم،

ومعنى الحرف، على ما سوف يأتي توضيحه فيما بعد.

وإن قالوا: بأن هذا المعنى الواحد الذي هو مدلول (من)، ومدلول (الإبتداء) ليس هو الإبتداء، بل هو حاق النسبة بين السير و(البصرة).

قلنا: بأن هذا لا يعقل أن يكون مدلولاً عليه بكلمة الإبتداء، لأنها تدل على مفهوم صالح للوجود الإستقلالي في الذهن، وحاق النسبة لا يقبل الوجود الإستقلالي، لأن تبعيتها ذاتية.

إذن، فلا بُد من القول بأن كلمة (الإبتداء) موضوعة لمفهوم الإبتداء وكلمة (من) موضوعة لحاق تلك النسبة، وهذا معنى التغاير الذاتي بين معنى الإسم ومعنى الحرف، وهذا الذي كان ينبغي أن يُعترض به على مقالة صاحب (الكفاية).

وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى من كلام صاحب (الكفاية)، وهي: إن المعنى الإسمي والمعنى الحرفي واحد ذاتاً، وإنما الفرق بينهما عرضي طارىء، وهو اللحاظ الآلي والإستقلالي، وقد تبيَّن بطلان هذه الجهة، فلا يبقى موضوع للجهة الثانية من كلامه (قده) وهي: هل إنَّ اللحاظ الآلي والإستقلالي مأخوذ قيداً في المعنى الموضوع له، أو مأخوذاً في نفس الوضع والعلقة الوضعية ؟ فهذه الجهة الثانية صار موضوعها باطلاً في نفسه، إذن فلا موجب للتعرض إلى هذه الجهة الثانية، من كلام صاحب الكفاية (قده).

المسلك الثالث ـ مسلك التباين:

المسلك الثالث: وهو المسلك المشهور بين المحققين المتأخرين الذي ذهب إليه المحقق النائيني[1]، والأصفهاني[2]، والسيد الأستاذ[3] وغيرهم[4]،

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي ج ١ ص ١٨ ـ ١٩.
(٢) نهاية الدراية ـ الأصفهاني، ج١ ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٣) محاضرات فياض ج ١ ص ٧٠ ـ ٧١.
(٤) بدائع الأفكار ـ الآملي، ج١ ص ٥٦ ـ ٥٧.

وهذا المسلك له عنوان جامع، وتحت هذا العنوان الجامع وجوه وتصويرات لهذا المسلك، حيث أن هؤلاء المحققين، وإن إتفقوا على عنوان جامع، لكن كل واحد منهم إدَّعى أنَّ لهذا المسلك تقريباً خاصاً، ووجهاً خاصاً، في توضيحه وبيانه.

ولهذا سوف نتكلم أولاً في جامع هذا المسلك بنحو يتوضح به حاله، وبعد ذلك، نتكلم في الوجوه التي تُنسب إلى كل واحد من أصحاب هذا المسلك.

أما الكلام في تصوير وتوضيح هذا المسلك، يتم من خلال عدة مراحل من البيان:

المرحلة الأولى: إننا حينما نواجه قضية خارجية، من قبيل قضية إشتعال النار في الموقد، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية ومطابقة مع الحقائق التي نواجهها في هذه القضية، فننتزع مثلاً مفهوم النار، ومفهوم الموقد، وشيئاً ثالثاً بإزاء العلاقة القائمة بين النار والموقد.

ونحن إذا لاحظنا جملة من هذه المفاهيم، كمفهوم النار والموقد، في عالم الذهن، نراها بالنظر التصوري، عين حقائقها، وبالنظر التصديقي غير حقائقها، كما بيَّنا ذلك سابقاً، وقد بيَّنا أيضاً أن إصدار الحكم على حقيقة، يكفي فيه ما هو بالنظر التصوري تلك الحقيقة، ولا يحتاج إصدار الحكم إلى إحضار ما هو بالنظر التصديقي عين الحقيقة، وحيث أن مفهوم النار ليس ناراً بالنظر التصديقي، فلذلك لا تنشأ في الذهن الخواص التكوينية للنار، كالحرارة والإحراق، ولهذا لا يحترق الذهن بإحضار هذا المفهوم، لأَنَّ ظهور الخواص التكوينية تابع لكونه بالنظر التصديقي عين الحقيقة، وهذا بخلاف إصدار الحكم عليه، فإنه يكفي فيه أن يكون بالنظر التصوري عين الحقيقة.

فإذا عرفنا أن تصحيح إصدار الحكم له ملاك، وهو أن يكون بالنظر التصوري عين الحقيقة، وظهور الخواص التكوينية للحقيقة في عالم الذهن له

ملاك آخر مغاير للأول، وهو أن يكون بالنظر التصديقي عين الحقيقة، حينئذٍ نقول، إنَّ هذه المفاهيم التي ننتزعها من النار، والموقد، والعلاقة القائمة خارجاً، بعضها ننتزعها من أجل تصحيح إصدار الحكم، من قبيل مفهوم النار، لأن الغرض من إنتزاعها ليس هو أن يحترق الذهن، وإنما الغرض هو أن تُصحّح إصدار الحكم على النار، فانتزع مفهوم النار استطراقاً حتى أحكم عليها بأنها مشتعلة، فغرضي هو الاستطراق إلى تصحيح إصدار الحكم، وهذا الغرض يتأتى بكون المفهوم المنتزع هو عين الحقيقة بالنظر التصوري، وبهذا يُعرف أن تمام المفاهيم التي تُستحضر من أجل أن يحكم عليها أو بها ـ يعني النار والموقد ـ تُنتزع بنحو بحيث تكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، وإن كانت مغايرة لها بالنظر التصديقي.

وأما المفاهيم التي تُنتزع من العلاقات، كالمفهوم الذي إنتزعناه من العلاقة بين النار والموقد، فهذا المفهوم وأمثاله، ليس الغرض من تحصيله إصدار الحكم عليه، وإنما الغرض أن أُنشىء في عالم ذهني ـ بين النار الموجودة في عالم ذهني، والموقد الموجود في عالم ذهني ـ إستحكاماً وإرتباطاً بحيث ترجع هذه المفردات إلى تصور وحداني تركيبي.

إذن فغرضي من إنتزاع مفهوم عن هذه العلاقة، ليس مجرد إصدار الحكم عليه، بل أن تحصل في ذهني الخصائص التكوينية لهذه العلاقة، فإنَّ من شأنها أن تشدَّ شيئاً بشيء، وتربط شيئاً بشيء، وأنا أريد أنْ اربط في ذهني بين النار والموقد.

إذن فالغرض هذا، تعلّق بالحصول على الخائص التكوينية للحقيقة، لا على مجرد إصدار الحكم عليها، والحصول على الخصائص التكوينية لا يكون إلاَّ ما يكون بالنظر التصديقي، فضلاً عن التصوري، عين تلك الحقيقة، لأن مجرد العينية بالنظر التصوري لا يكفي لظهور تلك الخصائص التكوينية.

وبناء على هذا، فإن المفاهيم التي تُنتزع بإزاء العلاقات بين الأطراف، والتي تكون عين الحقيقة، حتى بالنظر التصديقي، فضلاً عن التصوري، هي

مفاهيم الحروف، والمفاهيم التي تُنتزع من الأطراف الخارجية، كمفهوم النار والموقد، والتي تكون بالنظر التصوري فقط عين الحقيقة هي مفاهيم الأسماء.

إذن حصَّلنا فرقاً جوهرياً، بين مفاهيم الحروف، ومفاهيم الأسماء، فالمفاهيم الإسمية الغرض منها هو إصدار الحكم عليها، وهذا يكفي لأن تكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، بينما المفاهيم الحرفية الغرض منها هو أن يحصل في الذهن الخصائص التكوينية للحقيقة، وهذا لا يكون إلاَّ ما يكون بالنظر التصديقي عين الحقيقة، فضلاً عن النظر التصوري.

وهذا الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الإسمية، هو أحد معاني القول المعروف: بأن المعاني الإسمية إخطارية، والمعاني الحرفية إيجادية. ومعنى كون المعاني الإسمية إخطارية، أنه يكفي فيها إنتزاع مفهوم، بحيث يكون بالنظر التصوري والإخطاري عين الحقيقة، وإن لم يكن بالنظر التصديقي عينها، ومعنى كون المعاني الحرفية إيجادية، أنه لا بُدّ وأن يكون المفهوم المنتزع بإزاء العلاقات عين الحقيقة بالنظر التصديقي أيضاً، بمعنى كونه واجداً لحقيقته، وكاملاً، عنواناً ووجوداً.

المرحلة الثانية: وهي فرع عن الأُولى، حيث يتضح أَنَّ مدلول الحرف ليس هو مفهوم النسبة، ولا هو مفهوم الربط، ولا العلاقة، ولا الإبتداء، ولا أي مفهوم من هذه المفاهيم، وذلك لأَنَّ مفهوم النسبة بالنظر التصوري عين النسبة، لكنه بالنظر التصديقي غير النسبة، فمفهوم النسبة، لو نظرناه بالنظر التصوري، وقيل: ماذا تصورتم؟ لقلنا: النسبة، لكن، لو قيل لنا بالنظر التصديقي أهذا الذي تصوَّرتموه، أهو نسبة بين شيئين؟ لقلنا لا، بل هو مفهوم بنفسه، لا يحتاج إلى شيء آخر ليُتصوّر معه. وهكذا مفهوم العلاقة بالنظر التصوري علاقة، لكن بالنظر التصديقي ليس علاقة، بل هو مفهوم من المفاهيم القائمة بنفسها. وقد قلنا في المرحلة الأولى: إنَّ معنى الحرف لا بُدّ وأَنْ يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي، فضلاً عن التصوري، فهذه المفاهيم لا تصح أن تكون مداليل للحروف.

المرحلة الثالثة: نقول: إنَّه يوجد ثلاث نسب في ثلاثة أوعية: نسبة النار إلى الموقد في الخارج، والنسبة الذهنية القائمة بين وجود النار ووجود الموقد في ذهن المتكلم، والنسبة الذهنية القائمة بين وجود النار ووجود الموقد في ذهن السامع.

وحينئذٍ نسأل: إنَّ هذهِ النسب والعلاقات الذهنية والخارجية، هل هي أفراد من ماهية واحدة، بحيث أن هناك ماهية واحدة محفوظة في ضمن الوجود الذهني والخارجي، على ما هو متعارف في سائر الماهيات والمفاهيم الأُخرى، من قبيل ماهية النار المحفوظة تارة في الوجود الذهني، وأُخرى في الوجود الخارجي، بحيث يُعقل فرض جامع نوعي ذاتي بين هذه النسب والعلاقات الذهنية والخارجية، أو أن العلاقة الخارجية مغايرة مع العلاقة الذهنية، والعلاقة الذهنية في ذهن المتكلم مغايرة مع العلاقة الذهنية في ذهن السامع؟.

والتحقيق يتضح من خلال ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى: إنَّ تحصيل الجامع الحقيقي الذاتي بين الأفراد، يكون بالتحفظ على ما به الإمتياز من المقومات الذاتية للأفراد، وبإلغاء الخصوصيات العرضية للأفراد، فحينما نستحضر زيداً، وعمرواً وخالداً، ونريد أَنْ ننتزع الجامع الذاتي فيما بينها، لا بُد أَنْ نتحفظ على المقومات الذاتية لهذه الأفراد ـ الحيوانية والناطقية ـ ونُلغي الخصوصيات العرضية مثل البياض والطول، والقصر، ونحوها، وبهذا نحصل على الجامع الذاتي بين الأفراد.

الكلمة الثانية: إنَّ كل نسبة من هذه النسب الثلاثة لها مقوماتها الذاتية المغايرة للمقومات الذاتية التي هي للنسبة الأخرى، لأَنَّ كل واحدة من هذه النسب طرفاها المقوّمان لها عبارة عن شخص هذا الوجود للنار، وشخص هذا الوجود للموقد. ومن المعلوم أنَّ شخص هذا الرجود للنار في ذهن المتكلم،

مغاير مع شخص هذا الوجود للنار في الخارج، وفي ذهن السامع، وإن كانت هذه النيران متحدة مفهوماً لكن أشخاص هذه الوجودات متغايرة، والنسبة القائمة في ذهن المتكلم متقومة بشخص هذا الوجود من النار، وبشخص هذا الوجود من الموقد، وليست متقومة بالمفهومين بما هما، لأن النسبة لا توجد إلاَّ بوجود طرفيها، كما أَنَّ النسبة الذهنية القائمة في ذهن السامع، متقومة بشخص النار الذهنية في ذهن السامع، وبشخص الموقد الذهني الموجود في ذهن السامع. ويُقال الشيء نفسه عن النسبة الخارجية.

إذن فكل واحدة من هذه النسب قوامها وجود طرفيها، ووجود الطرفين هنا غير وجود الطرفين هناك، فكلاهما وجود مستقل عن الآخر.

الكلمة الثالثة: عندما نريد أَنْ ننتزع الجامع الذاتي بين هذه النسب، هل نتحفظ على المقومات الذاتية للأفراد، أو نلغي هذه المقومات؟.

إنْ تحفَّظنا على المقومات الذاتية للأفراد، إذن قلنا في الكلمة الثانية، بأَن المقومات الذاتية متغايرة، فعندنا أشياء متغايرة، فكيف يُعقل إنتزاع الجامع فيما بينها مع كونها متغايرة؟.

وإنْ ألغينا هذه المقومات الذاتية، إذن فلم يكن هذا الجامع جامعاً ذاتياً، وإنما هو جامع عرضي، لأن الجامع الذاتي لا بُد وأَنْ تنحفظ فيه المقومات الذاتية للأفراد، وعليه فلا يُعقل إنتزاع الجامع الذاتي النوعي بين هذه النسب، والعلاقات.

إذن فبحسب الحقيقة العلاقة الخارجية، والعلاقة القائمة في ذهن المتكلم، والعلاقة القائمة في ذهن السامع، هي ذوات متباينة ذاتاً وحقيقة، وليس فيما بينها جامع ذاتي نوعي.

المرحلة الرابعة: وهي فرع عن المرحلة الثالثة، فبعد أَنْ ثبت عدم الجامع الذاتي بين النسبة الذهنية القائمة في ذهن المتكلم، بين النار والموقد، وبين غيرها من النسب الأُخرى، يتبين أَنَّ النسبة الذهنية القائمة في ذهن

المتكلم، ليس لها تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود، وبقطع النظر عن عالم الوجود، بينما المفاهيم الإسمية لها تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود وبقطع النظر عن عالم الوجود.

وتوضيح ذلك: إنه بالإمكان عقد قضية موضوعها الماهية، ومحمولها الوجود فنقول: النار وُجدت في ذهن المتكلم، وإنْ كانت الماهية والوجود بحسب الخارج هو شيء واحد، لكن بالنظرة التحليلية، نحلل هذا الوجود الذهني للنار إلى ماهية ووجود، ونشكل قضية تحليلية موضوعها الماهية، ومحمولها الوجود. ومعنى هذا: إنَّ النار فُرضت موضوعاً في هذه القضية التحليلية، ولوحظت بما هي فيها، ثم يُحكم عليها بالوجود، وإنَّ مفهوم النار في مرتبة وقوعه موضوعاً، له تقرّر في نفسه، بقطع النظر عن الوجود، وهذا ما نقصده بالتقرّر الماهوي، فإنَّ ما نقصده هو إمكان عقد قضية بالنظر التحليلي، بحيث يكون موضوعها الماهية، ومحمولها الوجود، فيكون لماهية النار نحو من التقرر الماهوي في مرتبة وقوعها موضوعاً لهذه القضية، قبل أن يحكم عليها بالوجود.

وهذا التقرّر الماهوي، يجري في باب المفاهيم الإسمية من قبيل مفهوم النار. وأما في المفاهيم الحرفية فهذا النحو من التقرر الماهوي غير معقول، لأن النسبة الذهنية في ذهن المتكلم، كما تقدم، هي متقومة بشخص وجود طرفيها. ففي المرتبة السابقة على الوجود، ليس لها تقرر ماهوي وذاتي، فتقررها الماهوي في طول الوجود، لا في مرتبة سابقة على الوجود، ولو قطع النظر عن الوجود أصلاً لاتقرر ماهوي لها، يعني لا يمكن أَنْ نفرضها ثم نقول: إنها موجودة تارة، ومعدومة أُخرى، في حين أن النار يمكن فيها ذلك فنقول مثلاً: النار موجودة، أو معدومة.

وهذا الكلام، بحسب الحقيقة من نتائج عدم إمكان تصور الجامع الذاتي النوعي بين النسب الثلاثة، الذي بيناه في المرحلة الثالثة. فبعد البرهان على إستحالة هذا الجامع، قلنا: إنَّ كل فرد له مقومات ذاتية مغايرة للمقومات

الذاتية للفرد الآخر، وللنسبة الأُخرى، فبقطع النظر عن الوجود، هو فاقد لمقوماته الذاتية، فليس له تقرر ماهوي، وهذا بخلاف مفهوم النار والإنسان، فإن المقومات الذاتية لهذه النار، أو لهذا الإنسان ـ هو الحيوانية والناطقية ـ فبقطع النظر عن وجودها يمكن فرض حيوان ناطق، ثم يُحكم عليه بعد هذا بأنه موجود أو غير موجود، فالمقومات الذاتية للمفهوم الإسمي، مقومات مفهومية، ولهذا كان لها تقرر مفهومي في مرتبة سابقة على الوجود. وأمّا المقومات الذاتية لشخص النسبة هو شخص وجود طرفيها، فقبل وجود الطرفين لاماهية أصلاً لا إنه لا وجود

وهذا معنى من المعاني للقول المعروف: بأن المعاني الحرفية إيجادية، والمعاني الإسمية إخطارية.

فالمعاني الإسمية إخطارية بإعتبار أنها مفاهيم، مقوماتها الذاتية مفهومية، بحيث يمكن إنحفاظها وأخذها موضوعاً للقضية قبل أنْ يحكم عليها بالوجود أو بالعدم.

وأمّا أشخاص النسب ـ المعاني الحرفية ـ فمقوماتها هي أشخاص وجودات أطرافها، فبقطع النظر عن هذه المقومات، لا ذات أصلاً، لأن الذات إنما تنحفظ بمقوماتها، فبقطع النظر عن عالم الوجود الذهني، وعن مرتبة الوجود الإستعمالي لا ذات أصلاً، لا أن الذات محفوظة بمقوماتها، لكنها غير موجودة.

المرحلة الخامسة: وهي آخر هذه المراحل، وهي أيضاً من فروع المرحلة الثالثة، حيث تقدم البرهان على عدم إمكان إنتزاع الجامع الذاتي بين هذه النسب، وحاصل ذلك، أنه يظهر فرق آخر بين المعاني الإسمية والحرفية، فحينما أتصور النار، والتفت إليها بقيد وجودها الذهني، بما هي موجودة في ذهني، تكون نسبتها إلى النار الخارجية، نسبة الجزئي إلى الجزئي، ونسبة المماثل إلى المماثل، لأن هذا فرد ذهني وذاك فرد خارجي. لكن إذا التفت إلى النار في ذهني، بقطع النظر عن قيد وجودها في ذهني. فالنسبة هي نسبة

الجامع إلى الفرد، والكلي إلى المصداق، لا نسبة المماثل إلى المماثل، هذا في المفاهيم الإسمية.

أما في المفاهيم الحرفية: فالنسبة بين النسبة الموجودة في ذهن المتكلم، والنسبة الموجودة في الخارج، هي دائماً نسبة المماثل إلى المماثل، وليست نسبة الكلي إلى الفرد، وذلك لأنه إنْ أُخذت بما هي موجودة في لوح الوجود، إذن هي فرد وذاك فرد آخر، وإنْ إلتُفِتَ إليها بقطع النظر عن الوجود، فهذا خُلفٌ، لأنه ليس لها حينئذٍ تقرّر ماهوي.

إذن فلا يمكن أن تكون النسبة بين النسبة الذهنية هذه، والنسبة الخارجية، هي نسبة الكلي إلى الفرد، بل هي متمحضة في نسبة المماثل إلى المماثل.

وهذا معنى ثالث من معاني القول المعروف: بأن معاني الحروف إيجادية، ومعاني الأسماء إخطارية.

فالمعنى الإسمي يكون منطبقاً على الخارج على حد إنطباق الكلي على الفرد، فكأنه أُخذ من الخارج وأُخطِر في الذهن من الخارج.

وأمّا المعنى الحرفي لا يُعقل إنطباقه على الخارج، ل هو فرد مماثل للخارج.

وحينئذٍ يُعترض بسؤال، وهو: إنه إذا كان المعنى الحرفي مغايراً، وليس منطبقاً على الخارج، فكيف يحكي عنه؟.

والجواب: هو إنَّ حكايته عنه، إنما هي بتبع حكاية أطرافه ـ المعنى الإسمي ـ لأن المتكلم حينما ينظر إلى النار والموقد بالنظر التصوري، يراها عين النار الخارجية، وعين الموقد الخارجي. فهو يرى أن ناره هي الخارج، وأَنَّ موقده هو الخارج. إذن فهو بهذا النظر يرى أَنَّ النسبة الذهنية هي عين النسبة الخارجية، فهو يرى أَنَّ نسبته هي الخارج، وهذا هو معنى حكاية المعاني الحرفية الذهنية عن النسب الخارجية.

وبعد أن إنتهينا من هذه المراحل الخمسة لتبيان المسلك الثالث المشهور بين المتأخرين، يتضح من خلال ما تقدم معنى القول المعروف في هذا المسلك: بأن المعاني الحرفية إيجادية في مقابل كون المعاني الإسمية إخطارية، وصفوة القول في ذلك أن الإيجادية لها ثلاثة أركان:

الركن الأول: هو إن المعنى الحرفي إيجادي من حيث أن الغرض منه لا يتأتى ألاَّ بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي.

الركن الثاني: هو إنَّ المعنى الحرفي سنخ معنى ليس له تقرّر ذاتي وماهوي، بقطع النظر عن الوجود، وفي مرتبة سابقة على الوجود الذهني للقضية في ذهن المستعمل والمتكلم، فليس للمفهوم الحرفي تقرر ذاتي وماهوي أصلاً، لأنه ذاتاً وماهية متقوم بشخص وجود الطرفين في أفقه. فبقطع النظر عن وجود القضية في ذهن المستعمل، فليس للمفهوم الحرفي تقرر ذاتي وماهوي، بخلاف المفهوم الإسمي الذي هو متقرر ذاتاً، وماهية، بقطع النظر عن عالم الوجود.

الركن الثالث: هو إنَّ المعنى الحرفي ليس نسبته إلى الخارج نسبة الكلي إلى الفرد، بل نسبة الوجود إلى الوجود، ونسبة المماثل إلى المماثل.

التقريب المشهوري لهذا المسلك الثالث:

لقد ذهب مشهور المحققين المتأخرين في تقريب هذا المسلك، مذاهب شتّى: فذُكر في تقريبه وجوه متعددة. ولعل التأمل والتدبر يؤدي إلى الجزم بأَنَّ ما سوف نذكره من الوجوه بحسب التحليل، ترجع كلها إلى معنى واحد. فقد إدّعي أن هذا المسلك حقَّق فيه كل من المحقق النائيني[1]، والأصفهاني (قده)[2]، والسيد الأستاذ[3]، فذهب كل واحد منهم إلى وجه خاص في تقريبه. لكن بعد

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.

التأمل فيما ذكرناه في المراحل الخمسة، يتضح أنَّ هذه الوجوه المذكورة للأعلام، ترجع إلى أمر واحد، ولا نزاع فيما بينهم إلاَّ حول الإصطلاحات والألفاظ. والوجوه الثلاثة المذكورة هي كما يلي:

الوجه الأول:

إنَّ الوجه الأول في تقريب المسلك الثالث، هو ما نُسب إلى المحقق النائيني[1] (قده)، فإنه نُسب إليه قوله بالمسلك الثالث، وأنه يختلف عن صاحب (الكفاية) حيث يرى أنَّ المعاني الحرفية متميزة ذاتاً عن المعاني الإسمية. وقيل في توضيح مدّعاه ومراده إنه: يرى أن ما بإزاء الحرف هو الربط الكلامي ـ يعني الربط الحاصل في مرحلة الكلام بين لفظة النار ولفظة الموقد في قولنا: النار في الموقد. فهذا الربط الحاصل في مرحلة الكلام بين هاتين الكلمتين، فرد من الربط، وهذا الفرد من الربط هو مدلول الحرف، وبإزاء كلمة (في).

ومن هنا كان الحرف إيجادياً في نظر الميرزا بحيث أن كلمة (في) هي التي أوجدت الربط الكلامي، إذ لولاها لما كان هناك إرتباط بين كلمة النار، وكلمة الموقد. فالربط من معلولاتها وآثارها، فهي إذن توجِد معناها وهو الربط الكلامي.

وأمَّا ما قيل في توضيح برهانه على مُدّعاه، فقد قيل: بأن الميرزا (قده) يرى بأن المعاني على قسمين[2] ولا ثالث لهما: فهي إمَّا إخطارية وإمَّا إيجادية، والمعنى الحرفي لا يُعقل أنْ يكون إخطارياً، فيتعين أن يكون إيجادياً، لأن الإخطارية معناها هو أنْ يكون للفظ معنى قابل للحاظ الإستقلالي قبل التكلم، والإيجادية هو أنْ يكون الحرف بنفسه موجداً للمعنى في مرحلة اللفظ والكلام. فلو كان معنى الحرف إخطارياً، فهذا معناه أنه مفهوم قابل للحاظ الإستقلالي في نفسه، وهذا غير معقول، فيتعين أن يكون إيجادياً في مرحلة اللفظ والكلام.

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١/ ص١٦ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ.

(٢) فوائد الأصول ج١ ص ١٤.

وقد إعترض[1] السيد الأستاذ على الميرزا مدّعىً وبرهاناً، فأمّا إعتراضه على مدّعى الميرزا بالمعنى الذي فسَّره هو أنَّ كلمة (في) وإنْ كانت موجدة للربط الكلامي في مرحلة الكلام، ولكن من الواضح أَنَّ هذه الكلمة لا توجد الربط الكلامي بالإعجاز والمعجزة، وإنما توجده بإعتبار دلالتها على معنى.

إذن لا محالة يكون الربط في عالم الكلام، إنعكاساً لربط قبلي في عالم قبلي، فدلالة الحرف على المعنى في ذلك العالم القبلي هو المنشأ في إيجاد الربط في عالم الكلام، فدعوى أنَّ الحرف معنى إيجادي، غير صحيح، لأن إيجادية الحرف للربط الكلامي فرع دلالته على معناه، إذن ففي رتبة سابقة لا بُد من تنقيح معنى للحرف ودلالة للحرف على ذلك المعنى، فيحصل ببركة ذلك، الربط في عالم الكلام، لا، أن الربط الكلامي هو مدلول إبتدائي للحرف، بل هو من نتاج دلالة الحرف على معناه في ذلك العالم القبْلي.

وجواب السيد الأستاذ على مدّعى الميرزا في غاية المتانة والصحة إذا كان الميرزا يدّعي هذا المطلب الذي فُسِّر به كلامه، وهو أن الحرف إيجادي، وليس له ما بإزاء سوى الربط الحاصل في عالم الكلام، فلا معنى لأن يُقال بأن معنى (في) هو الربط الكلامي؛ أليس المتكلم قبل أن يتكلم توجد في نفسه قضية كاملة فيها موضوع، وموصوف، ونسبة؟ إذن فذاك الربط الحاصل في عالم ذهن المتكلم، ما هو الدال عليه إذا فُرض أن الحرف لم يكن هو الدال عليه؟.

فمن الواضح أَنَّ إيجادية الحرف للربط الكلامي، إنما هو من نتاج دلالته على معناه، ففي مرتبة سابقة لا بُدّ من تنقيح هذا المعنى. ولكن نحن نستبعد جداً أَنّ يكون هذا المطلب هو مقصود الميرزا، (قده) والمظنون أَنَّ الميرزا لا يقول بإيجادية الحروف، بل يقول بإيجادية المعاني الحرفية ـ أي بأنَّ المعنى الحرفي الثابت في أفق ذهن المتكلم حين الإستعمال، هذا معنى إيجادي ـ نعم

---

(١) محاضرات فياض ج ١ ص ٦٤ ـ ٦٥.

أحياناً، يُعبّر فيقول: بأنه موجد للربط في عالم الكلام، إلاَّ أَنَّ مراده ـ مظنوناً ـ من إيجاد الربط في عالم الكلام، إيجاده بلحاظ مدلول الكلام، لا الكلام بما هو أصوات خارجة في الفضاء، لأنه بما هو أصوات، ليس فيما بينها ربط وإرتباط، بل الربط بلحاظ مدلول الكلام، وبلحاظ أفق القضية الذهنية القائمة في ذهن المتكلم.

فرجع بحسب الحقيقة إلى أن المعنى الحرفي القائم في أفق ذهن المتكلم، والمستعمل، معنى إيجادي، في مقابل المعنى الإسمي القائم في هذا الأفق.

إذن فمعنى الإيجادية في مقابل الحرفية، هو ما تقدم في الأركان الثلاثة التي أهمها الركن الثاني، وهو أن المعنى الحرفي سنخُ معنىً، يكون تقرّره الماهوي في طول عالم الوجود، بينما المفهوم الإسمي يكون له تقرر ماهوي بقطع النظر عن عالم الوجود، لأن المفهوم الحرفي متقوّم بشخص وجود الطرفين في أفق ذهن المتكلم، فبقطع النظر عن هذا الأفق من الوجود، ليس له تقرر ذاتي أصلاً، فتمام النكتة هو أن التقرر الماهوي للمعنى الحرفي في طول عالم الوجود، بينما التقرر الماهوي للمفهوم الإسمي ثابت بقطع النظر عن عالم الوجود.

هذا هو معنى الإيجادية والحرفية وهذا معنى دقيق وصحيح، لا يُحتمل أن يرفضه السيد الأستاذ نفسه فإنه معنى ينساق إليه البرهان حسب المقدمات التي بيَّناها، إذن فمراد الميرزا يتطابق مع أصل المراحل الخمسة التي قلناها، وليس شيئاً آخر مغايراً لها.

وأمَّا ما إعترض به السيد الأستاذ على برهان الميرزا (قده) فحاصله أَنَّ القسمة الحاصرة للمعاني بأنها إما إخطارية وإما إيجادية، هذه القسمة ليست متعينة، وليست حاصرة، بل هناك شق ثالث لا هو إخطاري، ولا هو إيجادي. وذلك بناء على تفسير الإخطارية والإيجادية من أن الإخطارية عبارة عن أَنْ يكون للمفهوم معنى قابل للحاظ الإستقلالي في الذهن، والإيجادية عبارة عن

أنَّ الحرف ليس له ما بإزاء أصلاً إلاَّ في عالم الكلام، فحينئذٍ، هنا شق ثالث لا إخطاري ولا إيجادي، وذلك بأن يكون للحرف معنى قبَلاني في عالم الذهن، وقبل الكلام. وهذا المعنى لا يقبل اللحاظ الإستقلالي، بل هو دائماً يوجد بوجود تبعي، إذن فلا يتبرهن الإيجادية بإبطال الإخطارية.

وهذا الإعتراض إنما يرد بناء على هذا التفسير للإخطارية والإيجادية، أمَّا بناء على ما بيَّناه فلا يرد الإعتراض، لأن معنى الإخطارية عند الميرزا ليس هو أن يكون المعنى معنىً قابلاً للحاظ الإستقلالي، وللوجود الإستقلالي. بل الإخطارية معناها أن يكون للمفهوم تقرر ذاتي في عالم المفهومية، بحيث كأنه شيء يخطر في الذهن في مقابل الإيجادية الذي لا يكون للمفهوم الإيجادي أي تقرر إلاَّ في نفس مرحلة وجوده وتحققه في أفق ذهن المتكلم، وإلاَّ ففي مرحلة قبل هذه المرحلة، ليس له تقرر ماهوي.

فبناء على هذا، تكون القسمة حاصرة، فالمعنى إما إيجادي وإما إخطاري، إما أن يكون له تقرر ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود، وإما أن لا يكون له تقرر ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود.

ونحن برهنا على أن المعنى الحرفي يستحيل أن يكون له تقرر ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود، كما بينا ذلك في المرحلة الثالثة من المراحل الخمسة. حيث قلنا هناك: إن المعنى الحرفي متقوم ذاتاً بشخص وجود الطرفين، فكيف يُعقل أنْ يكون له تقرر مفهومي، وإنحفاظ لذاتياته المفهومية، بقطع النظر عن عالم الوجود، إذن فيبطل كونه إخطارياً، ويتعين كونه إيجادياً. فمرامُ الميرزا نعمَ المرام، وبرهانه نعم البرهان، وليس له كلام إلاَّ هذا العنوان المشهور ـ إلاَّ المسلك المشهور ـ فقد تطابق هذا المسلك مع كلامه، وليس في كلامه إضافة إلاَّ ما قلناه، وما قلناه مأخوذ من إفادته.

الوجه الثاني:

وهذا الوجه الثاني هو ما نُسب إلى المحقق الأصفهاني (قده) حيث ذكر

السيد الأستاذ[1] أن المحقق الأصفهاني إختار أن الحرف موضوع لواقع الربط كما يقتضيه المسلك الثالث، لكنه ذكر أنَّ واقع الربط عند الأصفهاني ليس هو الربط الكلامي، بل هو الوجود الرابط الخارجي، فالوجود الرابط الخارجي هو الذي وُضع له الحرف بتوضيح أنَّ الوجودات الخارجية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون موجوداً في نفسه لنفسه، وذلك كالجوهر، وكالواجب سبحانه وتعالى، غاية الأمر أن الواجب موجود في نفسه، ولنفسه، وبلا سبب ـ يعني بنفسه ـ ، والجواهر موجودة في نفسها، ولنفسها، ولكن بسبب ـ يعني بغيرها ـ .

فالقسم الأول الوجودات التي تكون في نفسها ولنفسها، والمراد من أن الوجود في نفسه هو ـ وجود شيء من الأشياء بحيث يكون للموجود تقرر ماهوي وذاتي، بقطع النظر عن عالم الوجود ـ والمراد من الوجود لنفسه هو أنه لا يحتاج في مرحلة الوجود إلى موضوع.

القسم الثاني: ما يكون موجوداً في نفسه لغيره، يعني أن له تقرراً ماهوياً وذاتياً بقطع النظر عن عالم الوجود، لكنه محتاج في تحققه خارجاً إلى الموضوع كالأعراض.

القسم الثالث: ما يكون موجوداً لا في نفسه، ولا لنفسه، بحيث أنه ذاتاً ليس له تقرر مفهومي بقطع النظر عن عالم الوجود، وهذا القسم من الوجود هو الذي يُسمى بالوجود الرابط في مقابل القسم الثاني المسمَّى بالوجود الرابطي.

وحينئذٍ قيل: بأن المحقق الأصفهاني يرى أن الحروف موضوعة بإزاء القسم الثالث من الوجودات الخارجية، وهو الوجود الرابط الذي يكون وجوداً في غيره ولغيره. وأشكل على ذلك، السيد الأستاذ بما يرجع إلى ثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: هو أن الكلمات دائماً تكون موضوعة للمفاهيم، بقطع

---

(١) محاضرات فياض ج ١ ص ٦٧.

