

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِثَاحُ الْإِفْطَارِ

تَهْنِئَةً لَكُمْ
مِنَّا فِي آيَةِ اللَّهِ الْمُطْلَعَةِ
الَّتِي يَوْمَئِذٍ الْيُسْتَفْتَى فِيهَا الشَّيْخُ سَيِّدُ الْإِسْلَامِ

الجزء الأول

بِقَوْلِهِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنِيبِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِثَاحُ
الْإِفْطَارِ

آيَةُ اللَّهِ
سَيِّدُ الْإِسْلَامِ

مِثَاحُ
الْإِفْطَارِ

٢

قِيلَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ

مِنْكُمْ الْإِمَامُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

مِثْقَاتُ الْحَقِّ الْإِلَهِيِّ

تَقْرِيراً لِأَحْكَامِ

سَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدِ تَابِي

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

بِقَلَمِ

السَّيِّدِ هَاشِمِ بْنِ هَاشِمٍ

سرشناسه	: هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	: مباحث الالفاظ: تقریرا لایحاث سیدعلی الحسینی السیستانی / بقلم سیدهاشم الهاشمی؛ [برای مرکز الامام الحجة لخدمة الطلاب].
مشخصات نشر	: قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۳ج.
وضعیت فهرست نویسی	: فیفا
یادداشت	: عربی.
عنوان دیگر	: تقریرا لایحاث سیدعلی الحسینی السیستانی.
موضوع	: مباحث الفاظ
موضوع	: (Semantics) Islamic law
موضوع	: اصول فقه
موضوع	: Islamic law -- Interpretation and construction
شناسه افزوده	: سیستانی، سیدعلی، ۱۳۰۹ -
شناسه افزوده	: Sistani, Ali
شناسه افزوده	: مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره	: ۱۶۴BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۸۳۹۲۴۰



مباحث الالفاظ ۱

تقریر الدروس ساحة آية الله العظمى سيد علي الحسيني السیستانی

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: أصيل

عدد النسخ: ۱۰۰۰

ردمك ج ۱: ۴-۴-۰۴-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸

ردمك الدورة: ۷-۰۳-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲



كَلِمَةُ النَّاشِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على مَنْ بعث رحمة للعالمين ،

محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

نقدّم بين يدي القارئ الكريم سلسلة من المباحث الأصوليّة لآية الله العظمى السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ دامت إفاضاته تقريراً لدروسه التي حَبَرها صاحب القلم الرصين ، والبيان الجميل ، سماحة العلامة الحجّة السيّد هاشم نجل آية الله السيّد محمّد ، نجل سماحة آية الله العظمى السيّد جمال الدين الغلّايگانيّ دامت تأييداته .

ويعود تاريخ هذه الدروس إلى ما قبل خمس وثلاثين سنة أو أكثر ، وهي مشتملة على مطالب نفيسة وتحقيقات قيّمة ، ممّا استدعى الاهتمام بإخراجها ونشرها لتستفيد منها الحوزات العلميّة الشريفة .

وجديرٌ بالذكر: أنّ هذه السلسلة من المباحث الأصوليّة قد جاءت في خمسة مجلّدات: ثلاث منها في مباحث الألفاظ ، مجلّدان في تعارض الأدلّة واختلاف الحديث ، وهذان المجلّدان وإن نُشرا سابقاً إلا أنّ طبعتنا هذه تمتاز بأنّها محقّقة ومصحّحة ومزيدة .

ومن الملفت لمن يتابع هذه الأبحاث أنّ مقرّرها الجليل (حفظه الله ورعاه) قد أتعب نفسه في صياغة مطالبها وترتيبها ، وسبك عبارتها

سبكاً علمياً سلساً ، من غير إيجاز مخل ولا إطناب ممل .

وقد عمل (مركز الإمام عليه السلام لخدمة الطلاب) - على مدى سنوات ثلاث تقريباً - على تنضيد وتصحيح وإخراج وفهرسة الكتاب النسخة الأصلية وطباعته ، إيماناً منه بضرورة نشر العلم والمعرفة في أوساط الحوزة العلمية .

والمرجو من المولى الكريم الذي وفقنا لإخراج هذا الأثر القيم أن يوفقنا لنشر بقية تقارير سماحة المقرر المخطوطة ، والتي نعمل جاهدين على تنضيدها وتوثيقها ومراجعتها .

وفي الختام نرف هذه السلسلة المهمة لطلاب الحوزة العلمية ، ونسأل الله العليّ القدير أن يتقبل منا هذا العمل بأحسن القبول .

والحمد لله رب العالمين

مركز الإمام عليه السلام لخدمة الطلاب

٢٥ / ذي القعدة / ١٤٤٠ هجري

كلمة المقرّر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على أشرف خلقه

محَمَّد وآله الطيّبين الطاهرين

هذا الكتاب في مباحث الألفاظ من أصول الفقه الجعفريّ يتضمّن تقاريرات دروس سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى السيّد عليّ السيستانيّ (دام ظلّه)، ويحتوي فوائد أصوليّة جمّة يبحث فيه عن جذور البحث الأصوليّ، والتطوّرات العارضة عليه، ومعطياتها في الفقه، وخاصّة المعطيات الجذريّة التاريخيّة، والعلماء المهتمّين بها، ويؤرّخ لكلّ بحث أصوليّ، ويلقي أضواء فاعلة على البحث تكشف أبعاده، ويطرح البحث طرْحاً جديداً.

وقد حضرت دروس سيّدنا الأستاذ في الفقه والأصول، ودوّنتها منذ سنوات عديدة ولم أكن أنوي طبعها، ولكن رأها بعض الإخوان فرجّحوا طبعها ونشرها لما فيها فائدة للحوزات العلميّة، وسيرى القارئ الكريم ما تملكه هذه التقارير من الشراء العلميّ وتطوّر الفكر الأصوليّ، فما فيها من أفكار بديعة فهي من الأستاذ، وما فيها من قصور فهو من المقرّر.

هاشم الهاشمي

الدخول

قبل البحث حول مسائل علم الأصول يلزم علينا التعرف على بعض البحوث التي تعرّف القارئ بعلم الأصول ، وتسَلِّط الأضواء عليه ، كالبحث حول موضوع العلم ، وتعريفه ، وغايته ، وأمثالها من المواضيع ، كما بحث ذلك العلماء ، وهي طريقة جيّدة ، ونحن نتّبعهم في ذلك ، فسوف نبحت في المدخول عن أمثال هذه البحوث ، وكذلك سنبحث عن بعض المجالات الدخيلة في التعرف على أسلوب التفكير الأصولي ومنهجيّته ، وعن العلوم التي استمدّت منها التفكير الأصولي ؛ إذ يمكن أن يستمدّ منها ، وهل أنّ علم الأصول - كما يفيد الفقه - له تأثيره ومعطياته في علوم أخرى أم لا ؟ ونتطرّق بإيجاز إلى تاريخ تدوين هذا العلم ، وغيرها من المجالات والبحوث التي تسَلِّط الضوء على منهجيّة تكفيرنا في علم الأصول وطريقته ، لذلك ربّما كان المدخل الذي نستعرضه أوسع ممّا يذكر عادةً في بعض المجالات ، وربّما كان أضيق في مجالات أخرى ، فإنّ بعض التفاصيل التي تذكر عادة في المدخل ليست دخيلة في التعرف على التفكير الأصولي ، لذلك سنبحث عن تلك الأمور التي تفيدنا نحن في تفكيرنا ومنهجنا في الأصول .

وفي هذا المدخل لعلم الأصول سوف نتعرّض وبإجمال إلى بعض المباحث .

المبحث الأول

نستعرض فيه أنواع المسائل والبحوث الأصولية، ونكتفي في هذا المدخول بذكر عناوينها بالصورة المتطورة التي وصلت إلينا في الفترة الأخيرة نتيجة لما بذله الكبار من علمائنا المتأخرين خاصة من جهود في هذا المجال، حيث تغيّر علم الأصول تغيّراً كبيراً عما كان عليه سابقاً.

النوع الأول: تحديد الاعتبارات والتعرّف عليها، والفرق بين الأمور الاعتبارية والأمور التكوينية، وتقسيم الاعتبارات للاعتبارات الأدبية والاعتبارات القانونية، وما هو السّر في هذا التقسيم، وما هو نوع الرابط والعلاقة بين الاعتبارات الأدبية والقانونية، ثم ما هو نوع العلاقة بين الاعتبارات القانونية نفسها؟

وتوضيحه: الأمور الاعتبارية عبارة عن الأمور الفرضية التي اعتبرت بداعي التأثير في إحساسات البشر ومشاعرهم، وهي في مقابل الأمور التكوينية، وأن نسبة البشر للأمور الاعتبارية نسبة الفعل للفاعل، أي أن علم الإنسان بها علم فعلي؛ لأنها من مخترعات ذهن البشر، بينما نسبة البشر للأمور التكوينية نسبة العلم الانفعالي، أي أنها واقعيّات وحقائق خارجيّة تنكشف للبشر، وليس مخترعات ذهنية من قبل الإنسان.

وبعبارة أخرى: التكوينيّات أمور تختلف فيها الأنظار، كالمسافة بين الأرض والشمس، فهناك من يحدّد المسافة بكذا، بينما يحدّدها آخر بتحديد آخر، مع أن المسافة في الواقع لها حدّ خاصّ، وهكذا سائر الأمور التكوينية التي تختلف فيها الأنظار والآراء، مع أن الواقع له حدّ معيّن محفوظ اختلفت الأنظار في الوصول إليه

في مرحلة الاستكشاف ، وأمّا الأمور الاعتباريّة فهي تختلف باختلاف الأنظار والآراء ، وتختلف باختلاف اعتبار المعبر .

والاعتبارات على قسمين :

القسم الأول : الاعتبارات الأدبيّة : ستعرض لها في مباحث المجاز والاستعارة والكناية ، وغيرها من المباحث التي تعرض لها في علم البيان بصورة بدائيّة ، وفي علم الأصول بصورة متطورة نهائيّة وعميقة ، وواقع الاعتبارات الأدبيّة عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر لأجل التأثير في إحساسات المخاطب ، ولكن لا تتطابق الإرادة الاستعماليّة فيها مع الإرادة الجدّيّة ، كما لو قلنا : (زيد أسد) أو (رأيت أسداً يرمى) ، فإعطاء حدّ الأسديّة لزيد هو حدّ اعتباريّ ، ولا تطابق بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة ؛ إذ الإنسان لا يرى زيدا مصداقاً للأسد واقعاً ، كما سيأتي في بحث المجاز أنّ الأسد قد استعمل بمعناه هو ، ولكن نحن أعطيناه هذا الحدّ - حدّ الأسد - في مرحلة التطبيق لزيد ، ولذلك اعتبرنا زيدا أسداً . هذه يقال لها الاعتبارات الأدبيّة ، أي التي ليس لها واقع ، ويمكن التعبير عنها بالاعتبارات مع العناية ، وتأثيرات الشعر والأدب ناشئة من هذه الفكرة ، والدعايات والتبليغات والتلقينات كثيراً منها يرتبط بالاعتبارات الأدبيّة .

القسم الثاني : الاعتبارات القانونيّة : هي أيضاً أمور غير تكوينيّة ، وتدور مدار اعتبار المعبر ، إلّا أنّ هذه الاعتبارات متأصلة وبدون عناية ، ويوجد فيها تطابق بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة ، فإذا قلنا : (إنّ هذا الشيء واجب) حيث يعرف الوجوب بأنّه اعتبار شيء في ذمّة المكلف فهو أمر اعتباريّ ، ولكننا واقعاً نراه واجباً ، وهكذا التحريم ، وكذا الملكية والزوجيّة ، فالزوجيّة أمر اعتباريّ واقعيّ بمعنى أنّه لا فرق فيها بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة ، بل يتطابقان ، وقد كان يتخيل سابقاً أنّ الاعتبارات القانونيّة من قبيل الأعراض الخارجيّة حتّى نبّه بعض الأعظم على أنّها ليست من الأعراض الخارجيّة .

وتنقسم الاعتبارات القانونية إلى الأقسام :

منها : الأحكام التكليفية الخمسة المعروفة .

ومنها : الأحكام الوضعية ، كالزوجية والملكية .

ومنها : الماهيات الاختراعية ، كالصلاة والصوم والحج ، وما يشبهها ، كالميتة والمذكى التي سيأتي في بعض المباحث أنها من سنخ الماهيات الاعتبارية .

ومنها : أبواب العقود والإيقاعات ، كالبيع والإجارة والصلح والنكاح ، وأمثالها .

وكذلك يبحث في الأصول عن الترابط بين الاعتبارات الأدبية والاعتبارات القانونية ، حيث إن الاعتبارات القانونية غالباً ما تكون مسبقة بالاعتبارات الأدبية ، فتسبق أولاً بالاعتبارات الأدبية ، ثم بعد ذلك تصبح هذه الاعتبارات اعتبارات متأصلة ، وكذلك البحث عن وجود الترابط بين بعض الاعتبارات القانونية ، كما ذكر الشيخ بأن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية .

إذن فلا بد أن نتعرف على الاعتباريات ، ولا بد من تمييز الاعتبارات الأدبية عن القانونية والترابط بينهما ، والترابط بين الاعتبارات القانونية بعضها ببعض ، هذه كلها يبحث عنها في الأصول ؛ إذ أنها من مباحث التفكير الأصولي المعاصر .

النوع الثاني : التعرف على أقسام الأحكام القانونية ، والتمييز بين أقسام

الاعتبارات القانونية ، مثلاً حين يقسم الوجوب إلى التعيني والتخييري ، فلا بد من التعرف على حقيقة الوجوب التخييري ، وكذا لو قسم الوجوب إلى العيني والكفائي ، فلا بد من تشخيص الفرق بينهما ، فليست هذه من مباحث الألفاظ ، بل إنها من الاعتبارات القانونية ، وكذلك التمييز بين الواجب التعدي والتوصلي ، وكذلك التعرف على الأحكام الوضعية والفرق بين الملك والحق ، فما الفرق بين ملك الدار وحق الاختصاص بالنسبة للخمر - مثلاً - أو حق التحجير ، وحق الرهان ، وحق الغرامة . هذه كلها يجب أن يبحث عنها بالأصول .

في الفرق بين الأحكام التكليفية والوضعية بقسامها

أي فرق بين تمييز أقسام الأحكام التكليفية وبحثها، وبين أقسام الأحكام الوضعية؛ فإن هذه الأمور والتعرف على أقسامها ترتبط بالأصول، ثم البحث حول تمييز مراتب هذه الأحكام، وما هي مراتب الأحكام؟ إذ أن للأحكام مراتب ومراحل: مرحلة الإنشاء، ومرحلة الفعلية المتمثلة بتحقيق الموضوع، ومرحلة التنجز، وكذلك في أسلوب جعل الأحكام، فقد تجعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية، وقد تجعل على نحو القضية الخارجية، فيبحث ذلك كله في علم الأصول.

النوع الثالث: أيضاً من مجالات البحث في الاعتباريات، ويقع فيها البحث حول عوارض الأمور الاعتبارية؛ إذ أن الاعتبارات - بلحاظ نفسها ومتعلقاتها - تارة يكون لها إطلاق في مقام الثبوت بالنسبة لشيء ما، وأخرى تكون مقيدة، فما هو الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت؟ وهل أن تقابلهما تقابل العدم والملكية، أو تقابل التضاد، أو تقابل السلب والإيجاب؟

فالبحث عن عوارض الأحكام لا بد أن يقع في علم الأصول، ثم البحث حول التضاد بين الأحكام، فهل يوجد تضاد بين الأحكام؟ وهل أن المراد من التضاد بين الأحكام هو التضاد الفلسفي بمعنى العرضيين اللذين لا يمكن أن يجتمعا في زمان واحد وفي موضوع واحد، أو أنهما بمعنى آخر، ولذا يقع البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وهذه المسألة من شؤون البحث في التضاد بين الأحكام، وكذا بحث اجتماع الحكم الواقعي والظاهري، الذي هو من متفرعات التضاد بين الأحكام، وكذا البحث حول بساطة وتركب الأحكام، فهل أن الوجوب اعتبار بسيط، أو أنه اعتبار مركب من طلب الفعل وعدم الترخيص في الترك؟ وكذا البحث حول الاشتداد وعدم الاشتداد، فهل أن الأحكام الاعتبارية قابلة

للاشتداد ، والتأكد كما يقال إنّ الوجوب مؤكّد - مثلاً - أم لا ؟

النوع الرابع : بعد معرفة حقائق هذه الاعتبارات ، فما هي وسائل إبرازها ؟ ثمّ ما هي وسائل استكشافها ؟ مثلاً : إذا أردنا أن نبرز نوعاً من أنواع الاعتبارات القانونية ، بحيث يحوي على صفة خاصّة كالإطلاق والتقييد ، إذا أردنا أن نبرزه فبأي صيغة ؟ وبأي لفظ نبرزه ؟ ومن أي صيغة نستظهر الإطلاق والتقييد ، وهذان من سنخ واحد ؟ وهكذا البحث حول شؤون الأحكام ، وأنّ الكلام عامّ أو خاصّ ؟ أو مطلق أو مقيد ؟ إذن فالتعرّف على وسائل استكشاف أنواع الأحكام القانونية يقع في علم الأصول .