النظر عن الوجود الخارجي والوجود الذهني. ولم توضع الألفاظ للوجود الخارجي، أو للوجود الذهني. فالوضع إنما يكون لمعنى قابل لأن يوجد في الذهن، وما هو قابل لأن يوجد في الذهن، إنما هو ذات المفهوم. وأما الوجود الذهني فهو لا يقبل أن يوجد مرة أُخرى في الذهن، كما أن الوجود الخارجي لا يُعقل أن يوجد في الذهن، فما يعقل أن يوجد في الذهن، إنما هو ذات المعنى، وذات المفهوم العاري بحد ذاته عن الوجود الذهني، والوجود الخارجي، فكيف يعقل القول بأن الحروف موضوعة للوجود الخارجي الرابط!.

الإشكال الثاني: هو إن الحروف تستعمل في موارد، لا إشكال في عدم الوجود الرابط فيها. فمثلاً حينما نقول: الوجود لله واجب، فهنا وجود اللام مفاده معنى حرفي. فلو قلنا: بأن اللام التي هي حرف من الحروف تكون بإزاء الوجود الرابط، للزم أن يكون هناك وجود رابط بين الله ووجوده، في حين أن الله تعالى عين الوجود، وصرف الوجود، ولا يُتعقل الوجود الرابط بين ذاته ووجوده. وكذلك الحال في الإعتباريات الصرفة، فمثلاً نقول الحيوانية جنس للإنسان، فمفاد اللام هنا لا ينبغي أن يكون الوجود الرابط، لأَنَّ جنسية الحيوان للإنسان، إنما هو بلحاظ عالم الأعتبار، لا بلحاظ عالم الخارج حتى يُتصور وجود رابط خارجي بين الحيوانية والإنسانية، إذن فلا يُعقل القول بأن الحروف موضوعة للوجود الرابط.

الإشكال الثالث: إنَّ الوجود الرابط لا برهان عليه من الأساس، ولا مفروغية عن ثبوته في الخارج، حتى في موارد الأعراض مع موضوعاتها، كما هو الحال في البياض مع الجسم، فمن قال بإنه عندنا ثلاث وجودات! وجود للجسم، ووجود للبياض، ووجود آخر رابط بين الوجودين؟ مثل هذا الوجود لا برهان عليه حتى في موارد الأعراض الحقيقية المقولية مع موضوعاتها الخارجية، فضلاً عن بقية الموارد.

والتحقيق أَنَّ هذه الإشكالات الثلاثة كلها، مبنية على الإعتقاد بأن

المحقق الأصفهاني (قده) يرى بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، وهذا المطلب لا طريق إلى معرفته إلاّ كتاباته (قده). وفي كتاباته لا يتحصل هذا المدّعى، فإنَّ الظاهر مِمَّا كتبه في توضيح مختاره في المعنى الحرفي أنه لا يقول بوضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، بل هو يقول بوضع الحروف لواقع النسبة، ويمثل النسبة بالوجود الرابط فيقول[1]: النسبة الحرفية مع المعنى الإسمي كالوجود الرابط مع الوجود المحمولي. فالمعنى الحرفي يشبه الوجود الرابط، والمعنى الإسمي يشبه الوجود المحمولي، لا إنه يقول بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، وإنما هو موضوع للنسبة القابلة للوجود ذهناً وخارجاً. وهذه النسبة يقربها ويشبهها بالوجود الرابط الخارجي، ومثل هذه النسبة محفوظة عنده سواء أكان هناك وجود رابط خارجي، أو لم يكن وجود رابط خارجي، ولهذا يصرَّح بأَنَّ النسبة الحرفية محفوظة حتى في موارد (هل) البسيطة ـ هل الإنسان موجود ـ فضلاً عن (هل) المركبة ـ هل الإنسان قائم ـ، في موارد (هل) البسيطة النسبة محفوظة أيضاً بين الإنسان وأصل وجوده، مع أنه من الواضح أن الأصفهاني ولا واحد من أولاء يدَّعي الوجود الرابط بين ماهية الإنسان ووجود هذه الماهية، لأن الماهية أمر تحليلي منتزع عن الوجود، ولا يخطر على خيال المحقق الأصفهاني أن يكون هناك وجود رابط خارجي بين الماهية والوجود، ومع هذا يقول: بأن النسبة الحرفية محفوظة في موارد (هل) البسيطة بين الإنسان ووجوده، وهذا أكبر شاهد على أن مراده من المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط الخارجي الذي لا يُعقل تحققه بين الماهية ووجودها بل مراده هو تلك الماهية المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها الماهوي في طول الوجود، وهذه الماهية المستهلكة قد تكون ذهنية، ولها ما بإزاء في الخارج. فبإزائها وجود رابط في الخارج، وقد تكون ذهنية وليس لها ما بإزاء في الخارج، فليس هناك وجود رابط في الخارج فما به قوام الحرف، وقوام المعنى الحرفي، هو النسبة الإستهلاكية الثابتة في

---

(١) نهاية الدولة الإصفهاني: ج١/ ص٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥.

القضية المعقولة في ذهن المتكلم، سواء أكان بإزائها وجود رابط خارجي أو لم يكن بإزائها وجود رابط خارجي وإلاّ كيف يُتصور أن مقصود الأصفهاني من الحرف إنه موضوع للوجود الرابط الخارجي، مع أنه في القضايا الكاذبة على الأقل، لا وجود رابط خارجي حينما نقول: زيد في الدار، وزيد لم يكن في الدار، هنا الوجود الرابط في الخارج غير موجودٍ أصلاً، مع أن كون القضية كاذبة لا يعني أنَّ الحرف ليس له معنى، وأن الإسم ليس له معنى، فحينما يقول الكاذب: زيد في الدار ـ هذه الجملة لها المعنى نفسه عندما يقولها الصادق، فلو كان مفاد الحرف هو الوجود الرابط الخارجي. إذن لم يكن هناك معنى للحرف في موارد كذب القضية، إذ ليس هناك وجود رابط خارجي، مع أن معنى الحرف سنخُ معنى لا بُدّ من إنحفاظه في موارد صدق القضية وكذبها. وهذا معناه إنَّ الموضوع له ليس هو الوجود الرابط الخارجي، بل هو النسبة المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها الماهوي في طول الوجود الذهني للقضية في عالم الإستعمال، وهذه النسبة إن كان لها مطابق في الخارج تكون صادقة، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج، فتكون كاذبة، مع وجدان المعنى للقضية، وللإسم، وللحرف فيها.

إذن فبناء على هذا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهاني، لا يختلف عمّا أوضحناه في المراحل الخمسة لتوضيح هذا المسلك، وهو إنَّ الحروف موضوعة[1] لأنحاء النسب، وإنَّ هذه النسب، نسب مستهلكة ليس لها تقرر ماهوي إلاَّ في طول عالم الوجود، في عالم وجود القضية في ذهن المتكلم، ولا نرى أنه قد أضاف شيئاً على ما قررناه أولاً في توضيح هذا المسلك.

وهذه الإعتراضات الثلاثة التي إعترض بها السيد الأُستاذ، فقد ظهر حالها ممَّا بيناه، فأما الإعتراض الأول، وهو إنَّ الكلمة لا تكون موضوعة للوجود الخارجي، لأنَّ هذا الوجود لا يقبل الإنتقال إلى الذهن. فهذا أمر

---

(١) نهاية الدراية: الإصفهاني/ج١ ص٢٣ ـ ٢٤.

صحيح، لأن الوجود الخارجي، لا يقبل الإنتقال في الذهن، وإنما الكلمة موضوعة للنسبة.

وقد إلتفت المحقق الأصفهاني نفسه إلى هذا الإشكال، وأجاب عنه[1] وقال:

إن الواضع في مقام الوضع، لا ينبغي له أن يأخذ زائداً على المعنى، قيْد الوجود الخارجي، أو قيد الوجود الذهني، لأنَّ الغرض من الوضع هو الإنتقال، والإنتقال إنما يكون إلى ذات المعنى، لا إلى الوجود الذهني، أو إلى الوجود الخارجي، لكن إذا أراد أَنْ يضع لسنخ ماهية، هي في طول الوجود، وتقومها، وتقررها بوجود الطرفين. حينئذٍ لا بُدّ من أخذهما، لا من باب أخذ قيد زائد على المعنى، بل من باب مقوّمية الوجود للمعنى، وفرق بين المطلبين، فرق بين أَنْ يأخذ الواضع قيداً زائداً على المعنى. فهذا خلاف غرض الواضع، لأن الغرض هو الإنتقال إلى ذات المعنى لا إلى الوجود.

وأمَّا إذا فرض أن الوجود كان مقوماً لمعنوية المعنى، حيث يكون دخيلاً في التقرر المفهومي للمعنى، فحينئذٍ لا بُدّ من أخذه، لا بإعتباره قيداً زائداً، بل بإعتباره مقوماً للمعنى، فلا يرد هذا الإشكال.

وأما الإعتراض الثاني: وهو إنَّ الوجود الرابط لا ثبوت له في قولنا: الوجود للواجب والحيوانية جنس للإنسان ـ فهذا الإشكال أيضاً غير وارد، لأن المحقق الأصفهاني (قده) لا يَّدعي أَنَّ الحرف موضوع للوجود الرابط، بل هو موضوع للنسبة التي هي بإزاء الوجود الرابط، شبيهة بالوجود الرابط، والنسبة محفوظة في المقام سواء أكان هناك وجود رابط خارجي، أو لم يكن هناك وجود رابط خارجي، فهذا الإشكال غير تام.

ومنه يظهر أن الإعتراض الثالث أيضاً، لا ربط له بمدَّعى الأصفهاني.

---

(١) نهاية الدراية: الإصفهاني/ج١ ص٢٣.

فلو فرضنا أَنَّ الوجود الرابط ليس له تحقق في الخارج أصلاً فهذا لا دخل له بالبحث الأصولي، إذن هذا المطلب وهو، هل إن هناك وجوداً رابطاً في الخارج، أو ليس هناك وجود رابط. لعلّ هذا من أهم الأبحاث الفلسفية، لكن لا دخل له بعالم الأصول، وعالم وضع الألفاظ، لأننا لا نقول بأن اللفظ موضوع بإزاء الوجود الرابط، بل هو موضوع بإزاء النسبة التي هي قوام ربط القضية في عالم ذهن المتكلم.

فالإعتراضات الثلاثة غير واردة بناء على هذا التفسير، نعم قد ترد لو كان مراد الأصفهاني (قده) هو وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، والله أعلم بمراده.

الوجه الثالث:

وهذا الوجه الثالث هو مختار السيد الأستاذ ـ قدّس سرّه ـ وحاصل هذا المسلك هو[1] : إنَّ المفاهيم الإسمية قابلة للتقسيم والتحصيص إلى حصص كثيرة، بحيث يكون المفهوم قابلاً للإنطباق على كل واحدة من تلك الحصص، فالضرب مثلاً مفهوم كلي له أفراد كثيرة قابل للإنطباق عليها إنطباق الكلي على أفراده، فتارة الضرب في الطريق، أُخرى في السوق، وثالثة في المقهى، وهكذا. وكذلك مفهوم الإنسان، فإنه مفهوم كلي قابل للإنطباق على أفراده الكثيرة، فينطبق على الإنسان الصغير، والكبير، والطويل، والأسود، والأبيض وهكذا. فإذا ما أردنا أن نعبِّر عن حصة من حصص هذا المفهوم، ونبرزها عمَّا عداها من الحصص، حينئذٍ أتينا بالحرف مُبرزاً لها، ومميّزاً عما عداها، وهكذا فيما إذا كان الغرض قد تعلق بالأفراد ـ بأفراد الطبيعة ـ .

وأما إذا تعلق الغرض بنفس الطبيعة، حينئذٍ أتينا بنفس الإسم الموضوع للطبيعة، فتقول: الضرب موجود والإنسان موجود، وهكذا فالإتيان بالإسم الموضوع لكلي الطبيعة لا يؤتى به لإفراز الحصة الخاصة، وإنما يؤتى بكلمة

---

(١) محاضرات فياض: ١/ ٧٦.

(في) مثلاً لإبراز الحصة المخصوصة من الإنسان، والضرب، وغيرها فالحصة الخاصة مستفادة بنحو تعدد الدال والمدلول، حيث أنَّ هذه الحصة الخاصة تنحل إلى ذات الطبيعة، وإلى ضيق في هذه الطبيعة، فأصل الطبيعة مدلول عليه بالإسم، والضيق مدلول عليه بالحرف.

وبهذا يصح القول بأن الحرف موضوع لتحصيص وتضييق المفاهيم الإسمية، بحيث تحدد دائرة قابلية إنطباقها، فكلمة الضرب لولا الحرف لكان لها قابلية الإنطباق على الضرب في الدار، والضرب في السوق، وغيره من أفراد الضرب، ولكن بلحاظ كلمة (في) تحدّدت، وتضيقت قابلية هذه الطبيعة، وليس المراد من الضيق مفهوم الضيق وعنوانه، فإنَّ مفهوم الضيق من المفاهيم الإسمية المعبّر عنها بكلمة (ضيق)، وإنما المراد واقع الضيق، وواقع المحدودية، في المفهوم الإسمي.

فمدلول الحرف هو واقع الضيق بقطع النظر عن عالم الكلام، وعن عالم الخارج، فهو سنخُ مفهوم محفوظ في نفسه، بقطع النظر عن هذين العالمين.

وتحقيق الحال في هذا الوجه هو: إنه كلما أحضرنا مفهومين من المفاهيم، من قبيل مفهوم الإنسان والحصان، أو من قبيل مفهوم الضرب والدار، فإنَّ أمكن إختراع وإنتزاع نسبة بحيث تقوم بين هذين المفهومين، كما هو الحال في الضرب والدار، فإنه يمكن إنتزاع نسبة ما بين الضرب والدار وهي المعبّر عنها بنسبة الظرفية، فحينئذٍ لا محالة يُعقل في طول ذلك أَنْ نحصص هذا المفهوم إلى ما يكون واجداً للنسبة، وإلى ما يكون فاقداً لها، فنقول: بأن الضرب ينقسم إلى حصتين: إلى ما يكون طرفاً لهذه النسبة، وإلى ما لا يكون طرفاً لها. حينئذٍ بالإمكان تحصيص مفهوم الضرب بأخذ هذه النسبة فيه، إذ بأخذها ينشأ ضيق في دائرة صدق هذا المفهوم، بحيث يستحيل أَنْ يصدق على فاقد النسبة، فإنَّ الضرب المنسوب إلى الدار بنسبة الظرفية، يستحيل أن ينطبق على الضرب المنسوب إلى السوق، بنسبة الظرفية، لأن

الضرب السوقي فاقد للنسبة الظرفية الدارية.

إذن فتحصيص المفهوم الإسمي، وتضييق دائرته بلحاظ مفهوم آخر، إنما يكون في طول إمكان إنتزاع نسبة تقوم بين مفهومين كنسبة الظرفية، أو الإبتدائية، أو الإنتهائية، أو غير ذلك من النسب. ففي طول ذلك يُعقل تحصيص هذا المفهوم، وتضييق دائرته بلحاظ المفهوم الآخر، بأن تؤخذ فيه تلك النسبة.

وأمّا إذا تصورنا مفهومين من دون أن نتعقل، أو أنْ نفترض أي نسبة بينهما، فلا يُعقل حينئذٍ تحصيص أحدهما بلحاظ الآخر، بحيث تتضيق دائرة قابلية أحدهما بلحاظ الآخر، فمثلاً إذا تصورنا مفهوم الإنسان والحصان، من دون أن ننتزع بينهما نسبة الإقتران، ولا نسبة الركوب، ولا نسبة الملكية ولا أي نسبة أخرى من هذا القبيل، ففي مثل ذلك لا يُعقل أنْ يتحصص الإنسان بالحصان، إذلا معنى حينئذٍ لهذا التحصيص، إذن فتحصيص الإنسان بالحصان دائماً، لا يُعقل إلاّ في طول إفتراض نسبة، وإنقسام الإنسان إلى ما يكون طرفاً لها، وإلى ما يكون فاقداً لها، حينئذٍ في طول ذلك يُعقل التحصيص.

حينئذٍ نسأل: ما هو مرادكم من كون الحرف موضوعاً لضيق المعنى الإسمي، وتحديده، وحصره بلحاظ المفهوم الآخر، كضيق الضرب بلحاظ الدار؟

فإن كان مرادكم بذلك أنَّ الحرف موضوع لمنشأ هذا الضيق وملاكه، وهو النسبة القائمة بين الضرب والدار، وهي النسبة الظرفية التي في طول تعقلها يقبل الضرب التحصّص إلى حصتين ويتضيق، حينئذٍ مرادكم هذا، هو عين ما بيّناه في المسلك الثالث، من كون الحروف موضوعة للنسب الظرفية منها، والإبتدائية، والإنتهائية، وغيرها، ولا يكون هذا وجهاً مستقلاً في مقابل ما ذكرناه.

وإن كان مرادكم بذلك: إنَّ الحرف موضوع لنفس التحصيص والضيق،

لا للنسبة التي هي منشأ التحصيص والضيق، بحيث يكون الضيق نفسه والتحصيص نفسه، هو مدلول الحرف إبتداءً، حينئذٍ مرادكم هذا يكون مطلباً جديداً غير ما قلناه ولكن يرد عليه:

أولاً: إنَّ هذا التحصيص لا يُعقل فرضه إلاَّ بلحاظ فرض نسبة في المرتبة السابقة كما بيَّناه، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك النسبة، ونقول: إذا كان الحرف موضوعاً للضيق الذي هو من تبعات تلك النسبة، إذن فما هو الدال على تلك النسبة؟.

فإنْ قيل: بأن هناك دالاً آخر على تلك النسبة، فليس هناك من دال آخر على تلك النسبة غير الحرف.

وإن قيل: إن الدال عليها هو الحرف نفسه فقد إنتهينا إلى أن الحروف موضوعة للنسب، ومعه لا حاجة إلى مسألة الضيق والتضيق.

فإبتداء نقول إنَّ الحروف موضوعة للنسب، فلا يدخل التضيق في تصوير المعنى الحرفي، بل يكون إدخاله لغواً صرفاً.

ثانياً: إنَّ التحصيص قد يتفق في المعنى الحرفي، وقد لا يتفق. فهو ليس أمراً دائمياً في المعنى الحرفي، وذلك لأن قوام المعنى الحرفي بالنسبة، والنسبة قد يتولد منها التحصيص والتضييق في دائرة الصدق على الأفراد، وقد لا يتولد منها ذلك أصلاً. لهذا نرى أن التحصيص ليس ملازماً مع المعاني الحرفية. وهذا شاهد على أن الحرف ليس موضوعاً بإزاء التحصيص.

فمثلاً: حرف العطف، حينما نقول: جاء الإنسان والحيوان، المراد بالإنسان الحصة الخاصة التي هي مع الحيوان، والمراد بالحيوان الحصة الخاصة التي هي مع الإنسان، يعني تلك الحصتين جاءتا معاً.

ولكن ماذا تقولون في قولنا) الحرارة والبرودة لا يجتمعان، فهنا هل المراد بالحرارة الحصة المقترنة مع البرودة، وبالبرودة الحصة المقترنه مع الحرارة، بحيث كلتا الحصتين لا تجتمعان؟.

ليس هذا هو المقصود، بل المراد بيان أنهما لا يقترنان أصلاً، فحرف العطف هنا لم يكن مؤثراً في تحصيص الحرارة، ولا في تحصيص البرودة بحصة خاصة من حصص هذه الطبيعة. وسبب ذلك أن الحرف ليس موضوعاً إبتداء بإزاء التحصيص، وإنما هو موضوع لنسبة، والنسبة التي هي بإزاء حرف العطف، لا توجب التحصيص على ما يأتي توضيحه.

وكذلك حرف الإستثناء في قولنا: تصدّق بالدراهم العشرة إلاّ واحداً. فحرف الإستثناء بأي شيء يوجب تحصيص العشرة؟ هل يوجب تحصيص العشرة بالتسعة؟ فيما العشرة في نفسها لم يكن لها حصتان حصة تسعة وحصة عشرة، حتى يقال بأن (إلاّ) تدل على تحصيص مفهوم العشرة بالعشرة الناقص واحد. فإن العشرة الناقص واحد ليس عشرة أصلاً، وليس فرداً من أفراد مفهوم العشرة. فالتحصيص هنا غير معقول، بينما المعنى الحرفي معقول، لأن النسبة الإستثنائية بنفسها لا تتضمن التحصيص هنا على ما يأتي.

ويُقال الشيء نفسه في حروف الإضراب ـ إضرب زيداً، بل عمراً ـ وفي حروف التفسير ـ عندي إنسان أي حيوان ناطق ـ وهكذا كثير من الحروف لا يُتعقل في مفادها تحصيص المعنى الإسمي، وليس ذلك إلاّ لأن تحصيص المعنى الإسمي من نتائج المعنى الحرفي، لا إنه هو المعنى الحرفي.

وأمّا معنى الحرف فهو النسبة والنسبة أحياناً توجب التحصيص وتضييق دائرة الإنطباق على الأفراد، وأحياناً لا توجب ذلك.

إذن فالصحيح في المقام أن الوجه الثالث لا يكون مقبولاً إلاّ بعد إرجاعه إلى المسلك العام، وذلك بأن نقول: بأن المراد من وضع الحرف للضيق في دائرة صدق المفهوم الإسمي، يعني لملاك ومنشأ هذا الضيق، وهو النسبة، فيكون تعبيراً مسامحياً عن المسلك الثالث.

نعم يُحتمل أن يكون هناك توجيه دقيق لكلام السيد الأستاذ، إلاّ أن

كلامه لا يفي بإثباته، ولا ببيانه، وهذا التوجيه سوف نذكره في تحقيق الحال في (المسلك الثالث).

تحقيق الحال في المسلك الثالث:

لقد تحصل من توضيح المسلك الثالث المشهور، بوجوهه المتعددة، أنَّ الحرف موضوع بإزاء ماهية النسبة، وواقع النسبة القائمة في أفق الذهن، المتقومة بشخص وجود الطرفين، والتي ليس لها تقرر ماهوي بقطع النظر عن عالم الوجود، فكأن في هذا المسلك يُرى أن القضية المعقولة في قولنا: النار في الموقد، موازية للقضية الخارجية. فكما أن في الخارج يوجد مظروف، وظرف، ونسبة بين النار والموقد، كذلك في الذهن يوجد ثلاث وجودات ذهنية: النار، والموقد، والنسبة. غاية الأمر أن إثنين منها موجودان في نفسهما، وهما النار والموقد، والثالث: موجود لا في نفسه، وهي النسبة القائمة بين الطرفين في أفق القضية المعقولة.

وإذا أردنا أن نحاسب هذا المسلك حساباً دقيقاً، فلا بُد من النظر إلى عناصر القضية الخارجية، والذهنية:

القضية الخارجية، والذهنية:

حينما ننظر إلى القضية الخارجية وهي ـ النار في الموقد ـ قالوا: إنه يوجد هناك نار وهذه فرد من أفراد مقولة الجوهر، وهناك موقد، وهو فرد من أفراد مقولة الجوهر أيضاً، وهناك ربط خارجي ـ وهو الشيء الموجود لا في نفسه ـ الذي يربط بين النار والموقد، وهناك ظرفية الموقد ومظروفية النار للموقد. وهذه الظرفية والمظروفية مفهومان مقوليان داخلان عندهم في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة والبنوة، وهناك هيئة وجودية، فالشيء بإعتبار تمكنه وإرتباطه بالمكان، يحصل له هيئة وجودية. وهذه الهيئة الوجودية من مقولة الأين. هذا هو الموجود في الخارج على أكثر التقادير.

وقد نتصور روابط أخرى في المقام، لأن كل عرض من الأعراض،

مربوط بموضوعه لا محالة، ولكن ما ذكرناه هو إقتصار على محل الحاجة.

والآن إذا إنتقلت هذه القضية إلى الذهن، فلا إشكال أن تصوري لها لا يشتمل على تصور الظرفية، والمظروفية، والأينية، التي هي مفاهيم إسمية. نعم هذه المفاهيم، تدخل في التصور لو جئنا بلفظة ظرفية، ومظروفية، وإينية، ولكن في المرتبة الأولى حينما أتصور ـ النار في الموقد ـ هذه المفاهيم خارجة عن تصور هذه القضية، نعم بنظره ثانوية ننتزع عنوان الظرفية من الموقد، وعنوان المظروفية من النار، في مرتبة منشأ الإنتزاع، في المرتبة الأولى، تصوري لم يكن تصوراً لمفهوم الظرفية والمظروفية، بل تصوراً لشيء هو منشأ إنتزاع، بحيث يمكنني بنظر آخر أنْ أنتزع منه مفهوم الظرفيه، ومفهوم المظروفية، والمكانية.

إذن لم يبق من هذه القائمة الخارجية إلاَّ الثلاثة الأولى: النار، والموقد، والربط.

وهنا نريد أنْ نبرهن على أن في عالم الذهن لا يوجد وجودان ذهنيان يوازيان وجودين خارجيين للنار والموقد. وذلك لأنه لو كان عندنا وجودان ذهنيان متغايران: أحدهما صورة ذهنية للنار، والآخر صورة ذهنية للموقد، فحينئذٍ لا يخلو الأمر من أحد إحتمالات:

الإحتمال الأول: أن لا يكون بين هاتين الصورتين نسبة، وهذا باطل لأن قولنا: النار في الموقد، يصير من قبيل قولنا: النار الموقد. والحال إنه في القول الأول يوجد شيء ثالث غير موجود في القول الثاني.

الإحتمال الثاني: أن يكون بينهما نسبة، وتكون هذه النسبة هي مفهوم النسبة المكانية، لاواقع النسبة المكانية. وهذا أيضاً باطل لأنه مفهوم إسمي كما تقدم توضيحه.

الإحتمال الثالث: أن يكون بينهما نسبة، وهي النسبة المكانية الواقعية، أي نسبة واقعية مماثلة للنسبة الخارجية. فكما أن النار الخارجية مظروف،

والموقد الخارجي ظرف، وبينهما نسبة الظرفية، كذلك بين ناري الذهنية، وموقدي الذهني نسبة الظرفية. وهذا أيضاً غير معقول، وغير صحيح. وذلك لأن النار الذهنية والموقد الذهني، صورتان ذهنيتان من مقولة الكيف النفساني، وليس أحدهما مكاناً للآخر حقيقة، فهذه الصور الذهنية كلها أعراض، فهي ليست مكانية، بل هي مجردة عن المكان. فالنسبة المكانية الواقعية بلحاظ الصور الذهنية أمر غير معقول.

الإحتمال الرابع: أنْ يكون بين الصورتين نسبة أُخرى غير النسبة المكانية، كنسبة الإقتران الزماني، ففي زمان واحد تصورنا النار والموقد، ولكن من المعلوم أن هذه النسبة مباينة مع النسبة المكانية الخارجية، فكيف يُعقل أن تكون حاكية عنها؟.

إذن فجميع الإحتمالات باطلة، وبهذا يتبرهن أن النار والموقد ليسا موجودين في الذهن بوجودين متغايرين ـ إثنين ـ كما هو الحال في الخارج، بل هناك وجود واحد في الذهن، وهذا الوجود الذهني الوحداني، هو وجود لماهية. وهذه الماهية إذا حلَّلناها نقول: نار، ونسبة، وموقد.

فالنسبة جزء تحليلي في ماهية هذا الوجود الوحداني، لا إنَّ النسبة موجودة حقيقة في أفق هذه القضية المعقولة، بحيث يوجد في الذهن ثلاث وجودات، فكما أن الحيوانية والناطقية جزء تحليلي في ماهية وجود زيد الواحد في الخارج، كذلك النسبة جزء تحليلي لهذا الوجود الذهني الوحداني، لا جزء وجودي لهذا الوجود الذهني.

إذن فرق بين النسبة الواقعية، والنسبة التحليلية، فالمعنى الحرفي إنْ إدَّعي أنه هو النسبة الحقيقية، بحيث أن هناك في الذهن ثلاث موجودات وواحد منها هو النسبة فهذا غير صحيح.

ولعلّ هذا الذي دفع السيد الأستاذ أن يُضرب عن المسلك المشهور وينتقل منه إلى تعبيرات التحصيص، والتضييق، ويُحتمل أن يكون نظره إلى

هذا المطلب، إلاَّ أنَّ عباراته لا تفي به. إذن إن أُريد وضع الحرف للنسبة التحليلية مع كون الموجود في الذهن أمراً واحداً، فهذا صحيح، ولا محيص عنه.

المختار في باب المعاني الحرفية:

صار واضحاً أنه يوجد ثلاث نسب: وهي النسبة الواقعية الخارجية، والنسبة الواقعية الذهنية، والنسبة التحليلية التي هي في مقابل كلتا النسبتين الواقعيتين الخارجية والذهنية.

والنسبة الواقعية سواء أكانت خارجية أو ذهنية، تستدعي لا محالة في صقع وجودها خارجاً، أو ذهناً، أمرين وجوديين يكونان طرفين لها، وتكون هذه النسبة شداً وربطاً بين هذين الأمرين الوجوديين لأحدهما بالأخر. والنسبة التحليلية لا تستدعي وجود طرفين وجوديين لأنها ليست نسبة واقعية، بل معنى كونها نسبة تحليلية، أن هناك وجوداً وحدانياً ذهنياً، وهذا الوجود الذهني الواحد، هو وجود لماهية لها ثلاث أجزاء تحليلية: واحد منها هو النسبة، ونسبة هذه النسبة إلى الوجود الذهني الوحداني نسبة الجنس أو الفصل إلى الوجود الوحداني لزيد الثابت في الخارج.

فكما أن الحيوانية ليست جزءاً وجودياً لزيد الخارجي، كذلك ليست هذه النسبة جزءاً وجودياً لهذا الوجود الوحداني الذهني.

وبناء على هذا يتبين أن الحروف موضوعة للنسبة التحليلية، لا للنسبة الواقعية الذهنية، فضلاً عن النسبة الواقعية الخارجية.

وبحسب الواقع، ما قلناه ينطبق على النسب الأولية للحروف، لا على النسب الثانوية، حيث أن النسب على قسمين: أولية وثانوية، وتوضيح ذلك كما يلي:

إن في باب المفاهيم الإسمية يوجد معقولات أولية، ومعقولات ثانوية، كما هو الحال في المنطق. فالمعقولات الأولية من المفاهيم الإسمية هي

المفاهيم المتحصلة والموازية، لِمَا في الخارج من قبيل مفهوم، إنسان، وبقر، وهواء وبياض ونحو ذلك، والمعقولات الثانوية هي المفاهيم المتحصلة في طول المعقولات الأولية من أفق وجود المعقولات الأولية، وذلك بعد أن نتصور البقر، والحيوان، والناطق، حينئذٍ نفصّل فنقول: البقر نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، فالفصلية والحيوانية والناطقية، مفاهيم إسمية ومعقولات ثانوية. وهذا الموجود نفسه بالنسبة للمفاهيم الإسمية في المنطق، يُتصوّر شبيه له بالنسبة للمفاهيم الحرفية، والنسب الحرفية، فإنَّ النسب الحرفية على قسمين:

القسم الأول: النسب الحرفية التي توازي ما في الخارج من قبيل نسبة الظرفية بين النار والموقد، التي موطنها الأصلي هو الخارج. وهذه نسميها بالنسب الأولية، حيث أَنَّ الذهن طفيلي فيها على الخارج، والبرهان المتقدم على أنَّ مفاد الحروف هو النسب التحليلية لا النسب الواقعية ولو ذهناً، هذا منظور فيه هذا القسم، وهو النسب الأولية من قبيل (في) الموضوعة للنسبة الظرفية في قولنا: النار في الموقد. وكذلك من قبيل (عن ،على، من، إلى)، ونحو ذلك من النسب التي، أصل موطنها هو الخارج، والذهن عيال فيها على الخارج، فإنَّ في مثل هذه النسب، البرهان الذي ذكرناه، لا محيص عنه، حيث أننا إذا أحضرنا في الذهن شيئين متغايرين، إستحال الربط بينهما كما تقدم بالبرهان.

القسم الثاني: النسب الحرفية التي موطنها الأصلي هو الذهن، وهذه نسميها بالنسب الثانوية، فهي بحسب الحقيقة ليست متحصلة ومنتزعة من الخارج، بل من نفس أفق الوجود الذهني للقضية، من قبيل النسبة الإستثنائية، والتوكيدية، والتحقيقية، والإضرابية، وكثير من هذه النسب.

فمثلاً: النسبة الإضرابية التي هي مدلول لحرف الإضراب في قولنا: جاء زيد بل عمر، فالحرف هنا يدل على النسبة الإضرابية، وهذه النسبة الإضرابية موطنها الأصلي هو الذهن، وليس الخارج. إذ لو لم يكن ذهن وحاكم،

ومتصوَّر، لما كان معنى للإضراب في عالم الخارج. فالنسبة الإضرابية ليس لها وعاء في الخارج، وهذه النسبة الثانوية المدلول عليها بحرف الإضراب، هي نسبة واقعية ذهنية، لا نسبة تحليلية. ففي قولنا: (جاء زيد بل عمر)، يختلف عن قولنا: (النار في الموقد). فهنا ليس في ذهننا وجود واحد هو وجود لزيد ولعمر معاً، بل وجودان ذهنيان متغايران: وجود ذهني للمُضرَب عنه وهو زيد، ووجود ذهني آخر للمُضرَب إليه وهو عمر، وبين الوجودين الذهنيين تقوم نسبة فنائية إندكاكية، وهي النسبة الإضرابية.

ولا يأتي البرهان المذكور، لأن النسبة الإضرابية قائمة في الذهن مع فرض طرفين وجوديين متغايرين، بحيث يمكن إنشاء الربط بينهما، لأن حاق النسبة، هو عالم الذهن، فهو موطنها. فهي تحصل بين الصور الذهنية بما هي حاكية عن الخارج، وهذا بخلاف النسبة الظرفية، والمكانية، فإنه يستحيل قيامهما بين الصورتين الذهنيتين، لا بما هما هما، ولا بما هما حاكيتان، لأن الصور الذهنية أعراض، ويستحيل قيام النسبة المكانية بين عرضين.

إذن فالمختار في باب المعاني الحرفية: إنَّ القسم الأول، وهو النسب الأولية التي أصل موطنها هو الخارج، يتعين فيه أن يكون مفاد الحروف النسب التحليلية، لا النسب الواقعية الذهنية.

وإنَّ القسم الثاني وهو النسب الثانوية التي، أصل موطنها هو عالم الذهن، يتعين فيه أن يكون مفاد الحروف النسب الواقعية الذهنية.

المقام الثاني

تشخيص مفاد الجمل التامة والناقصة

مسلك المشهور

مسلك السيد الأستاذ :

والآن ندخل في بحث المقام الثاني وهو تشخيص مفاد الجمل التامة من قبيل قولنا: زيد عالم، أو الجمل الناقصة من قبيل قولنا: زيد العالم.

ويوجد في المقام مسلكان: مسلك منسوب إلى المشهور، ومسلك للسيد الأُستاذ.

التصوير اللفظي لكلا المسلكين:

ذهب المشهور إلى أَنَّ مفاد الجملة هو النسبة بين الطرفين، فمفاد قولنا: زيد عالم، هو النسبة بين الموضوع والمحمول، وكذلك مفاد قولنا: زيد العالم، هو النسبة بين الوصف والموصوف.