النوع الخامس : البحث حول كيفية استكشاف الأحكام القانونية في مجال تصادم الظهورات ، فهنا ماذا نعمل ؟ فإذا كان بين قانونين قد أصدرهما المقتنّ - ولو أنّه مقتنّ بشريّ - بينهما عموم من وجه ، وبينهما تخالف في مورد الاجتماع ، فهنا ماذا نعمل ؟ أو أنّه قد صدر منه عامّ وخاصّ .

هل يلزم حمل العامّ على الخاصّ أم لا ؟

فهنا هل يلزم أن نحمل العامّ على الخاصّ أم لا ؟ أبحاث حمل العامّ على الخاصّ ، ودوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، وحمل المطلق على المقيد ، ومباحث التعارض بين أكثر من دليلين ، هذه كلّها تبحث في علم الأصول ، وهو المسؤول عن استكشاف الحكم القانونيّ في مجال تصادم الظهورات . هذه القواعد العقلانيّة يبحث عنها علم الأصول .

ومن هنا يتّضح ما سنذكره أنّ علم الأصول لا تقتصر فائدته في مجال استنباط أحكام الشريعة الإسلاميّة ، بل إنّ هذه المباحث التي ذكرناها يحتاج إليها كلّ شخص لمعرفة القوانين البشريّة المجعولة ، فتجدي حتّى في مجال القوانين الوضعيّة ،

وتفيد شراح القوانين المدنية، وكذلك تفيد أولئك الذين يمارسون تطبيق القوانين البشرية، كالقضاة والمحامين، بل تفيد حتى أولئك الذين يبحثون حول المواثيق الدولية. إذن فلا يتخيل أحد بأن هذه المباحث الأصولية لا تفيد البشر بصورة عامة، ليس كذلك، بل إنها مباحث حيّة، شاملة التأثير، فكما أنها تجدي في مجال التشريع الإسلامي، كذلك تجدي في مجال معرفة جميع القوانين، وبدونها لا يستطيع أحد أن يفسّر القانون المدني، أو يتصدّى لوظيفة المحاماة.

النوع السادس: وسائل الإثبات (وسائل إثبات النصّ الشرعي): هل أنّ خبر الثقة حجة؟ أو أنّ خبر الموثوق به حجة؟ الإجماع حجة أم لا؟ الشهرة حجة أم لا؟ البحث حول الظنّ الانسداديّ على الكشف، أي البحث حول استكشاف النصوص.

النوع السابع: حول تصادم الحجج وتعارضها، فبعد إثبات الحجّة يقع البحث حول تصادم الحجج، فيبحث حول تمييز الحجّة، وما هي المرجّحات؟

النوع الثامن: تعيين الوظيفة عند قصور الكاشف، فلو لم يكن لدينا كاشف عقلائيّ، أي ليس لدينا حكم قانونيّ، فهنا ماذا نعمل؟ وهذه هي المباحث التي يعبر عنها بمباحث الأصول العملية، كبحت البراءة والاحتياط، فهل أنّ احتمال التكليف منجز أم لا؟ هذا مدار بحث البراءة في صورة عدم اقترانه بالعلم الإجماليّ، فالأخباريّ يذهب إلى أنّ احتمال تكليف المولى منجز، فيقع البحث حول تنجز احتمال التكليف، أو أنّه لا بدّ من التفريق بين درجة الاحتمال ودرجة المحتمل من حيث الأهميّة، حيث إنّ بناء العقلاء جارٍ على أنّ المحتمل لو كان قويّاً فيعتمد عليه، حتّى لو كان احتمالاه غير قويّ، لذلك ذكر الأصوليون أنّه لا بدّ من الاحتياط في الدماء والفروج، وكذا الاحتمالان المقرونان بالعلم الإجماليّ المنجز بالنسبة للتكليف الإلزاميّ، فهل هو منجز أم لا؟ وهذا هو بحث الاشتغال، وكذا لو لم نعتبر

الاستصحاب من وسائل الاستكشاف ، فيدخل في ضمن هذا النوع ، وقد لوحظ أن الاستصحاب قد اعتبر من أصول القوانين الحديثة .

النوع التاسع : البحث حول القدرة ، وأنه ما العمل عند قصور القدرة ؟ والقدرة ذات درجات ، فهل أن كل درجاتها دخيلة في مرحلة الإنشاء ، أو في مرحلة الفعلية ، أو في مرحلة التنجز ؟ وعلى فرض عدم تمكّنا من امتثال تكليفين ، فهنا ماذا نعمل ؟ وهذا البحث هو الذي يعبر عنه ببحث التزاحم ، وما هي مرجّحات باب التزاحم ؟ هذه إشارة إجمالية إلى بعض أنواع مباحث علم الأصول .

المبحث الثاني

حول الارتباط بين علم الكلام وعلم الأصول

علم الأصول من بداية تأسيسه حتّى الآن قد تأثر بآراء الفلاسفة والمتكلّمين ، والعلماء الذين دونوا علم الأصول ، سواء من الشيعة أو من أهل السنّة ، وسواء كانت تأليفاتهم بصورة رسائل مستقلة تتعرّض إلى بعض المباحث الأصوليّة ، أو بصورة مؤلّف كامل يتعرّض إلى دورة كاملة من علم الأصول ، هؤلاء العلماء الذين مارسوا هذه المحاولات كانوا من المتكلّمين غالباً ، كما سيأتي توضيح ذلك عندما نتعرّض إلى تاريخ تدوين الأصول عند الشيعة .

والمتكلّمون سواء كانوا من الشيعة أو من أهل السنّة ، وهؤلاء أهل السنّة ، سواء كانوا من المعتزلة أو غيرهم ، هؤلاء المتكلّمون قد تأثروا في فكرهم الأصوليّ بالتفكير الفلسفيّ والكلامي ؛ إذ أنّ الفلسفة بعد أن ترجمت قد أثّرت تأثيراً خاصّاً في الثقافة الإسلاميّة عامّة وعلم الكلام خاصّة ، وإن كان في بداية تأسيسه قد جعل ليكون في الجبهة المعارضة للفلسفة ، إلّا أنّه في واقعه متأثر بالفلسفة .

إذن فتأثّر الفكر الأصوليّ عند الشيعة والسنّة من بداية تأسيسه حتّى الآن بالفلسفة والكلام ، هذا التأثير أمر واضح من حيث الوجهة التاريخيّة ، وحتّى أنّ السيّد المرتضى قد شكّا في كتابه الذريعة من بعض العلماء المعاصرين له ، حيث إنّهم ألفوا بعض الكتب الأصوليّة وأدخلوا فيها بعض المباحث الكلاميّة ، وخلطوا بين مباحث العلمين ، قال : « قد وجدت بعض من أفرد في الأصول كتاباً » إلى أن يقول : « قد تشرّد عن أصول الفقه وأسلوبها ، وتعذّاها كثيراً وتخطّاها فتكلّم على

حدّ العلم والنظر، وكيف يولّد النظر العلم، ووجوب المسبّب عن السبب» إلى أن قال: «إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه».

إذن ففي بدايات تدوين علم الأصول كانت تذكر بعض المباحث الكلاميّة في ضمن علم الأصول، ولكن بعد ذلك، ونتيجة لتنبية السيّد المرتضى وأمثاله، قد تجنّب عن هذه الطريقة، إلّا أنّه بقيت بصمات وآثار الفكر الكلاميّ والفلسفيّ في البحوث الأصوليّة، وفي الفكر الأصوليّ.

نتائج استمداد الأصول من علم الكلام والفلسفة

وهناك عوامل أدّت إلى بقاء تأثير التفكير الفلسفيّ والكلاميّ في علم الأصول، وهذه العوامل هي:

العامل الأوّل

حين أراد الأصوليون التعرّف على قواعد الاستنباط، وعلى إبداء الآراء في تلك الأنواع والمباحث الأصوليّة التي ذكرناها، احتاجوا إلى مصطلحات لأفكارهم الجديدة، واستخدموا الألفاظ الفلسفيّة ذات المدلولات الخاصّة في مجال علم الأصول، كاصطلاح العلة والمعلول، والسبب والمسبّب، والشرط والمشروط، وأمثالها من الاصطلاحات التي هي بحسب مدلولها الكلاميّ أو الفلسفيّ تعبّر عن ارتباط خاصّ بين الأمور التكوينيّة، وهذا الارتباط ارتباط واقعيّ، والأصوليّ حين أراد أن يبيّن الارتباط بين الحكم وموضوعه استخدم لفظ السبب أو الشرط، لذلك نراه يعبّر غالباً عن موضوعات الأحكام الوضعيّة بالسبب: «الغسل سبب حصول الطهارة»، «البيع سبب حصول الملكيّة»، وفي مجال الأحكام التكليفيّة عادة ما استعمل لفظ الشرط، مثلاً: «شرط وجوب الحجّ هو الاستطاعة»، «وشرط

وجوب الصلاة دخول الوقت .»

واستخدام مثل هذه الألفاظ كان نتيجة لفقر المصطلحات الأصولية ؛ إذ أنه لا توجد في اللغة العربية مصطلحات تعبر عن الأمور الاعتبارية ، والأحكام القانونية ، وقد ذكرنا في مباحث التعادل والتراجع أن اللغة العربية بما أنها قد ولدت ونشأت في المجتمع الجاهلي الذي كان قبل الإسلام ، ولم يكن ذا تمدن وحضارة متطورة ، ولم يكن مجتمعاً قانونياً ، لذلك لم تكن عندهم مصطلحات قانونية ، لذلك نرى الشريعة الإسلامية التي تحتوي على أحكام قانونية متعددة قد فهم العرب أكثرها بفهم غير سليم ، مثلاً : الوجوب ، الاستحباب ، أو الكراهة ، بالمعاني التي نتصورها ونذكرها نحن الآن لها ، لم تكن مثل هذه المعاني تخطر في أذهان العرب آنذاك ، وكذلك النجاسة والحقوق بأقسامها المتعددة كحق الرهان وحق الغرامة وحق الجناية ، قد جعلت مثل هذه المصطلحات بعد تلك الفترة من قبل الفقهاء ، واللغة العربية كانت فقيرة من جهة المصطلحات القانونية ، وكانت هذه الظاهرة من المشكلات في مجال نشر الأحكام ، كما تعرضنا لذلك في مبحث التعادل والتراجع حين بحثنا عن علل اختلاف الأحاديث .

وكذلك كانت اللغة العربية فقيرة من جهة المصطلحات المرتبطة بعوارض الأحكام ، كالاصطلاحات المرتبطة بتوضيح الإطلاق والتقييد ، وموضوعات الأحكام ، ولأجل التعبير عن مثل هذه الارتباطات كان لا بد من التشبث بأمثال هذه الألفاظ : السبب ، العلة المعلول ، الشرط والمشروط ، مع أن نوع الارتباط بين الأحكام التكليفية أو الوضعية ، مع موضوعاتها مغاير لنوع الارتباط بين السبب والمسبب في الأمور التكوينية ، أو العلة والمعلول ، أو الشرط والمشروط ، أو المانع والمقتضي ، وأمثالها ؛ وذلك لأن موضوع الحكم التكليفي إذا كان من الأمور التكوينية فيمكن أن يكون ارتباط الموضوع بالحكم خاضعاً للمجعل ؛ إذ أنه ليس ارتباطاً واقعياً ، فالجاعل هو الذي يربط وجوب الصلاة بالزوال « إذا زالت وجبت

« الصلاة » ، والمقنّن هو الذي يربط حصول الملكية أو الزوجيّة بإنشاء العقود الخاصّة ، وبالالتزامات الخاصّة .

إذن ففي المجال القانوني يكون الارتباط بين الأحكام وموضوعاتها ارتباطاً جعلياً وليس كالارتباط بين المعلول والعلة التامة ، أو بين المسبّب والسبب ، وبين المانع والممنوع ، من الارتباطات التكوينية ، ولكن لأجل فقر اللغة العربيّة في المجالات القانونية استخدمت هذه الألفاظ للتعبير عن الارتباطات في الأحكام ، مع أنّها كانت مستعملة سابقاً في المجال الفلسفيّ للكشف عن الارتباطات التكوينية ، وإنّما استخدمت هذه المصطلحات الفلسفيّة دون غيرها من مصطلحات العلوم بسبب أنّ الذين كانوا يمارسون الفكر الأصولي ، والذين ألفوا في القواعد الأصوليّة ، كانوا في نفس الوقت قد درسوا علم الكلام والفلسفة ، وتعرّفوا عليهما ، لذلك استخدموا تلك المصطلحات للتعبير عن هذه الآراء الأصوليّة الجديدة .

وقد أثر مثل هذا التشابه الاصطلاحيّ أثره ، فلم يفهم المصطلح الأصوليّ فهماً أصوليّاً خالصاً ، بل اختلط فهمه بما يتضمّن ذلك المصطلح الأصوليّ من مسبقات فلسفيّة ، ومن محتويات كلاميّة ، فلم يخطر في ذهن القارئ والدارس لعلم الأصول الأفكار الأصوليّة بصورة محضة خالصة ، بل كانت تخطر الأفكار الأصوليّة مختلطة مع تصوّرات الفلسفيّة والكلاميّة التي تحويها تلك الاصطلاحات المنتزعة من الفكر الكلاميّ والفلسفيّ ، وكذلك لم يخلع هذا المصطلح الفلسفيّ محتواه الفلسفيّ عنه كليّاً حين استخدم في مجال الأصول ، حتّى يصبح الإنسان حرّاً في التفكير الأصوليّ ، فحين يريد استخدام مثل هذه المصطلحات أصوليّاً فلا يستطيع أن يتخلّى عن تلك القواعد الفلسفيّة التي تتضمّن هذه المصطلحات الفلسفيّة ، بل إنّهُ يلاحظها حتّى في المجال الأصوليّ لاحتواء تلك المصطلحات عليها .

إذن فتسبّب مثل هذه الظاهرة انحرافاً فكريّاً في مجال التفكير الأصولي ، بل إنّها فعلاً قد سبّبت ذلك ، وسيأتي توضيح هذه الفكرة مع شواهد في المبحث القادم .

العامل الثاني

هناك بعض الألفاظ لها مفاهيم ومدلولات خاصة في اللغة العربية، وحين استخدمت مثل هذه الألفاظ للتعبير عن الأفكار والمفاهيم الفلسفية، فتغير مفهومها الأصلي اللغوي، وكثيراً ما يحدث خلط واشتباه بين المعنى الأصلي والمعنى الفلسفي أو الكلامي، ومثل هذه الظاهرة قد أثرت تأثيراً كبيراً في علم الأصول، ك مفهوم العلم، وقد ذكرنا في بعض البحوث أن العلم في اللغة العربية لم يكن بمعنى الاعتقاد الجازم، بل كان يساوق معنى البصيرة والوضوح، ولكن لأجل استخدامه في ترجمة الفلسفة، فتغير معنى العلم لمعنى آخر، ونحن الآن نفهم من لفظ العلم الاعتقاد الجازم، وهو معناه الفلسفي. وهكذا المظنة والظن.

وقد ذكرنا في أوائل بحث حجّة الظن أن الظن ليس معناه في اللغة العربية والقرآن الكريم الاعتقاد الراجح، بل إنه يعني كلّ اعتقاد لم يستند لبرهان ودليل أعمّ من كونه جازماً أو غير جازم. وهكذا الشك في المنطق والفلسفة قد استخدم لأجل أن يفيد معنى تساوي الطرفين، أي أنه يعبر بالشك حين تساوي الاحتمالات في الطرفين، مع أنه في اللغة بمعنى ضدّ اليقين، وضدّ العلم، وبمعنى التردد، ولأجل هذا الاختلاط في المعنى نراهم يتمسكون بعدم حجّة الخبر الواحد أو الإجماع بالآيات الناهية عن العمل بالظن.