غاية الأمر أنَّ أصحاب هذا المسلك الذين ذهبوا إلى وضع الجملة للنسبة، قالو: بأن الجملة التامة موضوعة للنسبة التامة، والجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، فكأنه يوجد سنْخان من النسبة: أحدهما يُسمى بالنسبة التامة، والآخر يسمى بالنسبة الناقصة. ولهذا يقولون بأن ـ زيد عالم ـ جملة يصح السكوت عليها، وجملة ـ زيد العالم ـ لا يصح السكوت عليها.

وفي مقابل المشهور مسلك آخر إختاره السيد الأستاذ، حيث إستشكل في مذهب المشهور، وادعَى عدم تعقل وضع الجمل للنسب، فلم يتعقل التمامية والنقصان، وإعترض على المشهور بعدة إعتراضات، وجعلها برهاناً على مدّعاه، حيث ذهب إلى أن الجمل التامة الخبرية ليست موضوعة للنسب، بل موضوعة لأمر نفساني، وهو قصد الحكاية عن ثبوت الشيء[1] ، أو نفيه. فقولنا: زيد عالم، مفاده قصد الحكاية عن ثبوت العلم لزيد. وقولنا: زيد ليس بعالم، مفاده قصد الحكاية عن نفي العلم عن زيد، كما ذهب إلى أن الجمل الناقصة موضوعة للتحصيص والتضييق. فهيئة التوصف في قولنا: زيد العالم، موضوعة لتحصيص زيد وتضييقه بنحو يكون مقيداً بالعالمية، فليست الجمل الناقصة موضوعة للنسب بل للتحصيص.

وسوف يتضح حال هذين المسلكين وما هو الصحيح، وذلك من خلال الإعتراضات التي وجهها السيد الأستاذ:

الإعتراض الأول: وحاصله كيف تقولون بأن الجملة موضوعة للنسبة، مع أنه في بعض الموارد لا يُتعقل، ولا يُتصور النسبة أصلاً، كما هو الحال في قولنا: شريك الباري ممتنع. فإنه لا يُتعقل نسبة خارجية بين شريك الباري والإمتناع لأن تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها، وهنا لا يُعقل أن يتحقق شريك الباري لكي تنشأ نسبة بينه وبين الإمتناع.

وكذلك الحال في قولنا: العنقاء ممكن، لا يُعقل فرض نسبة بين العنقاء والإمكان، لأن قيام النسبة في الخارج بين هذين الطرفين فرع وجود الطرفين، مع أن العنقاء لا وجود لها في الخارج.

ففي أمثال هذه الجمل لا تُتصور النسبة مع أنها صحيحة، نحوياً ولغوياً.

فهذا دليل على أن مفاد الجملة ليس هو النسبة، بل هو أمر نفساني،

---

(١) محاضرات فياض: ج١/ ص٨٥ ـ ٨٨.

وهو قصد الحكاية عن ثبوت شيء لشيء، أو نفيه.

وهذا الإعتراض مما لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه ما هو الملحوظ من النسبة في المقام؟.

فإن كان الملحوظ هو النسبة الخارجية، كما هو صريح كلامه، حيث نسب إلى المشهور قولهم بوضع الجملة التامة للنسبة الخارجية.

فيرد عليه أولاً: إنَّ المشهور لا يريدون بالنسبة في المقام، النسبة الخارجية. وهذا الكلام شبيه بما صدر منه في المقام الأول، حيث فسَّر كلام المحقق الإصفهاني في بيان المعاني الحرفية، بأن مراده من النسبة هناك، الوجود الرابط الخارجي، بينما المشهور لم يريدوا هناك الوجود الرابط الخارجي، ولم يريدوا هنا بالنسبة، النسبة الخارجية، بل يريدون معنى آخر أعمق وأدق.

ويرد عليه ثانياً: إنه لماذا خصَّصتم النقض بجملتين أو أكثر؟ فإنه بحسب الحقيقة النسبة الخارجية غير موجودة في تمام القضايا الحملية المبنية على الهوهوية. ففي قولنا: زيد عالم، لا يوجد نسبة خارجية، لأن النسبة الخارجية فرع الإثنينية الخارجية بين الطرفين، وهنا ـ عالم ـ هو عين زيد، ووصف إشتقاقي متحد مع زيد على ما يأتي توضيحه في بحث المشتق.

إذن ففي قولنا هذا فضلاً عن قولنا: شريك الباري ممتنع، لا يُعقل قيام النسبة الخارجية بين الموضوع والمحمول، فكان ينبغي تعميم الإشكال لا النقض بخصوص هذه الأمثلة.

وإن كان الملحوظ هو النسبة بين المفاهيم في عالم الذهن، فسوف يأتي تصوير هذه النسبة بنحو يكون محفوظاً حتى في مثل قولنا شريك الباري ممتنع.

الإعتراض الثاني:

وهذا الإعتراض مبني على مسلكه في باب الوضع، حيث ذهب إلى أَنَّ الوضع عبارة عن التعهد، ومن الواضح أَنَّ الواضع لا يتعهد إلاَّ بما يكون تحت مقدوره وإختياره. أمَّا ما لا يكون تحت الإختيار، فلا معنى للتعهد به، وعلى هذا فالنسبة بين (زيد) و(عالم) ليست تحت إختيار الواضع، ولا تحت إختيار المستعمل، فلا يستطيع الواضع أو المستعمل أن يجعل زيداً عالماً وبكراً جاهلاً، فمثل هذا التعهد فضولي، لأنه خارج عن الإختيار، وما يمكن أن يكون تحت الإختيار ويُتعهد به، إنما هو أمر نفساني، وهو قصد الحكاية عن علم زيد مثلاً، فهو مطلب يرجع إلى الواضع أو المستعمل، فيمكنه أن يتعهد به.

وهذا الإعتراض غريب، لأننا إذا جارينا هذا الطراز من التعبير، فحينئذٍ ماذا نقول عن الحروف التي قال السيد الأستاذ فيها: إنها موضوعة لتحصيص المفاهيم الإسمية!. فهل إن التحصيص تحت الإختيار حينما نقول مثلاً: الإنسان في السماء ممكن؟. وماذا نقول عن المفاهيم الإفرادية.

فمثلاً كلمة (زيد) موضوعة لإبن خالد، فهل إنَّ إبن خالد تحت إختيار الواضع؟. وحلّ هذه المغالطة بناء على مسلك التعهد، أنه لا إشكال في أن المتعهّد به، وما هو تحت الإختيار، هو أمر نفساني دائماً، ففي الكلمات الإفرادية (زيد، أو نار) المتعهّد به هو القصد النفساني، هو قصد إنتقاش صورة زيد في ذهن السامع، تصوراً، أو إخطار صورة النار في ذهن السامع تصوراً ومعنى قولنا إنَّ (من) موضوعة للتحصيص، أنه تعهدنا بأن نقصد إخطار صورة التحصيص تصوراً في ذهن السامع. وحينئذٍ في الجملة التامة (زيد عالم) المشهور يقولون إنَّها موضوعة للنسبة، وهذا لا ينافى التعهد، إذ لو قلنا بالتعهد، فمرجع هذا إلى أن الواضع تعهد بأن يقصد إخطار صورة هذه النسبة تصوراً في ذهن السامع، وهذا أمر معقول.

إذن فلا يقتضي مبنى التعهد إبطال المسلك الأول وتعين المسلك الثاني. فغاية ما يقتضيه مسلك التعهد هو أن المتعهَّد به يجب أن يكون قصداً نفسانياً.

أمَّا ما هو هذا القصد النفساني؟.

فالمشهور يقولون: هو قصد إخطار النسبة تصوراً في ذهن السامع. والسيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية عن وقوع هذه النسبة، فكلاهما يقول بالقصد النفساني، إذن فالخلاف بين المسلكين لا ربط له بمسألة التعهد.

الإعتراض الثالث:

وهذا الإعتراض كأنه مبني على أصل موضوعي، وحاصل هذا الأصل هو:

إن الجملة (زيد عالم): تختلف عن سائر الكلمات الإفرادية، فالكلمات الإفرادية ليس لها دلالة تصديقية، وإنما لها دلالة تصورية.

وأمَّا جملة (زيد عالم): فلها دلالة تصديقية، بمعنى أنها توجب التصديق ولو ظناً من قِبل السامع بمدلولها، وحينئذٍ إنْ كان مدلول هذه الجملة هو النسبة كما ذهب إليه المشهور، إذن فيلزم أن لا يكون لها دلالة تصديقية، إذ من الواضح أن مجرد سماع هذه الجملة من إنسان لا يكفي للتصديق بوقوع النسبة خارجاً، ما لم نفحص عن أحواله، وأنه ثقة أو غير ثقة. فكثيراً ما نسمع الكلام ونحن نقطع بعدمه، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن مفاد الجملة هو قصد الحكاية، فالدلالة التصديقية محفوظة في المقام، لأنه متى ما سمعنا هذه الجملة، فبمقتضى الطبع الأولي أن نميل إلى الإعتقاد بأن المتكلم يقصد الحكاية سواء أكان صادقاً، أو كاذباً، فهو بالتالي يقصد الحكاية، وهذه دلالة تصديقية.

وهذا الإعتراض ممّا لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأننا تارة نبني على

مسلك التعهد في باب الوضع، وأُخرى نبني على المسلك المشهوري.

فإن بنينا على المسلك الحق المشهوري: فقد تبين سابقاً أن الدلالة التي تنشأ من الوضع، دلالة تصورية دائماً سواء في الجمل، أو في الكلمات الإفرادية.

ففي الجمل مثل قولنا: (زيد عالم)، حينما توضع هذه الجملة للنسبة، غاية ما يطلب من هذا الوضع هو أن يكون للجملة دلالة تصورية على النسبة، بحيث ينتقش في ذهن السامع صورة النسبة تصوراً كما هو الحال في كلمة (نار) الإفرادية، حيث ينتقش صورة النار تصوراً في ذهن السامع. أما الدلالة التصديقية ليست من شأن الوضع، بل هي تنشأ من جذورات حالية، وسياقية، وإمارات نوعية، كما سوف يأتي توضيحه.

وأمّا بناء على مسلك التعهد في الوضع، حينئذٍ تكون الدلالة الوضعية دائماً دلالة تصديقية حتى في الكلمات الإفرادية، فضلاً عن الجمل التامة، فحينما يقول (نار) فمعنى هذا أنه يتعهد متى ما أتى بهذا اللفظ هو يقصد إخطار هذا المعنى، فيستكشف بالدلالة الوضعية أن المتكلم يوجد في نفسه قصد إخطار هذا المعنى، وهذه دلالة تصديقية. وكذلك الحال في الجمل التامة.

غاية الأمر أن ما هو هذا القصد النفساني؟.

فالمشهور يقول: هو قصد إخطار النسبة، والسيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية، إذن بناء على مسلك التعهد، فالدلالة الوضعية دائماً تصديقية سواء قلنا بأن الجملة موضوعة بقصد إخطار النسبة، أو بقصد الحكاية عن النسبة، فكون الدلالة تصديقية. خارجاً عن موضع النزاع، بين المسلك الأول المشهوري، والمسلك الثاني.

الإعتراض الرابع:

وحاصل هذا الإعتراض أن المشهور يبنون على أن الجملة موضوعة

للنسبة، ويفرقون بين الجملة التامة والجملة الناقصة، بأن الأُولى تدل على النسبة التامة، والثانية تدل على النسبة الناقصة. وهذا التفسير للفرق بين الجملتين إعترض عليه السيد الأستاذ بأنه لا يمكن أن نتعقله، لأننا لا نتصور في النسبة، التمامية والنقصان، لأن النسبة ليست شيئاً يزيد وينقص، حتى يُقال تارة تامة فتكون مدلولة لجملة (زيد عالم) وأُخرى ناقصة فاقدة لبعض حيثياتها فتكون مدلولة لجملة (علم زيد). فالنسبة أمر بسيط غير قابل للزيادة والنقصان، فالتفرقة بين الجملتين بما ذهب إليه المشهور، إنما يتم لو تعقلنا التمامية والنقصان في النسبة، ومع عدم تعقل ذلك، لا نتصور نسبتين حتى نتصور فرقاً بين الجملتين، فالمشهور يعجزون عن إعطاء تفسير لهذا الفرق بين الجملتين، بحيث إحداهما تامة يصح السكوت عليها، والأخرى ناقصة لا يصح السكوت عليها. وهذا بخلاف ما إذا بنينا على المسلك الثاني، وقلنا: بأن الجملة الناقصة موضوعة للتحصيص ـ للنسبة التحصيصية ـ فتكون دالة على النسبة التحصيصية بنحو الدلالة التصورية، والجملة التامة موضوعة لقصد الحكاية بنحو الدلالة التصديقية.

وبهذا يتحصل الفرق بين الجملتين، وحاصله: إنَّ الجملة التامة لها دلالة تصديقية بإعتبار أنها موضوعة لإبراز قصد الحكاية، والجملة الناقصة موضوعة للتحصيص من دون أن تتضمن الدلالة التصديقية على قصد الحكاية، فالنسبة التامة والناقصة مرجعهما إلى الدلالة التصديقية والتصورية. فمتى ما كان للجملة دلالة تصورية، فالنسبة ناقصة، ومتى ما كان لها دلالة تصديقية فالنسبة تامة.

والتحقيق في ذلك أن التمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم التصور المحض، وفي المرتبة السابقة على طرو التصديق، أو طرو النفي. فالنسبة في عالم التصور هي تارة تكون تامة، وأُخرى تكون ناقصة. وليس منشأ الفرق هو التصديق وقصد الحكاية في إحدى الجملتين دون الأُخرى، بل لا بُد من تصوير فرق بين الجملتين في عالم التصور المحض. ومما يشهد

بذلك هو إن قولنا (هل زيد عالم) فمن الواضح أن جملة «زيد عالم» التي طرأ عليها أداة الإستفهام، ليس لها دلالة تصديقية، لأن السائل مستفهم، فهو ليس في مقام الحكاية والتصديق، وإنما الذي يُعقل أن يُستفهم عنه إنما هو المطلب التصوري لا التصديقي.

إذن فلا بُدّ من فرض، أن مفاد جملة «زيد عالم» في هذا المقام مفاد مطلب تصوري محض، ليُعقل تعلق الإستفهام به.

وفي هذا المثال لو أبدلنا الجملة التامة بجملة ناقصة فنقول: (هل زيد العالم)، يكون هذا الإستفهام ناقصاً، ويحتاج إلى مُتمّم فنقول مثلاً: (هل زيد العالم قائم؟. إذن فبهذا يتبين فرق بين الجملتين في هذا الموقع، مع أنهما مطلبان تصوريّان محضان، ببرهان تعلق الإستفهام بهما، لأن الإستفهام لا يتعلق بالمطلب التصديقي، ومع هذا يوجد فرق بين الجملتين الإستفهاميتين: فقولنا: (هل زيد عالم) صحيح، وقولنا: (هل زيد العالم) ليس بصحيح. والحال إن كلتا الجملتين متمحضة في المطلب التصوري، إذن فنسأل: لماذا صحّ أحد القولين دون الأخر؟. ولا يمكن أن يقول صاحب المسلك الثاني أن الصحة وعدمها تدور مع المطلب التصديقي والتصوري، لأن الإستفهام لا يتعلق بالمطلب التصديقي، إذن فكلا القولين. مطلب تصوري، مع أنهما مختلفان في المقام بدليل صحة دخول إداة الإستفهام على أحدهما دون الآخر.

وهذا شاهد على وجود فرق في حاق النسبة بين الناقصة والتامة: فالتمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم النظر التصوري المحض، لا إنَّ الفرق هو بإعتبار أن النسبة التامة تصديق، والنسبة الناقصة تصور، بل في عالم التصور المحض يوجد سنخان من النسبة: نسبة ناقصة، ونسبة تامة.

وأما تصحيح ذلك فهو، وإنْ لم يفِ به المشهور، حيث أن كلماتهم غير متقنة في توضيح حاق الفرق بين النسبتين، إلاّ أن تحقيق هذا الفرق هو أن يُقال: إنَّ النسبة الناقصة هي النسبة التحليلية، والنسبة التامة هي النسبة

الواقعية، وذلك أننا أوضحنا سابقاً أن النسب على قسمين:

القسم الأول: النسب التحليلية من قبيل نسبة (في) في قولنا: «النار في الموقد».

والقسم الثاني: النسب الحقيقية من قبيل النسبة الإضرابية في قولنا: «أكرم زيداً بل عمراً».

وقلنا إنَّ النسب التحليلية ليست موجودة في صقع الذهن، بل الموجود وجود واحد لمركب تحليلي،أحد أجزائه التحليلية هو النسبة، وهذا بعينه نقوله في النسبة الناقصة. ففي قولنا: «علم زيد»، لا يوجد في صقع الذهن وجودان ذهنيان أحدهما وجود للعلم، والآخر وجود زيد، ونسبة بين العلم وزيد، فهذا غير موجود، بل هناك وجود ذهني واحد بالتحليل ينحل إلى أجزاء: (علم، وزيد، وربط مخصوص) وهذا الربط المخصوص بين (علم، وزيد) كالربط المخصوص بين (النار والموقد)، فالموجود في الذهن وجود واحد تركيبي لو حُلِّل لأمكن أَنْ نُثبت بالبرهان أن جزءَه التحليلي نسبة «ما» وربط «ما»، وبذلك يظهر معنى كون النسبة ناقصة، فالمتكلم حينما يُلقي الجملة الناقصة، كأنه ألقى كلمة مفردة لا تدل على نسبة، ولهذا لا يحسن السكوت عليها. كذلك حينما يلقي «علم زيد» كأن ألقى شيئاً واحداً لا شيئين بينهما نسبة، لأن النسبة تحليلية لا واقعية، هذا في باب الجمل الناقصة، وهذا معنى كون النسبة ناقصة في عالم التصور.

وأمَّا النسبة في الجمل التامة: فهي نسبة واقعية في صقع الذهن، بحيث أن الذهن يرى شيئين بينهما نسبة من قبيل النسبة الإضرابية، كما مرَّ سابقاً. ففي قولنا «زيد عالم» الذهن عنده شيئان: زيد في جانب، وعالم في ذاك الجانب، ونسبة قائمة بينهما وهذه النسبة هي النسبة التصادقية بين زيد وعالم.

ويمكن أن نوضح الفكرة بمثال عرفي:

«ولنفرض مرآتين وشخصاً واحداً إنتقشت صورته في تلك المرآتين في

وقت واحد، وصار له صورة في هذه المرآة، وصورة في تلك المرآة، وهنا عندنا عالمان عالم المرآة، وعالم ذي المرآة، ففي عالم المرآة الذي هو عالم الصور الحاكية، يوجد شيئان متغايران: أحدهما الصورة القائمة في المرآة الأولى، والثاني، الصورة القائمة في المرآة الثانية، وبين هاتين الصورتين نسبة، وهذه النسبة هي نسبة التصادق بحيث ما يُرى في الصورة الأولى، هو عين ما يُرى في الصورة الثانية. فالمرآة تُعطينا صورتين بنحو بينهما نسبة التصادق القائمة في عالم المرآة. وأما في عالم ذي المرآة، وعالم المحكي لا الحاكي يوجد شيء واحد فقط، ولا يوجد نسبة» وهذا المثال نطبقه هنا فنقول بأن هناك واقعاً واحداً في نفس الأمر، وهذا الواقع الواحد له مفهومان ذهنيان: أحدهما مفهوم زيد والآخر مفهوم عالم، على غرار الصورتين المرآتيتين لوجود زيد الواحد في نفس الأمر، فكلا المفهومين لوحظا بما هما مشيران إلى شيء واحد وواقع واحد. ففي صقع الوجود الذهني يوجد شيئان ومفهومان بينهما نسبة واقعية، وهذه النسبة الواقعية الذهنية نسبة تصادقية واقعية لا نسبة تحليلية؛ وبهذا يُعرف لماذا كانت الجملة هنا تامة وهناك ناقصة: فهذه تامة لأنها نسبة واقعية، وتلك ناقصة لأنها تحليلية، وكلتا النسبتين في عالم التصور المحض فتارة أتصور النسبة تامة، وأُخرى ناقصة، وبهذا ظهر السر فيما أشرنا إليه من أنه لماذا يصح قولنا: «هل زيد عالم»، ولم يصح قولنا «هل زيد العالم». وبهذا إتضح الفرق بين النسبة التامة، والنسبة الناقصة، بلا حاجة إلى إدخال الدلالة التصديقية، والنسبة في البين.

وبهذا يكون مطلب المشهور معقول في نفسه بل هو المتعيّن، والمسلك الثاني القائل بأن جملة (زيد عالم) موضوعة لقصد الحكاية، لا للنسبة، هذا في نفسه غير صحيح، وذلك لأنه يكون مورداً لإشكالين:

الإشكال الأول: وهو إشكال مبنائي، وحاصله، أَنَّ صاحب هذا المسلك الذي يقول بأن جملة «زيد عالم» تدل على قصد الحكاية، ماذا يقصد بهذه الدلالة؟.

فإمَّا أن يريد الدلالة التصورية، بمعنى أن هذه الجملة تدل على مفهوم قصد الحكاية، وبحيث ينطبع في ذهن السامع تصوراً صورة هذا المفهوم.

وإمَّا أن يريد الدلالة التصديقية، كما هو صريح كلامه بحيث تكون هذه الجملة كاشفاً عن وجود فرد جزئي، من قصد الحكاية في نفس المتكلم.

والأول: بديهي البطلان بإعتبار أن هذه الدلالة التصورية التي توجب نقش هذا المفهوم تصوراً في ذهن السامع هي من شؤون نفس كلمة قصد الحكاية، لا من شؤون (زيد عالم)، فعندما نسمع قصد الحكاية يرتسم في ذهننا مفهوم قصد الحكاية. فالذي يدل على هذا المفهوم هو نفس لفظ قصد الحكاية لا (زيد عالم) وإلاَّ للزم الترادف، وهو واضح البطلان.

والثاني: لا نُسلم به، فالمشهور لا ينكرون أن جملة (زيد عالم) لها دلالة تصديقية، وقصد، وكشف عن وجود قصد الحكاية في نفس المتكلم، لكن هذه الدلالة التصديقية ليست دلالة وضعية، وكلامنا في الدلالة الوضعية لجملة (زيد عالم). فنحن برهنا سابقاً في حقيقة الوضع أن الدلالة التي تتحصل ببركة الوضع تكون دائماً دلالة تصورية، فدلالة هذه الجملة دلالة تصورية، والدلالة التصديقية التي يتبنّاها السيد الأستاذ[1]، وإن كنا نقبل بها، لكن بحسب الحقيقة خارجة عن محل الكلام، ومحل الكلام هو تشخيص المعنى الموضوع له هذه الجملة، وتشخيص الدلالة التصورية والوضعية. أما الدلالة التصديقية فهي ناشئة كما ألمحنا سابقاً من قرائن حالية وسياقية، كما يأتي توضيحه فيما بعد.

الإشكال الثاني: وحاصله إنَّ الوجدان قاض بوجود سنخ معنى محفوظ في تمام موارد إستعمال جملة «زيد عالم»، فهي تارة تقع مبتدأ وخبراً، كما في قولنا: «زيد عالم»، وأُخرى تقع مدخولاً لأداة الإستفهام كما في قولنا: «هل

---

(١) محاضرات فياض: ج١/ ص٨٦ ـ ٨٧.

زيد عالم»، وثالثة تقع مفعولاً كما في قولنا: «أخبركم بأن زيداً عالم».

فإذا ما بنينا على مسلك المشهور، فيُقال: إنَّ هذه الجملة تدل بالدلالة التصورية على النسبة التامة في جميع موارد إستعمالاتها.

وأما إذا قلنا: بأن هذه الجملة موضوعة للدلالة التصديقية على قصد الحكاية، إذن فكيف يمكن إنحفاظ هذا المعنى حينما تقع متعلقاً للإستفهام أو مفعولاً! إذ من الواضح أن المفعول والمستفهَم عنه، ليس هو قصد الحكاية بل هو الواقع.

فبناء على المسلك الثاني، لا يمكن أن يكون لهذه الجملة سنخ معنى محفوظ في الصور المختلفة، وهذا خلف الوجدان.

إذن فلا بُد من القول بأن دلالة هذه الجملة دلالة تصورية على النسبة في جميع موارد الإستعمال.

تطبيـق:

لقد صار واضحاً أن مفاد الجملة الخبرية الإسمية «زيد عالم»، هو النسبة الواقعية في عالم الذهن، بحيث يُرى مفهومان متغايران حاكيان عن واقع واحد، وهذه النسبة نسبة تصادقية، وهذا بعينه نقوله في الجملة الخبرية الفعلية، كما في قولنا «ضَرَبَ زيد». ففي هذه الجملة يوجد عدة أمور:

الأول: مادة الفعل «ض ـ ر ـ ب ـ».

والثاني: هيئة الفعل.

والثالث: هيئة الجملة.

فمادة الفعل التي هي الضرب موضوع للحدث، وهيئة الفعل موضوع للنسبة التحققية والصدودية القائمة بين الضرب والضارب أي قائمة بين الحدث وذات «ما» على وجه الإبهام، وهذه النسبة الصدورية نسبة ناقصة تحليلية، لأن موطنها الأصلي هو الخارج. فالضرب إنما يصدر من الذات المبهمة الخارجية

لا الذهنية. وكلامنا في هيئة الجملة (ضرب زيد). فهيئة الجملة تدل على النسبة التامة التصادقية، فمفاد هذه الهيئة أن تلك الذات المبهمة، التي هي طرف النسبة الناقصة في هيئة الفعل، هي عين زيد؛ فكأن المتكم قال: إنَّ تلك الذات التي إنتسب لها الضرب هي زيد.

إذن في الجملة الخبرية الفعلية بحسب التحليل، يوجد هيئتان ونسبتان، وكل من الهيئتين تدل على إحدى النسبتين. فهيئة الفعل تدل على نسبة ناقصة تحليلية صدورية قائمة بين الحدث والذات المبهمة، وهيئة الجملة تدل على نسبة تامة قائمة بين الذات المبهمة وزيد.

نعم يبقى هناك كلمات كثيرة في تحقيق حال تلك النسب الناقصة التي هي مفاد هيئة الفعل الماضي، والمضارع، والمصدر، ونحو ذلك من المشتقات، وهي تحقيقات خارجة عن محل الكلام. ولعله من المناسب جداً التعرض لجملة منها فيما بعد في بحث المشتق.

وإلى هنا إنتهى الكلام حول الجمل الخبرية بقسميها الإسمية والفعلية، وحول الجمل الناقصة، وبقي الكلام حول الجمل الإنشائية:

الجمل التامة الإنشائية:

ونذكر الجمل التامة الإنشائية على ضوء المسلكين المتقدمين: مسلك السيد الأستاذ، ومسلك المشهور، مع تحقيق الحال فيها.

مسلك السيد الأستاذ: الجمل الإنشائية في هذا المسلك حالها حال الجمل الخبرية[1]، فهي موضوعة لإبراز أمر نفساني، ودلالتها دلالة تصديقية. فمثلاً الجملة الإستفهامية «هل زيد عالم»: موضوعة لإبراز أمر نفساني، وهو طلب فهم المطلب ودلالتها على ذلك دلالة تصديقية، بمعنى أن هذه الجملة تكشف عن فرد جزئي من طلب فهم المطلب قائم في نفس المتكلم، وكذلك

---

(١) محاضرات فياض: ج١/ ص٨٨ ـ ٨٩.

سائر الجمل الأُخرى كجملة التمني «ليت الرسول حي»، إيضاً تدل تصديقاً على أمر نفساني، وهو تمني أن يكون النبي (ص) حياً.

هذا هو المنهج العام في هذا الباب على مسلك السيد الأستاذ. وقد قلنا فيما سبق إنَّ هذه الدلالات التصديقية مقبولة، ولكنها ليست هي الدلالات الوضعية، بل هي دلالات ناشئة من القرائن الحالية والسياقية، فهي في طول الدلالات الوضعية. وكلامنا هنا في تشخيص الدلالة التصورية، لا التصديقية، وفي تشخيص المعنى الموضوع له. فهذه الدلالات التصديقية خارجة عن محل الكلام، وبهذا ينتهي الكلام إلى المسلك المشهور.

مسلك المشهور: تقسم الجملة الإنشائية إلى قسمين:

القسم الأول: منها الجملة الإنشائية التي هي بلفظها تُستعمل تارة في مقام الإخبار، وأُخرى في مقام الإنشاء من قبيل «أنت طالق» فإنها جملة خبرية إسمية، تستعمل بنفسها في مقام الإخبار تارة، وفي مقام الإنشاء أُخرى. ومن قبيل «بعت الكتاب بدينار» فإنها جملة خبرية فعلية، تستعمل في مقام الإنشاء تارة، وأُخرى في مقام الإخبار.

القسم الثاني: منها الجمل المتمحضة في الإنشاء من قبيل الجملة الإستفهامية «هل زيد عالم» فهذه الجملة لا تستعمل في مقام الإخبار بل في الإستفهام.

أمّا القسم الأول: فليس فيه شيء جديد غير ما قلناه سابقاً، فإن المدلول التصوري الوضعي في مقام الإنشاء والإخبار واحد، وهو النسبة التامة التصادقية. وأمّا الإنشائية والإخبارية فهي من شؤون الدلالة التصديقية، بحيث إذا كان داعي المتكلم هو قصد الحكاية عن النسبة التصادقية، فهو في مقام الإخبار، فتكون إذن الجملة خبرية، وإن كان داعيه هو قصد إعتبار وإيجاد هذه النسبة إعتباراً، بحيث أن ما في نفسه هو قصد إعتبار الطلاق والبينونه بينه وبين زوجه، فحينئذٍ تكون الجملة إنشائية.

وأمّا القسم الثاني: الذي هو من قبيل قولنا «هل زيد عالم»، فهنا «زيد عالم» مدلولها الوضعي التصوري هو النسبة التامة التصادقية القائمة بين الطرفين الذهنيين، كما مر. ولكن الكلام في المدلول الوضعي التصوري لكلمة «هل». ومما لا شك فيه أن مدلولها هذا ليس هو الإستفهام إبتداء، بما هو مفهوم إسمي، فلا يمكن أن يُقال بأن «هل» تدل على هذا المفهوم الإسمي إستقلالاً، ولكن لا إشكال في أنه يُفهم من جملة هل زيد عالم الإستفهامُ إذن فلا بُدّ من تصوير أنه كيف يُفهم الإستفهام من هذه الجملة؟.

ويقال في هذا المقام: أن الإستفهام حقيقة قائمة بين المستفهِم وبين النسبة التامة المستفهَم عنها، فنتصور هنا نسبتين: إحداهما النسبة التامة التصادقية، وهي نسبة «زيد عالم»، والأُخرى نسبة ثانية قائمة بين الإستفهام وبين نسبة «زيد عالم»، وفي تصوير هذه النسبة بناء على مسلك المشهور يوجد وجوه نذكر منها وجهين معقولين:

الوجه الأول: وهذا الوجه هو مختار[1] المحقق العراقي (قده)، وحاصله: إنَّ «هل» تدل على هذه النسبة الثانية التي أحد طرفيها هي نسبة «زيد عالم» والطرف الآخر هو الإستفهام بحيث أن الإستفهام بما هو مفهوم إسمي أُخذ قيداً في مدلول «هل» المطابقي. «فهل» تدل على هذه النسبة، بحيث أن مدلولها المطابقي هو نسبة الإستفهام، ويكون الإستفهام قيداً في هذه النسبة.

وبهذا تمت العناصر الثلاثة النسبة والطرفان. النسبة مدلول عليها «بهل» وأحد طرفي هذه النسبة هو الإستفهام الذي أُخذ قيداً في مدلول «هل»، والطرف الآخر للنسبة مدلول عليه بجملة «زيد عالم».

فبناء على هذا «هل» تدل على النسبة التي هي معنى حرفي بحيث أُخذ فيه الإستفهام قيداً بما هو مفهوم إسمي، كما تقدم في هيئة «ضَرَبَ» التي تدل

---

(١) بدايع الأفكار: الآملي: ج١/ص٦٣ ـ ٦٤ ـ ٦٥.

على النسبة الصدورية المأخوذ معها الذات المبهمة بما هي مفهوم إسمي قيداً في مدلول هيئة الفعل، فهنا أيضاً كذلك مدلول «هل» نسبة مقيدة بأحد طرفيها، والطرف الآخر مدلول عليه بزيد عالم، فالدال على الإستفهام هو نفس الدال على هذه النسبة الثانية أيضاً تبعاً وضمناً.

الوجه الثاني: وهذا الوجه هو مختار المحقق الإصفهاني (قده) وحاصله[1]: إنَّ الإستفهام حالة قائمة بين المتسفِهم والمستفهَم عنه، بين خالد المُستفهِم وبين «زيد عالم» المستفهَم عنه، وهذه الحالة هي حالة طلب الفهم ينتزع عنها مفهوم إسمي، وهو مفهوم الإستفهام. وفي طول هذه الحالة ينشأ ربط مخصوص لا محالة بين المستفهِم والقضية المُستفهَم عنها، بحيث يتحصل من ذاك الربط المخصوص معنى حرفي نسبي، وهذا المعنى الحرفي النسبي هو مفاد أداة الإستفهام.

ففي موارد الإستفهام عندنا أمران: حالة قائمة بين المستفهِم والمستفهَم عنه، وهذه الحالة يُنتزع منها مفهوم إسمي مدلول عليه بلفظة الإستفهام، وفي طول هذه الحالة يوجد ربط مخصوص بين المستفهِم، وهو خالد، والمستفهَم عنه وهو قضية زيد عالم. وهذا الربط المخصوص يتحصل منه معنى حرفي نسبي، مدلول عليه بلفظة «هل». ويُعبَّر عن هذا الربط المخصوص بالنسبة الإستفهامية، لكن لا يُرادُ بها النسبة بين الإستفهام والقضية، بل النسبة والربط المخصوص بين ذات المستفهِم والقضية المستفهَم عنها.

وهذا الوجه يختلف عن سابقه في حقيقة تلك النسبة وأطرافها، فالنسبة التي إختارها المحقق العراقي بأنها مفاد أداة الإستفهام، نسبة قائمة بين الإستفهام والقضية المستفهم عنها، وهذا بخلاف ما اختاره المحقق الأصفهاني، فهذه النسبة نسبة قائمة بين الذات المستفهِمة وبين القضية المستفهَم عنها. وهذه النسبة موازية مع الإستفهام، لا إنّ الإستفهام طرف لها،

---

(١) نهاية الدراية ـ الأصفهاني: ج١/ص٣٠ بتصرف.

ويترتب على ذلك أن نفس مفهوم الإستفهام بناء على تصوير المحقق الإصفهاني خارج عن حريم مدلول «هل» وليس مأخوذاً حتى بنحو القيدية. فمفاد «هل» عبارة عن النسبة الإستفهامية الموازية للإستفهام.

نعم كلمة «هل» تدل على مفهوم الإستفهام بالدلالة الإلتزامية التصورية، بإعتبار أن الربط المخصوص بين الذات المستفهِمة والقضية المستفهَم عنها، هو من نتائج الإستفهام. فأداة الإستفهام الموضوعة لإفادة ذلك الربط المخصوص تدل تصوراً بالمطابقة على ذلك الربط، وتدل بالدلالة التصورية الإلتزامية على مفهوم الإستفهام. وهذا بخلاف مبنى المحقق العراقي حيث أن الإستفهام كان مدلولاً عليه بالدلالة التبعية الضمنية، بإعتباره قيداً في المعنى.

تحقيق المطلب:

هناك تصوير ثالث لا يدع مجالاً لهذين الوجهين في مقام تشخيص مفاد «هل» وأمثالها في الجمل الإنشائية، وحاصل هذا الوجه هو:

إنَّ كلا الوجهين يشتركان في نكتة وهي أنه لا بُد من تصوير نسبتين: نسبة تصادقية تكون هي مفاد «زيد عالم»، ونسبة أُخرى تكون هي مفاد أداة الإستفهام، ولكن هذا غير صحيح بعد التأمل في حقيقة النسبة التصادقية بالنحو الذي شرحناه، وتوضيح ذلك:

إنَّ النسبة التصادقية لها ثلاث أطراف وذلك لان طرفين منها هما زيد وعالم، والطرف الثالث هو ما فيه التصادق، لأن «زيد وعالم» مفهومان متغايران قائمان في عالم الذهن، ونحن نقول: إنَّ هذين المفهومين بينهما تصادق، وما فيه التصادق هو مقوّم ثالث للنسبة التصادقية، إذ لا يُعقل التصادق بين هذين المفهومين المتغايرين، إلاَّ بوجود ما فيه التصادق، وبلحاظ وعاء من الأوعية. إذن فلا بُدّ من لحاظ ما فيه التصادق حتّى يتم بذلك أركان النسبة التصادقية. وما فيه التصادق يختلف: ففي القضايا الخبرية «زيد عالم» وعاء التصادق هو وعاء التحقق، حيث كلا الطرفين يتصادقان، ويتطابقان على

واقعة واحدة محفوظة في وعاء التحقق، وبهذا تكون الجملة خبرية، وفي جملة هل زيد عالم» ما فيه التصادق هو وعاء الإستفهام، لا وعاء التحقق، كذلك في جملة «ليت الرسول يعود» يكون التصادق بلحاظ وعاء التمني، وهكذا يكون التصادق بلحاظ وعاء الترجي، فبحسب الحقيقة، إذا رجعنا إلى نفس النسبة التصادقية التي هي مفاد (زيد عالم) فمن أول الأمر نرى أَنَّ لها ثلاثة أركان: مصادِق ومصادَق عليه، وما فيه التصادق.

والفرق بين الجملة الإنسائية الإستفهامية مثلاً والجملة الخبرية، هو: إنَّ وعاء التصادق في هذه الأخيرة هو وعاء التحقق بحسب النظر التصوري، وفي الأولى وعاء التصادق بلحاظ وعاء آخر، وهو وعاء الإستفهام مثلاً، أو بلحاظ وعاء التمني، أو وعاء الترجي، إلى غير ذلك من الأوعية.

إذن فليس عندنا نسبتان بل نسبة واحدة، وهي النسبة التصادقية التي دائماً لها ثلاثة أطراف، وتعيين طرفها الثالث، وهو ما فيه التصادق، يكون في لغة العرب. فإن كان هو وعاء التحقق لا يحتاج إلى أداة مستقلة، وإن كان وعاء آخر من أوعية الإستفهام والترجي والتمني، فيحتاج إلى أداة مستقلة، ولعلّه في لغة أُخرى نفس وعاء التحقق يحتاج إلى أداة مستقلة.

وبهذا يتضح أن النسبة التصادقية لا تستكمل معناها بمجرد فرض طرفين حتى نحتاج بعد هذا إلى فرض نسبة ثانية في مقام تشخيص مفاد أداة الإستفهام، بل النسبة التصادقية لا تستكمل معناها إلاَّ بأطرافها الثلاثة، فحينئذ بالإمكان أن يُجعل كلمة «هل» دالة على تعيين الطرف الثالث في نفس تلك النسبة التصادقية بلا حاجة إلى فرض نسبتين.

الموضوع له في الحروف والهيئات عام أو خاص؟

صار واضحاً إنَّ الحروف والهيئات موضوعة للنسب، فبعضها موضوع للنسب التحليلية التي يكون حاق موطنها الأصلي هو الخارج وبعضها موضوع للنسب الواقعية التي يكون حاق موطنها الأصلي هو الذهن. والكلام الآن يقع في تشخيص أن الموضوع له في باب الحروف والهيئات، هل هو عام أو خاص؟.

والكلام في ذلك يقع في جهتين: فتارة يقع في موارد النسب الواقعية، وأُخرى في موارد النسب التحليلية.

الجهة الأولى ـ موارد النسب الواقعية:

قبل البدء في تحقيق أن الموضوع له الحرف في هذه الجهة، هل هو عام أو خاص، لا بُد وأن نعرق ما هو المراد بالعمومية، والخصوصية؟:

ومن الواضح بمكان أنه ليس المراد بكون الموضوع له الحرف عاماً أو خاصاً، بحيث يصدق على كثيرين في الخارج، أو عدم ذلك، لأن النسب الواقعية التي حاق موطنها هو الذهن، لا تصدق على الخارج أصلاً. فمثلاً النسبة الإضرابية، أو التأكيدية، أو التفسيرية، أو التصادقية، هذه كلها نسب واقعية، قائمة بين مفهومين ذهنيين في صقع الذهن، وأفقه، وفي الخارج لا

يوجد شيئان بينهما نسبة، بل وجود واحد هو في نفس الوقت وجود لزيد ولعالم في قولنا «زيد عالم»، فالخارج وعاء الواقعة الواحدة، فهذه النسب الواقعية الذهنية لا معنى لأن يفرض أن لها أفراداً في الخارج حتى يقع الكلام في عموميتها وخصوصيتها، بحيث تصدق على كثيرين في الخارج، أو عدم صدقها على كثيرين في الخارج.

كما أنه ليس المراد بالعمومية والخصوصية، ما أورده المحقق النائيني (قده) في بيان معنى العمومية والخصوصية، حيث ذكر (قده) أن مدلول الحرف له طرفان لا محالة، ولا إشكال في أنَّ الطرفين خارجان عن حريم المعنى الحرفي، وغير داخلين في مدلوله، ولكن يقع الكلام في أن تقيُّد المعنى الحرفي بالطرفين، هل هو داخل في معنى الحرف، أو ليس بداخل؟.

فالقول: بأن الموضوع له عام يعني أن الطرفين خارجان قيداً وتقيّداً. ومعنى أن الموضوع له خاص: يعني إنَّ التقيُّد بالطرفين يكون داخلاً وإنْ كان ذات الطرفين خارجاً.

فالعمومية والخصوصية، وإن كانت ليست بلحاظ الصدق على الخارج، بل هي بلحاظ عالم الذهن، بحيث أن العمومية معناها أن القيد والتقيّد كلاهما خارج عن حريم المعنى الحرفي، والخصوصية معناها أنَّ التقيد بالطرفين داخل في مدلول الحرف، وإن كان ذات القيد خارجاً.

وكلامه (قده) ليس بصحيح، لأن كلامه يوهم بأنَّ في موارد المعنى الحرفي يوجد معنى حرفي مقيّد، وطرفان، وهما: القيد وشيء ثالث وهو التقيد، مع أن المعنى الحرفي بنفسه مرتبط بالطرفين وليس إرتباطه بالطرفين يكون بتقيّد آخر زائد على نفسه، فإنَّ المعني الحرفي إمتيازه عن المعنى الإسمي، هو أنه بذاته وعمقه ربط وشد بين الطرفين، فلا يوجد بين هذا الربط، وبين طرفي الربط، تقيّد وربط آخر، وإلاَّ لاحتاج هذا التقيد إلى تقيد وربط آخر وهكذا.

فليس عندنا في باب المعنى الحرفي ثلاثة أشياء حتى يُقال بأن معنى العمومية عبارة عن خروج التقيّد والقيد معاً، ومعنى الخصوصية دخول التقيد وخروج القيد، إذن فهذا التعبير في تفسير العمومية والخصوصية غير صحيح، كما أنَّ التعبير السابق بمعنى أن العمومية والخصوصية ملحوظة بإعتبار الصدق على كثيرين في الخارج، وعدم الصدق على كثيرين في الخارج، هذا التعبير أيضاً غير صحيح.

والذي ينبغي أن يُقال في المقام: إنَّ هذه النسب الواقعية التصادقية، هل يُتصور بينها جامع حقيقي مع إلغاء خصوصيات الطرفين، أو لا يُتصور ذلك؟.

فإن تصورنا جامعاً بين نفس النسب التصادقية، أو النسب الإضرابية، أو التأكيدية، حينئذٍ يكون الموضوع له عاماً، ويكون جامعيته بلحاظ الصدق على كثيرين في نفس وعاء الذهن، بإعتبار أن هذا الجامع ينطبق على نسب تصادقية كثيرة.

وأما إذا لم نتعقل الجامع بين النسب التصادقية، أو بين النسب الإضرابية، حينئذٍ لا يكون له أفراد كثيرين في الذهن، فالموضوع له خاص حينئذٍ.

والصحيح إنَّ هذا الجامع مستحيل، كما أوضحنا ذلك في بيان المسلك الثالث من مسالك المشهور في المعنى الحرفي. فإنَّ النسبة التصادقية، وغيرها من النسب الواقعية، هي متقومة بشخص طرفيها كما مرَّ سابقاً بالبرهان، بحيث أنها في مرتبة ذاتها مرتبطة بشخص هذا الطرف، وبشخص ذلك الطرف. فحينئذٍ، إنْ أريد إنتزاع جامع حقيقي بين نسبتين تصادقيتين، فإما أن تُلغى خصوصيات الأطراف، وإما أن يُتحفّظ عليها:

فإن تحفظنا على خصوصيات الأطراف، إستحال إنتزاع الجامع لأن تلك الخصوصيات متباينة، ومع أخذها في النسب تكون النسب أيضاً متباينة، فيستحيل أخذ الجامع.

وإن ألغينا خصوصيات الأطراف فقد ألغينا النسبة نفسها لأنها متقومة ذاتاً بشخص هذين الطرفين، إذن فلم نحصل على شيء ليكون جامعاً.

فبهذا البرهان يمتنع الجامع الذاتي بين النسب الواقعية، وحينئذٍ يتعين أن يكون الحرف موضوعاً بإزاء أفراد هذه النسب في عالم الذهن، وهذا هو معنى أن الموضوع له خاص، وعلى هذا يتعين أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وذلك بأن يتصور الواضع مفهوماً إجمالياً، ويشير به إلى أشخاص النسب التصادقية، أو إلى أشخاص النسب الإضرابية، أو غير ذلك من النسب الواقعية، ويضع اللفظ بإزاء أولئك الأشخاص، فيكون الوضع عاماً والموضوع لها خاصاً.

الجهة الثانية ـ موارد النسب التحليلية:

لقد مرَّ بنا سابقاً، أن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، ويكون الحرف دالاً عليها، تكون نسبة تحليلية لا واقعية، قائمة في صقع الذهن، بل في الذهن وجود واحد مركب، أحد أجزائه التحليلية هو النسبة كما في قولنا «النار في الموقد»، حينئذٍ يقع الكلام، في أن الموضوع له الحرف عام أو خاص.

وبحسب الحقيقة لا بُد من الكلام بنحو أسبق من ذلك، وهو: إنَّ الحرف ليس له وضع مستقل بنفسه، فالبحث في أن الموضوع له الحرف ما هو، فالحقيقة إنَّ هذا البحث فرع التسليم بأن الحرف له وضع مستقل في نفسه. ومن الواضح أن الحرف ليس له وضع مستقل بحيث تكون جملة «النار في الموقد» لها ثلاثة معانٍ بنحو تعدد الدال والمدلول بمعنى وجود ثلاث إنتقالات ذهنية، مع أنه برهنا على عدم وجود ثلاثة أنتقالات ووجودات، فلا يوجد في عالم الذهن بإزاء هذه الجملة إلاَّ وجود لحاظي وإنتقالي واحد. حينئذٍ يقع الكلام في هذا الوضع الوحداني لهذه الجملة، ولا شك في أن هذا الوضع هو بنحو الوضع العام، والموضوع له الخاص لأن الواضع بعد أن

وضع النار لمعناها، والموقد لمعناه، وضع الجملة بكاملها لمعناها الوحداني. بحيث أحد أجزائه هو النسبة التحليلية المدلول عليها بالحرف، وهي النسبة الظرفية.

وعليه يكون الوضع عاماً، والموضوع له خاصاً. أمَّا إنَّ الوضع عام، فلأن الواضع حين الوضع لم يتصور تمام الحصص «فلم يتصور زيداً في الحديقة، وعمراً في الدار، والنار في الموقد» وإنما تصور مفهوماً إجمالياً يشير إلى هذه الحصص، ووضع الجملة لواقع تلك الحصص، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

وبهذا تم الكلام في الأمر الثاني، حيث إنتهينا من الوضع مع تمام تبعاته، وبعد ذلك يقع الكلام في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية (قده).

الأمر الثالث

الإستعمـال المجـازي

لا إشكال في أن اللفظ له دلالتان إقتضائيتان: دلالة إقتضائية على المعنى الحقيقي، ودلالة إقتضائية على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، بمعنى أنَّ صيرورة الدلالة الثانية فعلية متوقف على وجود مانع عن فعلية الدلالة الأولى وإلاَّ لو لم يكن هناك مانع عن فعلية الدلالة الأولى للفظ على المعنى الحقيقي، فسوف تصبح تلك الدلالة فعلية ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الأولى محتاجة إلى العناية الوضعية، فلا بُد في حصول تلك الدلالة من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي. فلو لم يكن لفظ (أسد) موضوعاً للحيوان المفترس، لما كان له دلالة شأنية عليه. وإنما الكلام يقع في الدلالة الثانية، فهل دلالة لفظة (أسد) على الرجل الشجاع أيضاً، يحتاج إلى عناية زائدة، أو يكفي لحصول تلك الدلالة نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟.

ففي المقام مسلكان: حيث ذهب بعضهم إلى لزوم عناية إضافية زائدة، وذهب آخرون إلى عدم لزوم ذلك. وهذا الخلاف بين المسلكين ينبغي أن يكون في مجاز الكلمة، لا في المجاز السكّاكي، لأن التجوز على قسمين:

قسم من التجوز يكون تجوزاً في الكلمة بحيث يؤتي بلفظة (أسد) ويُراد بها غير معناها الحقيقي، وهو تجوز في مرحلة الإستعمال.

وهناك قسم آخر من التجوز يكون في مرحلة التطبيق والإدعاء، وذلك بأن يُفرض أن كلمة (أسد) قد استُعملت في معناها الموضوع له، وهو مفهوم الحيوان المفترس. ولكن إدُّعي عناية أن زيداً فرد من الحيوان المفترس لشدة مشابهته في الشجاعة له، فيُطبّق المفهوم على مصداقه الخارجي، والقسم الثاني من التجوز خارج عن محل النزاع. فإن اللفظ قد إستعمل في معناه الموضوع له بلا عناية زائدة على كون اللفظ موضوعاً لمعناه الحقيقي، وإنما العناية أُعملت في مقام تطبيق المفهوم على غير مصداقه الحقيقي. فالعناية المبذولة عناية عقلية، وليست عناية لفظية واستعمالية.

فالخلاف بين المسلكين في القسم الأول من التجوز، فيما إذا إستُعملت لفظة (أسد) في مفهوم آخر مباين للمفهوم الذي وضعت له، فحينئذٍ يُقال بأن هذا الإستعمال هل يحتاج تصحيحه إلى عناية إضافية زائدة على وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، أو لا يحتاج إلى ذيْنك المسلكين؟.

المسلك الأول

وهو القائل بلزوم عناية إضافية في مقام تصوير وتصحيح إستعمال اللفظ في المعنى المجازي، هذا المسلك يمكن تقريبه بعدة وجوه:

الوجه الأول:

ما ذكره السيد الأستاذ، وحاصله[1]: إنَّ هناك عناية زائدة تكون هي المصححة لإستعمال اللفظ في المعنى المجازي. وهذه العناية هي وضع اللفظ للمعنى المجازي، ولكن وضعاً مشروطاً لا وضعاً مطلقاً، وتوضيح ذلك:

بناء على مسلك التعهُّد في الوضع، فاللفظ كما يكون موضوعاً للمعنى الحقيقي، بمعنى أنَّ الواضع يتعهد متى ما أتى بلفظ (أسد) يقصد الحيوان المفترس، كذلك اللفظ موضوع للمعنى المجازي أيضاً، بمعنى أنَّ الواضع يتعهد متى ما قصد تفهيم الرجل الشجاع أتى بلفظ (الأسد) مقروناً بالقرينة. فالوضع الأول مطلق والثاني مقيّد بالقرينة. وهذا هو معنى الأوضاع المشروطة للمعنى المجازي. فكل لفظ موضوع للمعنى المجازي، فهو مشروط ومقيّد بوجود القرينة. ومن أجل هذا لو فرض أن اللفظ لم يؤت معه بالقرينة. يُحمل على المعنى الحقيقي لا محالة، بإعتبار أن وضعه للمعنى المجازي مقيّد

---

(١) محاضرات فياض: ج١/ص٩٤.

بفرض وجود القرينة، فمع عدم وجود القرينة يُحمل على المعنى الحقيقي.

ويرد على ذلك:

أ ـ إنَّه ما هو المقصود من هذا الوضع، ومن هذا التعهد؟. فإن كان المقصود هو إنتقال ذهن السامع إلى مراد المتكلم في فرض وجود القرينة، فهذا الوضع لغو، لأن القرينة بنفسها تكفي لتعيين مراد المتكلم، وإن كان الغرض هو إنتقال ذهن السامع إلى مراد المتكلم في فرض عدم وجود القرينة. فهذا الوضع لا يكفي لذلك، لأنه مشروط بالقرينة. فمع عدمها لا يوجد هذا الوضع ليكون موجباً للإنتقال، فهو لغو.

ب ـ إنَّ من نتائج هذا الوضع المشروط بوجود القرينة، صحة إستعمال اللفظ في المعنى المجازي، فلا يصح هذا الإستعمال إلاَّ مع وجود الشرط فصحته موقوفة على وجود شرط الوضع وهو القرينة، مع أنه من الواضح أن إستعمال اللفظ في المعنى المجازي في نفسه، صحيح حتى بلا قرينة، غاية الأمر أن بابه باب الإجمال فيما إذا كان المتكلم يريد أن يخفي مقصوده، ولا يوضح مراده. فيمكن أن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة.

إذن فهذا يكشف عن أنَّ صحة إستعمال اللفظ في المعنى المجازي لها منشأ أوسع من هذا الوضع المشروط، إذ لو كان منشؤها هذا الوضع المشروط، لإختصّت الصحة بما إذا وُجد الشرط وهو غير لازم كما هو واضح.

الوجه الثاني:

وحاصل هذا الوجه في تصوير العناية الإضافية، هو أن يُقال بوضع مطلق نوعي، بحيث يلتزم بأن لفظ (الأسد) موضوع لكلا المعنيين للحيوان المفترس، وللرجل الشجاع بوضعين مطلقين بدون تقييد بالقرينة، غاية الأمر أن اللفظ موضوع للحيوان المفترس، بما هو حيوان مفترس، بعنوانه الأصلي، وموضوع للرجل الشجاع، لا بما هو رجل شجاع، بل بما هو مناسب للحيوان

المفترس. ولهذا كان وضعاً نوعياً، لأن الواضع لم يضع كل لفظ لكل معنى من معانيه المجازية، بل بنحو واحد وضع كل لفظ لِما يناسب معناه الحقيقي. فيكون عندنا وضعان: وضع للحيوان المفترس بعنوانه الأصلي، ووضع للرجل الشجاع لا بعنوانه، بل بما هو مناسب، ومشاكل للحيوان المفترس.

ويرد على هذا الوجه:

لزوم العرضية بين الدلالتين: بين دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، ودلالته على المعنى المجازي. ولا يمكن تصوير كون دلالة اللفظ على المعنى المجازي أنها فرع عدم تمامية دلالته على المعنى الحقيقي، لأن حال اللفظ بناء على هذا الوجه يكون حال لفظ له معنيان في عرض واحد يستوجب عرضية الدلالتين، فلماذا تكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول بطلان دلالته على المعنى الحقيقي!. بل بناء على هذا الوجه، لا يمكن أيضاً تصوير الطولية بين نفس المعاني المجازية، مع أنه لا إشكال في أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي الفلاني، إنما هو في طول عدم تمامية دلالته على المعنى المجازي الأقرب. فإذا كان ميزان الدلالة هو الوضع، والوضع نسبته إلى تمام المعاني المجازية على حد واحد، إذن كيف نتصور الأقربية والأبعدية!. فهذا الوجه غير تام لأنه لا يفسِّر طولية المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي في عالم الدلالة، ولا يفسِّر الطولية في نفس المعاني المجازية بعضها مع بعض.

الوجـه الثالـث:

ويُقال في هذا الوجه: إنَّ العناية الزائدة هي عبارة عن أن قدماء اللغة ومؤسسيها، قد فتحوا باب المجاز، وإستعملوا اللفظ في المعاني المجازية، فلو فرض أن قدماء اللغة قد إستعملوا اللفظ في المعنى المجازي، صحَّ لنا أن نستعمل، وإذا لم يكونوا قد إستعملوه، فلا يصح لنا أن نستعمل.

وقد ذكر المحقق العراقي[1] الذي إختار هذا الوجه في مقام تقريبه، إنه إذا لم يكن هذا الإستعمال قد جرى على لسان قدماء اللغة العربية مثلاً، إذن فلا يكون هذا الإستعمال عربياً، لأن المراد من كونه عربياً أنه جارٍ على طبق ما كان يستعمل العرب، فإذا لم يكن العرب قد إستعملوه، فلا يكون هذا عربياً، وهذا هو معنى عدم صحة الإستعمال.

وهذا الوجه أضعف من سابقيه، وذلك لأننا ننقل الكلام إلى أولئك القدماء الأولين الذين إستعملوا اللفظ في المعنى المجازي، فهل كان إستعمالهم مستنداً إلى وضع، أو بلا وضع إكتفاءً بالطبع؟.

فإنْ كان مستنداً إلى وضع، إذن رجع الأمر إلى الوجهين السابقين.

وإن كان صحيحاً بلا وضع، بإعتبار أن نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، يكفي لتصحيح الإستعمال في المعاني المجازية، إذن فنفس ما صحَّح لهم الإستعمال، يصحِّح لنا كذلك في عرْض واحد، بلا حاجة إلى توقف على صدور الإستعمال منهم.

وأمّا دعوى أنه لو لم يصدر الإستعمال منهم لما كان عربياً: فهذه الدعوى غير صحيحة، لأن المراد من الكلام العربي هو ما كان صحيحاً بلحاظ أوضاع اللغة العربية، لا الكلام الذي يكون بشخصه قد جرى على لسان العرب الأوائل. فهذا الوجه غير تام.

الوجـه الرابـع:

وهذا الوجه يظهر من كلام صاحب الكفاية[2] (قده) كأنَّه فسَّر هذه العناية الزائدة بالترخيص من قبل الشارع ـ الواضع ـ فقال: بأن إستعمال اللفظ في المعنى المجازي، يتوقف على إذن الواضع وترخيصه في ذلك. فإن هو رخص

---

(١) بدايع الأصول ـ الآملي: ج١/ص٨٧.
(٢) كفاية الأصول ـ مشكيني ج ص ١٩.

صحَّ الإستعمال، وإلاَّ فلا يصح الإستعمال.

ولكن نسأل: ما هو المراد من الترخيص هنا؟.

فإن كان المراد به الترخيص التكليفي: فمن المعلوم أن الترخيص التكليفي شأن من شؤون المولى الذي تجب إطاعته، والواضع بما هو واضع ليس مولى تجب إطاعته حتى تنفذ ترخيصاته ونواهيه.

وإن كان المراد به الترخيص الوضعي، بمعنى جعل الصحة للإستعمال: فصحة الإستعمال ليست أمراً مجعولاً بالإستقلال بنفسه، من قبيل الصحة في باب العبادات والمعاملات، بل هي مجعولة تبعاً للوضع، فيرجع الأمر إلى الوضع، وقد تقدم الكلام في ذلك.

الوجـه الخامـس:

وحاصله الإلتزام بوضعين: وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، ووضع اللفظ للمعنى المجازي، كما هو الحال في الوجه الأول، لكن يختلف عنه في نكتة وهي: إنَّ الوضع المدّعى للمعاني المجازية في الوجه الأول، كان مشروطاً بالقرينة. لكن هنا الوضع للمعاني المجازية مشروط لا بالقرينة، بل بعدم إرادة المعنى الحقيقي سواء نصب قرينه أو لم ينصب قرينه.

فتغيير صيغة الشرط يوجب إندفاع كلا الإشكالين الواردين على الوجه الأول.

فلا يرد الإعتراض هنا باللغوية. لأن مجرد عدم إرادة المعنى الحقيقي ليس كافياً لإنفهام المعنى المجازي، فيكون الوضع هنا ذا أثر في مقام التفهيم.

كذلك لا يرد إعتراض الإجمال فيما إذا كان غرض المتكلم الإجمال والإبهام، لأن الشرط هنا ليس شرط نصب القرينة، بل هو عدم إرادة المعنى الحقيقي.

فصحة الإستعمال تكون دائرتها مطابقة مع دائرة هذا الشرط، ومع دائرة هذا الوضع، ولا تكون أضيق منها.

ولكن يرد على هذه الصيغة بهذا الطرز من التعبير وهو: إنَّ اللفظ موضوع بوضعين: لفظ (الأسد) موضوع للحيوان المفترس مطلقاً، وموضوع للرجل الشجاع بقيد عدم إرادة المعنى الحقيقي.

إذن فلو صدر اللفظ من النائم، أو من إصطكاك حجرين، يلزم أن يكون هذا اللفظ مورداً لكلا الوضعين، لأنه موضوع للحيوان المفترس بمقتضى الوضع الأول المطلق، وموضوع للرجل الشجاع حين لا يراد به المعنى الحقيقي ـ وهنا لم يُرد به المعنى الحقيقي ـ بمقتضى الوضع الثاني المقيد بعدم إرادة المعنى الحقيقي، فهذا اللفظ موضوع لكلا المعنيين في عرض واحد، ويلزم أن تكون دلالته على كل منهما بالدلالة التصورية على نحو واحد، مع أنه لا إشكال في أنَّ دلالته التصورية على المعنى الحقيقي أقوى وآكد من دلالته التصورية على المعنى المجازي.

إذن هذه الصيغة لهذا الوجه غير تامة ما لم تُضف إليها عنايات إضافية.

وصفوة القول في إبطال المسلك الأول، وتعيين المسلك الثاني: إنَّ هذه العناية المدعاة إمَّا أن توجب دلالة عرْضية، أو دلالة طولية:

فإن أوجبت دلالة عرْضية فهذا خلاف الأصل الخارجي المسلَّم، وهو: إنَّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول عدم انعقاد دلالته على المعنى الحقيقي.

وإن أوجبت دلالة طولية بحيث لا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي إلاَّ بعد سقوط الدلالة على المعنى الحقيقي، فهذا لا يحتاج إلى العناية الزائدة، بل هذا يكفي فيه نفس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، وهذا ما سوف نذكره في المسلك الثاني:

المسلك الثاني

وهو عدم لزوم العناية الإضافية الزائدة في تصحيح إستعمال اللفظ في المعنى المجازي، بل نفس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي كافٍ لذلك وبيانه:

تقدم فيما سبق أن الوضع إنما يوجب دلالة اللفظ على المعنى، بإعتبار كونه سبباً في إقتران اللفظ مع المعنى، وهذا الإقتران الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، يوجب إنتقال الذهن تصوراً من اللفظ إلى المعنى. وهناك إقتران آخر تكويني لا يحتاج إلى وضع واضع بين المعنى ومعنى آخر، بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع، بل نشأ من الأعراف الخارجية.

فعندنا إقترانان طوليّان: إقتران اللفظ مع الحيوان المفترس نشأ من الوضع. وإقتران الحيوان المفترس مع الرجل الشجاع.

هذان الإقترانان، ينتجان إقتراناً بين اللفظ والرجل الشجاع، لأن المقترن بالمقترن، مقترن، لكن هذا الإقتران الغير مباشر أضعف من إقتران اللفظ بالحيوان المفترس، وذلك لأن إقتران اللفظ بالرجل الشجاع كان بتوسط الحيوان المفترس، وكلما كثُرت الوسائط كان الإنتقال أضعف. وكل من هذين الإقترانين منشأ لدلالة: فالأول منشأ لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، والثاني منشأ لدلالة اللفظ على المعنى المجازي. ولما كان الأول أقوى من

الثاني، كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أقوى وآكد من دلالته على المعنى المجازي.

والشيء نفسه نقوله في المعاني المجازية بعضها مع بعض: فإن إقتران المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي ليس دائماً بدرجة واحدة، بل بعض المعاني المجازية أشدّ التصاقاً بالمعنى الحقيقي من بعضها الآخر. فكلّما كان المعنى المجازي أشدّ التصاقاً بالمعنى الحقيقي، كان اقترانه غير المباشر مع اللفظ أقوى من الاقتران الغير مباشر لمعنى مجازي آخر. وبهذا الترتيب تُفسّر دلالة اللفظ على المعنى المجازي بلا عناية زائدة، ويظهر وجه الطولية بين الدلالة على المعنى المجازي والدلالة على المعنى الحقيقي، ويظهر أيضاً وجه الطولية في نفس المعاني المجازية بين بعضها والبعض الآخر.

فالصحيح إذن هو المسلك الثاني وهو: إنَّ صحة الاستعمال في المعنى المجازي، لا يحتاج إلى عناية زائدة، لأنها:

إنْ أُريد بها جعل دلالة عرضية للمعنى المجازي، فهو خُلْف الواقع.

وإن أُريد بها جعل دلالة طولية للفظ على المعنى المجازي فهذا حاصل بلا عناية زائدة، باعتبار اجتماع اقتران طبيعي مع اقتران وضعي.

فإجتماع هذين الاقترانين يُنتج دلالة اللفظ على المعنى المجازي بلا حاجة إلى العناية الإضافية. وبهذا تم الكلام في الأمر الثالث.

الأمر الرابع

الإطـلاق الإيجـادي

كان الكلام في تصحيح إستعمال اللفظ في المعنى المجازي، والإستعمال عبارة عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكي إلى المحكي، والكلام في الأمر الرابع يقع في مقابل الإستعمال، وهو الإطلاق الإيجادي الذي مفاده جعل ذهن السامع ينتقل إبتداء إلى الموضوع.

والكلام في **الإطلاق الإيجادي**: تارة يقع كبروياً، وأُخرى صغروياً بلحاظ المصاديق والأمثلة، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادي.

لا إشكال في أنَّ إحضار الشيء في ذهن السامع له وسيلتان: حكائية وإيجادية.

والوسيلة الحكائية: لإحضار الشيء في ذهن السمامع مفاده: أن يؤتى بلفظ حاك عن ذاك الشيء. فذهن السامع ينتقل أولاً إلى الحاكي، وثانياً من الحاكي إلى المحكي.

والوسيلة الإيجادية لإخطار الشيء في ذهن السامع: عبارة عن إيجاد ذلك الشيء خارجاً في معرض إحساسه وشعوره. فجعله كذلك يكون سبباً في إنتقاش صورته الذهنية في ذهن السامع.

فمثلاً حينما يسألني سائل عمَّا في يدي، فتارة أقول سُبحتي، وهذا إخطار لصورة السبحة بنحو حكائي، لأن ذهن السائل ينتقل إلى اللفظ الحاكي، ومنه إلى المعنى المحكي، فهنا إنتقالان ذهنيان. وأُخرى أفتح يدي، وأُريه السبحة، وهذا إخطار للمعنى بنحو إيجادي مباشر، لأن ذهن السائل لا ينتقل من شيء إلى السُبحة، بل ينتقل إليها إبتداء، فهنا إنتقال ذهني واحد.

ومن الواضح أن إخطار المعنى بالوسيلة الحكائية، هو الإستعمال الذي يحتاج إلى مصحّح، لأنْ يحكي شيء عن شيء آخر. وهذا المصحّح: إمَّا الوضع كما هو الحال في باب الحقيقة، وإمَّا الطبع كما هو الحال في باب المجاز.

وأمّا إخطار المعنى بالوسيلة الإيجادية فهذا لا يحتاج إلى المصحّح الوضعي، ولا الطبعي، بل إنَّ نفس القضية تكويناً تقتضي أن كل إنسان إذا أحسَّ بشيء إنتقشت صورته في ذهنه، فهناك ملازمة تكوينية بين الإحساس بالشيء، وإنتقاش صورته في الذهن.

ومن الواضح أن **الوسيلة الإيجادية** هي الوسيلة الأولية في مقام إحضار المعنى، فإن الإنسان يُتاح له الوسيلة الإيجادية بإعتبار هذه القضية التكوينية، بقطع النظر عن كل لغة، وعن وضع كل واضع.

وأما الوسيلة الحكائية فهي وسيلة ثانوية في المقام لإحتياجها إلى عناية وضع، أو عناية طبع.

وهناك فرقان أساسيان بين الوسيلتين:

الفرق الأول: مفاده أن الوسيلة الإيجادية لا يمكننا إتخاذها إلاَّ فيما إذا كان المعنى المراد إحضاره في الذهن معنى جزئياً خاصاً، بخلاف الوسيلة الحكائية، فإنها تفيد حتى في إحضار المعنى العام.

وتوضيح ذلك: أن في موارد الوسيلة الإيجادية نوجد شيئاً بقصد إخطاره

في ذهن السامع، ومن الواضح أن ما نوجده دائماً يكون فرداً جزئياً خاصاً لأن الكلي على سعته، لا يُعقل إيجاده في الخارج. وحينئذٍ لا يمكن أن نحصل إلاَّ على الصورة الذهنية في ذهن السامع لهذا الفرد الجزئي الخاص، وتوهم أننا بإيجاد الفرد قد أوجدنا الكلي أيضاً، لأن الكلي موجود بوجود فرده، فلماذا لا نحصل على صورة ذهنية للكلي في ذهن السامع! هذا التوهم مدفوع، لأننا أوجدنا الكلي في ضمن الفرد بوجود تحليلي ضمني، فتكون الصورة الذهنية عند السامع موازية ومطابقة للوجود الخارجي الجزئي، فكما أن الكلي في هذا الإيجاد الخارجي، كان كلياً (بشرط شيء) كذلك الكلي المحفوظ في الصورة الذهنية، هو كلي (بشرط شيء) لا الكلي بحدِّه، ومن المعلوم أن الصورة الذهنية للكلي (بشرط شيء) مباينة للصور الذهنية للكلي (لا بشرط). نعم يمكن جعل هذه الصورة الذهنية للكلي (بشرط شيء) مقدمة إعدادية لذهن السامع لينتقل منها إلى صورة ذهنية للكلي (لا بشرط)، وهذا بابه باب الحكاية، لا باب الإيجاد. لأن هنا إنتقالين ذهنيين وهذا باب الحكاية.

وأما في الوسيلة الحكائية فالأمر يختلف بإختلاف الوضع والجعل: فقد يكون اللفظ موضوعاً للجزئي فيحكي عنه، وقد يكون موضوعاً للكلي فيحكي عنه.

والفرق الثاني بين الوسيلتين: إنَّه في موارد الوسيلة الإيجادية إذا أردنا أن نحضر معنى في ذهن السامع بالإيجاد، ثم نجعله موضوعاً في قضية، فنحكم عليه بحكم، فمثلاً: لو فرضنا أننا أتينا (بتاريخ الطبري)، ونريد أن نحكم عليه بأنه كتاب، فبدلاً من أن نقول: تاريخ الطبري كتاب، الذي هو الوسيلة الحكائية، نأتي بنفس (تاريخ الطبري) أمام السامع ونقول: (هذا كتاب).