إذن فاستخدام الألفاظ العربية للتعبير عن الأفكار الفلسفية قد أوجد نوعاً من الانحراف الفكري في علم الأصول، وذلك للخلط وللاشتباه الحاصل بين المعاني الأصلية والمعاني الفلسفية المصطلحة، وهذا يؤثر كثيراً في مجال فهم الأفكار الأصولية، وحتى أقوال القدماء، مثلاً: السيّد المرتضى وغيره من علمائنا السابقين، الذين يقولون بأنّ الخبر لو لم يفد العلم ليس بحجّة، فليس مرادهم هو الاعتقاد الجازم.

ولهذا العامل شواهد كثيرة ، وبما أنه يوجد ارتباط وثيق بين الفلسفة واللغة ، فنرى في اللغة الآرية يعبر عن القضية بثبوت شيء لشيء ، وهو الذي يعبر عنه بـ (است) في الفارسية وبـ (استين) باليونانية ، ولكن في اللغة العربية ليس الأمر كذلك ، وليس فيها ثبوت شيء لشيء ، وليس فيها موضوع ومحمول ، بل كل ما في اللغة العربية في القضية هو الهووية ، فحين يقول (زيد قائم) فهو يعني أن هذين الموجودين موجودان بوجود واحد ، وهذا هو أسلوب التفكير العربي ، ولكن حين ترجموا الفلسفة لم يغيروا في اللغة العربية بما يعبر عن (است) أو (استين) لذلك استخدموا واستعاروا (هو) للتعبير عن ذلك ، كما ذكر ذلك في المنطق ، وإنما استعملوا ذلك لأنّ الشعب المغلوب يستورد أسلوب تفكيره حتّى في مجال بناء الجمل من الشعب الغالب ، حتّى يمكن نشر تلك القوانين الفلسفية ، وسيأتي توضيح فكرة الارتباط بين اللغة والفلسفة .

إذن فبعض الألفاظ العربية قد تغيّرت عن معناها اللغوي إلى معانٍ اصطلاحية أخرى ، لأجل استخدامها في مجال ترجمة الفلسفة ، وبما أننا خاضعون لسيطرة الأفكار الفلسفية للفلاسفة والمتكلمين السابقين ، لذلك تخطر في أذهاننا المعاني الاصطلاحية لهذه الألفاظ ، لا معانيها الأصلية ، ونغفل عن التطور الذي طرأ على هذه الألفاظ فحولها عن معانيها الحقيقية .

العامل الثالث

تطبيق القواعد التي كان يجريها الفلاسفة في التكوينية ، تطبيقها في الاعتباريات ، وبدلاً من أن يعالجوا المشكلات القانونية فإنهم قد خلقوا إشكالات قانونية نتيجة لاستخدام المصطلحات والقواعد الفلسفية ، كالعلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، وغيرها .

مثلاً: قانون عدم معقوليّة تقدّم المعلول على علته زماناً ، هذا من القوانين

الواضحة ؛ إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يتقدّم المعلول التكويني زماناً على علته ؛ إذ العلة مقارنة مع المعلول ، وأجزاء العلة أحياناً يكون لها سبق زمني على المعلول ، فلا يمكن أن تتأخر زماناً ، ومن هنا وقع السؤال أنه كيف يؤثر الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية والقانونية في الأمر المتقدم عليه ، مع أن المتأخر زمنياً لا يمكن أن يؤثر في المتقدم ، فهذا القانون الفلسفي قد خلق في علم الأصول مشكلة مهمة هي مشكلة الشرط المتأخر ، وكذلك مسألة الكشف الانقلابي في البيع الفضولي ، وقد ذهبوا لبطلانه اتباعاً للقانون القائل بأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، وكذلك مسألة تبديل الامتثال الذي يتعرض له في بحث الأجزاء ، حيث قالوا بعدم معقوليته اتباعاً لهذا القانون ، وهو أن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، وهذا القانون من القوانين التي ترتبط بالتكوينية ، ولكن قد استخدم في علم الأصول ، وكذلك قانون استحالة اجتماع الضدين والمثلين الذي قد اعترف به الفلاسفة السابقون في مجال التكوينية ، قد طُبّق في علم الأصول ، حيث اعتبر من مقدّمات امتناع اجتماع الأمر والنهي ، كما في الكفاية ، حيث عدّوا الأحكام التي هي من الاعتباريات كالأعراض القابلة للضدية فيما بينها ، لذلك نرى أن من مقدّمات مبحث اجتماع الأمر والنهي على مسلك المحقق الآخوند هو التضاد بين الأحكام ، فاعترفوا بالتضاد بين الأحكام ، مع أنه لا يوجد تضاد في الاعتباريات ، لا الاعتبار الأدبي ، ولا الاعتبار القانوني . وكذلك في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ، قد ذكر إشكال التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري .

وكذلك قانون استحالة الإهمال في الواقعيات ؛ إذ لا معنى للإهمال في الواقعيات ؛ وذلك لأن الوجود مساوٍ للتشخيص ، وكل شيء غير متشخص هو غير موجود كما وضحت هذه الفكرة في الفلسفة ، وقد حاولوا تطبيق هذه الفكرة في الاعتباريات ، ولأجل هذه الفكرة أشكلوا في مسألة متمم الجعل ، وإن من آراء المحقق النائيني رحمته الله أن الإهمال غير معقول ، وأنه لا بدّ من الإطلاق أو التقييد ،

ولكن الإهمال غير معقول في الواقعيّات ، وأما في الاعتباريّات فهل هو كذلك أم لا ؟ وكذلك قانون استحالة تحقّق العرض بدون المعروض ، حيث ينقل عن الشيخ النراقي رحمته الله في أوائل البيع أنّه أنكر تملك الكلّي في الذمّة ، فلو باع كيلوغراماً من الحنطة في الذمّة ، فهذا لا معنى له ؛ إذ الملكية التي أريد تحقيقها الآن قد تقوّمت بأمر معدوم ، فكيف يعقل تقوّم العرض بأمر معدوم .

وكذلك انطباق الماهيّة على أفرادها في التكوينيّات ، هذا الانطباق غير خاضع للجعل ؛ إذ أنّ الانطباق قهريّ ، ولكن الماهيّات الاعتباريّة التي قد عدّت من الاعتبارات القانونيّة ، مثل هذه الماهيّات خاضعة للجعل ، كالصلاة والزكاة والميتة والدينار كلّها ماهيّات اعتباريّة ، وتطبيقها على أفرادها يحتاج لجعل ، نعبر نحن عنه بـ (متمّم الجعل التطبيقيّ) مع أنّ تطبيق الكلّيّات المتأصّلة - أي التكوينيّة - على أفرادها غير خاضع للجعل ، أو أنّ الكلّيّات المتأصّلة التكوينيّة تنطبق على الفرد بالجزء التحليلي ، بينما الماهيّات الاعتباريّة تنطبق على الفرد بشراشره ، وستأتي مثل هذه الأفكار في مبحث الصحيح والأعمّ .

وكذلك استحالة التفكيك بين اللازم والملزوم ، وهذا واضح ؛ إذ أنّ لازم الشيء يستحيل انفكاكه عنه ، وهذه الفكرة قد أوجدت مبحث الأصل المثبت ، مع أنّ الأصل المثبت يرتبط بفكرة أنّ الشارع المقدّس قد اعتبر العلم بالحدوث علماً بالبقاء بنحو التوسعة في المنكشف ؛ إذ أنّ الحدوث لو كان منكشفاً فالشارع اعتبر البقاء منكشفاً لنا أيضاً ، ولكن لأجل تأثير تلك الفكرة الفلسفيّة ربّما يتساءل بأنّه لماذا لا تترتّب اللوازم العقلية والخارجيّة للمستصحب والآثار القانونيّة المترتبة عليه ؛ لأنّه يلزم من عدم ترتّبها التفكيك بين اللازم والملزوم ؟

إذن فمثل هذه المباحث الأصوليّة كلّها نشأت من تأثيرات الفلسفة ، وخصوصاً المباحث الأصوليّة المتأخّرة ، كما يلاحظ ذلك في بعض الكتب الأصوليّة المؤلّفة في هذا الميدان ، بل نلاحظ أنّها مليئة بمباحث كلاميّة وفلسفيّة ، فمن مقدّمات

مبحث اجتماع الأمر والنهي ، أصالة الوجود ، أو أصالة الماهية ، وأن الماهيتين لا يمكن أن يوجدوا بوجود واحد ، فاختلطت المباحث الفلسفية في المباحث الأصولية ، وأنا لست في مجال انتقاد مثل هذا الاستمداد ؛ إذ أن الاستمداد وتعاون العلوم فيما بينها أمر حسن ، ولكن مع ذلك لا يمكن أن ننكر حدوث تلك المشكلات الكثيرة في علم الأصول التي خلقها هذا التأثير بعلم الكلام والفلسفة ، وكان علماء الأصول غالباً من الدارسين ، ومن الذين ارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالكلام والفلسفة ، وهذا الارتباط كان نتيجه أن طبقت القوانين المرتبطة بالتكوينيات في الاعتباريات ؛ إذ أن الاعتباريات القانونية لها أحكام خاصة ؛ إذ أنها خاضعة في الارتباطات فيما بينها للجعل والمواضعة ، وأنشئت لأجل التأثير في الإحساسات ، وهي أمور فرضية تقديرية ، لا فرق فيما بينها في هذا المجال وبين الاعتباريات الأدبية ، وهي أمور تختلف باختلاف الأنظار ، لا أنها من الأمور التكوينية التي تختلف فيها الأنظار ، فليست هي واقعيات نريد الكشف عنها ، بل هي واقعيات نحن نبتكرها ونخترعها ، وكلما تمدنت الشعوب والحضارات ، وكلما توثق الاتصال الاجتماعي فيما بينها ، كلما تعددت وكثرت الاعتباريات القانونية ، سواء كانت في أبواب العقود والإيقاعات أو غيرها ، لذلك قد طرحت أمام الفقه عدّة مسائل جديدة تدور حول عقود ومعاملات جديدة لم تكن متعارفة سابقاً ، كالتأمين ، وأوراق المصارف ، وقد حدثت في مجتمعات حديثة متطورة ، ثم تسربت إلى مجتمعتنا ، لذلك يسأل عن رأي الفقه الإسلامي فيها ، ولذلك نرى أن العلماء قد حاولوا أن يرجعوها إلى بعض العقود والإيقاعات التي كانت متداولة في زمان الأئمة عليهم السلام ، كالهبة وغيرها ، وكأنّ البشر عاجز عن اختراع عقود غير تلك العقود التي كانت في ذلك الزمن ، وكأنّ العقود منحصرة في تلك العقود التي كانت متعارفة في زمن الشارع . إذن فتطور الاعتباريات القانونية وصوره يحتاج لبحث طويل .

إذن فلا بد أن نميّز الاعتباريات عن التكوينيات ، والقوانين التي في التكوينيات

ربّما تختلف عن الاعتباريات ، ونتيجة عدم التمييز هذا حدثت مشكلات عويصة في الميدان الأصولي حفّزت العلماء أن يفكّروا طويلاً في معالجتها .

المبحث الثالث

الارتباط بين علم الأصول والعلوم الأدبية

وهذه العلوم الأدبية تلاحظ بصورة عامة دون اقتصارها على فنّ دون آخر من فنون الأدب ، سواء كانت الصرف أو النحو ، أو المعاني والبيان ، وغيرها من العلوم الدخيلة في معرفة أسرار اللغة العربية .

وهذا الارتباط هو ارتباط وثيق ، والشاهد الإجمالي عليه هو أنّ بعض العلماء قد جمعوا في كتاب واحد بين المباحث الأصولية وبعض العلوم العربية التي تترتب عليها بعض الفروع الفقهية ، وهذا يشير إلى الارتباط الوثيق بين هذين العلمين ، كالشهيد الثاني رحمته الله في تمهيد القواعد ، حيث ذكر : « أنّ علم الأصول وعلوم اللغة العربية كليهما لهما دخل في استنباط الأحكام الشرعية » ، لذلك يذكر مئة قاعدة قاعدة أصولية ويفرّع عليها بعض الفروع الفقهية ، ويذكر أيضاً مئة قاعدة من العلوم العربية ويفرّع عليها بعض الفروع الفقهية ، فذكر في مقدّمة الكتاب : « لما كان أعظم مقدّماته - أي علم الفقه - أصوله وعلم العربية ؛ إذ الأوّل قاعدته ودليله ، والثاني مسلكه وسبيله ، وغيرهما من العلوم ، أمّا غير متوقّف عليه » إلى أن يقول : « فلا جرم ربّنا هذا الكتاب - الذي استخرنا الله تعالى على جمعه وترتيبه - على قسمين : أحدهما في تحقيق القواعد الأصولية وتفريع ما يلزمها من الأحكام الشرعية ، والثاني في تنقيح المطالب العربية وترتيب ما يناسبها من الفروع الشرعية ، واخترنا من كلّ قسم منها مئة قاعدة متفرّقة من أبوابه » إلى أن يقول : « ليكون ذلك عوناً لطالب التفقّه في تحصيل ملكة استنباط الأحكام من المواد » .

فكما أنَّ جمع علم الكلام والأصول في تأليف واحد، كما فعله العلامة رحمته الله وغيره، يدلُّ على الارتباط الوثيق بينهما، فالعلامة رحمته الله له كتاب (منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول) تأسيس الشيعة^(١)، والشيخ البهائي رحمته الله في الزبدة ذكر القواعد المنطقية كمقدمة للقواعد الأصولية، فجمعها في تأليف واحد، وهذا يشير إلى فكرة الارتباط بينهما، وهكذا الجمع في التأليف في مجالي الأصول وعلوم العربية يشير إلى هذه الفكرة.

والارتباط بينهما أمر واضح لا يحتاج إلى دليل عليه، فمباحث الألفاظ، سواء ما ذكر في المقدمة - كمباحث الوضع والاستعمال، وأنواع الوضع والاستعمال، الحقيقي والمجازي وعلائمهما، ومباحث تعارض الأحوال، وكذلك بقية مباحث الألفاظ - جملة منها ترتبط بتمييز المفاهيم الفردية، كالبحث عن المعنى الحرفي، والبحث عن المبهمات، كالموصول واسم الإشارة، وهكذا البحث عن مفاد الهيئات الفردية، كالبحث عن مفاد هيئة المشتقات مطلقاً، وخصوصاً المشتقات الاسمية، الذي ذكر في مبحث المشتق، وهكذا البحث حول مفاد الهيئات التركيبية، كالبحث عن مفاد هيئة الجملة الخبرية، أو الإنشائية، أو مباحث المفاهيم، وأمثالها. هذه كلّها ارتباطها بعلوم العربية في غاية الوضوح، والأصول تستمدّ من مباحث العربية طبعاً.

ولكن مثل هذا الارتباط غير واضح في مباحث حجّة الحجج والأصول العملية، ولكن مع ذلك الارتباط وثيقاً بين علوم العربية ومباحث حجّة الحجج والأصول العملية، ومقصودي من مباحث العربية هنا مباحث علم البيان، ومنشأ هذا الارتباط هو الارتباط بين الاعتبارات الأدبية والاعتبارات القانونية، والاعتبارات الأدبية يتعرّض لها في علم البيان بصورة موجزة، ولكن يتعرّض لها بالتفصيل في المباحث

الأصولية، وقد فسّرنا الاعتبارات الأدبية، ومنها المجازات والاستعارات والكنائيات، يعبر عنها بالاعتبار الأدبي، وقد فرّقنا بينها وبين الاعتبارات القانونية، بأنّه لا يوجد فيها تطابق وتوافق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية على العكس من الاعتبار القانوني.

والأصول العملية التي يعبر عنها اصطلاحاً بالأحكام الظاهرية والوظائف المعجولة للشاك في قبال الأحكام الواقعية، وهكذا مباحث حجّة الحجج، هذه كلّها عبارة عن اعتبارات قانونية، ومنشأ الخلط بين الاعتبار القانوني والأدبي سوف يذكر في محله، وإجماله أنّه بحسب رأينا منشأ الاعتبار القانوني ومنبعه هو الاعتبار الأدبي، أي أنّه نتيجة لتطوّر الاعتبار الأدبي تطوّراً ذا مقاييس خاصّة قد تبدّل إلى اعتبار قانوني، فالخلط بين الاعتبار القانوني والأدبي وإجراء أحكام أحدها في الآخر، مثل هذا الخلط يوجب اشتباهات كثيرة، كما أنّ الخلط بين الاعتبارات القانونية والأمور التكوينية من باب التسانخ فيما بينها يوجب اشتباهات عديدة، وإجراء القوانين التكوينية في الاعتباريات - كما ذكرناه في البحث السابق - وهكذا عدم التمييز بين الاعتبارات القانونية والأدبية يؤدي لوجود اشتباهات في الأصول وفي الفقه.