وهنا لا بُد من الإلتفات إلى نكتة، وحاصلها: إنه في مقام الحصول على قضية في ذهن السامع، نحتاج إلى إحضار موضوع القضية، ومحمولها، والنسبة ما بينهما، حينئذٍ أمَّا المحمول فقد احضرناه بالوسيلة الحكائية، وأمَّا

الموضوع فقد أحضرناه بالوسيلة الإيجادية، وأمَّا النسبة بين المحمول والموضوع، لا بُدّ وأن تُحضر بالهيئة القائمة بينهما، ودلالة الهيئة على النسبة دلالة حكائية تحتاج إلى الجعل والوضع، وحينئذٍ لا بُدّ من البحث في أن الهيئة التي وضعت للدلالة على النسبة بين المحمول والموضوع، هل هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكائيتين، أو الأعم من ذلك، ومن الهيئة القائمة بين المجموع المركب من وسيلة حكائية، ووسيلة إيجادية؟.

فإذا فرضنا أن الهيئة الموضوعة للدلالة على النسبة بين الموضوع والمحمول، إنما هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكائيتين، إذن فتشكيل جملة، والتوصل إلى قضية بالتلفظ بين إحضار الموضوع إيجادياً، وإحضار المحمول أخطارياً حكائياً، يكون خطأ، وذلك لأن الذي يدل على النسبة، إنما هو الهيئة، والمفروض أن الهيئة القائمة بالمجموع المركب من اللفظ والخارج، ليست موضوعة لمعنى. حينئذٍ هذه الجملة لا تكون دالة على معنى.

إذن فلا بُدّ من البحث في أن الهيئة القائمة بين الوسيلة الإيجادية، وبين الوسيلة الحكائية، وُضعت للنسبة أيضاً، أولم توضع للنسبة؟. فإنْ كانت قد وُضعت للنسبة: حينئذٍ يمكن التوصل إلى قضية معنوية ذات أجزاء ثلاثة عن طريق إحضار بعض أجزائها بالوسيلة الإيجادية، والبعض الآخر بالوسيلة الحكائية.

وإن لم تكن هذه الهيئة قد وُضعت للنسبة، إذن لا يمكن التوصل إلى القضية عن هذا الطريق.

هذان فرقان أساسيان لا بُد من الإلتفات إلى نكتتهما لننتقل من بحث المقام الأول وهو الكبرى إلى بحث المقام الثاني وهو بحث الصغرى:

المقام الثاني: صغرى الإطلاق الإيجادي:

والبحث في هذا المقام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، وصنفه، ومثله.

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه.

الجهة الأولى:

أما الجهة الأولى، وهي إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه ومثله: فقد ذهب بعضهم إلى أن إطلاق اللفظ، وإرادة النوع، أو الصنف، هذا بابه باب الإيجاد، وليس باب الحكاية، بل ذهب السيد الأستاذ[1] إلى أنَّ إطلاق اللفظ وإرادة المثل أيضاً من باب الإيجاد، وليس من باب الحكاية. وقالوا في تقريب ذلك: إنَّ الوسيلة الحكائية إنما تعتمد فيما إذا كان إيجاد الموضوع خارجاً متعذراً. وأما إذا كان بالإمكان إيجاد نفس الموضوع خارجاً، فلا معنى لتبعيد المسافة، وإيجاد أمر حاكٍ عنه، وفي المقام: إن كان الموضوع هو النوع فيمكن إيجاده، لأن النوع كلي، والكلي يوجد بوجود فرده، وكذلك الحال فيما إذا كان الموضوع هو الصنف والمثل، غاية الأمر أن الموضوع حينئذٍ بحاجة إلى تقييد، لأن الموضوع ليس هو «ضرب» على الإطلاق، بل مقيد «في ضرب زيد». ففي الصنف وفي المثل، الموضوع هو عبارة عن الجامع المقيّد، فالجامع أُوجد بنفسه، وتقييده بصنف مخصوص، أو بمثل مخصوص، هذا مدلول عليه بالحرف، فنقول: «ضرب في ضرب زيد». وهكذا رجع الأمر في الثلاثة إلى باب الإيجاد، لا الحكاية.

ولكن يتضح على ضوء الفارق الأول في المقام الأول: إنَّ هذا الكلام غير معقول، وذلك لأننا حينما نوجد النوع فنقول: «ضرب فعل ماض» مثلاً، فقد أوجدنا النوع بإيجاد فرده، ولكن لا يمكن بهذا أن نحصل على الصورة الذهنية للكلي في ذهن السامع، إلاَّ بنحو مطابقٍ لما أوجدناه خارجاً والمفروض أننا أوجدنا كلياً خاصاً مقيداً، أوجدنا الطبيعة في ضمن فرد

---

(١) محاضرات فياض: ج١/ ص٩٥.

مخصوص، فيكون وجود الطبيعة في الصورة الذهنية، وجوداً تحليلياً ضمنياً على نحو وجود الطبيعة في الفرد الذي أوجدناه خارجاً. وبهذا لم نحصل على ما هو موضوع القضية، لأننا نريد أن نُشكّل قضية موضوعها هو الكلي والطبيعي، وهذا أمر مستحيل بالوسيلة الإيجادية.

نعم لو جعلنا الصورة الذهنية للكلي المقيّد، مقدمة إعدادية لينتقل الذهن منها إلى صورة الكلي بحدّه وسعته، فهذا معقول، لكن هذا بابه باب الحكاية، لا باب الإيجاد، كما قلنا في الفارق الأول في المقام الأول.

إذن، فإطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، كونه من باب الإيجاد، هذا غير معقول. ومنه يظهر حال ما ذهبوا إليه من أن إطلاق اللفظ، وإرادة صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الإيجاد، فأصلُ الجامع أوجدوه بنفسه، وتقييده بالصنف أو بالمثل دلَّ عليه الحرف، هذا أيضاً كلام غير معقول، لأننا نسأل:

إنَّ الحرف دلَّ على تقييد أي شيء. هل دلَّ على تقييد الوجود الخارجي؟. وهذا مستحيل، لأن الوجود الخارجي جزئي، لا يقبل الإطلاق والتقييد كما هو واضح.

وإن قيل بأنه يدل على تحصيص وتضييق للمعنى الذي أريد بهذا الوجود الخارجي، فهذا يرجع إلى باب الإستعمال، ومعناه أن هذا الوجود الخارجي أردنا به شيئاً وراء حدِّه الخارجي، وهذا بابه باب الإستعمال.

فالصحيح أن إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، أو صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الإستعمال، والمصحّح لهذا الإستعمال هو العلاقة الطبيعية القائمة بين الفرد ونوعه، أو بين الفرد وصنفه، أو بين الفرد ومثله.

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه:

قلنا: إنَّ الكلام بلحاظ الصغرى يقع في جهتين، وقد فرغنا من الجهة الأولى، وصار الكلام في الجهة الثانية: **في إطلاق اللفظ وإرادة الشخص**، فلو كان لدينا قضية نريد إحضارها في ذهن السامع، وموضوع هذه القضية هو

شخص هذا اللفظ الصادر منّا، فهل يمكننا إحضار هذه القضية في ذهن السامع بالتلفيق بين الوسيلة الإيجادية والوسيلة الحكائية، بحيث يكون الموضوع حاضراً بالوسيلة الإيجادية، والمحمول وهو كلمة (لفظ) مثلاً في «زيد لفظ» حاضراً بالوسيلة الحكائية؟.

إتضح ممَّا بيناه في تحقيق الكبرى أن هذا متوقف على تحقيق شرطين:

ـ **الشرط الأول**: أن يكون موضوع القضية المعنوية جزئياً، لإستحالة إحضار الكلي إيجادياً في ذهن السامع، وهذا الشرط محفوظ في المقام، لأن موضوع القضية المعنوية المراد إحضاره في ذهن السامع، إنما هو شخص هذا اللفظ، فبإيجاد هذا الشخص الفرد خارجاً، نحصل على إخطارٍ لصورة ذهنية موازية لهذا الفرد في الخارج.

ـ **الشرط الثاني**: هو البحث في أن الهيئة المتحصلة من التلفيق بين وسيلة إيجادية وأُخرى حكائية، هل تكون موضوعاً لإفادة النسبة؟.

والصحيح في ذلك، بحسب المُستظهَر عرفاً، هو التفصيل:

بين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية ووسيلة إيجادية، ولكنها لفظ بطبعها.

وبين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية ووسيلة إيجادية، ولكنها ليست لفظاً بطبعها.

فإن كانت الوسيلة الإيجادية لفظاً بنفسها: فالهيئة تكون موضوعة لإفادة النسبة، ولهذا حينما نقول «زيد لفظ» ونقصد بذلك إيجاد الموضوع بشخص لفظ زيد، نكون قد حصلنا على النسبة، لأن هذه الهيئة متحصلة من وسيلتين لفظيتين وإن كانت إحداهما إيجادية والأخرى حكائية.

وإن كانت الوسيلة الإيجادية ليست لفظاً بنفسها، كما قلنا سابقاً في مثال (تاريخ الطبري) حيث الوسيلة الإيجادية ليست لفظاً، بل هي فعل خارجي

والوسيلة الحكائية لفظ من الألفاظ، فالهيئة المتحصلة من وسيلتين ليست كلتاهما لفظية، لا تكون موضوعة للنسبة، ولا تدل عليها.

وعلى هذا فالشرط الثاني متحقّق في المقام في مثل «زيد لفظ». فكلا الشرطين متحقق في المقام، فيُعقل إحضار مثل هذه القضية المعنوية بالتلفيق بين الوسيلة الإيجادية في جانب الموضوع، والوسيلة الحكائية في جانب المحمول.

وبهذا يظهر بطلان ما أورده المحقق الإصفهاني على إطلاق اللفظ وإرادة الشخص، فإنه إعترض بالنقض في المقام حيث قال[1]: بأنه لو كان يصح إطلاق اللفظ وإرادة شخصه وتشكيل قضية معنوية بالتلفيق بين الوسيلة الحكائية للمحمول، والوسيلة الإيجادية للموضوع، إذن لصحّ أَنّ نضرب شخصاً، ثم نقول «ضرْب» ونشكّل بذلك قضية معنوية موضوعها أُحضِر بالوسيلة الإيجادية وهو "الضرْب"، ومحمولها أُحضِر بالوسيلة الحكائية، مع أن هذا غير صحيح عرفاً، وذلك يكشف عن نكتة توجب عدم صحة إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه بنحو الإيجاد.

ولكن هذا النقض ممَّا لا يُمكن المساعدة عليه بعد الإلتفات إلى النكتة التي بيّناها، وهي: إنَّ مجرد صحة الوسيلة الإيجادية لا يكفي لتشكيل القضية المعنوية في ذهن السامع، إلاّ بعد ضمّ خصوصية كون الهيئة المتحصّلة من التلفيق بين الوسيلتين موضوعة للنسبة، وهذا مَطْلَب جعلي بيد الواضع. فلو فرض أن الواضع لم يضع الهيئة المتحصّلة من التلفيق لإفادة النسبة، إذن فالقضية المعنوية لا يمكن إحضارها في ذهن السامع، لأن كلاً من الموضوع والمحمول تمّ إحضاره لكن لم يتم إحضار النسبة إيجادياً ولا حكائياً. فلا بُدّ من التفرقة بين قولنا «زيد لفظ» وبين أن نضرب شخصاً ونشكّل قضية معنوية موضوعها أُحضِر إيجادياً. ومحمولها أُحضِر حكائياً، بأن الواضع وضع الهيئة

---

(١) نهاية الدراية ـ الإصفهاني: ج١/ ص٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤.

المتحصّلة من اللفظين للنسبة سواء أكان إحضار الموضوع باللفظ بنحو الوسيلة الإيجادية، أو بنحو الوسيلة الحكائية. وأما الهيئة المتحصلة من ضم عالَم اللفظ إلى عالَم الفعل، لم يضعها لإفادة النسبة. فمن هنا لم تتم تلك الجملة فلا يَرِد النقض في المقام.

وبهذا يتبين أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، يُعقل أن يكون مصداقاً ومثالاً للوسيلة الإيجادية.

ولكن هل ينحصر هذا المطلب في الوسيلة الإيجادية، أو يُعقل إن يكون له باب آخر، وهو باب الإستعمال والحكاية؟.

فقد يُقال بأن توجيه المطلب في باب الإستعمال غير معقول، فينحصر كونه من باب الإيجاد، وما أُشكل به على كونه من باب الإستعمال يرجع إلى وجهين أساسيين:

الوجه الأول:

ومفاده ما نقله صاحب (الكفاية) عن صاحب (الفصول) من لزوم إتحاد الدال والمدلول، إذ لو كان بابه باب الإستعمال، بحيث يكون اللفظ مستعملاً في نفسه، إذن يلزم إجتماع الدال والمدلول، لأن اللفظ بنفسه دال، وبنفسه مدلول والدال والمدلول من أقسام التقابل، لأنهما متضايفان، ولا يعقل إجتماع المتضايفين في شيء واحد.

وقد أجاب على ذلك المحقق الخرساني[1] (قده) بأنه: يكفي في المقام الإختلاف الإعتباري، والحيثي بين الدال والمدلول. فاللفظ بلحاظ كونه صادراً من صاحبه، يكون دالاً، وبلحاظ أنه مرادٌ يكون مدلولاً، وهذا الإختلاف الإعتباري والحيثي يكفي في تصوير داليته ومدلوليته.

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم ـ ج١ ص ٣٣.

وقد حمل المحقق الإصفهاني[1] كلام صاحب (الكفاية) على الإرادة التكوينية التي هي من مبادىء صدور الفعل الإختياري، فكأن صاحب (الكفاية) يقول: بأن اللفظ من حيث أنه صادر، يكون دالاً، ومن حيث أنه فعل إختياري كاشف عن الإرادة التكوينية من قبل الفاعل، يكون مدلولاً.

واعترض على صاحب (الكفاية) بأن دلالة اللفظ على الإرادة التكوينية دلالة عقلية، وليست دلالة لفظية إستعمالية، فإن كل معلول يدل على علته بالإن. فدلالة لفظة (زيد) على الإرادة التكوينية على حد دلالة أي فعل إختياري على الإرادة التكوينية. وهذا خارج عن محل الكلام، لأن الكلام في تصحيح وتوجيه الدلالة اللفظية الإستعمالية.

والصحيح: إنَّ مراد صاحب (الكفاية) بالإرادة التي صوَّر بها المدلول، ليس هو الإرادة التكوينية التي هي من مبادىء صدور الفعل الإختياري، وإلاَّ لكان هذا من باب إستعمال اللفظ في الإرادة، لا من باب إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، حينئذٍ يكون المدلول هو الإرادة، مع أن صاحب (الكفاية) بصدد بيان أنَّ المدلول هو نفس اللفظ، لا الإرادة، فلو كان قد إشتبه بين المدلول العقلي والمدلول الإستعمالي، للزم أن يكون المدلول هو الإرادة، والإرادة غير اللفظ، وهما متغايران تغايراً حقيقياً لا تغايراً إعتبارياً.

فهذا شاهد على أن مقصوده من الإرادة، ليس هو الإرادة التكوينية، وإنما الإرادة التفهيمية. فاللفظ من حيث أنه أريد به التفهيم فهو دال، ومن حيث أنه أُريد به تفهيم نفسه به فهو مدلول. فالحيثيتان منتزعتان بلحاظ الإرادة التفهيمية، لا بلحاظ الإرادة التكوينية التي هي من مبادىء صدور الفعل الإختياري في الخارج. وبهذا يتحقق التغاير الإعتباري بين الدال والمدلول.

ولكن يبقى الكلام في كبرى هذا المطلب، وهو: إن التغاير الإعتباري

---

(١) نهاية الدراية ـ الإصفهاني: ج١/ ص ٣١ ـ ٣٢.

هل يكفي في رفع محذور التقابل بين الدال والمدلول، أو لا يكفي لذلك؟.

والصحيح إنه لا يكفي في المقام، وذلك لأن المتضايفين على قسمين:

فهناك قسم من المتضايفين لا يوجد بينهما تعاند ذاتي في الوجود من قبيل العالم والمعلوم، لأن الذات قد تكون عالمة بنفسها، وإنما التعاند بينهما في عالم المفهوم فقط. وبهذا يكفي التغاير الحيثي في توجيه العالم والمعلوم مع وحدة الذات خارجاً.

وهناك قسم آخر من المتضايفين يكون التعاند بينهما في مرحلة الوجود: من قبيل العلة والمعلول، والسبب والمسبَّب، فإن الشيء الواحد خارجاً، لا يمكن أن يكون علة ومعلولاً لنفسه، وإن إختلفت الحيثية الإعتبارية، وذلك لإستحالة إيجاد الشيء لنفسه. والدال والمدلول علة ومعلول، لكن بحسب عالم الوجود الذهني، لا عالم الوجود الخارجي، فإنَّ الدال علة في عالم الذهن للوجود الذهني للمدلول، وبهذا تحصل الدلالة لأنَّ معناها سببية أحد الأمرين للآخر في عالم الذهن والتصور، فيكون التعاند بين الدال والمدلول تعانداً وجودياً، لا مفهومياً فقط، وفي مثل هذه الحالة يستحيل إجتماعهما. إذن فالتغاير الإعتباري الذي صوّره صاحب (الكفاية) لا يكفي لتصحيح هذا الإستعمال.

الوجـه الثانـي:

ومفاده ما ذُكر في تقريرات المحقق العراقي[1] (قده): من لزوم إجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الإستقلالي في شيء واحد، فإنَّ إستعمال اللفظ في المعنى، هو عبارة عن جعل اللفظ ملحوظاً آلة ومقدّمة للمعنى. فاللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي بإعتباره مرآة وفانياً في المعنى. والمعنى ملحوظ باللحاظ الإستقلالي، بإعتباره هو ذو المرآة، فإذا فرض أنَّ اللفظ إستعمل في

---

(١) بدايع الأفكار ـ الآملي: ج١/ ص٨٨ ـ ٨٩.

شخص نفسه، لزم كونه ملحوظاً باللحاظ الآلي بما هو لفظ، وملحوظاً باللحاظ الإستقلالي بما هو معنى نفسه. وهذا معنى لزوم إجتماع اللحاظين، مع أن اللحاظ الآلي واللحاظ الإستقلالي، متنافيان، يستحيل إجتماعهما في شيء واحد.

وتحقيق الكلام في ذلك هو:

إمَّا أَنْ نقول بأنَّ الإستعمال عبارة عن عملية إفنائية للفظ في المعنى، فهو من باب المرآتية.

وإما أَنْ نقول: بأن الإستعمال بابه باب العلاميّة، فاللفظ علامة، والمعنى ذو العلامة، وكل من العلامة وذيها قابل لأن يُتوجّه إليه بتوجه ولحاظ إستقلالي نفسي.

فإنْ قلنا: بأن باب الإستعمال هو باب العلاميّة، فلا موضوع لهذا الإشكال، لأنَّ الإشكال مبني على أنَّ اللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي في مقام الإستعمال، بينما هو ملحوظ إستقلالاً بناءً على العلاميّة في الإستعمال، إذن فلا يلزم إجتماع اللحاظين.

وإنْ قلنا: بأنَّ الإستعمال بابه باب المرآتية والفنائية، فهذا أمر غير معقول في المقام في باب إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لكن لا بلحاظ إستحالة إجتماع اللحاظين، بل قبل أَنْ تصل النوبة إلى ذلك، تتبين الإستحالة، لأَنَّ اللحاظ الآلي في نفسه يستدعي الإثنينية بين الآلة وذيها، وهنا في مقام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لا إثنينية بين الآلة وذيها. فاللحاظ الآلي والآلية في نفسه غير معقول في المقام، بقطع النظر عن محذور إجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الإستقلالي.

وهكذا إتضح أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه صغرى الوسيلة الإيجادية فقط. وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، فهو من صغريات الوسيلة الحكائية.

الأمر الخامس

تبعية الدلالة للإرادة

وفي هذا الأمر ذُكرت عدة حيثيات، ووقع في كلماتهم خلط بينها، بحيث أُرجعت بعضها إلى البعض الآخر، وفُرض أن ملاك بعضها هو ملاك البعض الآخر. ولكن بحسب الحقيقة هذه الحيثيات متغايرة، وملاكاتها الفنيّة متمايزة. فهناك ثلاث حيثيات لا بُدّ من التكلم عنها تصوراً وملاكاً ثم تحقيقاً، وهذه الحيثيات هي:

١ ـ هل إنَّ الدلالة الوضعية دلالة تصورية، أو دلالة تصديقية؟.

٢ ـ هل إنَّ الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، أو ليست تابعة للإرادة؟.

٣ ـ هل إنَّ الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له، أو ليست مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له؟.

تصوير الحيثية الأولى: هل إن الدلالة الوضعية هي دلالة تصورية أو دلالة تصديقية، بمعنى أن الدلالة التي صارت بسبب الوضع، هل هي مجرد إنتقاش صورة المعنى في ذهن السامع أو أن اللفظ له كشف ودلالة تصديقية على مطلب نفساني في نفس المتكلم بحيث نستكشف باللفظ مطلباً نفسانياً في نفس المتكلم؟.

والملاك الفني لهذه الحيثية، هو تشخيص الوضع، هل هو التعهد أو هو الإعتبار؟.

فإن كان الوضع هو التعهد بحيث أن المتعهّد يُحدث بالتعهّد ملازمة بين النطق باللفظ، وبين قصد التفهيم، إذن فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية، بحيث يكون اللفظ كاشفاً وبرهاناً على أمر نفساني في نفس المتكلم، لكنه برهان ظني قابل للتخلّف.

وإن كان الوضع هو الإعتبار بمعنى القرْن الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، فالدلالة الوضعية دلالة تصوّرية، سواء أُخذت الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له، أو لم تؤخذ الإرادة قيداً فيه، فإنّ أخذها قيّداً معناه أن المدلول التصوري هو المعنى مع الإرادة، ولا يغيّر ذلك من جوهر الدلالة، وينقلها من التصورية إلى التصديقية، فأخذ الإرادة قيداً، أو عدم أخذها كذلك في المعنى الموضوع له، لا يغيّر من جوهر الدلالة الوضعية، بل هي تصورية بناء على مسلك الإعتبار والقرْن. غاية الأمر أن المدلول التصوري تارة يكون ذات المعنى فقط، وأُخرى يكون المعنى المُراد. فاللفظ لا يوجب إلاّ إنتقاش الصورة ذهناً، ولا يوجب كشفاً خارجياً حتى ولو صدر اللفظ من إصطكاك حجرين.

إذن فالملاك الفني للحيثية الأولى، مربوط بكون الوضع هل هو التعهد أو هو الإعتبار؟.

فإن كان هو التعهد: فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية.

وإن كان هو الإعتبار: فالدلالة الوضعية دلالة تصورية سواء أخذت الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له، أو لم تؤخذ فيه، غاية الأمر أن المدلول التصوري تارة يكون ذات المعنى، وأُخرى المعنى المقيّد بالإرادة، فجوهر الدلالة الوضعية لا يتغير، فهي دلالة تصورية.

تصوير الحيثية الثانية: هل إنَّ الدلالة الوصعية تابعة للإرادة من بابَ تبعية المعلول للعلة، فحيث لا إرادة فلا دلالة وضعية؟. أو إنَّ الدلالة ليست تابعة لإرادة المتكلم؟.

وهذا المطلب يختلف تصوراً وملاكاً عن السابق في الحيثية الأولى:

أمّا تصوراً: فواضح، لأنَّ في الحيثية الأولى، الكلام في جوهر الدلالة الوضعية، بينما في هذه الحيثية، الكلام في تبعية الدلالة للإرادة، وعدم تبعيتها للإرادة. فالكلام هنا تصوراً في ظرف الدلالة الوضعية، هل هي موقوفة على إرادة المتكلم فحيث لا إرادة فلا دلالة وضعية، أو إنها غير موقوفة؟.

وأمّا ملاكاً: فتبعية الدلالة للإرادة بناء على مسلك التعهد، أمر غير معقول، لأنه بالتعهد، اللفظ يكشف عن الإرادة، فإذا صارت دلالة اللفظ على الإرادة فرع الإرادة، فمعنى هذا أننا نحتاج قبل دلالة اللفظ إلى أن نُحرز الإرادة من الخارج، مع أن اللفظ كاشف عن الإرادة بناء على التعهّد، فتبعية الدلالة للإرادة خُلفُ مبنى التعهد فهو أمر غير معقول. فتبعية الدلالة للإرادة إنما تُتعقل بناء على مسلك الإعتبار، بأن يُدَّعى بأن الإرادة مأخوذة قيداً في الوضع الإعتباري، لكن ليس في المعنى الموضوع له، لأن الإرادة حينئذٍ تُصبح دخيلة في مدلول اللفظ، ولا معنى لأن يُقال بأن دلالة اللفظ على المعنى فرع وجود المعنى خارجاً، بل لا بُدّ من أن يُدّعى أخذ الإرادة قيداً في نفس الوضع أو في اللفظ، بأن يُقال إن العلقة الوضعية مقيّدة بصورة وجود الإرادة، فحينئذٍ يُقَال بأن الدلالة الوضعية فرع العلقة الوضعية، والعلقة الوضعية فرع الإرادة، فحيث لا إرادة، لا عُلقة وضعية، وبالتالي لا دلالة وضعية. أو يُقال: بأن الإرادة مأخوذة قيداً في اللفظ، فحيث لا إرادة يكون اللفظ بلا وضع، فهو مهمل. ومع الإرادة يكون اللفظ موضوعاً، وبذلك تتم تبعية الدلالة للإرادة، لأن الدلالة تابعة للوضع، والوضع فرع أن يكون اللفظ مقروناً بالإرادة.

إذن الحيثية الثانية معاكسة للحيثية الأولى. فملاك كون الدلالة تصديقية، هو التعهد، لكن التعهد لا يُناسب تبعية الدلالة للإرادة، بل يناسب مسلك الإعتبار، بأخذ الإرادة قيداً في الوضع، أو في اللفظ، لا في المعنى الموضوع له. وحينئذٍ قد يُقال بتبعية الدلالة للإرادة.

تصوير الحيثية الثالثة: هل إنَّ الإرادة مأخوذة قيداً في المدلول، أو ليست مأخوذة قيداً في المدلول؟.

وهذا المطلب يغاير المطلبين السابقين لأن في هذا المطلب لا يُراد معرفة جوهر الدلالة، أو ما هو ظرفها، بل يُراد معرفة حدود هذه الدلالة، وهل أن المدلول هو ذات المعنى، أو المعنى مع الإرادة.

تحقيق الكلام في الحيثية الأولى:

هل إنَّ الدلالة الوضعية دلالة تصورية أو دلالة تصديقية؟.

والصحيح إنَّها دلالة تصورية، وليست مستبطِنة للدلالة التصديقية، وتحقيق ذلك ببيان مقدمتين:

ـ **المقدمة الأولى**: إنَّ الوضع ليس هو التعهّد، بل هو الإعتبار بالمعنى المختار، حيث أن الواضع يُقرن صورة شيء مع صورة شيء آخر كما في السكوني والنوفلي، فيوجب إنتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، وقد تقدم توضيح ذلك في بحث الوضع.

ـ **المقدمة الثانية**: إنَّ تصوير كون الدلالة الوضعية تصديقية، هو معقول بناء على مسلك التعهّد، وغير معقول بناء على مسلك الإعتبار.

أمَّا كونه معقولاً بناء على مسلك التعهّد: ففي غاية الوضوح، لأنَّ المتعهد يوجد ملازمة بين اللفظ والإرادة، وينشأ بذلك الإنتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

وأمَّا عدم معقوليته بناء على مسلك الإعتبار: فواضح أيضاً، لأنَّ الإعتبار هو قرْن صورة اللفظ مع صورة المعنى في ذهن السامع، وهذا القرن بين الصورتين يوجب تلازماً بين تصور اللفظ، وتصور المعنى، فينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر. وهذا الإنتقال إنتقال تصوري لا محالة، وهو

معنى الدلالة التصورية. ولا يُفرّق فيه بين أخذ الإرادة قيداً في المعنى الموضوع فيه، وعدم أخذها كذلك:

فإذا كانت الإرادة غير مأخوذة في المعنى الموضوع له، فالواضع كأنه قَرَن بين صورة اللفظ وصورة ذات المعنى، فمن الواضح حينئذٍ أن الانتقال إنتقال تصوري محض، وأمّا إذا كانت الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له فقد يُتوهم حينئذٍ بأن هذا يجعل الدلالة دلالة تصديقية، ولكن هذا غير صحيح. وتفصيل القول في ذلك أن الإرادة المأخوذة في المعنى لا يخلو أمرها من أحد ثلاث إحتمالات:

الأحتمال الأول: أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة الكلي، بمعنى أن لفظة (ماء) موضوعة للسائل المُراد، بحيث يكون مفهوم الإرادة بوجه كلي أُخذ قيداً فيه.

الإحتمال الثاني: أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة الجزئي، يعني مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص. فحينما يقول «زيد ماء» فلفظة (ماء) معناها السائل المُراد لزيد بالخصوص.

الإحتمال الثالث: أن يكون المأخوذ في المعنى واقع الإرادة ووجودها في نفس المتكلم، لا مفهومها الكلي، ولا مفهومها الجزئي. والفرق بين الإحتمال الثالث، والإحتمالين الأولين، في غاية الوضوح:

ففي الأولين لم يؤخذ وجود الإرادة قيداً في المعنى، بل أُخذ مفهومها خالياً من الوجود والعدم.

وأما في الثالث لم يؤخذ مفهوم الإرادة بل واقعها ووجودها الخارجي، بحيث لو لم يكن لها وجود خارجي فالمعنى غير تام بنفسه.

وإن شئت قلت: إنَّ صورة الإرادة في الأولين لم يؤخذ فيها كونها مطابقة للواقع، وذات مصداق في الخارج.

وأما في الثالث فقد أُخذ فيها كونها مطابقة للواقع والخارج. فالمدلول هو صورة سائل مُراد، بنحو يكون لهذه الصورة مطابق في نفس المتكلم.

وأما الإحتمال الأول: لو قلنا به لا ينتج كون الدلالة تصديقية بناء على مسلك الإعتبار، لأن غاية ما يوجبه الإحتمال هو أنَّ المدلول التصوري عبارة عن المعنى مع مفهوم الإرادة الكلي، فلم تخرج الدلالة عن كونها تصورية، وإنما طُعِّم المدلول التصوري بقيد زائد وهو مفهوم الإرادة على وجه كلي، تماماً كما لو طعّمنا المدلول التصوري، وهو السائل بقيد أن يكون حاراً، فهذا لا يخرج الدلالة الوضعية عن كونها تصورية.

أيضاً لو قلنا بالإحتمال الثاني: فنفس الكلام إذ يُطعَّم المدلول التصوري بقيد زائد، وهو مفهوم الإرادة على وجه جزئي، وهذا لا يخرج الدلالة عن كونها تصورية.

وأما الإحتمال الثالث، وهو كون المأخوذ صورة الإرادة المطابقة مع الواقع، بحيث تؤخذ المطابقة قيداً في الإرادة، فيصير المأخوذ مفهوم الإرادة بشرط أن يكون لهذا المفهوم مصداق في الخارج، ثابت في نفس المتكلم، وحينئذٍ يُقال: بأن هذا يوجب تطعيم الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية، لأن هذه الدلالة الوضعية هنا توجب الإنتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، وصورة الإرادة المشروطة بأن يكون لها مطابق في الخارج، وهذا هو معنى التصديق.

إلاَّ أن هذا الإحتمال الثالث في نفسه غير معقول، بناء على مسلك الإعتبار، وتوضيح عدم معقوليته.

إن القرن بين شيئين تارة يكون في الخارج، فيُقرن الوجود الخارجي لأحدهما بالوجود الخارجي للآخر، من قبيل إقتران الحرارة بالنار. وأخرى يُقرن الوجود التصوري لأحدهما بالوجود التصوري للآخر:

ففي الحالة الأولى: الإقتران يُوجب الإنتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

وفي الحالة الثانية: غاية ما يوجبه القرن بينهما هو الملازمة بين التصورين، بحيث ينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر، ولا يُعقل أن يكون هذا الإنتقال إلاَّ إنتقالاً تصورياً، لأنه فرع الملازمة، والملازمة قائمة هنا بين التصورين، فينتقل من تصور إلى تصور آخر.

إذن فالإنتقال إما أن يكون بلحاظ القرن بين الوجودين الخارجيين فيكون تصديقياً، وإما بلحاظ القرن بين التصورين فيكون تصورياً. وعليه ففي محل الكلام إذا فرض أن الواضع قَرَن بين وجود اللفظ ووجود الإرادة، وجعل ملازمة بينهما، فيكون الإنتقال تصديقياً كالإنتقال من النار إلى الحرارة، إلاَّ أن هذا خلفٌ، لأننا نتكلم بناء على مسلك الإعتبار، وإن قَرَن الواضع بينهما بلحاظ الصورتين الذهنيتين، فيستحيل أن يكون هذا القرن موجباً إلاَّ للملازمة في عالم التصور، وتلك الملازمة لا توجب إلاَّ الإنتقال من تصور إلى تصور.

وأمَّا أن هذا التصور هل هو مطابق للواقع أو ليس مطابقاً للواقع؟ فهذا ليس في عُهدة القرن والوضع، بل هو في عهدة شيء آخر.

إذن فالإحتمال الثالث في نفسه غير معقول بناء على مسلك الإعتبار، وإنما المعقول بناء عليه، هو أحد الإحتمالين الأولين، وهو أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة بوجه كلي أو بوجه جزئي، ولا تتغير الدلالة من تصورية إلى تصديقية، فالإنتقال إلى السائل المقيّد إنتقال تصوري. فكما لا يُكشف مثل هذا الإنتقال التصوري تصديقاً عن وجود السائل في الخارج، كذلك لا يُكشف تصديقاً عن وجود الإرادة خارجاً. فحال القيد هو حال المقيّد، والدلالة دلالة تصورية محضة. وهذا لا ينافي القول بوجود دلالة تصديقية، لكن ليس منشؤها هو الوضع، بل إمارة حالية وهي إمارة الغلبة، وذلك لأن الغالب في حال تكلم العاقل بكلام موضوع لمعنى أن يقصد تفهيم

ذلك المعنى، وهذه الغلبة العقلائية أمر إرتكازي في الأذهان العرفية والعقلائية، فتُحسب من قبيل القرائن المتصلة التي توجب ظهوراً في الكلام، كاشفاً كشفاً تصديقياً عن هذه الإرادة، والقرائن المتصلة سواء أكانت إرتكازية، أو لفظية، تُشكّل ظهوراً في اللفظ، وهذا الظهور دلالته تصديقية، وليست تصورية، إلاّ أن هذه الدلالة التصديقية، ليست وضعية، بل هي دلالة بعد الوضع، ومترتبة عليه.

تحقيق الكلام في الحيثية الثانية:

هل إنَّ الدلالة الوضعية هي في طول الإرادة؟. فحيث لا إرادة في نفس المتكلم فلا دلالة للفظ على المعنى؟.

إو أنَّ الدلالة محفوظة سواء أكان المتكلم مريداً أو غير مريد؟.

في تحقيق هذا المطلب يُقال: بأننا تارة نبني على مسلك التعهد في باب الوضع، وأُخرى نبني على غير مسلك التعهد.