إذن فمع أنّ الفرق بين الاعتبارات الأدبية والقانونية في غاية الوضوح موضوعاً وحكماً. **الفرق موضوعاً:** كما ذكرنا أنّ الاعتبار الأدبي هو اعتبار مع العناية والاعتبار القانوني هو اعتبار بلا عناية، والاعتبار القانوني متأصل، والاعتبار الأدبي غير متأصل، وفي الاعتبار الأدبي لا توافق بين الإرادة الاستعمالية والجدّية، بينما يتوافقان في الاعتبار القانوني.

وهكذا **الفرق حكماً**، فلاستصحاب يجري في الأحكام القانونية، فيمكن استصحاب طهارة شيء ما أو نجاسته أو استصحاب الملكية أو الحرّية أو الزوجية، وغيرها، فالأحكام القانونية يمكن أن تكون مجاري للأصول العملية، بينما

الاعتبارات الأدبية ليست مجاري للأصول العملية .

فمع أنَّ هذه الفكرة في غاية الوضوح كبرى ، ومع ذلك في كثير من المباحث قد حدث خلط واشتباه بين الاعتبارات الأدبية والقانونية ، أو أنه يحتمل الاختلاط بينهما .

من الموارد التي حدث الخلط في الأصول : أحكام الشارع المقدس على قسمين : أحكام واقعية وأحكام ظاهرية تتمثل بالأصول العملية ، مثلاً مفاد البراءة الترخيص الظاهري والإباحة الظاهرية ، وقاعدة الحلئية مفادها الحلئية الظاهرية ، ويلحق بها قاعدة الطهارة ، حيث قسّموا الطهارة لقسمين : الطهارة الواقعية ، والطهارة الظاهرية ، فيعلم منه أنَّ الطهارة الظاهرية قد اعتبروها من الأحكام القانونية ، واعتبروا الحلئية الظاهرية من الاعتبارات القانونية ، وهكذا اعتبروا الترخيص الظاهري مع أنَّ هذا الرأي غير واضح ، وترتب عليه آثار كثيرة خاطئة ، وكنموذج لذلك نذكر قاعدة الطهارة .

قوله : « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ ، فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ ، وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ »^(١) ، هذا هو مستند قاعدة الطهارة ، ويوجد رأيان في هذه المسألة :

الرأي الأول : بجعل الحكم الظاهري ، والحكم الظاهري يعني الحكم القانوني ، فهو قانون ولكن أخذ في موضوعه الشك ، أي أنَّ الحكم الذي جعل للشاك يعبر عنه بالحكم الظاهري ، وبناءً على هذا الرأي فتختص قاعدة الطهارة بالشاك والمتردد ، ولا تشمل القاطع بالخلاف ، وبكشف الخلاف تنعدم جميع الآثار ، ولذا في الصلاة التي أجرى فيها أصالة الطهارة أو السجدة على شيء أجرى فيه قاعدة الطهارة ، في مثل هذه الصلاة يكون الإجزاء على خلاف القاعدة ، فلا بد أن يثبت الإجزاء بدليل خاص ، وهكذا في بقية الموارد ، وهذه الآثار تترتب على اعتبار قاعدة الطهارة

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

من الاعتبارات القانونية والأحكام الظاهرية .

الرأي الثاني : أنها من الاعتبارات الأدبية ، فقاعدة الطهارة تنزيل ، فهذا الشيء ما دام لم يعلم بقذارته فاعتبر نظيفاً ، فالشيء ربما يحتوي على نجاسة واقعية ولكنه نزل شرعاً منزلة الطاهر .

ويظهر فرق هذا الرأي عن الأول من خلال مقدمة :

للنجس الواقعي نوعان من الآثار : آثار مقومة لذاته ، كالحكم بنجاسة ملاقيه ، وعدم إمكان تطهير شيء به ، وآثار يخضع ارتباطها بالنجس للمواضعة والجعل الشرعي ، كاشتراط الطهارة في لباس المصلي ومسجده .

و «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» بناءً على مسلك التنزيل تكون حكومتها بالنسبة للآثار المقومة لذات النجس حكومة ظاهرية ، أي أننا نتعامل معه معاملة الطاهر إلى حين انكشاف الخلاف ، ولكن حكومته بالنسبة للآثار الخاضعة في ارتباطها للجعل والمواضعة حكومة واقعية ؛ لأن ارتباطها خاضع للجعل والمواضعة ، ولا يتنافى جعلها مع القول بنجاستها واقعاً ، وهذه الحكومة الواقعية توجب التوسعة في دائرة الشرطية ، ولذا يكون الإجزاء فيها على القاعدة ؛ إذ لا يحدث فيها انكشاف للواقع أصلاً ، ومثل هذا لا يختص بالشاك ، بل يشمل القاطع بالطهارة أيضاً .

والدليل على صحة الرأي الثاني :

أولاً : الضابط الذي ذكرناه في التمييز بينهما ؛ إذ أن قوله : «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ ، فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ ، وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ» لا يفيد تحقق النظافة واقعاً ، وعدم النظافة واقعاً دليل على كون الاعتبار أدبياً لا قانونياً .

ثانياً : سوق الكلام : «فإذا علمت ... وما لم تعلم» وتوضيح الفكرة في محله . وهكذا بالنسبة لقاعدة الحلية «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ ...»^(١) فقد استفدنا منها

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

الحلّة التنزيلية .

وهكذا قوله: «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ»^(١) لا يفيد رفع شيءٍ ما، إلا على نحو الاعتبار الأدبي، ومفادها أنّ احتمال التكليف لا يكون منجزاً للتكليف، وفيها إعلام بعدم أهميّة المحتمل؛ إذ هناك قانون عقلائي يجريه الإنسان في مقاصده، فدائماً يلاحظ النسبة بين الاحتمال والمحمّل، فإذا كان المحمّل قوياً حتّى لو لم يكن الاحتمال قوياً، فيتحرّك الفرد لتحقيق العمل أو لتركه، فإنّه حتّى لو احتمل ٥٠٪ بأنّ هذا الشيء سمّ، ومع ذلك لا يأكله لأجل أهميّة المحتمل، وأحياناً يكون الاحتمال قوياً فيحرّك الإنسان أيضاً، والأحكام الشرعيّة منزلة بمنزلة مقاصد الإنسان نفسه، كما وضّحنا ذلك في مباحث الاشتغال والبراءة، ومفاد قوله: «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» هو بيان عدم أهميّة الأحكام الشرعيّة على نحو يكون الاحتمال بالفطرة منجزاً، وأمّا إذا كانت الأغراض الشرعيّة المتمثّلة بالقوانين الإلزاميّة الشرعيّة ذات أهميّة كبيرة، فيخاطب الإنسان حينئذٍ: «احتط» والاحتياط هو أيضاً ليس حكماً ظاهرياً؛ إذ أنّ قوله: «احتط» أمّا أنّه يعني تقوية الاحتمال، كما لو كان شخص مريضاً، ولكن لا يحتمل كون مرضه خطيراً، فهذا يخاطب بالاحتياط لأجل أن يقوى احتماله، وكمثل الخطوط التي وضعت في الطريق لأجل تقوية احتمال الخطر، وتارة يكون لتقوية المحتمل .

إذن فمثل هذه التعبيرات من قبيل الاعتبارات الأدبيّة، فإذا قال: «احتط» فهو إرشاد لأجل تقوية الاحتمال أو المحتمل، وقوله: «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» أي أنّ هذا الحكم كأن لم يكن، أي أنّه ما دام ليس مكشوفاً فليس هو ذا أهميّة، بل لا بدّ أن نعتبره كأمر معدوم، وقوله: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ...» هذا تنزيل، و«كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» أيضاً هو تنزيل .

(١) الخصال: ٢: ٤١٧، الحديث ٩.

ومن الموارد التي حدث فيها الخلط ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله حول الحجج التي يعتبرها العقلاء ، فالقول بأنّ العقلاء يعتبرون شيئاً ما علماً ، مثل هذا يحتاج لتمحيص ودراسة ، فاعتبارهم لخبر الثقة علماً هل هو على نحو الاعتبار الأدبيّ أو الاعتبار القانوني ؟

ومنها : ما يذكره الأصوليون ، بأنّه لا معنى لجعل السببيّة الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة بجعل مستقلّ ، فلو أُريد أن يجعل السببيّة فلا بدّ أن يقيّد الحكم ، أو أنّه لو أُريد جعل الشرطيّة والجزئيّة فلا بدّ أن يصدر جعل واحد لعدّة أجزاء ، ولكن بعض الأصوليين المتأخّرين ذهب إلى أنّه لا مانع من الجعل المستقلّ فيها ، فأَيّ مانع من أن يقول المشرّع : « جعلت هذا جزءاً ، هذا شرطاً ، مانعاً ، سبباً » وقد ذكرنا في محلّه أنّه لا مانع في ذلك ، ولكن مثل هذه التعبيرات على نحو الاعتبار الأدبيّ لا الاعتبار القانوني .

وتوضيحه : أنّ مفردات الاعتبارات القانونيّة لا بدّ أن يكون لها تأصل في المجتمع الذي صدرت فيه ، أي أنّها غير قابلة للإبداع كما في الأسماء ، بل إنّ الاعتبارات القانونيّة ظاهرة اجتماعيّة لا تكون مفرداتها قابلة للجعل ، فالوجوب والحرمة لا بدّ أن تكون ظاهرة اجتماعيّة ، ومفهومها مفهوماً اجتماعيّاً ، حينئذٍ يقول المقتنّ : « يجب هذا » ، وهكذا الملكيّة ، فمفردات الاعتبارات القانونيّة هي نتيجة لتطوّر اجتماعي ، وظاهرة اجتماعيّة ، ولا يمكن أن يوجد بخلق العمل الفرديّ مفردة قانونيّة ، وتوضيحه في محلّه .

وحدث خلط بين الاعتبار الأدبيّ والقانونيّ في الفقه أيضاً نذكر بعضه :

منها : في بعض روايات الزكاة بأنّها « أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ » ، وقد تخيل بأنّها من سنخ الاعتبارات القانونيّة ، وقد أثار مثل هذا التعبير نوعاً من الاستغراب ، فهل أنّ الشارع ينظر للفقراء - غير السادة - مثل هذه النظرة الضئيلة والمهانة ، فلم يتحمّل بعض الناس مثل هذا التعبير ، وحتىّ في المجتمع الحديث ، وقد ذكر

مثل هذا التعبير حتّى في بعض الرسائل العملية ، كما في وسيلة النجاة في بداية الخمس ، ولكن مثل هذا التعبير قد حدث فيه خلط بين الاعتبار الأدبي والقانوني ، فإن واقع الاعتبار الأدبي هو التأثير في عواطف وإحساسات المخاطب ؛ إذ أننا نعلم بأنه يجب أن يتكلّم مع الأشخاص بمقتضى الحال ، فإذا أردنا ترغيب شخص لشيء ما ، فنعبّر له تعبيراً أدبياً ، وإذا أردنا أن نخيف شخصاً من آخر نقول له : (جاءك الأسد) ، فهو من قبيل التلاعب بالعواطف والمشاعر ، وليس لها واقع إلا حسن التأثير في إحساسات المخاطب ، فيمكن أن نعتبر الشيء الواحد بصفتين متضادتين : أبيض وأسود .

إذن فالاعتبار الأدبي مرتبط بمجلس الكلام ووضعه ، والنبي ﷺ حين أقبل إليه بنو عبدالمطلب وطلبوا منه ليصبحوا من عمّال الصدقات ، ولكن النبي ﷺ لأجل أن يؤثّر في إحساسات هؤلاء قد عبّر مثل هذا التعبير ، وأشار مثل هذا التعبير ضجّة حتّى الآن .

عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حمّاد ، عن حريز ، عن محمّد بن مسلم . وأبي بصير وزرارة ، كلّهم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام ، قالوا : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَيَّ مِنْهَا وَمِنْ غَيْرِهَا مَا قَدْ حَرَّمَهُ ، وَإِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِبَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ... »^(١) ، وفي الذيل ذكر البقية : « أَمَا وَاللَّهِ لَوْ قَدْ قُتِلْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ ، ثُمَّ أَخَذْتُ بِحَلْقَتِهِ ، لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي لَا أُؤْثِرُ عَلَيْكُمْ ، فَارْضَوْا لِأَنْفُسِكُمْ بِمَا رَضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَكُمْ » ، فالخطاب مع أفراد مخصوصين « قَالُوا : قَدْ رَضِينَا »^(٢) .

إذن فلاجل إبعاد مثل هؤلاء من بني هاشم عن مثل هذا العمل بأسلوب

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ٢٦٨ ، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة ، الحديث ٢ .

(٢) الكافي : ٤ : ٥٨ ، الحديث ٢ .

لا يثيرهم ، حتّى لا تنحصر الأعمال في بني هاشم ، أو لأجل أسباب أخرى ، عبّر بمثل هذا التعبير الذي هو من قبيل الاعتبار الأدبيّ ، وليس هو من قبيل الاعتبار القانوني ؛ إذ أي أثر وحكم قانوني يترتب عليه كما يترتب على الأوساخ الحقيقية ، فهل يستحبّ إزالتها ، أو يجب إزالتها من المسجد ، فلا يوجد أي أثر قانوني يترتب عليه ، وإنّما ذكر لأجل التأثير على العواطف والإحساسات .

ومنها : قوله : « عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَ » ^(١) وقد رتب عليها آثار عديدة في المعاملات ، حيث ذكروا أنّ المالية في ذمّة المكلّف مع أنّها كناية عن أنّه ضامن على تقدير التلف .

ومنها : ما ذكره المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله في مسألة الحقّ والملك ، وأنّه لا يمكن أن يكون الحقّ مرتبة ضعيفة عن الملك ، كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ رحمته الله ، قد خلط بين آثار الاعتبارات الأدبيّة والاعتبارات القانونية ، فذكر أنّ الملكية أمّا أن تكون مأخوذة من مقولة الإضافة ، أو من مقولة الجدة ، وكلّ منهما لا يقبل الاتّصاف بالشدّة والضعف ، فكيف يمكن أن تكون الملكية الاعتباريّة التي قد أخذت من هاتين المقولتين صفة تتّصف بالشدّة والضعف ، ولكن هذا خلط بين الاعتبار القانوني والأدبيّ ، فالاعتبار الأدبيّ بما أنّ الأصل فيه محفوظ ؛ إذ ليس له تأصل ، فيلزم أن يكون الشيء الذي بقي أصله محفوظاً ومتّصفاً بأوصاف أصله ، فإذا لم يمكن اتّصاف الأصل بالشدّة والضعف لم يمكن اتّصاف الشيء أيضاً بذلك .

وأما في الاعتبار القانونيّ بما أنّه أمر متأصل حيث ينقطع ارتباطه عن أصله التكوينيّ ، ويكون له في نفسه تأصل وكيان ، وبما أنّه أمر اعتباريّ في واقعة ، لذلك يمكن اعتبار أيّة صفة مناسبة له ، فيمكن اعتبار الشدّة والضعف للملكيّة ، والملكيّة اعتبار قانوني ، وسيأتي توضيح هذه الفكرة أيضاً في محله .

(١) عوالي اللآلي : ١ : ٢٢٤ ، الحديث ١٠٦ .

والقول بأنَّ النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام لا يستعملون المجاز لأنَّه نوع من الكذب ، هذا غير صحيح مع كون المجاز والاستعارة وغيرها من مقومات أسلوب الكلام العربي ، وكلامهم عليهم السلام لا بدَّ أن يكون بأسلوب الكلام العربي كما ذكرناه في بحث التعارض .

المبحث الرابع

الإرتباط بين الأصول والفقه

الفقه على نوعين : الفقه الخلافيّ ، والفقه المذهبيّ .

الفقه الخلافيّ : بتفسير أهل السنّة عبارة : لو اختار شخص أحد المذاهب الفقهيّة ابتداءً ، كمذهب الحجازيّين المتمثّل بالمذهب الشافعيّ والمالكيّ ، أو مذهب العراقيّين المتمثّل بالمذهب الحنفيّ ، ولكن لأجل الاحتجاج ، وإثبات المذهب الذي اختاره مسبقاً ، يأتي بالأدلة لإثبات الأفكار والآراء المذهبيّة التي اعتقدها ، فالآراء التي اختارها الفقيه المتبوع يريد أن يثبتها الفقيه التابع بأي نحو كان ، والدفاع عن ذلك المذهب الفقهيّ . وابن خلدون^(١) في مقدّمته تعرّض إلى أنّ المسلمين -بأوامر السلطات الحاكمة عليهم - اختاروا المذاهب الأربعة : « وأجري الخلاف بين المتمسّكين والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعيّة » ، فهؤلاء الأئمّة الذين تعتمد آراؤهم على نوع من الاستنباط ، وخصوصاً قبل تدوين الأحاديث وترتيبها ، اعتبر الخلاف في آرائهم كالخلاف في النصوص الشرعيّة « والأصول الفقهيّة ، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه تجري على الأصول صحيحة وطرائق قويمة يحتجّ بها كلّ لمذهبه الذي قلّده وتمسّك به ، وأجريت في مسائل الشريعة كلّها ، في كلّ باب من أبواب الفقه » .

إلى أن يقول : « وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمّة ومثارات

(١) تاريخ ابن خلدون : ٤٥٦ .

اختلافهم، ومواقع اجتهداهم، كان هذا الصنف من العلم يسمّى بالخلافيات، ولا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلّا أنّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أنّ يهدمها المخالف بأدلّته، وهو لعمرى علم جليل الفائدة».

فهؤلاء الأفراد غير المعصومين مع أفكارهم البدائية في الفقه والأصول، كأبي حنيفة والشافعيّ مع معلوماتهم المحدودة جدّاً في مجال الحديث، قد ابتكروا بعض الآراء، وأصدروا بعض الفتاوى، وأخذ العلماء المتأخرون بتأسيس قواعد وأفكار يستهدفون من خلالها الدفاع عن آراء أولئك القدماء وتوجيهها.

وعلم الخلاف بهذا النحو الذي ذكره ابن خلدون له ارتباط وثيق مع علم الجدل الذي يذكره في الصفحة ٤٥٧: «وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنّه لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متّسعاً، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول»، لذلك ألّف كتب مشتركة في علم الأصول والجدل، وعلم الأصول بهذا التفسير مستمد من أسلوب التفكير في أصول الدين، كما أشار لذلك في كشف الظنون في مادة علم الأصول، بأنّ الحنفية يذهبون إلى أنّ كتب الأصول التي قد ألّفَت كلّها على ضوء أصول الدين، وعلم الكلام للمعتزلة، أو لأهل الحديث، وهذا لا يفيدهم لذلك حقّزوا على تأليف كتب في أصول الفقه، لأجل أن يمكن توجيه آراء أبي حنيفة على ضوءها، ومن الواضح أنّ مقلّدي أبي حنيفة لا يقصد بهم من يقلّد أبا حنيفة فحسب؛ إذ هناك أفراد آخرون اشتركوا في تكوين الفقه الحنفيّ، كأبي يوسف، ومحمّد بن الحسن الشيبانيّ، وأمثالهما.

إذن فعلم الفقه الخلافِي عند أهل السنّة هو تمهيد القواعد الملازمة لتثبيت المذهب . ويوجد عند الشيعة فقه خلافِي أيضاً ، يمتدّ إلى زمان الرسول ﷺ ، فبعد الرسول ﷺ أولئك الذين احتلّوا مراكز السلطة والخلافة قد تدخلوا في كثير من المجالات الثقافيّة ، وبالأخصّ القانون ، فبالنسبة لأصل الثقافة ، فإنّهم قد نهوا عن تدوين العلوم ، وبالأخصّ السنن ، وفي مجال القوانين الماليّة فقد ألغوا بعضها ، كإلغاء سهم المؤلّفة قلوبهم ، وسهم ذوي القربى ، الذي يعبر عنه بالخمس ، وفي باب الإرث قالوا بالعلو والتعصيب ، وغيرها من الآراء المخالفة للسنّة النبوّة .

وفي باب العبادات نهوا عن التمتع في الحجّ ، وأسقطوا أحكام الأسرة ، جعلوا بعض التشريعات وابتدعوها ، فإنّهم ضيّقوا النكاح إلى مدى بعيد بكلّ ما يستطيعونه ، فحرّموا نكاح المتعة ، واشترطوا في صحّة النكاح استشهاد شاهدين ، وفي باب الطلاق وسّعوا فيه إلى أبعد الحدود ، فاعتبروا صحّة الطلاق ثلاثاً ، وقالوا بصحّة الطلاق البدعيّ مع اعترافهم بكونه بدعيّاً وتقسيمهم الطلاق للبدعيّ والسنّيّ ، ومع ذلك اعترفوا بصحّته ، والتزموا بصحّة الحلف بالطلاق ، وغيرها من المجالات ، سواء كان في المجال المدنيّ أو الاقتصاديّ أو العباديّ أو السياسيّ ، قد وضعوا تشريعات ، ولأجل التغطية على تشريعاتهم المجعولة هذه ، ولأجل أن لا تنكشف مخالفتهم للسنّة النبوّة ، لذلك منعوا من تدوين السنّة النبوّة ، وضيّقوا الخناق عليها ، ولكن أمام هذه المدرسة الفقهيّة وقفت مدرسة الفقه الشيعيّ ، لتحتاج مثل هذه التشريعات المجعولة والتي لا تعتمد على أساس سليم ، وتناظرهم ، والأئمّة عليهم السلام بحسب تصريحهم (أصول علم نرثها كابر عن كابر) يعتبرون الورثة الحقيقيّين لعلوم النبيّ ﷺ ، واعتمادهم عليهم في كثير من آرائهم على المدونات التي دونها أمير المؤمنين عليه السلام في زمن النبيّ ﷺ بإملاء من النبيّ ، كما يذكر ذلك في مصادر الشيعة ومصادر أهل السنّة ، لذلك وقفوا كمعارضين لهذه التغييرات التي حدثت في التشريع الإسلاميّ ، وكان يؤدّي الأمر إلى وقوع مناظرات

بين مدرسة أهل البيت عليه السلام والمدرسة المعارضة ، وكان هناك بعض الأفراد - ولو أنهم كانوا يعتبرون موالين لأهل البيت ، أو أنهم كانوا يوالون بعض الهاشميين كالزيدية - إلا أنهم لم يلتزموا بالفكر الثقافي الشيعي ، بل التزموا بغيره من المذاهب ، كالحنفيّة ؛ لأنّ أبا حنيفة أيّد زيدا ، ومثل هؤلاء أيضاً - الزيدية - كانوا في جبهة المعارضة مع مدرسة أهل البيت .

إذن فكانت تقع مناظرات بين الشيعة وغيرهم من المعارضين في مجال الفقه وغيره منذ بداية التاريخ الإسلامي ، وهذه المناظرات لا بدّ أن تعتمد على قواعد وأصول ، وقد أُشير لهذه القواعد منذ البداية ، ويمكن أن نعتبر ما ذكره الصدوق عليه السلام في الاعتقادات ، حين يذكر اختلاف الحديثين ، يذكر في هذا الموضع رواية سليم بن قيس الهلاليّ التي هي في الواقع رسالة مستقلة في هذا المجال ، هذه الرسالة يمكن أن نعتبرها ممّا تشير إلى أصول وقواعد الاختلاف بين الفريقين ، وأنّ ما بأيدي الناس حقّاً وباطلاً ، وصدقاً ووهماً ، وعاماً وخاصّاً ، ومحكماً ومتشابهاً ، وناسخاً ومنسوخاً ، ولم يميّز بينها ، فيذكر في هذه الرسالة قواعد وضوابط لتمييز العامّ والخاصّ ، والناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، كما أنّ رواية المسمعيّ حيث ذكر فيها الإمام الرضا عليه السلام قواعد لتمييز الحقّ عن الباطل ، يمكن أن تعتبر من هذا الباب أيضاً .

إذن فهناك مسائل يمكن أن تعتبر امتداداً للمسائل العقائدية قد حدثت حولها خلافات بين الفريقين ومناظرات ومباحثات ، وهذه المناظرات لا بدّ أن تكون معتمدة على قواعد أصولية ، بل إنّ الإمامة عند أهل السنة تعتبر من المسائل الفرعية ، والذي يتصدّى لهذا المنصب ، كانت هناك خلافات واعتراضات وانتقادات حول منصبه ، وحول تشريعاته ، وحول أسلوب إمامته ، إلى غير ذلك ممّا يجده الباحث عند مطالعتها في كتاب النصّ والاجتهاد وغيره من كتب السابقين ممّا وكلامنا حول التشيع الفكري والثقافي ؛ إذ هناك من يلتزم بالتشيع السياسي ،

أو التشيع الروحي فحسب ، كالزيدية ، بينما الإمامية الإثنا عشرية يلتزمون بالتشيع الثقافي ، وهو عبارة عن التبعية لأهل البيت عليهم السلام في التعاليم والأحكام التي بلغوها عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله ، وأتباع هذا التشيع كانوا يعرضون آراء أهل البيت ويناقشون الآراء المخالفة ، ويشتبون عدم صحتها ، ومثل هذا النوع من الفقه الخلافية عند الشيعة هو امتداد طبيعي لمباحث علم الكلام ، فليس الفقه الخلافية عند الشيعة عبارة عن الدفاع عن الفتاوى والآراء التي أصدرها في فترة زمنية بدائية شخص عادي ، بل الفقه الخلافية عند الشيعة عبارة عن الدفاع عن الأحكام التي شرعها النبي صلى الله عليه وآله ، والتي كانت مودعة ومحفوظة عند الأئمة عليهم السلام في الوقت الذي كان التدوين محضوراً عند غيرهم إلى زمان متأخر - سنة ١٥٠ - حيث أمر المنصور مالكا بالتدوين مع فرض تحديدات وتشديدات كثيرة في أسلوب التدوين .

وعلماء الشيعة ألفوا في المسائل الخلافية نفسها رسائل مستقلة ، وكذلك ألفوا في أصول وقواعد الفقه الخلافية ، مثلاً هناك رسائل في إبطال القياس ، ورسائل في عدم حجية الخبر الواحد ؛ إذ أن الخبر الواحد مما كان تعتمد عليه مدرسة أهل الحديث ، ورسائل في إبطال الرأي ، وألفت كتب في معرفة الناسخ والمنسوخ ، كما ألفت كتب في نفس المسائل المختلف فيها ، ككتاب المتعة ، وكتاب الاختلاف في الحج ليويس وابن أبي عمير ، وكتاب المواريث ، وغيرها ، وقد دافعوا في هذه الكتب عن السنة الصحيحة للنبي صلى الله عليه وآله ، وفقه أهل البيت عليهم السلام .

إذن فمنذ البداية كان الفقه الخلافية الشيعي موجوداً ، ولكن في البداية كان يعرض بصورة رسائل مستقلة تتضمن بعض المسائل الخلافية ، وبعد ذلك عرض كتاب يجمع مختلف المسائل والأحكام ، وغالباً ما كانت تذكر مسائل أصول الخلاف في ضمن كتب علم الكلام ، مثلاً الشيخ المفيد رحمته الله في أوائل المقالات في علم العقائد ذكر كثيراً من مسائل علم الأصول الخلافية بين السنة والشيعة ، كبحوث القياس ، الإجماع ، والخبر الواحد ، الناسخ والمنسوخ ، ونسخ القرآن

بالسنة، والشيخ الصدوق عليه السلام في الاعتقادات ذكر مبحث الحظر والإباحة، ومبحث الأحاديث المختلفة، وقد فصل المفيد عليه السلام في شرح اعتقادات الصدوق عليه السلام تفصيلاً موسعاً في هذه البحوث. إذن فعلى الغالب كانت تذكر أصول الفقه المقارن في علم الكلام.

والفقه الخلافى نفسه كان امتداداً لعلم الكلام، ولذا نرى أن الشيخ المفيد عليه السلام ألف رسالة الأعلام، وهي مطبوعة في النجف، وقد ذكر في المقدمة أنه ألفها لتكون تكملة لكتابه أوائل المقالات في المسائل العقائدية، حتى يفرق الباحث في الأصول، والفرق بين المذهب الشيعي وغيره، ويمكن أن يعتبر كتاب الانتصار للسيد المرتضى عليه السلام كشرح للأعلام؛ لأن العناوين التي ذكرها في الانتصار غالباً ما تتطابق مع عناوين وعبارات الشيخ المفيد عليه السلام في الأعلام.

إذن فهناك ارتباط بين الفقه الخلافى وعلم الكلام، كل ذلك لأجل الدفاع عن المذهب، والعلامة الحلبي عليه السلام ألف كتاب نهج الحق، وجعله مشتملاً على ثلاث بحوث: أصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، وفي هذه البحوث دافع عن المذهب الشيعي، وناقش المذاهب المعارضة، وكذلك في مجال المقارنة بين فقه الشيعة وفقه الزيدية ألف السيد المرتضى كتاب الناصريات.

إذن فالفقه الخلافى عند الشيعة في واقعه عبارة عن الدفاع والتوضيح لفقه أهل البيت عليهم السلام، هذا الفقه الذي قد واجه معارضة شديدة من غيره من المذاهب. فيلاحظ أن ابن خلدون في الصفحة ٤٤٦ بعد أن يقسم الفقه لثلاثة أقسام: الفقه الحجازي، والفقه العراقي، والفقه الظاهري، قال: «وشذ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وانفردوا به، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة، ورفع الخلاف عن أقوالهم». فبعض المسائل ترتبط ببعض الصحابة، كقضية فذك، وقضية إسقاط حق ذوي القربى، وقضية المتعة، كل هذه القضايا مما تمس بعض الصحابة، وأما القول بعصمة الأئمة عليهم السلام إنما هو

لأجل الروايات التي نقلها الفريقان من لزوم التمسك بالثقلين ، وغيرها من الروايات (وهي كلاها أصول واهية) - إلى أن يقول :- ولم يحفل الجمهور بمذاهبهم ، بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح ، فلا نعرف شيئاً من مذاهبهم ، ولا نروي كتبهم ، ولا أثر لشيء منها إلا في مواطنهم ، فكتب الشيعة في بلادهم ، وحيث كانت دولتهم قائمة في المغرب والمشرق واليمن ... ». فهكذا واجهوا الفقه الشيعي ، ولكن بعد أن اطلعوا على الفقه الشيعي وبعد مرور الزمان اتبعوا بعض الأحكام الفقهية والتزموا بها ، كما يلاحظ ذلك في القانون المصري .

إذن فالفقه الخلافي يعتمد على أصول ، وهذه الأصول ذكرت في كتب الفقهاء ، وهي مستمدة من موازين وقواعد المحاجة والمناظرة ، ومن هنا يبدو تأثر علم الأصول الخلافي بالفقه الخلافي ، ولا يعني علم الأصول الخلافي الدفاع فحسب ، بل له تأثيره في استنباط الأحكام الشرعية ، فعلم الأصول الخلافي عندنا ليس كعلم الأصول عند العامة ، قد وضع لأجل الجدل والدفاع فحسب ، بل له دخل وتأثير في الاستنباط وإثبات هذه الحقيقة بأن فقه أهل البيت عليه السلام قائم على الموازين المعتمدة السليمة .

ومثل هذه المناظرات بين الشيعة وغيرهم كانت موجودة منذ زمن بعيد ، كالمناظرة بين ابن عباس والمخالفين في قضية العول أو تلك المناظرة المذكورة في الكافي التي حدثت بين الإمام الصادق عليه السلام وذلك الفقيه الشامي الذي ادعى بأنه من أهل الفقه والفرائض ، وقد جاء لينظر أصحاب الإمام عليه السلام ، وفي الكافي في باب الطلاق عقد بحثاً مفصلاً يبحث حول أسباب بطلان الطلاق البدعي ، حيث إن بعض أهل السنة اعترضوا على ذلك ، وقد واجه هؤلاء المعترضون علماء الشيعة ، وأجابوا بأجوبة في هذا المجال^(١) ، ونذكر الرواية لأجل أن نتعرف أنه كيف نستطيع

(١) الكافي : ٦ : ٩٢ و ٩٣ ، الحديث ١ .