فإن بنينا على التعهد فلا يُعقل تبعية الدلالة للإرادة، لأنَّ التعهد يقتضي كما بينا أَنْ تكون الدلالة الوضعية تصديقية، ويُطلب من اللفظ أن يكون كاشفاً عن الإرادة، وحينئذٍ كيف يُعقل أَنْ يقال: بأن كاشفية اللفظ عن الإرادة فرع وجود الإرادة، لأن ذلك معناه أن نُحرز من الخارج وجود الإرادة، ومع الإحراز أصبح اللفظ كاشفاً عن الإرادة، ومثل هذا الكشف لا محصّل له لأنه كشْف لما هو مكشوف، فلا معنى لأن تكون الدلالة الوضعية منوطة بوجود الإرادة بل هي بنفسها تكشف عن وجود الإرادة. فالتبعية بناء على مسلك التعهد أمر غير معقول.

أما بناء على مسلك الإعتبار، وكون الوضع هو إيجاد عُلقة إعتبارية بين اللفظ والمعنى، فقد يُقال كما في كلمات السيد الأستاذ، بأن هذه العُلقة الإعتبارية المجعولة من قبل الواضع، لا بُدّ من تصويرها بنحو، بحيث تكون الدلالة تابعة للإرادة.

وتوضيح ما ذُكر في تصوير ذلك هو:

إنَّ الواضع حينما يضع اللفظ للمعنى له غرض عقلائي، وغرضه هذا هو إنتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، لكن ليس مطلقاً وكيفما إتفق، بل بشكل مشروط بصورة وجود الإرادة التفهيمية من قبل المتكلم. أمَّا الإنتقال في غير هذا الظرف المخصوص والمشروط، فهو ليس مشمولاً لغرض الواضع.

وبناء على ذلك: فلا بُدّ للواضع أن يجعل الوضع على طبق غرضه، فيقيد نفس الوضع بصورة كون المتكلم مريداً لتفهيم المعنى، إذا لو كان الوضع مطلقاً، لكان إطلاقه لغواً، لأنه ليس داخلاً في غرضه، فلا بُد من تقييد الوضع، ومرجع ذلك إلى أن الدلالة تابعة للإرادة، لأن الدلالة فرع الموضوعية، والموضوعية قُيّدت بإرادة التفهيم، فتكون الدلالة موقوفة وتابعة للإرادة.

إلاَّ أن هذا لبيان غير صحيح، وذلك لوجهين:

أ ـ الوجه الأول: وهو مبني على المُمَاشاة مع التصورات المشهورية التي إقتضاها البيان المذكور، وحاصل هذا الوجه: إننا لو سلَّمنا بأن غرض الواضع هو الإنتقال من اللفظ إلى المعنى في ظرف مخصوص، وهو ظرف وجود الإرادة التفهيمية، ولكن مع هذا لا يلزم محذور جعل الوضع مطلقاً، لأن الواضع إذا جعل اللفظ موضوعاً للمعنى على الإطلاق، فقد دخل في جعله ظرف إرادة التفهيم أيضاً وصار جعله أوسع دائرة من غرضه، بإعتبار الإطلاق، وحينئذٍ:

إن قلنا: بأن الإطلاق مؤونة زائدة، يلزم من ذلك إشكال اللغْوية، لأن الواضع لماذا قام بهذه المؤونه الزائدة مع أنها غير داخلة في غرضه؟. فبإمكانه أن يجعل الوضع مقيداً.

وإنْ قلنا: بأن الإطلاق ليس فيه مؤونه زائدة، كما هو الصحيح لأن الإطلاق هو مجرد عدم التقييد، فليس فيه مؤونة لحاظية زائدة، فلا يشكل على

الواضع باللغوية، لأنه لم يأتِ بمؤونه زائدة ليسأل عن سبب الإتيان بها.

ب ـ **الوجه الثاني**: وهو حاقُّ الجواب في المقام وحاصله: إنَّ البيان المذكور مبني على أن الوضع من قبيل المجعولات الإعتبارية التشريعية التي تقبل الإطلاق والتقييد، كوجوب الصلاة بعد الزوال، وعدم وجوبها قبل الزوال.

إلا أن هذا التوهم غير صحيح، وقد إتضحت عدم صحته مما تقدم في حقيقة الوضع، فقد تقدم أن حقيقة الوضع هو القرْن. والقرْن علة تكوينية لإنتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، وليس علة جعلية وإعتبارية. وإذا كان الواضع يستعمل الإعتبار، إنما ذلك من باب أن الإعتبار مقدمة إعدادية لقرْن اللفظ بالمعنى. فعندنا في المقام شيئان، علة ومعلول: العلة هي نفس القرْن في إنتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، والمعلول هو نفس الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ وتصور المعنى. بحيث متى ما تصوّر اللفظ تصوّر المعنى، وحينئذٍ ماذا يُقيّد هنا؟.

أمَّا نفس القرن فهو فعل خارجي تسبيبي، فالواضع إمّا أن يُكرّر عملية القرْن خارجاً، أو يتسبب إلى القرن بالإعتبار والوضع، وحينئذٍ لا معنى لتقيد هذا القرن أو إطلاقه.

وأمَّا معلول هذا القرن فهو أيضاً ملازمة تكوينية قهرية قائمة بين اللفظ والمعنى، ولا يمكن بعد هذا فرض الملازمة في حال دون حال، لأن ذلك تفكيك بين المعلول والعلة. وهو خلفُ القرْن لأن القرْن يوجب تكويناً الملازمة في عالم التصور بين اللفظ والمعنى.

إذن فالتقييد في المقام غير معقول، لا في نفس القرْن، ولا فيما ينشأ من القرْن من الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

نعم الشيء الممكن في المقام هو أن يُقيّد أحد طرفي الإقتران. بأن يُقرن لفظة (زيد) المنصوبة بالمعنى الفلاني، ولكن هذا بحسب الحقيقة ليس تقييداً

للوضع والقرن، ولا تقييداً للملازمة، بل هو تحصيص لأحد طرفي القرْن، وأحد طرفي الملازمة. وهذا أمر بيد الإنسان، فتارة يقرن بين زيد والمعنى على الإطلاق، وأُخرى يُقرن بين زيد المُنوّن والمعنى، بأن يأخذ التنوين قيداً في زيد، أو يأخذ قيد الطول مثلاً. فمتى ما سمعنا كلمة (زيد) تصورنا الإنسان الطويل، فهذا أمر معقول أن يأخذ القيد في اللفظ أو في المعنى. أمّا تقييد نفس الوضع فهو أمر غير معقول.

إذن فتصحيح تبعية الدلالة للإرادة بهذا البيان المذكور من كون الوضع من قبيل المجعولات التشريعية هو غير صحيح.

وبقي في المقام فرضان آخران وهما: هل إنَّ أخذ الإرادة قيْد في اللفظ، يصحّح تبعية الدلالة للإرادة، أو إنَّ أخذ الإرادة قيد في المعنى يصحح ذلك؟.

والصحيح إنه لا يصحح:

فأما أخذ الإرادة قيداً في المعنى: إن أريد به مفهوم الإرادة، فاللفظ يدل على مفهوم الإرادة ولو صدر من نائم، وهذا غير تبعية الدلالة للإرادة كما هو واضح، فإن دلالة اللفظ على المفهوم لا يتوقف على وجود ذلك المفهوم خارجاً، فإن اللفظ يدل على المفهوم سواء أكان هذا المفهوم موجوداً في الخارج، أو لم يكن موجوداً في الخارج.

وإن أريد به الوجود الخارجي للإرادة فهو غير معقول كما سبق.

إذن فتبعية الدلالة للإرادة، لا يتصور بناء على مسلك الإعتبار، كما لا يتصور بناء على مسلك التعهد.

وأما في الفرض الثاني وهو أخذ الإرادة قيداً في اللفظ كما يأخذ التنوين في اللفظ، فقد يُتوهم أن اللفظ المقيّد بأن يكون معه إرادة هو مقرون مع المعنى الفلاني، فاللفظ الذي ليس معه إرادة ليس مقروناً بذلك المعنى، إذن فلا يدل عليه، فتكون الدلالة تابعة للإرادة.

هذا أيضاً غير معقول لما بيّناه من أن الملازمة لها عالمان:

إما ملازمة في عالم الوجود الخارجي من قبيل وجود النار والحرارة، فالإنتقال من أحدهما إلى الآخر إنتقال تصديقي.

وإما ملازمة في عالم الوجود التصوري الذهني، فالإنتقال يكون تصورياً ما بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وحينئذٍ أيّ قيد يؤخذ في اللفظ، إذا كان قيداً تصورياً يعقل أخذه في اللفظ من قبيل التنوين، لأننا نتكلم بناء على مسلك الإعتبار. وأما أخذ الوجود الخارجي للإرادة فهذا ليس قيداً تصورياً، بل قيد تصديقي، ورجوع إلى الملازمة بين الوجودين في عالم الخارج، وهو خُلف.

إذن إتضح عدم معقولية تبعية الدلالة للإرادة. أمّا تقييد نفس الوضع فهو غير معقول، لأنه ليس من المجعولات الإعتبارية.

وأمّا تقييد المعنى الموضوع له:

فإن قُيِّد بمفهوم الإرادة، فاللفظ لا يتوقف على وجود هذا المفهوم خارجاً.

وإن قُيِّد بواقع الإرادة فهو غير معقول كما بيّنا.

وإن أخذت الإرادة قيداً في اللفظ، فهو أيضاً غير معقول، لأن اللفظ يُعقل أن يُقيّد بقيود تصورية لا بقيود تصديقية. إذن فالدلالة غير تابعة للإرادة، لا بناء على مسلك التعهد، ولا بناء على مسلك الإعتبار.

تحقيق الكلام في الحيثية الثالثة:

هل الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له، أو ليست مأخوذة؟.

هذا المطلب يُفترض فيه ثلاث إفتراضات:

الأول: أن يكون المأخوذ في المعنى الموضوع له، مفهوم الإرادة بوجه

كلي، حيث تكون لفظة «ماء» موضوعة للسائل المُراد.

الثاني: أن يكون المأخوذ فيه، مفهوم الإرادة بوجه جزئي، يعني مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص.

الثالث: أن يكون المأخوذ فيه، واقع الإرادة ووجودها الخارجي القائم في نفس المتكلم، لا مفهومها على وجه كلي، أو جزئي.

أمّا الإفتراض الأول: فليس فيه محذور ثبوتي بحيث ينسبق إلى الذهن السائل المُراد حينما نقول «ماء» وإنما فيه المحذور الإثباتي، لكونه بخلاف الوجدان خارجاً. فإن مفهوم الإرادة لا ينسبق من الألفاظ على حد إنسباقه من نفس لفظة «إرادة». فحينما يُقال «إرادة» ينسبق مفهوم الإرادة، بينما إذا قيل «ماء» لا ينسبق مفهوم الإرادة زائداً على السائل المخصوص.

وأمّا الإفتراض الثاني: فينحصر إبطاله أيضاً بالمحذور الإثباتي، فإنَّ إرادة زيدٍ حصة من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئي، وإرادة عمرٍ حصة من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئي، وهكذا. فيظهر وجه إبطاله بكونه بخلاف الوجدان، وربما يعترض عليه أيضاً بمحذور آخر، وهو: إنه بناء على أخذ الحصص المفهومية للإرادة، يلزم كون وضع أسماء الأجناس من الوضع العام والموضوع له الخاص، لأن الواضع تصوّر مفهوم الإرادة، ووضع لفظة (الماء) للسائل الذي إقترن بواحد من حصص هذا المفهوم، ولكن هذا ليس محذوراً قائماً برأسه، إذ لا برهان على أن يكون أسماء الأجناس موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام، فلا يكون إشكالاً واقعياً، وإنما هو إشكال جدلي.

وأما الإفتراض الثالث: فبناء على مسلك التعهد، تكون الإرادة هي تمام مدلول اللفظ، لا إنها قيد في مدلول اللفظ، فهذا الإفتراض صحيح لكن بتحويل القيدية إلى التمامية، بأن يُقال: إنَّ الإرادة هي تمام المدلول الوضعي للفظ، لأن الدلالة الوضعية بناء على مسلك التعهد، دلالة تصديقية كاشفة عن أمر واقعي قائم في نفس المتكلم، وهو الإرادة.

وأمّا بناء على مسلك الإعتبار، فأصل واقع الإرادة في المعنى الموضوع له غير معقول، وذلك لأن الإنتقال من تصور اللفظ إلى واقع الإرادة غير معقول لما قلناه، من أن الإنتقال فرع الملازمة. فإن كانت الملازمة بين الوجودين الخارجين من قبيل الملازمة بين النار والحرارة، فيكون الإنتقال إنتقالاً تصديقياً. وإن كانت الملازمة بين تصورين من قبيل تصور السكوني وتصور النوفلي، فيكون الإنتقال إنتقالاً تصورياً. ولا يُعقل قيام الملازمة بين تصور، ووجود خارجي، وهنا في محل الكلام حينما يوضع اللفظ للمعنى وتؤخذ الإرادة بوجودها الخارجي قيداً في المعنى الموضوع له، فهنا الملازمة لم تُجعل بين الإرادة بوجودها الخارجي واللفظ بوجوده الخارجي، فإن مرجع هذا إلى أن الواضع تعهّد بأن لا يوجد اللفظ إلاّ حينما توجد الإرادة وهو خُلف، لأن الكلام بناء على مسلك الإعتبار، وإنْ كانت الملازمة بين الوجود الخارجي للإرادة، وتصور اللفظ، فهذا غير معقول لأن الملازمة إما بين الوجودين الخارجيين وإما بين التصورين، ولا يُعقل الملازمة بين تصور شيء ووجود خارجي لشيء آخر، فأخذ الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له بوجودها الخارجي، أمر غير معقول بناء على مسلك الإعتبار.

والمحقق الخراساني[1] (قده) ذكر وجوهاً أُخرى لبيان عدم معقولية ذلك نذكر منها وجهين:

الوجـــه الأول:

إنه يلزم من أخذ واقع الإرادة في المعنى الموضوع له، عدم إنطباق مداليل الألفاظ على الخارج، لأنها تصبح أموراً ذهنية فلا يعقل إنطباقها على الخارجيات، وتوضيح ذلك بأن يقال:

إن الإرادة إنما تتعلق بالصورة الذهنية للماهية المرادة الموجودة في أفق

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم ج١ ص ٣٦ ـ ٣٧. بتصرف.

النفس. فمن أراد شرب الماء، فالمراد له بالذات، وبالحقيقة هو الوجود الذهني لشرب الماء، القائم في أفق النفس. وعليه فلفظة «ماء» أو لفظة «الشرب» بناء على أن يكون قد أخذ في موضوعها الإرادة، يعني موضوعة للمراد بالذات، وهو الوجود الذهني المقوّم للإرادة في أفق النفس، وحينئذٍ هذا الوجود الذهني لا يُعقل إنطباقه على الخارج.

والصحيح أنه عندنا شيئان: مُراد بالذات ومراد بالعرض.

المراد بالذات: هو الوجود الذهني للماهية القائم في أفق الإرادة، والمقوّم للإرادة في نفس المتكلم، بمعنى أن شرب الماء بما هو موجود ذهني هو المراد بالذات.

وعندنا مراد بالعرض وهو ذات الماهية من دون أن يُلحظ معها الوجود الذهني، بمعنى ماهية شرب الماء من دون أن تُطعَّم بالوجود الذهني، هذا مراد بالعرض لأن شؤون الوجود تضاف دائماً إلى الماهية بالعرض، فكل شأن يثبت للوجود بالذات، يثبت لماهية ذلك الوجود بالعرض، فالوجود الذهني لشرب الماء مراد بالذات،وماهية شرب الماء التي هي ماهية هذا الوجود الذهني مراد بالعرض، فعندنا إذن نسبتان:

ـ نسبة ذاتية للإرادة مع مرادها بالذات، وهو الموجود الذهني بما هو موجود ذهني.

ـ نسبة عرضية للإرادة إلى ذات الماهية، بما هي، لا بما هي موجودة في الذهن.

وحينئذٍ إما أن تكون لفظة (الماء) موضوعة للمُراد بالذات، يعني موضوعة بإزاء تلك الوجودات الذهنية التي تُنسب إليها الإرادة نسبة ذاتية.

وإما أن تكون لفظة (الماء) موضوعة لذوات الماهيات، لكن مقيدة بنسبة الإرادة إليها بالنسبة العرضية.

فعلى الأول يرد إشكال صاحب (الكفاية) لأن الوجود الذهني بما هو موجود ذهني لا ينطبق على الخارج.

وعلى الثاني حيث ذات الماهية مقيدة بقيام نسبة عرضية بين الإرادة وبينها، فمثل هذه الماهية قابلة للإنطباق على الخارج، ولهذا قد أشير إلى الخارج وأقول هذا مرادي. فهذا الإشكال غير وارد على أخذ الإرادة قيداً، لأن التقييد لا ينحصر أمره بكونه بمعنى النسبة الذاتية القائمة بين الإرادة والمراد بالذات، بل قد تؤخذ النسبة العرضية القائمة بين الإرادة وذات الماهية بما هي هي، ومثل هذه النسبة العرضية لا توجب صيرورة المعنى أمراً ذهنياً، فلا يستحيل إنطباقه على الخارج، فالإشكال الأول لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الثاني:

وحاصله: لو كنا نعبر عن الإرادة بقصد تفهيم المعنى مثلاً، عندئذٍ نقول: بأنَّ قصد تفهيم المعنى لا يُعقل أخذه قيداً في المعنى لأن قصد تفهيم المعنى في طول تفهيم المعنى، لأن الإرادة في طول المراد، فإذا كانت الإرادة في مرتبة متأخرة عن ذات المعنى المراد، فكيف يُعقل أخذها قيداً في ذات المعنى؟. فيلزم من ذلك التهافت وأخذ المتأخر في المتقدم، فإنَّ الإرادة يعني قصد تفهيم المعنى بما هو إرادة للمعنى فهو في طول المعنى، وبما هو قيد للمعنى، فهو في رتبة المعنى، فيلزم التهافت باللحاظ.

وهذا الإشكال مبني على المغالطة، وذلك بإعتبار أن قصد تفهيم تمام المعنى هذا في طول تمام المعنى، فلا يُعقل أن يكون هذا القصد بشخصه جزءاً من ذلك التمام، إذ يلزم أن يكون ما هو في الطول هو في العرض.

ففي المقام إذا إدُّعي أنَّ قصد تفهيم جزء المعنى هو جزء آخر من المعنى، فلا يلزم من ذلك أي إشكال، بأن يقال: إنَّ لفظة (الماء) لها معنى، وهذا المعنى مركب من جزئين: أحد الجزئين هو السائل البارد بالطبع، والجزء الآخر للمعنى هو قصد تفهيم هذا الجزء، إذن فقصد تفهيم هذا الجزء

لا يكون في طول تمام المعنى، بل يكون في طول جزء المعنى، ويكون هو بنفسه الجزء الآخر للمعنى، فيكون المعنى متكوناً من أمرين طوليين، ولا محذور في ذلك.

وبحسب الحقيقة الإشكال نشأ من طرز التعبير، فتارة نقول بأن قصد تفهيم تمام المعنى أُخذ في المعنى، فهذا تهافت: لأننا حينما نقول قصد تفهيم تمام المعنى يعني فرضنا تمام المعنى في المرتبة السابقة على هذا القصد، فكيف يكون هذا القصد بنفسه دخيلاً في تمام المعنى، وجزءاً منه إمَّا بنحو الشرطية أو الشَّطرية فهذا تهافت؟. وأما إذا قلنا بأن تمام المعنى مركب من جزئين: أحدهما هو السائل البارد، والآخر هو قصد تفهيم هذا الجزء، إذن فهنا حصلت طولية بين جزء المعنى والجزء الآخر للمعنى، وفي مثل هذا لا يرد التهافت باللحاظ.

الأمر السادس

هل أن المركّب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا؟

الأمر السادس: المركبات ووضعها

وقع البحث في أنه هل يكون للمركّبات وضع زائد على وضع موادها أو لا يكون؟.

وتوضيح الكلام في ذلك هو: إنَّ الجملة التركيبية التامة إسمية كانت من قبيل «زيد عالم» أو فعلية من قبيل «ضرب زيد» لها ثلاثة أنواع من الأجزاء:

أ ـ **النوع الأول**: الأجزاء التي هي مواد المفردات من قبيل «زيد وعلم»، «زيد وضرب».

ب ـ **النوع الثاني**: هيئات المفرادات من قبيل هيئة «عالم» وهيئة فعل الماضي «ضرب».

ج ـ **النوع الثالث**: الهيئة التركيبية القائمة بالتركيب ـ بمجموع الكلمتين ـ كهيئة تقديم هذا، وتأخير ذاك، بنحو مخصوص.

والجملة هي عبارة عن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة ـ المواد، وهيئات المواد، والهيئة التركيبية، ـ ولا إشكال في أن مواد المفردات موضوعة لمعانيها، وقد تقدم ذلك في الأسماء والحروف، ولكن

وقع البحث في أنه هل للمركب وضع آخر زائد على وضع المواد أو لا؟. وهذا العنوان فيه إحتمالان:

الإحتمال الأول: أنْ يكون المراد بالمركب هنا الهيئة التركيبية ـ النوع الثالث ـ بمعنى أنه بعد الفراغ من أن مواد المفردات التي هي النوع الأول، وهيئات المفردات التي هي النوع الثاني، قد وضع كل منهما لمعناه، فهل إنَّ الهيئة التركيبية موضوعة بوضع آخر إضافي زائد على وضع مواد المفردات وهيئاتها أو لا؟.

الإحتمال الثاني: أنْ يكون المراد بالمركب هو المجموع المركب من الأنواع الثلاثة، بمعنى أنه بعد الفراغ من أن المواد قد وُضعت لمعانيها، والهيئات الإفرادية قد وضعت لمعانيها، والهيئة التركيبية قد وضعت لمعناها، فيقال بأن المجموع المركب من كل هذه الأنواع والعناصر، هل له وضع آخر وراء تلك الأوضاع أو ليس له ذلك؟.

الإحتمال الأول:

وهو أن يكون البحث واقعاً في نفس النوع الثالث في أن الهيئة التركيبية هل هي موضوعة لمعنى، إضافة لوضع المواد ولوضع الهيئات الإفرادية أو لا؟. وفي هذا البحث يوجد عدة دعاوى:

الدعوى الأولى: ما ذهب إليه المشهور وهو: إنَّ الهيئة التركيبية للجملة التامة سواء أكانت إسمية أو فعلية، هي موضوعة بوضع زائد على وضع مواد المفردات وهيئاتها، حيث أنها موضوعة للنسبة بين المبتدأ والخبر، أو بين الفعل والفاعل. وما ذهب إليه المشهور هو الصحيح في المقام، فإنَّ الصحيح أن الهيئة التركيبية للجملة موضوعة لمعنى أخر لم توضع له مواد المفردات ولا الهيئات الإفرادية، وهذا المعنى هو النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقاً، وسوف يظهر تعيُّن هذه الدعوى بعد إبطال غيرها من الدعاوي.

الدعوى الثانية: ما ذهب إليه المحقق النائيني[1] (قده): فإنه فصَّل بين الجملة الفعلية والجملة الإسمية، فقال: بأن الهيئة التركيبية في الجملة الإسمية ـ زيد عالم ـ موضوعة للربط، والنسبة بين المبتدأ والخبر. وأما الهيئة التركيبية في الجملة الفعلية ـ ضرب زيد ـ فهي غير موضوعة بوضع خاص بها. وقد ذكر في وجه الفرق بين الجملتين إنه يحتاج إلى دال على النسبة، والربط، وفي الجملة الإسمية مفرداتها لا تدل على الربط، فيحتاج إلى وضع آخر للهيئة التركيبية للجملة الإسمية، لأجل إفادة النسبة والربط، أما في الجملة الفعلية فالهيئة الإفرادية للفعل هي بنفسها تدل على النسبة والربط بين الفعل والفاعل، فلا حاجة لوضع آخر للهيئة التركيبية للجملة الفعلية لأجل إفادة النسبة والربط.

وقد إعترض على ذلك المحقق العراقي (قده)[2] بإعتراضين نقضي. وحلّي

الإعتراض النقضي: وحاصله: إنَّه بمقتضى ما ذكر في وجه عدم إحتياج الهيئة التركيبية للجملة الفعلية إلى وضع آخر زائد، يظهر من ذلك أن الجملة الإسمية أيضاً في بعض الموارد لا تحتاج إلى وضع زائد، وذلك فيما إذا كان الخبر فعلاً في الجملة الإسمية، لا يمكن المساعدة عليها، لأنَّ هذا الضمير المستتر الذي يُدّعى تقديره، لا يمكن أن يحصل به ربط ونسبة بين (زيد وقائم) لوضوح أن كلمة «هو» بنفسها مفهوم إسمي مبهم ومجمل، فهو بنفسه يحتاج إلى الربط بينه وبين طرفه الذي هو مفهوم إسمي أيضاً، إذن فإدخال الضمير تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلى نسبة قائمة بين الضمير وكلمة (قائم) في «زيد قائم». وهذه النسبة مدلول عليها بالهيئة التركيبية، فلا بُدّ من الإنتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية في «زيد قائم» على النسبة من أول الأمر.

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٣٢.
(٢) منهاج الأصول ـ الكرباسي ج١ ص ٧٥.

فهذه الدعوى ساقطة كالدعوى الثانية، وعليه: فيتعين ما ذهب إليه المشهور من أن الهيئة التركيبية موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقاً.

الإحتمال الثاني:

بعد أن وضع كل من مواد المفردات وهيئاتها، والهيئة التركيبية لمعناه، يُقال: بأن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلك الأوضاع، أو ليس له وضع زائد؟.

المعروف إنَّهُ ليس للمجموع المركب وضع آخر وراء تلك الأوضاع.

وقد يُبرْهن على ذلك تارة، بأنه لو كان هناك وضع زائد، للزم الإنتقال إلى المعنى مرتين، بحيث يكون هناك دالان على المعنى، وأحد الدالين هو الإجزاء بوجوداتها التفصيلية، والدال الآخر هو المجموع المركب، وحينئذٍ قولنا «زيد عالم» يكون دالاً مرتين على معناه، فيلزم الإنتقال إلى المعنى مرتين، والحال أنَّ الذهن لا ينتقل إلى المعنى مرتين بل مرة واحدة، كما لو سمعنا «زيد عالم» من شخص واحد.

ويُبرهن أُخرى على نفي الوضع الزائد باللغوية، لأن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى الجملي، وإفادة هذا المعنى قد تمت بأوضاع أجزاء المركب كل لمعناه، وعليه فيكون الوضع الثاني لغواً في المقام.

والتحقيق في المقام هو: إنَّ المعنى الجُمَلي تارة يكون سنخ معنى قابلاً لأن يُفاد بنحو تعدد الدال والمدلول كما في قولنا «زيد عالم» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول ونسبة. وكل منها قابل لأن يُدل عليه بدال مستقل. فلفظة (زيد) تدل على الموضوع، ولفظة (عالم) تدل على المحمول. وهيئة الجملة تدل على النسبة التامة، وأُخرى يكون المعنى الجملي سنخ معنى لا يُعقل إفادته بنحو تعدد الدال والمدلول. بأن كان بعض أجزاء هذا المعنى لا يُفاد بدال مستقل، كما في قولنا «النار في الموقد» المنحل إلى ثلاثة أجزاء:

إلى نار، وموقد، ونسبة ظرفية. وهذه لا يُعقل أن يكون لها دال مستقل لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحليلية، وليس لها وجود واقعي مستقل في عالم الذهن، بل الموجود في عالم الذهن هو الحصة الخاصة، ومفهوم وحداني ينحل إلى نار، وموقد، ونسبة ناقصة تحليلية ليس لها وجود مستقل في عالم الذهن. وعليه: يستحيل أن يكون عليها دال مستقل في عالم اللفظ أيضاً، بل كما أنه ليس هناك إلاَّ وجود واحد في عالم الذهن، لا بُدّ وأن يكون هناك دال واحد في عالم اللفظ أيضاً.

إذن فالمعنى الجملي إما أن يكون مركباً من أجزاء يمكن إفادتها بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيماإذا لم تكن النسب التحليلية داخلة فيه.

وإما أن يكون مركباً من أجزاء لا يمكن إفادة كل واحد، واحد منها، بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيما إذا كانت النسب التحليلية الناقصة داخلة فيه.

وعليه: فمتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الأول فمن الواضح أن إفادته تكون بنحو تعدد الدال والمدلول، ومعه لا معنى لدعوى وضع آخر للمركب، لأن الواضع بعد أن قَرَن بين زيد ومعناه، وبين عالم ومعناه، وبين الهيئة ومعناها، فيكون قد قرن المركب بالمعنى الجُملي بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا معنى حينئذ لوضع آخر للمركب، لأن الإقتران لا يتعدد ولا يتكرر.

ومتى ما كان المعنى الجُملي من قبيل الثاني، مشتملاً على النسبة التحليلية الناقصة، فلا بُد وأن تكون الجملة «النار في الموقد» بتمامها موضوعة لتمام ذلك المعنى الجملي، لا أَنْ يكون كل جزء منها موضوعاً لجزء من المعنى الجُملي بنحو تعدد الدال والمدلول، بل الجملة بتمامها موضوعة للحصة الخاصة بما هي من قبيل «زيد ضرب». فكما أَنَّ الهيئة التركيبية في «ضرب زيد» لا تحتاج إلى وضع زائد لإفادة النسبة والربط، لأن هيئة الفعل الماضي تكفي لذلك، فكذلك الهيئة التركيبية في «زيد ضرب» لا تحتاج إلى

وضع زائد لأفادة النسبة والربط، لأن هيئة الفعل الماضي «ضَرَبَ» تدل على النسبة والربط، فلا يحتاج في الهيئة التركيبية في الجملة الإسمية التي يكون خبرها فعلاً، ولا ضرورة لأن تكون هذه الهيئة التركيبية موضوعة بوضع إضافي، مع إن الميرزا يقول بإحتياج الهيئة التركيبية للجملة الإسمية إلى وضع الزائد من دون فرق بين أن يكون الخبر فيها إسماً، أو فعلاً.

وهذا الإعتراض النقضي غير وارد في المقام، وذلك لأنَّ في قولنا «زيد ضَرَبَ» يوجد نسبتان:

إحداهما نسبة الفعل إلى فاعله الذي هو الضمير المستتر وتقديره «هو».

والنسبة الأخرى بين المبتدأ والخبر «بين زيد» و«هو».

وحينئذٍ ما ذكرة المحقق النائيني من عدم إحتياج الهيئة التركيبية لوضع زائد إنما هي الهيئة التركيبية المركبة من الفعل والفاعل المستتر. وأما الهيئة التركيبية المركبة من المبتدأ والخبر (زيد و«هو») فهي موضوعة لإفادة النسبة بين الطرفين بوضع آخر، ففي المقام في قولنا «زيد ضَرَبَ» هيئة الفعل إنما تكون دالة على النسبة في الجملة الصغيرة التي وقعت جزءاً في الجملة الكبيرة. وأما النسبة التي هي مدلول الجملة الكبيرة الإسمية، فيحتاج إلى دال آخر عليها، وهو هيئة الجملة التركيبية، فهذا النقض غير وارد في المقام.

الإعتراض الحلّي: وهو أنَّ هيئة ضرب إنما تدل على أَنَّ مادة الضرب منسوبة إلى فاعل «ما» على وجه الإبهام، ولم يؤخذ فيها فاعل مخصوص بعينه، وأما تعيُّن هذا الفاعل بشخص «زيد» فهو غير مدلول عليه بهذه الهيئة. فلا بُد من أن توضع الهيئة التركيبية للجملة الفعلية لإفادة تعيُّن ذلك الفاعل المبهم في هذا الشخص المعيَّن وهو زيد، وبهذا ثبت ضرورة وضع الهيئة التركيبية.

وهذا الإعتراض غير صحيح، كما أَنَّ أصل دعوى الميرزا غير صحيحة، وذلك لأن كلا المحققين متفقان في أن النسبة الي يُراد إفادتها في المقام هي

نسبة الفعل إلى الفاعل، وحيث أن الميرزا إدّعى أن هيئة ضَرَبَ تدل على نسبة الضرب إلى شخص زيد، فلم يبق شيء آخر توضع له الهيئة التركيبية.

بينما المحقق العراقي إدّعى أن هيئة «ضرب» موضوعة للنسبة بين الضرب والفاعل المبهم، فبقي حاجة تعيين هذا الفاعل المبهم في شخص زيد، فلا بُد من وضع الهيئة التركيبية لإفادة تعيين ذلك الفاعل في زيد.

وبناء على ما حققناه سابقاً في المعنى الحرفي، من أنَّ النسب على قسمين: نسب أولية ناقصة موطنها الأصلي هو الخارج، ونسب ثانوية تامة موطنها الأصلي هو الذهن، حينئذٍ نقول:

إنَّ نسبة الضرب إلى الضارب هي نسبة أولية ناقصة، موطنها الأصلي هو الخارج، لأن الضرب يستند إلى الضارب في الخارج، فمرجع هذه النسبة إلى مفهوم وحداني في عالم الذهن، ينحل إلى ذات، وفعل، ونسبة بينهما. وعليه: فيحتاج في المقام إلى نسبة تامة أُخرى في قولنا «ضرب زيد» يصح السكوت عليها، فيتعين أن تكون هيئة الجملة التركيبية للجملة الفعلية موضوعة لإفادة نسبة أُخري تامة، وهي النسبة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه؛ فبحسب الحقيقة يوجد دالان:

أحدهما: هيئة الفعل تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل بنحو النسبة الناقصة.

والآخر: هيئة الجملة التركيبية تدل على نسبة تامة تصادقية بين مفاد الفعل مادة وهيئة، وبين الفاعل، وهذا ما قام عليه البرهان والوجدان، فإنَّ الوجدان قاضٍ بأن هيئة ضَرَبَ ليس مفادها النسبة التامة، وإلاَّ لصح السكوت عليها، فإذن مفادها نسبة ناقصة. وأما هيئة الجملة التركيبية فمفادها النسبة التامة، فلا بُدّ من الإلتزام بأن هيئة الجملة الفعلية موضوعة لمعنى. وبهذا يتنقح إثبات الدعوى الأولى المشهورة القائلة بأن هيئة الجملة التركيبية سواء

أكانت الجملة إسمية أو فعلية، لا بُد وأن تكون موضوعة لمعنى زائد، وهو النسبة التامة.

الدعوى الثالثة: وهذه الدعوى معاكسة للدعوى الثانية: ففي هذه الدعوى يُقال بأن هيئة الجملة الفعلية موضوعة للنسبة على ما قيل في الدعوى الأولى، ولكن هيئة الجملة الإسمية ليست موضوعة للنسبة، بل النسبة في قولنا «زيد قائم» مدلول عليها لا بالهيئة التركيبية، بل بضمير مستتر دائماً تقديره «هو». فعندما نقول: «زيد قائم»، كأننا قلنا: «زيد هو قائم». وهذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها، لأن هذا الضمير المستتر الذي يُدّعى تقديره، لا يمكن أن يحصل به ربط ونسبة بين (زيد وقائم)، لوضوح أن كلمة «هو» بنفسها مفهوم إسمي مبهم ومجمل، فهو بنفسه يحتاج إلى الربط بينه وبين طرفه الذي هو مفهوم إسمي أيضاً. إذن فإدحال الضمير تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلى نسبة قائمة بين الضمير وكلمة قائم في «زيد قائم». وهذه النسبة مدلول عليها بالهيئة التركيبية، فلا بُدّ من الإنتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية في «زيد قائم على النسبة من أول الأمر.