اقتباس الأصول منها :

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَمْدَانُ الْقَلَانِسِيُّ، قَالَ: قَالَ لِي عُمَرُ بْنُ شِهَابِ الْعَبْدِيِّ: مِنْ أَيْنَ زَعَمَ أَصْحَابُكَ أَنَّ مَنْ طَلَّقَ ثَلَاثًا لَمْ يَتَّعِ الطَّلَاقُ؟ فَقُلْتُ لَهُ: زَعَمُوا أَنَّ الطَّلَاقَ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَمَنْ خَالَفَهُمَا رُدَّ إِلَيْهِمَا، قَالَ: فَمَا تَقُولُ فِيمَنْ طَلَّقَ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَخَرَجَتْ امْرَأَتُهُ - أَوْ أَخْرَجَهَا - فَاعْتَدْتُ فِي غَيْرِ بَيْتِهَا - إِلَى أَنْ يَقُولَ: - فَاجْتَبَتْ بِجَوَابٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدِي جَوَابًا، وَمَضَيْتُ فَلَقِيتُ أَيُّوبَ بْنَ نُوحٍ^(١) فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ عُمَرَ، فَقَالَ: لَيْسَ نَحْنُ أَصْحَابَ قِيَاسٍ، فَإِنَّهُ قَدْ تَخَيَّلَ بَأَنَ عُمَرَ قَدْ طَرَحَ مَسْأَلَةَ أُصُولِيَّةٍ، وَأَنَّهُ أَيْ فَرَقَ بَيْنَ الطَّلَاقِ ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ﴾ لِعِدَّتِهِنَّ ﴿وَبَيْنَ﴾ ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾^(٢)، فَكَيْفَ تَقُولُونَ هُنَاكَ بَأَنَ الطَّلَاقِ باطل، ولكن هنا تقولون بَأَنَ الْعِدَّةِ غَيْرِ بَاطِلَةٌ؟ فَتَخَيَّلَ أَيُّوبُ بَأَنَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ تَعْتَمِدُ عَلَى الْأُصُولِ هُوَ مِنْ سَنَخِ الْقِيَاسِ «إِنَّمَا نَقُولُ بِالْإِتِّفَاقِ، فَلَقِيتُ عَلِيَّ بْنَ رَاشِدٍ^(٣) فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، وَأَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ عُمَرَ، فَقَالَ: قَدْ قَاسَ عَلَيْكَ وَهُوَ يُلْزِمُكَ...» - وَهَذَا أَيْضًا قَدْ تَوَهَّمَ الْقِيَاسُ فِيهَا - «فَسَأَلْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ حُكَيْمٍ عَنْ ذَلِكَ وَأَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ عُمَرَ، فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: لَيْسَ الْعِدَّةُ مِثْلُ الطَّلَاقِ وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ».

ثم ينقل الكافي رأي الفضل بن شاذان (المتوفى سنة ٢٦٠هـ): «وَقَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ فِي جَوَابِ أَجَابَ بِهِ أَبَا عُبَيْدٍ فِي كِتَابِ الطَّلَاقِ: ذَكَرَ أَبُو عُبَيْدٍ أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِ الْكَلَامِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حِينَ جَعَلَ الطَّلَاقَ لِلْعِدَّةِ لَمْ يُخْبِرْنَا أَنَّ

(١) وهو وكيل الإمام الهادي والعسكري عليه السلام، ومعنى الوكيل أنه يجمع الحقوق المالية، ويعلم من ترجمته أنه كان مخالفاً للفقهاء الذين يلتزمون بالتفكير الأصولي؛ إذ لم يذكر عنه أنه كان يقع في يونس.

(٢) الطلاق ٦٥: ١.

(٣) وهو وكيل آخر.

مَنْ طَلَّقَ لِغَيْرِ الْعِدَّةِ كَانَ طَلَّاقَهُ عَنْهُ سَاقِطًا...» .

والفضل بن شاذان أخذ هنا بالتفريق بين الأوامر الإرشادية والأوامر المولوية ، وقد نجح لحد ما ، فقله : ﴿ فَطَلَّقُوهُمْ لِإِعْدَّتِهِمْ ﴾ هو أمر إرشادي ؛ إذ هو أمر بالحصنة ؛ إذ أن الأمر بالأمر الاعتبارية يعني أن هذه الحصنة ممضاة ، والنهي عن الحصنة في الأمور الاعتبارية يعني أن هذه الحصنة غير ممضاة ، والنهي عن الخروج في الوقت الذي تكون المرأة فيه في العدة ، هذا النهي نهى مولوي ، ولا يرتبط بالإرشاد للفساد .

وهكذا نرى أن الفقه الخلافية كيف يفيدنا في التعرف على بعض المسائل الأصولية .

الفقه على المذهب

وهو عند أهل السنة يعني : الاحتجاج للمذهب المختار ، هذا هو الفقه الاستدلالي عند أهل العامة .

وأما الفقه الشيعي ، فهو أوسع من ذلك ، فكلام الأئمة عليهم السلام منزل منزلة كلام النبي صلى الله عليه وآله ؛ إذ أن السنة النبوية قد وصلت إلينا بواسطة الأئمة عليهم السلام ، فالمعيار هو القرآن الكريم والسنة النبوية الواصلة إلينا بواسطة الأئمة عليهم السلام ، وباب الاجتهاد مفتوح عندنا ، وفقهنا هو نوع آخر غير الفقه العامي ، كما سيأتي التعرض لذلك .

وأصول الفقه المذهبي مغايرة تماماً لأصول الفقه الخلافية ، فلا تذكر تلك البحوث التي يتسالم عليها الشيعة ، مثلاً لا يذكر البحث حول حجّة القياس في كتبنا الآن ؛ إذ أن عدم حجّيته متسالم عليها ، والفقيه أثناء ممارسته لعملية الاجتهاد والاستنباط في المسائل الفقهية نراه يحتاج لقواعد ، ونتيجة هذا الاحتياج أن يتطور الفكر الأصولي ويكثر ، ومن هنا نرى الأصول الشيعية المتأخرة مادة غنية ثرة ، وذكرت في علم الأصول عندنا مباحث لم تذكر في كتب الأصول عند

أهل السنّة أبدأ، بينما ذكرت في كتبنا بصورة موسّعة مستوفاة، فمباحث العلم الإجماليّ المعبر عنها ببحوث الاشتغال، وانهلال العلم الإجماليّ بعلم إجماليّ، أو جريان الأصول المرخّصة في أطراف العلم الإجماليّ، وبقية تنبيهات الاشتغال المشتملة على مطالب مهمّة، والترتيب بين الأصول، مثل هذه المسائل من مختصّات الفكر الشيعيّ، نتيجة احتياجاتهم في مجال الفقه، الذي سبب وجود مثل هذه الأصول.

المبحث الخامس

أدوار الفكر الأصولي عند الشيعة

اعتقد أنّ معيار الدور يجب أن يكون بملاحظة حدود المعارضة والمنافسة والمبارزة، وانتهاء الدور بانتهاء مرحلة المعارضة هذه.

وتوضيح هذه الفكرة: لا إشكال أنّ المنافسات الثقافية من وسائل تقوية الفكر وتنميته كسائر المنافسات، فكما أنّ سائر العلوم نتيجة التنافس والمسابقة بين المجتمعات تترقى وتنمو وتتطور، وهكذا المجال التشريعي أيضاً فإنه يترقى على هذا الأساس.

وعلى ضوء هذا الأساس لا بدّ أن نلاحظ علم الأصول الشيعي من أول بزوغه في عهد النبي ﷺ وما بعده، كما ذكرنا بأنّ البحوث القانونية نشأت نتيجة للتشريعات التي أصدرها الخلفاء والتي اعتمدوا فيها على آرائهم دون أن يتبعوا نصوص الشرع فيها، ومنعهم عن تدوين السنّة، وقولهم بالقياس والاستحسان، وغيرها من المباحث التي أوجدت المناظرات والمناقشات منها، ومثل هذه المناظرات في طبيعتها لا بدّ أن تعتمد على قواعد وأصول، وذكرنا رواية سليم بن قيس الهلالي، ورواية المسمعي، قد اشتملتا على جملة من الأصول، وبأنّه يوجد في الروايات ناسخ ومنسوخ، وعمّ وخاصّ، ومقاييس التمييز بين السنن والفرائض وغيرها من القواعد التي وسّعها علماؤنا بعد ذلك.

ففي هذا الدور واجه الشيعة مثل هذه التشريعات المعتمدة على أسلوب التشريع عند أهل السنّة، وأصول التشريع عند أهل الرأي، وهم أهل السنّة العراقيين

تعتمد القياس والاستحسان ، وعند أهل الحديث فتعتمد حجّة الخبر وخبر ثقة عن ثقة ، فمجرد أن يروي الخبر ثقة عن ثقة يكون هذا الخبر معتبراً بعكس العراقيين الذين لم يكونوا يعتمدون على الأخبار كثيراً ، حيث كانوا يلتزمون بلزوم النقد الداخلي والمقايضة بين متن الرواية والأصول ، حيث ذكرنا في مبحث التعادل والتراجيح أن هذه الفكرة قد اكتسبوها من الإمام الباقر عليه السلام ، وهذا هو الذي يعبر عنه في كتاب الكافي والمحاسن بباب الأخذ بشواهد الكتاب والسنة ، فهذا مكتسب في حقيقته من الأئمة عليهم السلام ، فكل رأي حق لا بد أن ينتهي في أصله إلى الأئمة عليهم السلام ، كما صرح بذلك في الروايات .

وعلمائنا لأجل مواجهة هاتين المدرستين خاضوا في المسائل الأصولية ، فألقوا رسائل متعدّدة في علم الأصول مذكورة في كتب الرجال ، ألفها بعض بني نوبخت وغيرهم ، في إبطال القياس ، أو في عدم حجّة الخبر الواحد أو في مسألة الحديثين المختلفين ، فناقشوا وعارضوا في كتبهم هذه أصول هاتين المدرستين معارضة ثقافية .

إلا أن هناك أسباب تؤدي إلى التشديد في المعارضة ، منها : أن يتأثر الأصولي الشيعي بآراء الغير ، كما نسب لابن الجنيّد رحمته الله ، وهو معاصر الصدوق رحمته الله ، القول بحجّة القياس ، وهكذا غيره ، ولذا نرى الشيخ المفيد رحمته الله وغيره قد كتبوا رسائل في إبطال القياس في مناقشة أمثال ابن الجنيّد رحمته الله ، وأنه متأثر بآراء أهل السنة ، لذلك نرى الشيخ رحمته الله في الفهرست ، والسيد المرتضى رحمته الله في الانتصار يتشدّد في معارضته بأن كتب ابن الجنيّد ملغاة لأجل ميله للقول بالرأي والقياس .

وهناك من الشيعة من تأثروا بمدرسة أهل الحديث عند أهل السنة ، لذلك صدرت منهم بعض الأقوال المشابهة لأقوال الحشوية ، ومن هنا رأينا أن الشيخ المفيد رحمته الله كتب في ردّهم كتاب (مقاييس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار) ، وغير الشيخ المفيد رحمته الله ، وفي موضوع حجّة الخبر الواحد ، كما كان هناك صراع

خارجي مع غير الشيعة ، كان هناك صراع ومناظرة داخلية مع بعض الشيعة المتأثرين بمدرسة أهل الحديث ، وأصحابنا المعتدلون كالشيخ المفيد رحمته الله وغيره كما كانوا يتشدّدون ، وتصدر منهم أقوال شديدة اللهجة بالنسبة للشيعة المتأثرين بأهل الرأي ، كذلك مع المتأثرين بأهل الحديث ، والقائلين بحجية الخبر الواحد مطلقاً من الشيعة ، وهم كثير آنذاك ؛ إذ أن آراء الجهة المعارضة لو دخلت داخل نطاق المجتمع الشيعي فهذا يحفز على المعارضة والمناقشة بصورة أشدّ وأكثر .

إذن فالدور الأول دور المناظرة مع أهل السنة بكلا مدرستيهِ ، وأولئك الشيعة المتأثرين بهم ، ولأجل هذه المعارضة اكتسبت الأصول لوناً خاصاً ، يعبر عن هذا اللون بالمعارضة ، وهذه المعارضة أدّت إلى تنامي الأصول وتكاملها ، ويتمثّل تكاملها في عدّة الشيخ الطوسي رحمته الله ، ونتيجة هذه المعارضات التي نشأت في عهد الديالمة وغيرهم ، أن توسّع الفقه الخلافي ، وكذلك علم الأصول ، ولكن عند مجيء عهد السلاجقة تحوّل أهل السنة إلى مرحلة التقليد المحض ، وأخذ الشيعة نتيجة للتضييق عليهم من التقليل من المعارضة ، ولكن بعد غزو التتار وحدوث الحرّية الفكرية نوعاً ما ظهر المحقّق الحلّي رحمته الله والعلامة الحلّي ليواصلوا نفس ذلك الأسلوب الأصولي ، وكتاب التذكرة والمعتبر يتعرّض فيهما كثيراً لآراء العامة ، وغيرها من المؤلفات في مجال الفقه المقارن ، كما أن هناك بعض المؤلفات ألّفت في مجال الفقه المذهبي ، ولكن هذه المرحلة كانت قصيرة ، ورغم قصرها نرى أن بعض أهل السنة قد تأثّر بالفكر الشيعي ، كابن تيمية ، الذي يعتبر من المحاربين للشيعة ، قد تأثّر في آرائه الفقهية بالفقه الشيعي في جملة من المسائل ، كبعض مسائل الطلاق ، كما أشار لذلك أبو زهرة في كتابه ابن تيمية ، وهو قد اشتغل في أواخر عمره بالفقه ، واعتبر مجدّداً في الفقه لتلك المسائل التي اتّبع فيها الفقه الشيعي .

ولكن أهل السنة بعد انسداد باب الاجتهاد عندهم ، وعدم الاهتمام بالشؤون

الثقافية أصبح الشيعة فارغي البال من جهتهم ، وهذا ما دعا إلى عدم اهتمام الشيعة بهذه المعارضة ، ليوجهوا اهتمامهم إلى أنفسهم ، ولذلك نرى الشهيد الأول عليه السلام في كتبه الفقهية لم يتعرض لآراء العامة ، وهكذا العلماء الذين جاءوا بعده ، وهكذا في علم الأصول لم تذكر بعض البحوث التي تتحقق فيها هذه المعارضة ، ولم يتعرض لتمييز الشيعة عن غيرهم ، لذلك نرى الشهيد الثاني عليه السلام في كتاب القضاء يذكر أنه يكفي للطالب أن يقرأ مختصر ابن الحاجب لأجل المنطق والأصول ، مع كونه من كتب أهل السنة ، وهذا يدل على عدم اهتمام الشيعة بتمييزهم عن العامة ، لأجل تخلي العامة عن الميدان العلمي والثقافي ، فهذا ما حفز على عدم التفكير بامتيازاتهم الخاصة ، وخصوصاً في البحث الأصولي .

الدور الثاني : وتبدأ هذه المرحلة برأينا من بداية القرن الحادي عشر ، فبعد استقلال الشيعة واستقرارهم في عهد الصفوية في أوائل القرن العاشر ، في هذا الظرف ولأجل عوامل خاصة نشأت المدرسة الأخبارية ، وملاً محمد أمين الاسترآبادي حيث قد عارض معارضة شديدة الفكر الأصولي الذي كان شائعاً آنذاك ، والذي كان خاضعاً في بعض آرائه لعلم الكلام ، كما أشرنا لهذه الفكرة ، وقد اتبع البعض آراءه ، أو تأثروا بها ، كالمجسّين والفيض الكاشاني والحرّ العاملي والشيخ يوسف البحراني ، ومعارضتهم فيها الصواب والخطأ .

ومن هنا نشأت معركة فكرية شديدة بين الأصوليين والأخباريين ، وعارض الأخباريون الفكر الأصولي معارضة شديدة ، وشأن كلّ معارضة أن تكون بدايتها شديدة ، فعارضوا الأصوليين لأجل أنّ آراءهم تعتمد في الغالب ما يبتني على الآراء الفلسفية والكلامية ، وستعرض لهذه المعارضة في مبحث القطع ، حيث نتعرض لرأي الشيخ الأنصاري رحمته الله في مناقشته للأخباريين .

ولكن هذه المعارضة بين الأخباريين والأصوليين أدّت إلى ثراء الفكر الشيعي ، واكتسب علم الأصول نتيجة لذلك لوناً خاصاً ، وقد اغتنى الفكر الشيعي وأصبح

أكثر تكاملاً وتطوراً وعمقاً على يد أمثال الوحيد البهبهاني رحمته الله وتلاميذه ، أمثال المحقق القمي رحمته الله وغيره ، وتمثل الأصول بصورته الأكثر تطوراً وتكاملاً في كتاب الرسائل للشيخ الأنصاري رحمته الله ، وقد استفدنا من هذه المرحلة كثيراً ، وأغلب ما استفاد الفكر الأصولي في زماننا الراهن الحديث من الأفكار الأصولية للجهة المعارضة للأخباريين .

إذ أن المناقشات الداخلية ، والمعارضات من أفراد الجهة الواحدة لا توجب تغييراً أساسياً وجذرياً ، على العكس فيما لو كانت المعارضة والمناقشة خارجية ، مع جهة خارجة معارضة ، حينئذ سوف تنمو القوى الثقافية والقدرات الفكرية ليتحقق التغيير الجذري الأساسي .

وقد انتهى الأخباريون فكرياً وثقافياً ، وإن بقيت آثارهم على شكل طوائف ، يقلدون علماءهم السابقين دون أن تكون لهم جوامع فكرية ونشاط ثقافي ، ونحن لا نريد البحث في هذا الميدان ، وإنما بحثنا لتحديد في الميدان الثقافي فحسب .

فهذه المعارضة أثرت الفكر الأصولي ، ويلاحظ هذا الثراء بالفرق الكبير بين كتاب الرسائل وبين كتب علمائنا السابقين في مجال علم الأصول .

الدور الثالث : وهو الدور الذي نعيشه نحن في هذه الفترة الزمنية ، وهو دور المواجهة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية ، حيث تتمثل بالمقارنة بين القوانين الغربية والقوانين الإسلامية ، والمراد من الغرب أعم من الشرق والغرب ، وقد أثرت هذه المواجهة الخارجية في الداخل أيضاً ، أي أنه وجد من تأثر بمثل هذه التيارات والأفكار والآراء الغربية في الداخل ، وفي نفس الوقت قد وجدت مواجهة جديدة بيننا وبين فقه أهل السنة وأصولهم ؛ إذ أن أهل السنة يبحثون الآن حول المقارنة بين المذاهب الإسلامية ، فأنشئت دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ، وألفت موسوعة الفقه الإسلامي ، وألفت في الإمام الصادق كتب عديدة من قبل

أهل السنّة، كما كتبوا عن أصول الفقه الشيعي بحسب فهمهم، كما ناقشوا الفكر الشيعي أيضاً في مؤلفاتهم.

إذن فنحن نعاني دوراً آخر غير الأدوار الأخرى، ومهمّة الأصولي في هذه المرحلة مهمّة خاصّة وصعبة.

فالملاحظ أنّ بعض آراء الفكر الأصولي تعتمد على أفكار وأسس وقواعد فلسفيّة وكلاميّة، ولكن مثل هذه القواعد والأسس الفلسفيّة والكلاميّة تعرّضت للمناقشة والمعارضة حتّى في التكوينيّات، وكذلك كنّا نبحث في علم الأصول عن بعض المسائل الأصوليّة المرتبطة باللغة والتي تبثني على بعض آراء النحاة والأدباء السابقين، ولكن ظهرت في هذا الميدان آراء جديدة في مجال فلسفة اللغة وغيرها من المجالات الأدبيّة؛ إذن فهناك فرق كبير بين الاعتقاد في هذه المسائل على آراء السابقين أو علمائنا فحسب، وبين أن نلاحظ في نفس الوقت الآراء الجديدة التي ظهرت في هذه المجالات.

وكذلك في مختلف أنواع العلوم العقليّة، قد ظهرت آراء جديدة، منها: بحوث حساب الاحتمالات التي انتشرت بالغرب انتشاراً واسعاً، وقد كتبت حولها كتب باللغتين الفارسيّة والعربيّة، مترجمة أو غير مترجمة، وهذه النظريّة لها تأثير كبير في الفكر الأصولي، فالشبهة الغير المحصورة التي كان يعتقد السابقون من علمائنا بأنّها تفترق عن الشبهة المحصورة في تنجيز العلم الإجمالي لم يجد المتأخرون طريقاً صحيحاً لذلك، ولكن طريقها الصحيح يتحقّق على ضوء حساب الاحتمالات، أي أنّ المعلوم بالإجمال لو كان احتمال انطباقه على كلّ فرد ضعيفاً جداً بحيث يكون احتمالاً موهوماً، فتكون الشبهة غير محصورة، كما لو كان إناء واحد نجس في ضمن مليون إناء، فاحتمال كون هذا الإناء هو الإناء النجس هو نسبة الواحد للمليون، وهكذا حقيقة التواتر المعنوي واللفظي، وتجمع الاحتمالات في المحور الواحد، ومباحث دليل الانسداد، وغيرها من المباحث

التي يمكن معالجتها على ضوء النظريات العقلية الجديدة .

ولا بدّ من التعاون بين الأصول وبين النظريات والآراء الصحيحة ، فنحن نتبع مضمون هذه الآية الشريفة : ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (١) .

وفي نفس الوقت نرى أنّ فقهما يتعرّض للمقارنة بينه وبين الفقه العامّي ، ولعلّ بعض الأفراد قد تأثروا بالفقه العامّي دون أن يعلموا بنقاط ضعف الفقه السنّي ، مثلاً : أنكر البعض منّا خمس أرباح المكاسب تاريخياً ، فلا بدّ أن تكون أصولنا وفقهما بنوع يمكن أن يجيب على مثل هذه التساؤلات والشبهات .

فليس علم الأصول الحديث كعلم الأصول عند السابقين ، بحيث نكرّر فيه تلك الآراء ونعرضها ، بل مهمّتنا تجديد النظر في الأصول على ضوء أساليب وميادين المعارضة التي نعيشها ، ويلزم أن تكون أصولنا وافية برفع احتياجاتنا الراهنة ، ففي مبحث حجّة الخبر الواحد تعرّضنا لمبحث موسّع حول تاريخ تدوين الحديث ، وأنّه كيف لا يمكن لنا الوثوق بأحاديث أهل السنّة مع أنّه يلاحظ أن بعض كتبنا الحديثية قد ذكر مؤلفها بأنّ كتب الحديث العامّي أكثر وثوقاً من كتبنا ؛ لأنّهم أقرب لعصر الرسالة من الشيعة ، وحدوث التغيير في كتب الشيعة أكثر ، وقد تعرّضنا في هذا الموضوع إلى التغييرات التي حدثت في كتب أهل السنّة ، كما أشار لذلك بعض كتاب أهل السنّة المعاصرين ، ككتاب أضواء على السنّة المحمّديّة ، كما تعرّضنا لمبحث القياس في مبحث الظنون ، وذكرنا عدم حجّيته لاحتياجنا اليوم لذلك ، وكذلك تعرّضنا لمبحث حجّة اللغوي ، ولكن عرضه بصورة أخرى وليست بالصورة المعتمدة على فكرة حجّة أهل الخبرة أو بدليل الانسداد الصغير ، وكذلك بحثنا عن تاريخ تدوين اللغة وتأثير اللغويين بمذاهب العامّة في المسائل الفقهيّة

المتنازع فيها ، وأن مدرسة النحويين متأثرة بمذهب غير المذهب الذي تأثرت به مدرسة البصريين ، ومجرد ذكر اللفظ في كتاب لغوي لا يدل على اعتباره .

إذن فنحن في وضع خاص ، ويجب أن تكون أصولنا على ضوء الموازين التي يقتضيها هذا الوضع الخاص . فنحن نعيش ظروفاً معينة ، ويلزم أن نتعامل أصولنا وفقاً للموازين التي تفرضها هذه الظروف .

إذن يلزم على علم الأصول أن يعالج التساؤلات والاحتياجات الفقهية الحديثة . فلا بدّ من البحث حول الفقه المقارن ، حيث إنّ فقه أهل السنّة قد أخذ يؤثر تأثيراً غريباً في البعض ، وكذلك لا بدّ من البحث حول مجال المقارنة بين التشريع الإسلامي والقوانين الغربية ، وكذلك في المسائل اللغوية وغيرها ، التي ذكرت فيها آراء ونظريات لا بدّ أن نفحص حول الرأي الأحسن والأكمل لنستفيد منه في بحوثنا الأصولية .

المبحث السادس

الإسناد الاعتباري والمجازي

والمراد منه توضيح فكرة العرض الذاتي والغريب ، وإنما نتعرّض لهذا المبحث لأجل ما قالوه : « بأنّ موضوع كلّ علم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، أي بلا واسطة في العروض »^(١) ، وهنا نبحت عن هذه الفكرة لأجل تحديد موضوع العلم ، وأنّ العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، وفسر العرض الذاتي - كما في الكفاية - أي بلا واسطة في العروض .

فهنا نبحت حول الواسطة في العروض ، وحول التمييز بين العرض الذاتي والغريب .

والبحث حول موضوع العلم ليس بذی أهمية كبيرة ، وإنما نبحت حول هذا الموضوع ونتوسّع فيه لا لأجل ذلك فحسب ، بل لأجل توضيح فكرة الإسناد الاعتباري والمجازي ، التي لها أهمية كبيرة في بعض العلوم ، منها المنطق والفقه والفلسفة ، وغيرها . إذن فلا بدّ أن نتعرّف على فكرة الواسطة في العروض التي هي عبارة أخرى عن الإسناد المجازي .

ويبحث عن هذه الفكرة الأديب ، وكذلك أرباب العلوم الدقيقة .

أمّا الأديب فيبحث عنها لأنّ من أنواع الإسناد في علم المعاني الإسناد إلى غير ما هو له ، وهو الإسناد المجازي ، ولكن الإسناد في اصطلاح الأدب غير الإسناد

في اصطلاح العلوم الدقيقة .

وبعض أقسام الواسطة في العروض موجبة للإسناد المجازي باصطلاح الأدب ،
وبعض أقسامها موجبة للإسناد المجازي باصطلاح الفلاسفة والمتكلمين
والأصوليين .

وفكرة الواسطة بالعروض أي الإسناد المجازي لها نتائج مهمة في ميادين
الفكر والعلوم ، ونرى من الضروري أن نستعرض بعض المسائل الفقهية والأصولية
التي يكون لهذه الفكرة دخل في معرفتها ، وأن عدم التعرّف على واقع هذه
الفكرة قد أدّى إلى بعض الاشتباهات ، ولأجل تأثير هذه الفكرة في المجال الفقهي
والأصولي لذلك نبحت عنها ، فليس البحث عنها لمجرد التقليد والاستطراد
فحسب .

أقسام الواسطة وتعريفاتها

قسّمت الواسطة إلى ثلاثة أقسام :

١ - الواسطة في الإثبات .

٢ - الواسطة في الثبوت .

٣ - الواسطة في العروض .

الواسطة في الإثبات : هي الواسطة الموجبة للعلم بثبوت المحمول للموضوع ،
ويعبر عنها في المنطق (الحدّ الوسط) ، وقد ذكر في المنطق أنّ الواسطة في الإثبات
لو كانت علّة فيكون البرهان لميّاً ، وإذا كانت معلولاً فالبرهان إنّي ، وهناك بعض
البحوث المنطقية حول الواسطة في الإثبات .

الواسطة في الثبوت : قد بحث عنها في مباحث العلل والمعلولات ، سواء
في مجال العلّة الفاعلية والعلّة الغائية ، حيث إنّ مرجع العلّة الغائية للعلّة الفاعلية ،
أي إلى فاعلية الفاعل ، وذلك لأنّ تصوّر الغاية موجب لحدوث الإرادة ، فإنّ

العلّة الغائيّة وإن كانت متأخّرة وجوداً، إلا أنّها متقدّمة في مرحلة التأثير في النفس .

الواسطة في العروض: وهذا القسم قد بحث عنه استطراداً في علم الكلام والفلسفة، ولم يبحث عنه بحثاً وافياً وموسعاً.

وبين الواسطة في الإثبات والواسطة في الثبوت نسبة العموم من وجه؛ وذلك لأنّ العلّة - وهي الواسطة في الثبوت - إذا كانت في نفس الوقت واسطة في الإثبات، فتكون مجمعاً للعنوانين، وتعدّ حدّاً وسطاً، وإذا لم تكن كذلك كما لو كان ثبوت المحمول للموضوع بديهيّاً، فإنّه وإن كان هذا الثبوت محتاجاً للواسطة في الثبوت، إلا أنّه لا يوجد في هذا المورد الواسطة في الإثبات.

وفرق الواسطة في العروض عن الواسطة في الثبوت إجمالاً أنّ الواسطة في الثبوت بمعناها الواسع هي ما تكون موجبة لآتصاف شيء بصفة ما أعمّ من أن تكون تلك الصفة من قبيل الأعراض الخارجيّة أم لا؛ إذ العوارض هنا جمع لعارض، لا جمع لعرض، والعارض أعمّ من العرض، لذلك نراهم يقولون: «إنّ الوجود عارض الماهيّة»، مع أنّ الوجود لا يعدّ من العرض.

والمراد من الواسطة في العروض ما تكون الصفة ابتداءً وواقعاً لنفس الواسطة، ولكن يتّصف بها ذو الواسطة بالعرض.

وأما بالنسبة للواسطة في الثبوت، فإنّ الواسطة تكون موجبة لآتصاف الموضوع بهذا العارض والصفة واقعاً.

وقبل أن نخوض في البحث حول التمييز بينهما، وحول أقسام الواسطة في العروض، لا بدّ أن نتعرّض إلى مقدّمة، وهي:

أنّنا نحتاج في الأصول لمعرفة الواسطة في العروض، ومن الموارد التي نحتاج فيها لهذه الفكرة ما ذكره المحقّق النائيّ رحمته الله في مفهوم الموافقة، حيث فرّق بين

كون العلة من قبيل الواسطة في العروض وبين كونها من قبيل الواسطة في الثبوت، فإذا قال: «لا تشرب الخمر فإنه مسكر» حيث ذهب إلى أن هذا التعليل يوجب التعميم والاطراد في مجال مفهوم الموافقة، وأما إذا قال: «لا تشرب الخمر للإسكار، أو لأنه مسكر» حيث يدل على الواسطة في الثبوت، وعلية الإسكار لتشريع الحرمة بالنسبة للخمر، فذكر أنه لا يستفاد من هذا التعبير مفهوم الموافقة وإن كان كل مسكر حرام. وتوضيحه أكثر في بحث المفاهيم.

إذن فهناك فرق بين الواسطتين، فقوله: «لا تشرب الخمر فإنه مسكر» يعني أن موضوع الحرمة هو المسكر، وإنما نسبنا المسكر للخمر باعتبار أن الخمر أحد مصاديق المسكر، ففي الحقيقة «فإنه مسكر» من قبيل الحدّ الوسط، والعلة لاعتبار الحرمة للخمر هي انطباق عنوان المسكر على الخمر، فموضوع الحكم الواقعي هو المسكر، فهذه القضية في واقعها تنحلّ إلى: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمر حرام».

وأما لو كانت الواسطة من قبيل الواسطة في الثبوت، كما في قوله: «لا تشرب الخمر للإسكار»، فمن هذه القضية لا يمكن استفادة مفهوم الموافقة، فلا يمكن أن نستفيد منها أن «كلّ مسكر حرام»؛ إذ المفروض أن الإسكار من قبيل الواسطة في الثبوت، ومن علل التشريع، وأن العلة لتشريع الحرمة للخمر هي الإسكار، ففي الحقيقة يكون موضوع الحرمة هو الخمر بلا واسطة في العروض، ولكن مع الواسطة في الثبوت؛ إذ أن الواسطة في الثبوت لو لم تكن علة تامة لما كان معنى لجعل الخمر موضوعاً، فقوله: «لا تشرب الخمر» بلحاظ أصالة التطابق بين مرحلة الإثبات والثبوت، يعني أن الخمر نفسه المحرّم لا أن المسكر محرّم، وقوله: «لإسكار» يدل على كونه علة للتشريع، ولأجل ذلك لا يمكن أن يكون موجباً للتعميم.

وهذا هو واقع رأي المحقق النائيني رحمته الله. إذن فلا بدّ لنا من التعرّف على التمييز

بين الوساطة في العروض والواسطة في الثبوت حتّى لو لم يكن تمايز العلوم بتمايز موضوعاته ، بل لأجل تأثيره في أمثال هذا البحث الأصولي .

وقد ذكر في الفقه أنّه لو قال أحدهم لشخص : (يجوز لك الدخول في داري فإنك صديقي) ، فإذا علم المخاطب بأنّه ليس صديقاً له ، فإنّه لا يجوز له الدخول للدار ، وذلك لأنّه يستظهر من هذا التعبير فكرة الوساطة في العروض وإن اعتقد المتكلّم كون المخاطب صديقاً له ؛ وذلك لأنّ الحكم المنشأ هو جواز دخول الصديق ، ومع علم المخاطب بأنّه ليس صديقاً فلا فائدة لتطبيق المتكلّم واعتقاده بأنّه صديق له .