فهذه الدعوى ساقطة كالدعوى الثانية، وعليه: فيتعيّن ما ذهب إليه المشهور من أن الهيئة التركيبية موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقاً.

الإحتمال الثاني:

بعد أَنْ وضع كل من مواد المفردات وهيئاتها، والهيئة التركيبية لمعناه، يُقال بأن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلك الأوضاع، أو ليس له وضع زائد؟.

فالمعروف إنَّه ليس للمجموع المركب وضع آخر وراء تلك الأوضاع:

وقد يُبرهَن على ذلك تارة بإنه لو كان هناك وضع زائد، للزم الإنتقال إلى المعنى مرتين، بحيث يكون هناك دالان على المعنى وأحد الدالين هو

الإجزاء بوجوداتها التفصيلية، والدال الآخر هو المجموع المركب، وحينئذ قولنا «زيد عالم» يكون دالاً مرتين على معناه، فيلزم الإنتقال إلى المعنى مرتين. والحال إنَّ الذهن لا ينتقل إلى المعنى مرتين بل مرة واحدة، كما لو سمعنا «زيد عالم» من شخص واحد.

ويُبرهن أُخرى على نفي الوضع الزائد باللغْوية، لأن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى الجملي، وإفادة هذا المعنى قد تمّت بأوضاع أجزاء المركب كلٌ لمعناه، وعليه فيكون الوضع الثاني لغواً في المقام.

والتحقيق في المقام هو: إنَّ المعنى الجُمَلي تارة يكون سنخ معنى قابلاً لأن يُفاد بنحو تعدد الدال والمدلول. كما في قولنا «زيد عالم» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: موضوع، ومحمول، ونسبة. وكل منها قابل لأن يُدل عليه بدال مستقل؛ فلفظة زيد تدل على الموضوع، ولفظة عالم تدل على المحمول، وهيئة الجملة تدل على النسبة التامة.

وأُخرى يكون المعنى الجملي سنخ معنى لا يُعقل إفادته بنحو تعدد الدال والمدلول بأن كان بعض أجزاء هذا المعنى لا يُفاد بدال مستقل كما في قولنا: «النار في الموقد» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: إلى نار، وموقد، ونسبة ظرفية. وهذه لا يُعقل أن يكون لها دال مستقل، لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحليلية، وليس لها وجود واقعي مستقل في عالم الذهن، بل الموجود في عالم الذهن هو الحصة الخاصة، ومفهوم وحداني ينحل إلى نار، وموقد، ونسبة ناقصة تحليلية، ليس لها وجود مستقل في عالم الذهن. وعليه: يستحيل أن يكون عليها دال مستقل في عالم اللفظ أيضاً، بل كما أنه ليس هناك إلاَّ وجود واحد في عالم الذهن، لا بُد وأَنْ يكون هناك دال واحد في عالم اللفظ أيضاً.

إذن فالمعنى الجُملي: إما أن يكون مركباً من أجزاء يمكن إفادتها بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيما إذا لم تكن النسب التحليلية داخلة فيه.

وإما أَنْ يكون مركباً من أجزاء لا يمكن إفادة كل واحد واحد منها بنحو

تعدد الدال والمدلول، وذلك فيما إذا كانت النسب التحليلية الناقصة داخلة فيه. وعليه: فمتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الأول، فمن الواضح أن إفادته تكون بنحو تعدد الدال والمدلول، ومعه لا معنى لدعوى وضع آخر للمركب، لأن الواضع بعد أن قَرَن بين زيد ومعناه، وبين عالم ومعناه، وبين الهيئة ومعناها، فيكون قد قرن المركب بالمعنى الجملي بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا معنى حينئذٍ لوضع آخر للمركب، لأن الإقتران لا يتعدد ولا يتكرر.

ومتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الثاني مشتملاً على النسبة التحليلية الناقصة، فلا بُدّ وأن تكون الجملة «النار في الموقد» بتمامها موضوعة لتمام ذلك المعنى الجُملي، لا أَنْ يكون كل جزء منها موضوعاً لجزء من المعنى الجملي بنحو تعدد الدال والمدلول، بل الجملة بتمامها موضوعة للحصة الخاصة بما هي حصة خاصة؛ وهذا لا يرد عليه كلا الإشكالين السابقين، فلا ترد مسألة لزوم الإنتقال إلى المعنى مرتين، لأنه لا يوجد في المقام إلاَّ دال واحد، فإنَّ كلاً من أجزاء الجملة حين إجتماعها ليس لها إلاَّ وضع واحد، وهو الوضع للمعنى الجملي، وكذلك لا يأتي إشكال اللغْوية لأن هذا الإشكال مبني على تصور أن كلاً من كلمة نار وموقد و«في» لها أوضاع ودلالات. حينئذٍ يُقال بأن وضع المركب بما هو مركب يكون لغْوياً، لكن المفروض إستحالة ذلك في المقام، فإن إفادة المعنى الجملي المشتمل على النسبة التحليلية الناقصة مستحيل بنحو تعدد الدال والمدلول، فليس هناك دوال متعددة في داخل المركب، بل دال واحد وهو المركب، فلا لغوية في المقام.

وعلى هذا الأساس نقول: إنَّ الجمل التامة من قبيل «زيد عالم» و«ضرب زيد» ليس للمركب منها وضع زائد على وضع المفردات، لأنها تشتمل على النسبة التامة، وإفادة هذه النسبة يكون بنحو تعدد الدال والمدلول. وأما الجمل الناقصة: فحيث أنها تشتمل على النسب التحليلية، فلا بُد وأن يكون للمركب من الوصف، والموصوف، والجار والمجرور، ونحو ذلك،

وضع بإستقلاله، ولكن ليس هذا الوضع زائداً على وضع المفردات. بل هو بدلاً عن وضع المفردات، فإنْ أُريد، بالوضع الزائد في المركبات، الوضع في مركبات الجمل التامة فهو غير صحيح، لأن المعنى الجملي للجملة التامة يمكن إفادته بنحو تعدد الدال والمدلول. وإنْ أريد ذلك في مركبات الجمل الناقصة، فهو صحيح، لكن لا بمعنى أن يكون وضع الجملة الناقصة زائداً على وضع المفردات، بل بدلاً عن وضع المفردات، لكن هذا خلاف المدّعى كما هو ظاهر. إذن فالمدعى على كل ليس بصحيح.

الأمر السابع

علامات الحقيقة والمجاز

ذكروا ثلاث علامات للحقيقة: التبادر، وصحة الحمل، والإطّراد.

العلامة الأولى: التبادر

قيل في تقريب كون التبادر علامة على الحقيقة: بأن إنسباق معنى مخصوص عند سماع لفظ مخصوص، لا بُدّ وأن ينشأ من أحد سببين: أن يكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، أو تكون هناك قرينة خاصة أو عامة تدل على ذلك المعنى.

أما إذا لم يكن وضع ولا قرينة، فلا معنى للإنسباق، لأن دلالة الألفاظ على معانيها ليست دلالة ذاتية، بل دلالتها بالجعل، وهذا الجعل عبارة عن الوضع أو القرينة. فإذا حصل التبادر من حاق اللفظ في مورد عُلم فيه عدم القرينة، يُستكشف بالإن وجود الوضع من باب كشف العلة من وجود المعلول، حيث لا موجب لهذا الإنسباق والتبادر، إلاّ الوضع فيكشف عنه.

وقد إعتُرض على هذه العلامة بلزوم الدور، لأنَّ معنى كون التبادر علامة على الحقيقة، أنَّ العلم بالوضع بتوقف على التبادر، لأن العلم بذي العلامة يتوقف على حصول العلامة، فما لم تحصل العلامة لا علم بذيها. والتبادر متوقف على العلم بالوضع، لأن مَن كان جاهلاً بالألفاظ ومعانيها، لا يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقي من اللفظ، فيكون هذا دوراً.

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية[1] (قده) بالتمييز بين العلم المتوقف على التبادر، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر، فادَّعى أنَّ العلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإرتكازي بالوضع؛ فهذان نحوان من الوجود لهذا العلم: وجود إجمالي مقترن مع الغفلة، ووجود بارز ظاهر لا يتلاءم مع الغفلة، وحينئذٍ المتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي البارز. وأما التبادر فلا يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع، بل يكفي فيه العلم بالوضع بوجوده الإجمالي الإرتكازي. إذن فالمتوقف على التبادر غير ما هو متوقف عليه التبادر، فلا دور في المقام.

وهذا الجواب لا محصّل له، لأن المقصود من التبادر إمَّا تحصيل أصل العلم بالوضع، وإمَّا مجرد تبديل العلم من كونه إجمالياً إلى كونه تفصيلياً.

فإن كان المقصود بالتبادر هو الأول: فإشكال الدور مُحكم في المقام، لأن أصل العلم بالوضع لا بُد من فرض وجوده قبل التبادر، ولو بنحو إرتكازي كيما يكون سبباً في إيجاد التبادر، فكيف يُعقل تحصيل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟.

وإن كان المقصود بالتبادر هو الثاني: فهذا يحصل بمجرد الإستعلام، والتوجه إلى تحويل العلم الإرتكازي إلى علم تفصيلي، بلا حاجة إلى أن يطلب ذلك بالتبادر. فالذي يريد أن يحوِّل علمه الإرتكازي إلى علم تفصيلي بالوضع، فبهذه الإرادة، وبمجرّد، الإلتفات والتوجه إلى ذلك، يحصل لديه المطلب، بدون أن تصل النوبه إلى التبادر.

ولكن الصحيح: إنَّ إشكال الدور في المقام لا أساس له أصلاً، لأنه مبني على التصورات المتعارفة في باب الوضع، من كون الوضع هو الجعل

---

(١) حقائق الأصول ج١ ص٤٢ ـ ٤٣.

والإعتبار، فيوجب إنتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى للعالم به، ويقال حينئذٍ: بأنَّ المستعلِم قبل أَنْ يعلم بهذا الجعل، لا ينتقل ذهنه إلى هذا المعنى، وبعد علمه به لا حاجة إلى علاميّة التبادر في المقام.

ولكن بناء على مبنانا في حقيقة الوضع لا يتأتى إشكال الدور أصلاً، لأننا قلنا في حقيقة الوضع: إنَّه القرْن الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، وحينئذٍ من الواضح أن القرن بنفسه يكون سبباً في التبادر، قبل أن يحصل العلم بالوضع، ويمكن معرفة ذلك بالإلتفات إلى الطفل حيث يحصل عنده التبادر من لفظ (حليب) إلى المعنى المخصوص، مع أَنَّ الطفل لا علم له بالوضع.

ونقول: بأنَّ العلم بالوضع يتوقف على أن يكون هناك إنسباق وتبادر للمعنى من اللفظ. وأما التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع، بل على روح الوضع، وهو القرن، فلا أساس لإشكال الدور. وهذا كله فيما إذا فُرض أن علامة التبادر لوحظت بالنسبة إلى الجاهل المستعلِم.

وأما إذا قلنا: بأن التبادر عند العالم إمارة على الوضع عند الجاهل، فهذا خارج عن محل الكلام، وداخل في الإطراد، فعلامة التبادر معقولة، لكن ليس بالتقريب الإبتدائي المذكور، من أَنَّ التبادر والإنسباق له علتان: إمّا الوضع، وإما القرينة. فحيث لا قرينة يكشف التبادر كشفاً إنّياً عن الوضع، من باب كشف المعلول عن العلة، بل الإنسباق إلى ذهن المستعلِم له ثلاث علل وتوضيح ذلك:

إن الوضع روحه القرن، وهذا القرن على نحوين: شخصي ونوعي، فتارة يكون القرن بين اللفظ والمعنى في ذهن زيد قرناً شخصياً لمناسبات شخصية، وأُخرى يكون قرناً نوعياً إجتماعياً بحيث يكون اللفظ مقروناً مع المعنى في ذهنه، لا بإعتبار خصوصية في زيد، بل بإعتباره أحد أبناء اللغة والعرف. وهذا القرن النوعي هو ميزان الحجّية والفهم في مقام إستخراج المعاني من الألفاظ.

وكل من القرنين يولّد الإنسباق والتبادر إلى الذهن، والوضع المطلوب إثباته بالعلامة، إنما هو القرن النوعي، لأننا بالوضع نريد أن نعيّن مراد المتكلم، لأن القرن النوعي يستتبع ظهوراً نوعياً، بينما القرن الشخصي يستتبع ظهوراً شخصياً، وموضوع وجوب العمل هو الظهور النوعي.

فالتبادر ينشأ من أحد أمور ثلاثة: إمّا من القرينة، وإمّا من قرن أكيد نوعي بين اللفظ والمعنى وهو الوضع، وإمّا من قرن شخصي. وحينئذٍ في مقام إثبات علامة التبادر واستكشاف الوضع، لا بُدّ من نفي الطرفين الأخيرين، وهما: القرينة والقرن الشخصي. أما إحتمال نشوء التبادر من القرينة، فلا بُدّ في نفي ذلك من الفحص عن كل ما يكتنف اللفظ من حال أو مقال، فإن حصل الجزم بعدم وجود القرينة بسبب الفحص فهو، وإلاّ فلا يمكن إثبات الوضع ونفي القرينة المشكوكة بأصالة عدم القرينة لما تقدم من أنّ إصالة عدم القرينة من الإمارات العقلائية المتعبّد بها فقط في طريق معرفة مراد المتكلم. ولا يسري التعبّد، للوصول إلى الوضع اللغوي، وهنا ليس المراد بأصالة عدم القرينة تشخيص مراد المتكلم، فإن مراده معلوم بالتبادر. وإنما المراد تشخيص الوضع وتعيينه، وهذا مما لا يقبله إصالة عدم القرينة. إذن فلا بُدّ من الجزم بعدم القرينة، وإلاّ بطلت علاميّة التبادر.

وأما إحتمال نشوء التبادر من القرن الشخصي في شخص زيد بالخصوص، فيمكن نفيه بالفحص والتأمل في حياتنا، لنتأكد من عدم وقوع أمر يؤثر في ذلك، ويمكن نفيه أيضاً بالأصل العقلائي، فإن السيرة العقلائية منعقدة في المقام على أصالة التطابق بين الظهور الشخصي، والظهور النوعي ـ بين التبادر الشخصي، والتبادر النوعي ـ. فالعقلاء يجعلون الظهور الشخصي إمارة على الظهور النوعي، ويجعلون التبادر النوعي إمارة على الوضع بحيث يثبت به مراد المتكلم. فهذا الإحتمال الثاني يمكن نفيه بالأصل العقلائي، بمعنى جعل التبادر الشخصي إمارة عقلائية على نوعية التبادر، وبهذا تتم علاميّة التبادر.

العلامة الثانية: صحة الحمل:

فقد إدُّعي بأن صحة حمل اللفظ على معنى بالحمل الأولي الذاتي، يدل على أن الموضوع هو عين المعنى الذي وُضع له اللفظ، وبالحمل الشايع الصناعي يدل على أنه فرد منه. فقولنا «الحيوان المفترس أسد» بالحمل الأولي، دلَّ على أن الحيوان المفترس متحد ذاتاً مع المعنى الموضوع له كلمة (أسد)، وبذلك يتعيّن المعنى الموضوع له. وقولنا: «زيد إنسان» بالحمل الشايع، دلَّ على أن زيداً فرد من هذا المعنى الكلي، وهذا المعنى الكلي هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).

وهذه العلامة لا محصّل لها في المقام، وذلك لأن المحمول في قولنا «الحيوان المفترس أسد» هل فرض إستعماله في معنى معين دون أن يُعرف في المرتبة السابقة أنه هو المعنى الموضوع له؟. أو فرض إستعماله في معنى فُرغ عن أنه هو المعنى الموضوع له؟.

فعلى الأول: غاية ما تقتضيه صحة الحمل أن يكون «الحيوان المفترس» عين ذاك المعنى الذي إستُعملت فيه لفظة (أسد). والذي لا يُدْرى أنه هو المعنى الحقيقي، أو إنه هو المعنى المجازي للفظ (الأسد) فكيف يتعيّن المعنى الموضوع له اللفظ؟.

وعلى الثاني: لا معنى لجعل صحة الحمل علامة على الحقيقة، لأنه قد فُرغ من تعيين المعنى الموضوع له مسبقاً، وعلى هذا فيه دور، لأن صحة الحمل على الثاني، تكون في طول العلم بالوضع، فكيف يُطلب العلم بالوضع من صحة الحمل؟. ولا ينفع ما ذكرنا من التخلص في علاميّة التبادر في دفع الدور هنا، لأن التبادر هو مجرد إنتقال تصوري، من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، فلا يتوقف إلاَّ على القرن الأكيد، ولا يستبطن حكماً تصديقياً، بينما صحة الحمل عبارة عن حكم تصديقي من قِبل المستعلم، فلا بُد من العلم بكلا الطرفين بالمعنى الموضوع له لفظ (الأسد)، وبالمعنى الموضوع له لفظ

«الحيوان المفترس». فالحكم التصديقي فرع العلم بالمعنى الموضوع له، وهذا بخلاف التبادر، فالدور مستحكم، وعلى هذا فالعلامة الثانية وهي صحة الحمل ساقطة.

العلامة الثالثة: الإطّراد:

ويمكن تقريب هذه العلامة بعدة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ المراد من الإطراد هو الإطراد في التبادر، والإنفهام، وتوضيح ذلك:

ذكرنا إنَّ موضوع العلامة الأولى هو التبادر الحاصل من حاق اللفظ الغير مستند إلى قرينة، وحينئذٍ إذا حصل التبادر مرة يُحتمل أن يكون ذلك مستنداً إلى قرينة لم نلتفت إليها، ولكن إذا حصل التبادر مرات عديدة، فهذا الإطراد بالتبادر يوجب زوال إحتمال القرينة بحسب حساب الإحتمال، وحينئذٍ يكون الإطراد بالتبادر علامة على أَنَّ التبادر تبادر من حاق اللفظ؛ وهذا يحقق صغرى وموضوع للعلامة الأولى، ولا يكون الإطراد علامة برأسه.

الوجه الثاني: إنَّ المراد من الإطراد هو الإطراد في الإستعمال، وكأنه ظاهر كلام السيد الأستاذ[1]. وحاصل هذا الوجه: إنَّهُ لا بُد للمستعمل إمّا أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له، أو يستعمله في غير المعنى الموضوع له مع القرينة.

فإذا إستعمل لفظ «أسد» في الحيوان المفترس مثلاً، ولم يُدرَ إنَّ هذا الإستعمال حقيقة، أو مع القرينة، فقد يُحتمل وجود القرينة وهذا الإحتمال لا يمكن نفيه في الإستعمال الواحد، لكن في مئات الإستعمالات يضعف جداً إحتمال نصب القرينة، فيحصل بالتدريج الوثوق والقطع بأن المستعمِل

---

(١) محاضرات فياض: ج١ / ص١٢٤.

إستعمل اللفظ بلا قرينة ولو في بعض الموارد على الأقل، فيُستكشف الوضع بهذا الإطراد في الإستعمال.

وهذا التوجيه للإطراد غير صحيح، وذلك لأن الإستعمال لا ينحصر بالوضع أو القرينة، بل المصحح للإنفهام هو إمّا الوضع وإما القرينة. فإنْ فُهم المطلب من اللفظ بنحو مطّرد، بكشف أنَّ هذا الإنفهام ليس بالقرينة، وإنما بالوضع، وهذا هو الإطراد في التبادر. وأما الإستعمال فلا ينحصر مصحّحه بالوضع، أو بالقرينة، لوضوح أن المستعمل قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا وضع، وبلا قرينة، فيما إذا تعلق غرضه بالإجمال والإبهام، إذن فلا يمكن بالإطّراد في الإستعمال إثبات أنَّ المستعمل إستند إلى الوضع فهذا الوجه غير وجيه.

الوجه الثالث: إنَّ المراد من الإطراد هو إطراد الحيثية المصححة للإطلاق، فإطلاق اللفظ على فرد بلحاظ وجدان ذلك الفرد لحيثيته، تكون تلك الحيثية هي المصححة للإطلاق، فالنظر إلى تلك الحيثية إنْ كانت دائماً مصحّحة للإطلاق فالإطلاق حقيقي وإنْ كانت أحياناً لا تصحّح فالإطلاق مجازي.

فمثلاً حينما يُطلق لفظ «الأسد» على هذا الحيوان بالخصوص، بلحاظ وجدانه لحيثيته، وهي كونه حيواناً مفترساً، وهذه الحيثية المصححة مطردة، بمعنى أنه متى ما وُجد في فرد حيثية كونه حيواناً مفترساً، يصح إطلاق اللفظ عليه، فبهذا الإطراد تكون الإطلاقات حقيقية. ولكن حينما يُطلق لفظ الأسد على زيد، بلحاظ حيثية المشابهة للحيوان المفترس، فهذه الحيثية ليست دائماً مصححة، فهناك مشابه للحيوان المفترس في الرائحة، ومع هذا لا يصح إطلاق لفظ «الأسد» عليه. فالحيثية المصحّحة ليست مطردة التصحيح، فهي حيثية مجازية.

وهذا يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية (قده)[1] وحاصله: إنَّ الحيثية المصحّحة للإطلاق دائماً مطردة في الحقيقة، وفي المجاز. ففي موارد المجاز: الحيثية المصححة للإطلاق ليست هي طبيعي المشابهة، حتى يُقال بأنها ليست مطردة، بل هي المشابهة بدرجة مخصوصة في أظهر الصفات، وهذه الحيثية مطردة التصحيح. فالإطراد في الحيثية المصححة ليست من مختصات المعنى الحقيقي، ليكون علامة على الحقيقة.

الوجه الرابع: إنَّ المراد بالإطراد هو الإطراد في الإستعمال بلا قرينة، بمعنى أن أبناء اللغة حينما يستعملون لفظ «الأسد»، ويريدون به الحيوان المفترس، مع التأكد من عدم نصب القرينة في تمام تلك الإستعمالات، حينئذٍ يُجعل هذا الإطراد علامة على الحقيقة.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو: إن في الوجه الثاني كان يُقال إن الإطراد في الإستعمال يكشف عن أنَّ الإستعمال بلا قرينة. أما هنا فنقول: بأن العلامة هي الإطراد في الإستعمال الذي أحرزنا قبلاً أنه بلا قرينة، وحينئذٍ نقول، إذا إطّرد إستعمال اللفظ في المعنى المخصوص بلا قرينة مراراً عديدة، فهذا علامة على أن هذا هو المعنى الموضوع له، وذلك لأنه إذا فرض في مورد واحد إستُعمل اللفظ، وأريد به المعنى المخصوص، ولم يُنصب قرينة على ذلك، فحينئذٍ يُقال بأن الإستعمال أعم من الحقيقة، فلعلَّ المستعمل في هذا المورد أراد المعنى المجازي، لأنَّ غرضه قد تعلق بالإجمال، ولهذا لم ينصب قرينه. ولكن إذا فرض تكرر هذا المطلب بحيث كان ديدناً وطريقة لأبناء اللغة، بحيث يستعملون لفظ «الأسد» في المعنى المخصوص، دون أن ينصبوا قرينة على ذلك، فحينئذٍ الأمر يدور بين إحتمالين:

إما أن يكون لفظ «الأسد» موضوعاً للحيوان المفترس، ولهذا إستغنوا عن القرينة.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ / ص٤٥ ـ ٤٦.

وإما أنْ يكون لفظ «الأسد» غير موضوع للحيوان المفترس، وقد إستعملوا اللفظ في الحيوان المفترس مجازاً، ولكن من باب الصدفة كان للجميع غرض في الإجمال ولهذا لم ينصبوا قرينة.

والإحتمال الثاني منفي عقلائياً بإعتبار أن الإجمال. وإن كان أمراً قد يتفق مرة أو أكثر، ولكن لا يكون الإجمال إتجاهاً عاماً في الإستعمال، فإنه على خلاف الطريقة العقلائية في مقام التفهيم، فحيث لوحظ أن الإستعمال بلا قرينة كان ديدناً وطريقة، حينئذٍ يُستبعد الإحتمال الثاني، ويتعيّن الإحتمال الأول. وهذا الوجه هو الصحيح لعلاميّة الإطراد، فإنَّ هذا إمارة عقلائية معتبرة في مقام تعيين الوضع.

الحقيقة الشرعية

الكلام فيها يقع في ثلاثة محاور:

١ ـ **المحور الأول**: في بحث الثبوت.

٢ ـ **المحور الثاني**: في بحث الإثبات.

٣ ـ **المحور الثالث**: في تصوير ثمرة البحث.

المحور الأول ـ في بحث الثبوت:

والكلام في المحور الأول يقع في الأنحاء الممكنة من الوضع، بحيث يمكن صدورها في مقام إيجاد الحقيقة الشرعية.

لا إشكال في أن الحقيقة الشرعية، يمكن إيجادها بالوضع التعيُّني والوضع التعييني. غير أن المحقق الخرساني[1] (قده) قد تعرض هنا إلى مطلب، موضعه المناسب، هو باب الوضع، وهذا المطلب هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح قد يحصل بنفس الإستعمال. وهذا المطلب، وإن كان لا يختص بباب الألفاظ الشرعية، لأنه مطلب كلي، غير أن المحقق الخراساني (قده) تعرض له هنا، لأنه يريد أن يكسر سورة إستبعاد الوضع

---

(١) حقائق الأصول: ج١ / ص٤٧.

التعييني، حيث يُستبعد جداً حصول الوضع التعييني بالتصريح من قِبل النبي (ص). إذ لو كان قد حصل، لنقل إلينا على ما يأتي. فبهذه المناسبة أبدى المحقق الخراساني شقاً آخر في الوضع التعييني. ومن هنا وقع البحث الثبوتي في أن حصول الوضع بنفس الإستعمال، هل هو أمر معقول أو غير معقول؟. والكلام في معقولية حصول الوضع بالإستعمال يقع على ثلاثة تقديرات:

١ ـ **التقدير الأول**: والكلام فيه يقع بناء على المسلك المختار في باب الوضع، فقد تقدم إنَّ الوضع أمر واقعي يوجده الواضع في ذهن السامع بقرن اللفظ بالمعنى، قرناً أكيداً شديداً. وبناءً على هذا التقدير، فمن الواضح جداً معقولية إيجاد الوضع بالإستعمال، فإنَّ الإستعمال ليس إلاَّ وسيلة من وسائل القرن، حيث يتوسل إليه الواضع تارة بالتصريح، وأُخرى بنفس الإستعمال، فمعقولية إيجاد الوضع بالإستعمال في غاية الوضوح.

٢ ـ **التقدير الثاني**: هو إن الوضع أمر إنشائي فكما أن المعاملات أمور إنشائية تحصل بالإنشاء بقولك: «بعت» «وصالحت»، كذلك الوضع علقة إنشائية تحصل بالإنشاء، وفي هذا التقدير يوجد إتجاهان:

أ ـ **الإتجاه الأول**: وهو ما نقلناه سابقاً عن السيد الأستاذ، وحاصله: إن المطالب الإنشائية أمور نفسانية تُبرز باللفظ، فنسبة اللفظ إلى المطلب الإنشائي نسبة المبرِز إلى المبرَز، لا نسبة السبب إلى المسبَّب. فمثلاً في باب البيع: هناك مطلب نفساني، وهو إعتبار الملكية، وهذا الإعتبار النفساني يُبرز بقولك «بعت» وغيره.

ب ـ **الإتجاه الثاني**: وهو ما نُسب إلى المشهور، وحاصله: إن المطالب الإنشائية إيجادية يُتَسبَّب إلى إيجادها باللفظ، فبقولك «بعت» توجِد شيئاً لم يكن موجوداً قبل التلفظ، وغير ذلك من المعاملات.

فعلى الإتجاه الأول: لا يكون إيجاد الوضع بنفس الإستعمال أمراً معقولاً، لأن الإستعمال ليس أمراً نفسانياً بل هو أمر خارجي، فالوضع لا بُدّ

من فرضه قبل الإستعمال، بأن يكون هناك إعتبار، أو تعهد نفساني قائم بنفس الواضع، واللفظ يكون مُبرِزاً له. إذن إيجاد الوضع بالإستعمال أمر غير معقول، وإنما المعقول إبراز الوضع بالإستعمال، فلا بُدّ من تبديل العبارة، فبدلاً من القول بإيجاد الوضع بالإستعمال، نقول: بإبراز الوضع بالإستعمال، فالواضع حينما يعتبر في نفسه. أو يتعهد، فتارة يبرزه صريحاً بقوله «وضعتُ»، وأخرى يبرزه بالإستعمال، فإنْ أريد إيجاد حاق الوضع بالإستعمال فهو أمر غير معقول.

وعلى الإتجاه الثاني: يُعقل تصوير الوضع بالإستعمال، وذلك بأن يستعمل الواضع لفظة «الماء» في معناها ويتسبَّب بنفس هذا الإستعمال إلى إنشاء العُلقة الوضعية وإيجادها إعتباراً، فكأنه يوجد إستعمالان طوليان: الأول: إستعمال لفظة «الماء» في المعنى الذي يُراد وضع اللفظة له، وهذا الإستعمال ليس إخباراً ولا إنشاءً، لأنها كلمة إفرادية، والآخر: إستعمال لنفس عملية الإستعمال، ففي طول الإستعمال الأول تنشأ العُلقة الوضعية، وهذا الإستعمال الثاني يكون إنشاءً لا محالة، ويكون أمراً معقولاً.

٣ ـ **التقدير الثالث**: هو إنَّ الوضع مفهوم جامع بين الفرد الإنشائي والفرد الحقيقي، ولعلّ هذا هو ظاهر الكفاية[1] حيث يقال بأن الوضع هو تعيين وتخصيص اللفظ ليدل على المعنى، ومفهوم التعيين هذا يتصور له فردان:

أ ـ **فرد إنشائي**: وذلك بأن يقول «عيّنت»، و«خصّصت» اللفظ الفلاني ليدل على المعنى الفلاني.

ب ـ **فرد حقيقي**: وذلك بنفس الإستعمال. فإنّ إستعمال اللفظ في المعنى ليدل على المعنى، هو تخصيص اللفظ واقعاً للمعنى، وهذا فرد واقعي لعملية التخصيص والتعيين، وذاكَ فرد إنشائي من التخصيص.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ / ص٤٨.

وهذا التصوير على هذا التقدير غير صحيح، بإعتبار أن إستعمال اللفظ في المعنى يكون فرداً واقعياً من الوضع فهذا غير صحيح، لأن الإستعمال دائماً يكون جزئياً بينما الوضع دائماً يكون كلياً. فدعوى أن الإستعمال فرد حقيقي من الوضع هو خلط بين تعيين الشخص وتعيين النوع، فالإستعمال دائماً تعيين شخص هذا اللفظ لهذا المعنى، والوضع هو تعيين نوع هذا اللفظ لهذا المعنى، فكيف يكون هذا فرداً حقيقياً من ذاك؟. وبهذا إتضح حاق الكلام على التقادير الثلاثة، إلاَّ أنه أُشكل على هذا الإستعمال بإشكالين:

١ ـ **الإشكال الأول**: وحاصله[1] لزوم إجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الإستقلالي، فيما إذا أُوجد الوضع بالإستعمال، لأن في عالم الوضع يُلحظ اللفظ والمعنى باللحاظ الإستقلالي. وفي عالم الإستعمال يُلحظ باللحاظ الآلي. فإذا توحّد الوضع والإستعمال في مطلب واحد يلزم من ذلك إجتماع اللحاظ الآلي الإستقلالي.

وهذا الإشكال ليس بشيء بناء على التقدير الأول. فبناءً على مسلكنا في أن الوضع أمر واقعي، وقرن بين اللفظ والمعنى، فلا يحتاج إلى لحاظ للفظ ولا للمعنى، وذلك لأنَّ الوضع ليس حكماً جعلياً يحتاج إلى لحاظ للفظ ولحاظ للمعنى، بل الوضع أمر واقعي، قد يحصل صدفة بلا فعل واضع، وقد يحصل بكثرة الإستعمال، مع أن في كثرة الإستعمال لا يوجد لحاظ إستقلالي، وإنما لحاظ آلي. إذن فلا يُشترط في الوضع اللحاظ الإستقلالي للفظ والمعنى، فلا يلزم إجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الإستقلالي.

وأمّا بناء على التقدير الثاني: فإنْ قلنا بالإتجاه الذي ذهب إليه السيد الأستاذ من أنَّ المطالب الإنشائية أمور نفسانية وأن اللفظ مُبرِز لها، فمن الواضح عدم إجتماع اللحاظين، لأن الوضع في عالم النفس والإستعمال في عالم التكلم الخارجي، وهذا مبرِز وذاك مُبرَز، فاللحاظ الإستقلالي في عالم

---

(١) حقائق الأصول: ج١ / هامش ص٤٨.

المبرَز واللحاظ الآلي في عالم الإبراز، فلم يجتمعا في عالم واحد.

وإن قلنا بالإتجاه الثاني: بأن المطالب الإنشائية أمور تسببية إيجادية باللفظ، فأيضاً لا يجتمع اللحاظان، لأنه يوجد كما بينا إستعمالان طوليان: الأول: إستعمال اللفظ في المعنى، والثاني: إستعمال هذا الإستعمال في مقام الإنشاء، واللحاظ في الأول آلي، ولحاظ الإستعمال في الثاني إستقلالي، فلم يجتمع اللحاظان في مرتبة واحدة، بل أولاً لوحظ اللفظ والمعنى باللحاظ الإستعمالي الآلي، وثانياً لوحظ نفس الإستعمال مرة أُخرى بلحاظ آخر، فهنا إستعمالان طوليان فلم يجتمع كلا اللحاظين.

وأمّا بناء على التقدير الثالث فلم نتعقله في نفسه حتى نتكلم بناء عليه.

٢ ـ الإشكال الثاني: وحاصله: إن الإستعمال إمَّا أَنْ يكون حقيقياً، وإمَّا أن يكون مجازياً. والإستعمال في المقام ليس حقيقياً ولا مجازياً؛ أما أنه ليس حقيقياً، لأن اللفظ لم يكن بعدُ موضوعاً لهذا المعنى حتى يكون الإستعمال فيه حقيقياً. وليس مجازياً لأن المجازية فرع العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، وهو بعدُ لم يحصل له معنى حقيقي. إذن فالإستعمال في المقام ليس حقيقياً، وليس مجازياً فهو غلط لا محالة.

وقد يُتوهم في مقام دفع هذا الإشكال: بأن الإستعمال هنا حقيقي، لأن الوضع وإنْ كان يحصل بنفس الإستعمال فيكون في طوله، ومعلولاً له، ولكنه مقارن له زماناً، لأن المعلول يقارن العلة زماناً. وحيث أن الإستعمال علة للوضع فيتقارنان زماناً، فيكون اللفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له بالوضع الحاصل في نفس آن الإستعمال، وهذا كافٍ في صيرورة الإستعمال إستعمالاً حقيقياً.

والتحقيق أن يُقال: بأن الإستعمال على نحوين: إستعمال تفهيمي وإستعمال غير تفهيمي.

والمراد بالأول: تفهيم المعنى ونقل ذهن السامع إلى المعنى ولو إقتضاءً.

والمراد بالثاني: جعل اللفظ قالباً للمعنى، وإلقاء اللفظ بنحو من اللحاظ كأنه المعنى من دون أن يكون هناك قصد وغرض في تفهيم السامع، وإعداد ذهنه، ولو إقتضاء.

وعليه: فإنْ كان المراد بالإستعمال في المقام الإستعمال التفهيمي: فالإشكال في محلّه، وهو إنَّ الإستعمال التفهيمي لاْ بُد وأن يكون مستنداً إلى الوضع، أو مستنداً إلى إحدى علاقات المجاز. إذ بدون الوضع، وبدون إحدى علاقات المجاز، لاْ يكون اللفظ مُفهماً للمعنى، فلا يُعقل الإستعمال االتفهيمي. ولاْ ينفع في دفع الإشكال، الدعوى المذكورة من معاصرة الوضع للإستعمال، لأن فيه دوراً واضحاً. فإن الوضع الذي حصل في آن الإستعمال، هو في طول الإستعمال التفهيمي، فيتوقف عليه. والإستعمال التفهيمي يتوقف على الوضع فيكون دوراً صريحاً. هذا لو كان المقصود من إيجاد الوضع بالإستعمال إيجاد الوضع بالإستعمال التفهيمي، ولكن هذا أول الكلام، بل مقصودنا من ذلك إيجاد الوضع بالإستعمال غير التفهيمي، لأنه إلقاء للمعنى بإلقاء اللفظ، سواء أكان ذهن السامع مستعداً لفهم ذلك، أو لم يكن مستعداً لذلك، فإنَّ إستعمالية الإستعمال ليست متوقفة على كون اللفظ قابلاً للتفهيم، بل الإستعمال أمر محفوظ على كل حال، ولهذا يُعقل إستعمال اللفظ في المعاني الأجنبية كأن يستعمل لفظة «الماء» ويريد الحجارة. وهذا الإستعمال أمر معقول، ولكنه مُستهجن عند العقلاء، لأنه لاْ يتعلق به غرض عقلائي. إذن ففي المقام نقصد إيجاد الوضع بالإستعمال غير التفهيمي، وهذا لاْ يُعتبَر أن يكون مستنداً إلى الوضع، أو إلى إحدى علاقات المجاز، لأنه لم يقصد به التفهيم، بل قُصد به إيجاد الوضع، وهذا غرض عقلائي، فلا غرابة فيه عند العقلاء. فهذا الإشكال أيضاً غير وارد. وبهذا يتضح أن إيجاد الوضع التعييني بالإستعمال أمر معقول، وبهذا إنتهى المحور الأول.

المحور الثاني ـ في بحث الإثبات:

وحاصل الكلام في هذا المحور هو: إنَّ الحقيقة الشرعية هل صدرت، بمعنى أن الشارع هل تَم على يده وضع اللفظ للمعنى الشرعي، أو لم يتم ذلك؟.

نتكلم أولاً في الوضع التعيُني، وثانياً في الوضع التعييني الحاصل بالتصريح، وثالثاً في الوضع التعييني الحاصل بالإستعمال.

أولاً: الوضع التعيُني

أمَّا الوضع التعيُني الحاصل بكثرة الإستعمال فالتسليم به في المقام يتوقف على عدة أمور:

١ ـ **الأمر الأول**: أن لا تكون هذه الألفاظ بأشخاصها، قد إستعملت في العرف العربي قبل النبي (ص)، في نفس هذه المعاني، وإلاَّ يكون إستعمال النبي (ص) للفظ الصلاة مثلاً تطبيقاً لما سبقه من عرف عربي، ولا يكون مُنشِئاً لوضع جديد.

٢ ـ **الأمر الثاني**: هو عدم إثبات الوضع التعيُني من أول الأمر، وإلاَّ لا تصل النوبة إلى الوضع التعيّني الناشىء من كثرة الإستعمال، والمحتاج إلى طول زمان، بل يكون الوضع التعييني حينئذٍ منفياً.

٣ ـ **الأمر الثالث**: هو أن إثبات الوضع التعيُني يتوقف على وجود كثرة إستعمالية معتد بها، بحيث تكفي لإيجاد العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى. وهذا الأمر الثالث قد يُستشكل فيه في المقام بأحد تقريبين:

أ ـ **التقريب الأول**: أن يُقال بأن الإستعمالات التي صدرت من النبي (ص)، لا نُحرز كثرتها بحيث تُحقِّق الكفاية لإيجاد العلقة الوضعية، ولإيجاد الوضع التعيُني. فلو أشركنا إستعمالات النبي (ص) مع إستعمالات الصحابة، لكانت بمقدار، بحيث تكفي للإيجاد العلقة الوضعية، لكن حينئذٍ

تكون تلك العلقة ناشئة من عمل الشارع والمتشرعة معاً، فلا تكون الحقيقة حقيقة شرعية.

والجواب على ذلك هو: إنَّ الغرض الفقهي هو إثبات ظهور لفظ «الصلاة» في المعنى الشرعي على عهد النبي (ص)، وهذا الظهور يثبت بحصول الوضع التعيُّني اجتماعياً سواء حصل هذا الوضع إجتماعياً بسبب إستعمالات النبي (ص) فقط، أو بسبب المجموع المركب من إستعمالات النبي (ص) والصحابة. فعلى كلا التقديرين يحصل القرن الشديد في الذهنية الإجتماعية بين اللفظ والمعنى، وهذا القرن يوجب تبادر المعنى من اللفظ، وهذا هو معنى الظهور، والظهور هو تمام الغرض في المقام، فيكفي هذا لإثبات المطلب.

ب ـ **التقريب الثاني**: أن يُقال بأن الكثرة من الإستعمالات، وإنْ كانت موجودة ولو بضم إستعمالات الصحابة إلى إستعمالات النبي (ص)، لكن هذه الكثرة كانت دائماً مقرونة بالقرينة. وحيث أنها كذلك فلا تؤدي إلى الوضع التعيُّني، لأنه يحصل بإستعمالات بحيث يُراد المعنى من اللفظ من دون أن ينضم إلى القرينة، فكأن صاحب هذا التقريب يشترط في الوضع التعيُّني أن تكون الإستعمالات مجردة عن القرينة، ولعلّ الوجه في هذا الإشتراط هو هذا البيان: إن القرن الشديد الحاصل بكثرة الإستعمال ما هو طرفاه؟.

فإن كانت الإستعمالات مقرونة بالقرينة دائماً ـ الصلاة مع القرينة يُراد بها المعنى الشرعي ـ إذن فالقرْن سوف يحصل بين الصلاة المقيدة بالقرينة، والمعنى الشرعي، وليس بين ذات الصلاة والمعنى الشرعي. وهذا لا يكفي لحصول الوضع التعيُّني، فإن الوضع يكون بحصول القرن الشديد بين ذات لفظ «الصلاة» المجرد عن القرينة والمعنى الشرعي.

ولكن هذا الكلام غير صحيح، وذلك لأن القرينة لو كانت مشخّصة بعينها، كأن كانت لفظاً بعينه ككلمة (شرعية) عندما يُراد المعنى الشرعي، يُقال: الصلاة الشرعية، فحينئذٍ الإشكال وارد، لأن القرن في عالم الذهن صار

بين المعنى الشرعي، وبين كلمة صلاة شرعية. إذن فذات الصلاة لم يحصل بينها وبن المعنى الشرعي علقة وضعية، هذا لو كانت القرينة دائماً من سنخ واحد. لكن الأمر ليس كذلك، فإنَّ القرينة ولو سُلِّم وجودها في الإستعمالات المختلفة، لكنها من أنواع شتى، فتارة تكون كلمة، وأُخرى تكون حالاً، وثالثة إرتكاز، ورابعة فعلاً وهكذا؛ ففي مثل ذلك، القرن يحصل بين المعنى واللفظ المحفوظ في تمام الموارد، وأما القرائن فبإعتبار تكثّرها لا تبقى تحت القرن، فلفظ «الصلاة» في كل مورد، له سنخ قرينه يختلف عن سنخ القرينة في المورد الآخر. فالقرن يحصل بين ذات لفظ «الصلاة» والمعنى الشرعي، وبذلك يتم الوضع التعيُني.

إذن فالوضع التعيُني يتوقف على أمور ثلاثة. الأمر الثالث تام في نفسه، وهو وجود إستعمالات كثيرة بالدرجة المطلوبة لإيجاد العُلقة الوضعية والأمر الأول والثاني يأتي الكلام فيهما تباعاً.

الوضع التعييني الحاصل بالتصريح:

إنَّ إحتمال أَنْ يكون النبي (ص) قد وضع لفظ «الصلاة» للمعنى الفلاني صريحاً، ساقط، لأن الواضع حينما يوجد وضعاً بهذه الكيفية، إنما يريد به أن يوجد لغة وعرفاً لغوياً، وهذا لا يكون إلاَّ بإلقاء ذلك على المجتمع، لأنه يريد بذلك إيجاد اللغة، واللغة ظاهرة إجتماعية، وليست فردية، فالغرض من الوضع غرض إجتماعي، ولا يحصل إلاَّ بإلقاء المطلب على المجتمع، ولا يُحتمل أن النبي (ص) ألقى المطلب إجتماعياً، ولم يُنقل ذلك مع التحفظ على نقل كل ما يسترعي الإنتباه في سيرته وأقواله، فإحتمال الوضع التعييني التصريحي ساقط بهذا التقريب.

الوضع التعييني الحاصل بكثرة الإستعمال:

لا غرابة في ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الإستعمالي، بحيث أنَّ هذا الوضع يفترض صدور الإستعمال غير التفهيمي من قِبل النبي (ص).

فما أكثر الإستعمالات الصادرة عنه، ولعل أولها كان إستعمالاً إعلامياً في مقام إيجاد الوضع به، وهذا أمر معقول في نفسه، ولكن لا بُد من إقامة الدليل عليه، والمتحصّل في كلماتهم مركّب من كبرى وصغرى:

فالكبرى: هي أن السيرة العقلائية قائمة على أن المخترع يوجد وضعاً معيناً، ولفظاً مخصوصاً للمعنى الذي إخترعه.

والصغرى: هي أن النبي (ص) يُعتبَر مخترعاً لهذه المركبات الإعتبارية بحيث جعل لها أجزاء وشرائط.

والكبرى تنطبق على النبي (ص) بإعتباره مخترعاً، فيستكشف من ذلك أنه أوجد الوضع بالنسبة إلى هذه المعاني الجديدة المخترعة، وحيث أنه لم يصرح بذلك فيحمل الوضع على الوضع الإستعمالي.

ومن الواضح أنّ هذا الدليل بهذه الصيغة قاصر عن إثبات المقصود، وذلك لأننا لو سلّمنا بالصغرى والكبرى، فغاية ما يفيد، الظن بأن النبي (ص) لم يتجاوز السيرة العقلائية، ولا يمكن حصول الجزم بذلك، ولا دليل على حجية مثل هذا الظن. لكن هذه الصيغة في الإستدلال يمكن إجراء تعديل عليها، بحيث تكتسب صفة فنية، وهذا التعديل هو أن نقول: إنَّ السيرة العقلائية للمخترعين، وكون ديدنهم أن يضعوا ألفاظاً معينة لإفادة المعاني التي يخترعونها، إذن يُحدث ظهوراً عرفياً في نفس الإستعمال الأول الذي يصدر من النبي (ص) مقتضاه وطبعه، أنه يوجد الوضع بالإستعمال الأول، فهذا الطبع العرفي يدل بالإلتزام على أن الإستعمال الأول ظاهر عرفاً في أنه في مقام إيجاد الوضع، فيكون ظهوراً لفظياً عرفياً. وفرق بين هذا البيان وسابقه: حيث أن هذا البيان، وأن لم يوجب الجزم بحصول الوضع بالإستعمال، بل أوجب الظن، ولكن هذا الظن مرجعه إلى الظهورات العرفية اللفظية، وبذلك يكون هذا الظن حجة، بينما في البيان السابق كان الظن ظناً مجرداً، بأن النبي (ص) قد وافق طريقة العقلاء؛ وبهذا البيان يمكن إصلاح ذلك الدليل، وبعد إصلاحه يمكن أن نُشكل عليه بمنع الصغرى التي مفادها: إنَّ الشارع مخترع لهذه

المعاني، فنقول: إنَّ الشارع ليس مخترِعاً لهذه المعاني، بل هي كانت موجودة قبل الإسلام، والشارع عبَّر عنها. فالمعاني ليست مستحدَثة، فلا يشمله كبرى السيرة العقلائية.

وهذا المطلب وهو كون المعاني سابقة قبل الإسلام، يمكن الإستيناس له بكثير من الآيات القرآنية الكريمة التي وردت في أحوال الأنبياء السابقين على إختلاف مراتبهم، فإن إستقراء الآيات على الأقل في خصوص «الصلاة» مثلاً، يدل على أن الصلاة كانت أمراً معهوداً ثابتاً في تمام الشرايع، فشأنها شأن الإيمان بالله واليوم الآخر، يدخل في القدر المشترك ما بين هذه الرسالات المختلفة، وحينئذٍ يظهر من هذه الآيات أن هذه المعاني ليست مخترعة بل قديمة.

وهنا قد يُستشكل في هذا الإستيناس بأن هذه الآيات ومنها ﴿**وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً**﴾ وإن كانت تدل بأن هناك صلاة، وزكاة، وغير ذلك، ولكن مَن قال بأن كلمة «الصلاة» في الآية المذكورة قد إستُعملت في المعنى الشرعي؟. فلعلها إستعملت في المعنى اللغوي؟.

فإن قيل: بأن كلمة «الصلاة» في عهد صدور هذه الآية كان معناها الحقيقي هو المعنى الشرعي، فنحملها على المعنى الشرعي من باب أصالة الحقيقة، وهذا معناه الإعتراف بثبوت الحقيقة الشرعية وهذا هو المطلوب.

وإن قيل: بأن كلمة «الصلاة» لم يثبت كونها حقيقة في المعنى الشرعي، إذن كيف يمكن أن نعرف أن المراد منها المعنى الشرعي. لكي نثبت أن عيسى (ع) كان قد أوصي بالصلاة بالمعنى الشرعي؟.

إذن فهذه الآيات الكريمة لا يمكن أن تكون دليلاً على ثبوت الصلاة بالمعنى الشرعي عند الأنبياء السابقين، إلاّ إذا إعترفنا بالحقيقة الشرعية بحيث أن هذه الألفاظ هي حقيقة بالمعنى الشرعي في أيام النبي (ص)، وإذا لم

نعترف بذلك فلعل المراد منها المعنى اللغوي، فكيف يمكن إثبات كون المعاني قديمة وغير مستحدثة؟.

إلاَّ أنَّ هذا الإشكال في غير محله وذلك بتقريبين:

التقريب الأول: إننا نسلِّم بالحقيقة الشرعية ولو بلحاظ كثرة الإستعمال، فنحن نسلم بأن لفظة «الصلاة» صارت حقيقة في المعنى الشرعي بعد مضي زمان، ولو بكثرة الإستعمال، فنجري أصالة الحقيقة في الآيات التي تحدثت عن وجود الصلاة في الشرائع السابقة، ونُثبت بأصالة الحقيقة أن المقصود بوجودها وجود المعنى الشرعي، خصوصاً الآيات المدنية التي نزلت بعد سنين، وبعد أنْ تمّت كثرة الإستعمال، وتحقق أنس وضعي إستعمالي بين اللفظ والمعنى، ومحل النزاع هو الوضع التعييني. ونحن نعترف بالوضع التعيُني، ونجري أصالة الحقيقة بلحاظ الوضع التعيُني في هذه الآيات، ونثبت أن هذه المعاني الشرعية كانت ثابتة قديماً، وعليه: فالنبي (ص) لم يكن هو المخترع، إذن فلا موجب لتطبيق السيرة العقلائية عليه.

والتقريب الآخر هو: إنه يكفي الشك في المقام، فإنَّ هذه الآيات توجب إحتمالاً كبيراً بأن الصلاة بالمعنى الشرعي كانت موجودة في الشرائع السابقة، والإحتمال يبطل الإستدلال، فإن الدليل كان متوقفاً على صغراه وكبراه، فإذا نشأ إحتمال كبير بأن النبي (ص) ليس مخترعاً، بل المعنى الشرعي للصلاة كان موجوداً من الأول، فهذا الإحتمال يكفي لإبطال الدليل، وإن لم يتعين المعنى الشرعي.

أضف إلى ذلك قدم لفظة «الصلاة» وأمثالها، والذي يُقرّب هذا المدَّعى أنَّ العرب الذين كانوا يدينون باليهودية والنصرانية، ويمارسون تلك المعاني الشرعية القديمة، بماذا كانوا يُسمُّون تلك المعاني؟. هل كان يعبَّر عنها بالصلاة، أو بغير الصلاة، أو لم يكن يُعبَّر عنها بشيء؟.

أما إنه لا يعبر عنه بشيء فهذا غير صحيح، إذ كيف كان يوجد فعل

شائع، ولا يصطنع له أسلوب في مقام التعبير عنه؟.

وأما أنه كان يعبر عنه بغير كلمة «الصلاة» فهذا أيضاً غريب، لأنه لو كان يوجد كلمة أُخرى تدل على هذا المعنى في لغة العرب، وفي أعرافهم، لما أمكن عادة أن تختفي هذه الكلمة دفعة واحدة بمجرد ظهور الإسلام، بحيث لا يبقي لها أثر في القرآن، ولا في الحديث ولا في الخطب فهذا غير مُحتمل عادة. نعم بعد أن جاء الإسلام إستُغني عن تلك الكلمة بالتدريج، لكن هذا يتطلب الإختفاء التدريجي، مع أنه لا يوجد في تراث العرب في صدر الإسلام كلمة أُخرى تعطي هذا المعنى.

إذن فهذا أيضاً بعيد جداً فالمتعيِّن أنهم كانوا يستعملون لفظ «الصلاة»، و«الصيام»، ونحو ذلك، في نفس هذه المعاني الشرعية، وأن النبي إستعمل ذلك بوصفه إنساناً عربياً، وكذلك القرآن بوصفه كتاباً عربياً.

وممَّا يؤيد ذلك: أنه ورد في القرآن نسبة الصلاة إلى الكفار والمشركين، حيث أن ظاهر القرآن أن هناك عملاً كان المشركون يسمونه صلاة ﴿**وما كان صلاتهم عند البيت إلاَّ مُكاء**﴾. لكن النبي (ص) يقول: إنَّ هذا ليس بصلاة حقيقة، وقوله تعالى: ﴿**فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون**﴾ لا يقصد منه إلاَّ الكفار بحسب ظاهر السياق.

ومما يؤيد ذلك أيضاً: ورود كلمة «الصلاة» في (إنجيل برنابا) بقطع النظر عن صحته وعدمها. فهذا الشخص العربي الذي كتب هذا النص، فقد عبَّر عن المعنى الشرعي بالصلاة، وهذا التعبير بنفسه يكون مؤيداً بأن هذا اللفظ بشخصه كان موجوداً في البيئة العربية قبل الإسلام.

وهناك مؤيدات عديدة على أن هذه الألفاظ كانت موجودة قبل الإسلام، فكلمة «الحج» من القطع أنها كانت موجودة، لأنه عبادة عند تمام العرب، فالمشركون منهم كانوا يتعبدون به في كل سنة، وأحد أسماء السنة في لغة العرب هو «الحجّة» فيقولون: «ثمان حجج أي: ثمان سنين».

إذن بناء على هذه البيانات، فالظن كبير بأن الألفاظ فضلاً عن المعاني، كانت موجودة في البيئة العربية قبل الإسلام، وأنَّ النبي (ص) لم يخرج عن حدود هذه الأعراف اللغوية الموجودة قبله. فدليل أن النبي مخترع، وكل مخترع يكون واضعاً، فهو غير تام. وعليه: فلا دليل على الوضع التعييني الإستعمالي.

دفـــعٌ ورَدٌ:

هل حصل الوضع الشرعي بكثرة الإستعمال وهو المسمّى بالوضع التعيُّني، أو إنه حصل بالوضع التعييني الإستعمالي؟.

هذا الكلام كأنه يفترض أصلاً موضوعياً، وحاصل هذا الأصل: إنَّ النبي (ص) قد إستعمل اللفظ في المعنى الشرعي، فبعد الفراغ عن هذا الأصل يقع الكلام في حصول الوضع بهذا الإستعمال، إمّا من باب الكثرة، وإمّا من باب إيجاد الوضع بالإستعمال، وعدم حصوله.

وهناك مَن إستشكل في هذا الأصل الموضوعي بأن النبي (ص) لم يستعمل اللفظ في المعنى الشرعي أصلاً، وإنما إستعمله في المعنى اللغوي، وأراد المعنى الشرعي بنحو تَعدد الدال والمدلول، بتقريب أن نسبة المعاني الشرعية إلى المعاني اللغوية للألفاظ هي نسبة الحصص إلى الجامع، فالصوم الشرعي حصة من المعنى اللغوي للصوم، والصلاة كذلك، بإعتبار أن معناها اللغوي هو التوجه والإنعطاف، فبالإمكان إفتراض أَنَّ النبي (ص) لم يستعمل اللفظ في الحصة بما هي حصة، وإنما إستعمل اللفظ في الجامع وخصوصية الحصة أفيدت بدال آخر، والدال الآخر قرينة عامة إرتكازية. فبناء على هذا لم يحصل إستعمال اللفظ مجازاً مراراً عديدة، إذن فلم يحصل الوضع التعيُّني بكثرة الإستعمال.

ولكن هذا الإشكال غير وارد في المقام، لأنَّ مضمون هذا الإشكال هو جمود على عنوان أن الوضع التعيُّني يحصل بكثرة الإستعمال للفظ في المعنى

الخاص بما هو خاص، لكن لا موجب للجمود على هذا العنوان، بل لا بُد من الإلتفات إلى نكتة، وهي: إن كثرة الإستعمال لماذا توجب الوضع وتوجب الوضع التعيُني؟.

إن كثرة الإستعمال إنما توجب الوضع التعيُني: لأنها توجد إقتراناً ذهنياً أكيداً شديداً، وهذا الإقتران الشديد كما يحصل بإستعمال اللفظ الموضوع للجامع في الخاص بما هو خاص مجازاً إلى أن يكثر هذا الإستعمال فيحصل الوضع، كذلك أيضاً لو أُطلق اللفظ وأريد الجامع، ووجدت قرينة عامة إرتكازية تدل على إرادة الخصوصية، وتكرّر هذا المطلب مراراً عديدة، فأيضاً يحصل قرن شديد بين اللفظ والحصة الخاصة، وتنشأ عُلقة بين اللفظ والمعنى الخاص، وهذه العلقة الشديدة عبارة عن الوضع.

فملاك حصول الوضع بكثرة الإستعمال لا يتوقف على أن يكون اللفظ مستعملاً في الحصة الخاصة مجازاً، مراراً عديدة، بل النكتة حصول القرن، والقرن كذلك يحصل بإستعمال اللفظ في الجامع. وإرادة الخصوصية بدال آخر سواء أكان هذا الدال قرينة عامة إرتكازية غير ملتفت إليها تفصيلاً، أو كان قرائن تفصيلية متغايرة من مورد ألى مورد آخر، فعلى كلا التقديرين يحصل القرن الشديد في الذهن بين اللفظ والمعنى، وهذا هو معنى الوضع التعيُني.

وبهذا يتضح: إنَّه إذا ثبت كون المعاني الشرعية مخترعات للشارع، فينبغي القول بالوضع التعييني الإستعمالي كما مرَّ في بيان المشهور بإرجاعه إلى ظهور حالي لكلام الشارع.

وإن قلنا بأن المعاني الشرعية قديمة: فماذا نقول بالنسبة إلى الألفاظ؟. فإن كانت الألفاظ مستحدثة على يد الشارع فنقول بالوضع التعيّني الناشىء من كثرة الإستعمال، لأنه وإن كان لا يوجد دليل على أن الشارع وضع وضعاً تعينياً، ولكنه إستعمل اللفظ في المعنى الشرعي كثيراً حتى حصلت العلقة الوضعية، فنقول بالوضع التعيُني.

وإن قلنا بأن المعاني قديمة والآلفاظ أيضاً قديمة، فحينئذٍ لا وضع شرعي تعييني ولا تعيُني، لكن يكون هناك وضع لغوي فأيضاً يكون المعنى الشرعي معنى حقيقياً للفظ، لكن بإعتبار وضع ثابت في البيئة العربية قبل الإسلام.

المحور الثالث ـ في تصوير ثمرة البحث:

وتظهر ثمرة هذا البحث فيما إذا ورد لفظ في الكتاب أو في السنة، ولم يُعرف المراد به، هل هو المعنى اللغوي، أو المعنى الشرعي؟.

فحينئذٍ إذا قلنا بالحقيقة الشرعية، وبأن اللفظ موضوع على يد الشارع بالوضع التعييني، أو بالوضع التعيُّني، وقلنا بأن هذا الوضع الشرعي أوجب نقل اللفظ من ذاك المعنى الأولي إلى هذا المعنى، بحيث كان وضعاً ناسخاً للوضع الأول إما بتقريب، أن ظاهر حال المخترع، حينما يضع لفظاً لمعنى ينتزعه من معناه الأول، ويخصّصه لهذا المعنى الجديد، وإما بتقريب أن كثرة الإستعمال في المعنى الشرعي بلغت درجة، بحيث أصبح القرْن الحاصل من كثرة الإستعمال أقوى من القرن الحاصل من الوضع اللغوي، فإن تمّ هذا أو ذاك حينئذٍ يثبت الوضع الشرعي مع النقل، وعليه: يتعيّن الحمل على المعنى الشرعي.

وأما إذا ثبت الوضع الشرعي والحقيقة الشرعية، ولم نقل بالنقل، بل قلنا: إنَّ ظاهر حال المخترع أَنْ يضع اللفظ للمعنى الذي إخترعه، لا أَنْ ينتزعه من معناه الأول رأساً، وقلنا بأن كثرة الإستعمال لم تكن بنحو توجب قرناً آكد من القرن الأول، فحينئذٍ نتيجة ذلك هي التوقف، إذ يصبح للفظ معنيان حقيقيان: أحدهما المعنى اللغوي، والآخر المعنى الشرعي. وإذا أنكرنا الحقيقة الشرعية رأساً فلا بُد من الحمل على المعنى اللغوي؛ ففي المقام مواقف ثلاث:

فإمّا أن يثبت الوضع ويثبت النقل بأحد التقريبين، فيُحمل على المعنى الشرعي.

وإمّا أن يثبت الوضع دون النقل فيتعين التوقف.

وإما أن لا يكون هناك وضع أصلاً، وكان الإستعمال في المعنى الشرعي مجازاً، فيتعين الحمل على المعنى اللغوي.

إلاّ أن السيد الأستاذ[1] تبعاً للميرزا، أنكر وجود الثمرة، وقال في مقام البيان: إنَّ الثمرة تظهر فيما إذا ورد إستعمال في الكتاب أو في السنة، وشُكّ في المراد. وأما في كلمات الأئمة (ع). لا إشكال في ثبوت الحقيقة في أيامهم، فلا معنى لتأثير هذا البحث في الروايات الواردة عنهم (ع). وإنما ينحصر أثر هذا البحث بالنسبة إلى زمن الرسول (ص). وعليه فالنصوص الدينية في زمن الرسول (ص) من الكتاب والسنة كلها، متلقاة عن طريق الأئمة، وحينئذٍ في مقام معرفة المراد من لفظ الصلاة مثلاً، فلا بُدّ من النظر إلى ما هو الحقيقة في زمن الناقل الذي هو الإمام (ع)، وفي زمانه لا إشكال في أَنَّ اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي، فالإمام الصادق (ع) حينما يقول: «قال رسول الله (ص): الصلاة عمود الدين» ففي مقام معرفة معنى الصلاة لا بُدّ من النظر إلى زمن الإمام الصادق (ع) في أنَّ لفظ الصلاة في زمانه فيما تكون ظاهرة؟. وفيمَ تكون حقيقة؟. ولا إشكال في أنها حقيقة في المعنى الشرعي. فإذن قد إنعدمت الثمرة في المقام.

وهذا البيان غريب، وذلك لأنه إنْ فرض تمامية هذا البيان بالنسبة إلى السنة الشريفة، فكيف فرض تماميته بالنسبة إلى القرآن الكريم، فإن القرآن الكريم لم نتلقّه عن طريق الأئمة فقط، بل تلقيناه بالتواتر القطعي عن طريق جميع المسلمين طبقة بعد طبقة إلى رسول الله (ص)، وقد تلقيناه بلفظه لا

---

(١) محاضرات فياض: ج١ / ص١٣٤. أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ / ص٣٣.

بمضمونه. وحينئذٍ فلا بُدّ وأَنْ يكون الميزان في معرفة المعنى المراد من لفظ الصلاة الوارد في القرآن الكريم، هو الظهور في أيام النزول. فكم فرق بين السُنّة من هذه الناحية، وبين الكتاب الكريم؟. بيْد أَنَّ السنة يجوز نقلها بالمضمون، بينما القرآن الكريم لا يُنقل إلّا بلفظه، فالإمام الصادق، عليه السلام، حينما يُصبح راوياً لحديث نبوي، ويختار في مقام النقل لفظ الصلاة، فظاهره أنه ينقل المضمون بالألفاظ التي تدل على ذات المضمون في عصر الإمام الصادق عليه السلام، فيختار الفاظاً ذات دلالة في عصره على المضمون المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله، لأن النقل نقل للمضمون.

وأمّا حينما يروي الإمام الصادق عليه السلام، سورة «يس» فإنه لا ينقلها بالمضمون، وإنما ينقل اللفظ، ولا يدخل في عهدته أنَّ لفظ الصلاة، يتغيّر معناها أو لم يتغيّر معناها، بل هو ينقل الألفاظ في المقام، أمّا إنه على ماذا تدل هذه الألفاظ ؟. فلا بُدّ من بحث آخر خارج عن عهدة الإمام الصادق عليه السلام.

فالميزان في فهم ما ينقل باللفظ إنما هو زمن صدور اللفظ سواء أكان قرآناً أو سنّة، وميزان ما ينقل بالمضمون هو ظهور اللفظ في زمان النقل.

إذن، فإنكار الثمرة بهذا البيان ممّا لا يُمكن المساعدة عليه.

نعم قد يُقال كما وقع في كلمات الميرزا[1]، أنه لا يوجد عندنا مورد نشك فيه، فإن كل مورد من الموارد معه قرائن منها الحالية والمقالية، المتصلة والمنفصلة، بحيث تدل على تعيين المعنى، لكن هذا مطلب آخر عهدته على مدّعيه.

وبهذا انتهى الكلام في المحور الثالث وبذلك تمّ البحث في الحقيقة الشرعية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ / ص٣٣.

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
الأمر الثاني من أمور المقدمة في (الوضع)	٣
الجهة الأولى	
تشخيص حقيقة الوضع	٧
مسلك التعهد	٩
تعديل الصيغة الثالثة والرد على هذا التعديل	١٥
الرد على التعديل	١٦
الرد على الإشكال المشهوري	٢٣
الحل المختار	٢٦
المسلك الثاني	
مسلك الإعتبار	٢٩
الرد على كلا الإعتراضين	٣١
نقض الوجه الأول	٣٣
الوجه الثاني	٣٤
الوجه الثالث	٣٨
المسلك الثالث	
مسلك الجعل الواقعي	٤١
رد إعتراض السيد الأستاذ	٤٤
تحقيق الكلام في جعل السببية الواقعية	٤٦
التحقيق في حقيقة الوضع	٤٩

تطبيقات ٥١
الوضع التعييني والتعيُّيني ٥٤
توضيحات وتعريفات ٥٥
الجهة الثانية في تشخيص الواضع ٦١
الجهة الثالثة الأقسام الممكنة للوضع ٦٩
القسم الثالث: الوضع العام والموضوع له الخاص ٧٠
الأعتراض الأول ٧٠
الكلام في جهة الإختلاف ٧٣
الكلام في جهة الاتفاق ٧٤

الجهة الرابعة
الواقع من أقسام الوضع الممكنة ٨٥
المقام الأول ٨٧

معاني الحروف
المسلك الأول ـ إنكار المعنى للحروف ٨٧
المسلك الثاني ـ إتحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً ٨٩
الجهة الأولى ـ الإعتراض الأول ٩١
الإعتراض الثاني ٩٤
الإعتراض الثالث ٩٦
الإعتراض الرابع ١٠٠
الإعتراض الخامس ١٠١
تحقيق الكلام في المسلك الثاني ١٠٥
المسلك الثالث ـ مسلك التباين ١٠٧
التقريب المشهوري للمسلك الثالث ١١٦
الوجه الأول ١١٧
الوجه الثاني ١٢٠
الوجه الثالث ١٢٦
تحقيق الحال في المسلك الثالث ١٣١
القضية الخارجية والذهنية ١٣١

المختار في باب المعاني الحرفية ١٣٤

المقام الثاني
تشخيص مفاد الجمل التامة والناقصة
مسلك المشهور ١٣٧
التصوير اللفظي لكلا المسلكين ١٣٧
الاعتراض الأول ١٣٨
الاعتراض الثاني ١٤٠
الاعتراض الثالث ١٤١
الاعتراض الرابع ١٤٢
الجمل التامة الإنشائية ١٤٩
مسلك المشهور ١٥٠
تحقيق المطلب ١٥٢
الموضوع له في الحروف والهيئات عام أو خاص ١٥٥
الجهة الأولى ـ موارد النسب الواقعية ١٥٥
الجهة الثانية ـ موارد النسب التحليلية ١٥٨

الأمر الثالث
الاستعمال المجازي ١٦٠

المسلك الأول
في مقام تصوير وتصحيح إستعمال اللفظ في المعنى المجازي
وفيه وجوه ١٦٢
الوجه الأول ١٦٢
الوجه الثاني ١٦٣
الوجه الثالث ١٦٤
الوجه الرابع ١٦٥
الوجه الخامس ١٦٦

المسلك الثاني
في وضع اللفظ لمعناه الحقيقي ١٦٨
الأمر الرابع ـ الإطلاق الإيجادي ١٧١
المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادي ١٧١

المقام الثاني: صغرى الإطلاق الإيجادي ١٧٤
الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه ١٧٥
الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ١٧٦
الوجه الأول: لزوم اتحاد الدال والمدلول ١٧٩
الوجه الثاني: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي ١٨١
الأمر الخامس
تبعية الدلالة للإرادة ١٨٣
تحقيق الكلام في الحيثية الأولى ١٨٦
تحقيق الكلام في الحيثية الثانية ١٩٠
تحقيق الكلام في الحيثية الثالثة ١٩٤
الوجه الأول ١٩٦
الوجه الثاني ١٩٨
الأمر السادس
هل أن المركّب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا ٢٠٠
الإحتمال الأول ٢٠١
الإحتمال الثاني ٢٠٣
الأمر السابع
علامات الحقيقة والمجاز ٢١١
العلامة الأولى: التبادر ٢١١
العلامة الثانية: صحة الحمل ٢١٥
العلامة الثالثة: الإطّراد ٢١٦
الحقيقة الشرعية
المحور الأول ـ في بحث الثبوت ٢٢١
المحور الثاني ـ في بحث الإثبات ٢٢٧
الوضع التعيُني ٢٢٧
الوضع التعييني الحاصل بالتصريح ٢٢٩
الوضع التعييني الحاصل بكثرة الإستعمال ٢٢٩
دفع ورد ٢٣٤
المحور الثالث ـ في تصوير ثمرة البحث ٢٣٦