وأما لو قال له : (يجوز لك أن تدخل في داري لأنك صديقي أو لصداقتك لي) فإنّ المخاطب وإن علم بأنّه ليس صديقاً للمتكلّم ، ومع ذلك يجوز له الدخول للدار ؛ إذ موضوع الإذن للدخول هو المخاطب في الواقع ، غايته أنّه قد اشتبه في علّة التشريع وتخيّل انطباق عنوان الصداقة على المخاطب .

وهناك مباحث كثيرة تتوقّف على مثل هذه الفكرة .

ومنها مبحث الحيثية التقييدية التي هي من أنواع الوساطة في العروض ، فإنّهم فرّقوا بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية ، وهما ليسا إلا بعض أنواع الوساطة في الثبوت ، أو في العروض ، ففي جملة من البحوث يقولون : بأنّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية مرجعها للحيثيات التقييدية ، ففي مبحث المقدّمة قالوا : إنّ العقل لو حكم بوجوب المقدّمة فلاّنها مقدّمة ، وحينئذ ترجع الحيثية التعليلية للتقييدية ، فإنّه في الواقع تكون المقدّمة واجبة ، فنصب السّلم وجوبه بالعرض ، فيكون وجوب نصب السّلم مثلاً بالعرض ، فحينئذ لا مانع من اجتماع الاستحباب الذاتي والوجوب في المقدّمة .

وهناك مباحث كثيرة متوقّفة على فكرة الحيثية التقييدية والتعليلية والتمييز بينهما .
إذن فبحثنا حول فكرة الوساطة في العروض ليس بحثاً تقليدياً ، بل لأجل مدخليته في بعض المباحث الأصولية .

الفرق بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت

وبعد إيضاح هذه المقدمة يقع البحث في مقامين :

المقام الأول

ما الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية ، أو بعبارة أوسع ما الفرق بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت ؟ ومن المعلوم أن كل فرد يستطيع وجداناً التمييز بينهما ، ونعقد هذا البحث لاستعراض تلك المرتكزات الوجدانية .
فهناك فروق بينهما :

الفرق الأول : إن قيام العرض في الواسطة في الثبوت من قبيل القيام الصدوري ، وقيام العرض في الواسطة في العروض من قبيل القيام الحلولي ، أي قيام العروض في نفس الواسطة في مجال الواسطة في الثبوت ، من قبيل الصدور والمنشئية ، بأي نحو من أنحاء الصدور والمنشئية ، وبما لها من المعنى الواسع ، كما لو كانت الواسطة من علل التشريع ، مع أنها ليست علة فاعلية ، فلا ينحصر الصدور بمعناه الضيق ، أو من قبيل حرارة النار الموجبة لسخونة الماء ، وقيام العرض في الواسطة في مجال الواسطة في العروض ، قيام حلولي أو بما يشبه القيام الحلولي ، أي بما للحلول من المعنى الواسع ، ففي الواقع تكون الواسطة معروضة ، وتقوم العارض بالواسطة يشبه تقوم العرض بالمعروض ، ومن قبيل الحلول .

إذن فالقيام على قسمين : قيام صدوري وما يلحق به ، وإثما قيدناه بما يلحق به ، لأجل أن لا تختص الواسطة في الثبوت بالعلة الفاعلية فحسب ؛ إذ الواسطة في الثبوت أعم منها ، بل تشمل العلة الغائية ، وعلل التشريع وقيام حلولي وما يشبهه ، وهذا في مجال الواسطة في العروض .

الفرق الثاني : اتّصاف ذي الوساطة بالعرض - في مجال الوساطة في الثبوت - من قبيل وصف الشيء بحال نفسه ، وفي مجال الوساطة بالعروض يكون اتّصاف ذي الوساطة بالعرض من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه ، فإنّه في الوساطة في الثبوت يتّصف ذو الوساطة واقعاً بالصفة ، فالوساطة تكون موجبة لأن يتّصف ذو الوساطة بالصفة واقعاً ، فالصفة بالحقيقة هي لذي الوساطة ، ولكن في مجال الوساطة في العروض يكون اتّصاف ذي الوساطة بالصفة ، من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه ، أي أنّه في الواقع أنّ الصفة حالة ومتقوّمة بالتقوّم الحلولي بالمعنى الأعمّ بنفس الوساطة ، وانتساب هذه الصفة لذي الوساطة بنوع من أنواع المجاز في الإسناد ، والبحوث الفلسفيّة التي يمكن الاستفادة منها هي تلك البحوث التي تعبّر عن الوقائع العرفيّة ، ومن هذه البحوث البحث عن السبق ، وفي مباحث الفلسفة تلك المباحث التي يمكن أن نستفيد منها فحسب ، والتي ليست هي إلّا تعبير عن الوقائع العرفيّة ، وفي مثل هذه البحوث يتعرّضون لأقسام السبق ، بأنّه لو اتّصف شيء بأمرين ، وكان اتّصافه بأحدهما بالذات ، وبالأخر بالعرض ، فهنا يتحقّق السبق بالحقيقة ، وذكر أنّه لو وجد ثبوت شيء لشيء ، وكان ثبوته مجازياً ، فهذا الثبوت يكون موجباً للاتّصاف . إذن ففي الوساطة في العروض تكون الوساطة موصوفة بالعارض أولاً وبالذات ، وذو الوساطة يتّصف بها ثانياً وبالعرض ، وهذا من قبيل المجاز .

الفرق الثالث : إذا اتّصفت الوساطة بالثبوت بنفس الصفة التي يتّصف بها ذو الوساطة فيتحقّق هنا فردان للصفة والعارض ، ولكن في الوساطة في العروض لا يوجد إلّا فرد واحد متّصف بالصفة .

مثلاً: الشمس الموجبة لسخونة الماء هي بنفسها متّصفة بالحرارة ، والماء أيضاً يتّصف بالحرارة ، والشمس واسطة في الثبوت لاتّصاف الماء بالحرارة ، فهنا قد تحقّق فردان للحرارة ، فرد من الحرارة متقوّم بالماء مع الوساطة في الثبوت ،

وفرد منها قائم بالشمس بما لها من المنشئية، ولكن في الواسطة في العروض، فإنّ الواسطة هي المتّصفة بتلك الصفة، فهي صفة واحدة لها نسبتان نسبة حقيقية للواسطة، ونسبة مجازية لذي الواسطة.

الفرق الرابع: يمكن أن يتّصف ذو الواسطة - في مجال الواسطة في العروض - بصفات متضادة، فيمكن أن يتحقّق اجتماع النقيضين فيه، ويمكن اجتماع الضدين، أو اجتماع المثليين، وأمّا لو كانت الواسطة في الثبوت فلا يمكن أن يتّصف ذو الواسطة بمثل هذه الصفات المتضادة أو المتماثلة؛ إذ أنّه في الواسطة في العروض ليس ذو الواسطة متّصفاً بالصفة واقعاً، وإنّما الصفة لغيره، فحينئذٍ يمكن أن يتّصف بالنقيضين، فيمكن أن نقول بأنّ ذا الواسطة في الواسطة في العروض متحرّك وليس بمتحرّك، أو هو واجب الإكرام وليس بواجب الإكرام، ففي هذه الموارد لو اتّصف شيء ما بصفة مع الواسطة بالعروض، فيمكن لهذا الشيء أن يتّصف بضدّ هذه الصفة بلا واسطة في العروض أو بواسطة أخرى بالعروض؛ إذ من غير الممكن أن يتّصف شيء ما بصفتين متقابلتين بصورة يتّصف بهما واقعاً، وهنا لم يتّصف بهما واقعاً بل بالعرض، أمّا بأحدهما أو بكليهما.

المقام الثاني

تقسيم الواسطة في العروض

يمكن تقسيم الواسطة في العروض إلى تقسيمات متعدّدة بلحاظ الخفاء والجلاء، وبلحاظ المغايرة الوجودية أو الماهوية أو كليهما، وبلحاظ النسبة بين الواسطة وذو الواسطة.

التقسيم الأوّل: تقسيمها إلى ما تكون فيه الواسطة جليّة، وما تكون الواسطة

خفيّة.

وللخفاء والجلاء درجات ، وليس لها حدّ علميّ معيّن ، فالواسطة الجلّية ما يرى الأديب فيها أنّ الإسناد لذي الواسطة إسناد مجازيّ بوضوح ولا يحتاج اكتشاف ذلك لتدقيق وتعمّق ، فيكون إسناد الصفة لذي الواسطة مجازاً في الإسناد ، مثل : (جرى النهر) مع أنّ الجريان صفة للماء ، ولكن لأجل كون النهر محلاً للماء والنهر فلاجل هذه العلفة ينسب الجريان للنهر نفسه ، ومثل نسبة الحركات للموجودات في الكرة الأرضيّة ، فإنّ نسبة الحركة للأرض هي نسبة حقيقية ، وبلا واسطة ؛ إذ في الواقع هي المتحرّكة ، وأمّا نسبة الحركة للموجودات الأرضيّة فهي نسبة مع الواسطة في العروض ، وهكذا إسناد الحركة لراكب السفينة ، فهذا ممّا يلتفت إليه الأديب ، بلا حاجة لتعميق وتدقيق ، ومثل هذه الواسطة تسمّى الواسطة الجلّية .

وفي مجال الأحكام يمكن ضرب أمثلة لها ، منها : وصف الأفعال الخارجيّة بالأحكام ، وبأنّصاف الفعل الخارجيّ الذي هو في مقام الإطاعة والعصيان ، بأنّه واجب أو محرّم ؛ إذ أنّ الواجب في الحقيقة هو الصلاة بمعنى أنّ الوجوب الذي هو أمر اعتباريّ محدود بالحدّ الصلاتيّ ، فوجوب الصلاة يعني اعتبار الصلاة على ذمّة المكلّف ، فالصلاة بما أنّها حدّ لهذا الأمر الاعتباريّ لذلك يقال لها أنّها واجب أعمّ من أن يطهر شخص هذا الأمر ويصلّي أو لا يصلّي عن عصيان أم لا عن عصيان ، فإنّصاف صلاتنا الخارجيّة وعملنا الخارجيّ بأنّه واجب يكون مع الواسطة في العروض ، والواسطة جلّية ، أي أنّ التغاير بين الواسطة وذو الواسطة في غاية الوضوح ، بمعنى أنّ عملنا هذا الذي نقوم به ليس بواجب ، بل الواجب هو طبعيّ الصلاة لا الصلاة الموجودة بالوجود الخارجيّ ؛ إذ الصلاة الخارجيّة ليست متّصفة بالوجوب وليست محدّدة للوجوب ، وتترتب على هذه الفكرة آثار عديدة ، منها البحث حول أنّ الأمر متعلّق بالطبيعيّ أم بالفرد ، ومنها : ما يذكر في مناقشة المقدّمة الثانية التي ذكرها المحقّق الآخوند رحمته الله لامتناع اجتماع الأمر والنهي ؛

إذ أنه بعد أن أثبت وجود التضاد بين الأحكام في المقدمة الأولى ذكر في المقدمة الثانية بأن معروض الأحكام هو عمل المكلفين في الخارج، ولكن ليس كذلك؛ إذ أن الموصوف بالوجوب هو ماهية الصلاة لا الماهية المقيّدة بقيد الوجود الخارجي، وهذا أمر واضح.

والدليل على هذه الفكرة أنه لا يمكن أن يتشخص الوجوب بشيء من غير وعائه، فالوجوب أمر اعتباري وثبوته في وعاء الاعتبار والنفس، وهو علم فعلي، وبفعالية النفس يقول المولى: يجب عليك أن تفعل كذا، ولا يعقل أن يكون متعلقه ما في الخارج، ولا يمكن أن يكون مشخص الأمر النفسي والاعتباري فعلاً خارجياً، بالإضافة إلى أنه يلزم منه تشخيص الموجود بالمعدوم، فإذا كان متعلق الوجوب هو العمل الخارجي، فيمكن أن يكون الشيء واجباً، كما لو قال: (أكرم العلماء)، ولكن قد لا يتحقق إكرام العالم خارجاً، أمّا لعصيان أو لغير عصيان. إذن فإكرام العالم ربّما لا يتحقق في الخارج أبداً، مع أن الوجوب متحقق، فكيف يعقل أن يكون مشخص الوجوب شيء معدوم؛ لأنه يلزم منه تقوّم الموجود بالمعدوم؟ وهناك أدلة أخرى على هذه الفكرة.

إذن فاتصاف عملنا بأنه واجب أو محرم من باب تطابق ما في الخارج مع ما في وعاء الاعتبار لا من باب الانطباق؛ إذ أن الانطباق يتمثل في الكلّي مع فرد، والتطابق غير الانطباق، فإن التطابق يعني أن هذا العمل يشبه متعلق الوجوب، فإذا اعتبر الصلاة في ذمتنا، فتكون ذمتنا مشغولة بالصلاة لا اعتبار المعتبر، وبحكم العقل والعقلاء إذا شابه فعلنا الخارجي وطابقه، فيسقط ما في الذمة.

فالاتصاف هذا مع الواسطة في العروض، والواسطة جليّة واضحة، أي أن الماهية بوجودها الاعتباري موصوفة بالوجوب، وبوجودها الخارجي مسقط للوجوب، فكيف يعقل أن يكون ما هو المسقط موصوفاً.

إذن، فأعمالنا إنما تتّصف بالوجوب مع الواسطة في العروض، فلا مانع من

أن يتَّصف عمل من أعمالنا بالوجوب والاستحباب ، مثلاً نقول : إنَّ التسبيحات مستحبة في الركعتين الأخيرتين ، وصرف وجود التسبيحة التي تتحقَّق بالتسبيحة الأولى واجبة ، فالماهية اللا بشرط من التسبيحة هي واجبة ، والماهية بشرط شيء مستحبة ، فالتسبيحة الأولى تتَّصف بالوجوب وبلاستحباب ، بينما التسبيحتان الأخيرتان تتَّصفان بالاستحباب فحسب . هذا بناءً على أنَّ الواجب هو تسبيحة واحدة .

إذن فالتغاير بين الوساطة وذوي الوساطة چليي ، أحدهما في وعاء الاعتبار ، والآخر في وعاء الخارج ، وما في الخارج مسقط ، وأمَّا في الاعتبار فهو مقوم ، وقد ذكرنا أنَّ من مميزات الوساطة في العروض أنَّه يمكن اتَّصاف ذي الوساطة بصفات متقابلة .

الوساطة الخفية : وهي تعني أنَّ العرف حتَّى بنظره الدقيق يرى أنَّ الوصف لذوي الوساطة لا للوساطة ، ويعدّون الوساطة من نوع الوساطة في الثبوت ، وللخفاء مراتب ، ونذكر بعض الموارد التي تحققت فيها هذه الظاهرة .

منها : ما ذكر بأنَّ الحدَّ الوسط من قبيل العلة أو المعلول ، وهذا في واقعه يرجع للوساطة في العروض ، كقوله : (كلَّ إنسان حيوان ، وكلَّ حيوان متحرَّك بالإرادة ، فكلَّ إنسان متحرَّك بالإرادة) . هذا نوع من الوساطة في العروض ، فالتحرَّك بالإرادة وهو الحدَّ الوسط وصف للحيوان نفسه بما هو حيوان ، ونحن إنَّما نذكر هذه المطالب المنطقية أو الفلسفية من باب المثال ، وإن لم نكن ملتزمين بها في الرأي ، وهكذا سنذكر بعض الأمثلة الأخرى كلّها من باب المثال وتقريب الفكرة ، أي الأمثلة من غير المسائل الفقهية والأصولية .

وكذلك مثال احمرار اليد الحاصلة من الحنَّاء ، بناءً على أنَّ اللون والاحمرار لم ينتقل لليد ، بل إنَّ الاحمرار قائم بنفس أجزاء الحنَّاء التي قد ثبتت في اليد ، من باب ماذكروه من استحالة انتقال العرض من معروض لمعروض آخر ، فاليد ليست

حمراء في الواقع ، بل إنّ أجزاء الحنّاء هي التي أوجبت أن نرى اليد حمراء ، أو بالتحليل الكيميائيّ ثبت وجود أجزاء الحنّاء في اليد ، أو أنّ المادّة الحمراء لو أُلقيت في الماء فيبدو للعين أنّ الماء أحمر ، ولكن التحليل الكيميائيّ يثبت أنّ الماء ليس بأحمر ، وإنّما يبدو أحمرّاً لوجود أجزاء المادّة الحمراء فيه .

هذه كلّها من أمثلة الوساطة في العروض مع كون الوساطة خفيّة ، والسبزواريّ رحمته الله في اللّالي يذكر بأنّ أبيضيّة البياض بالنسبة لأبيضيّة الجسم مع الوساطة ، ففي الواقع أنّ البياض هو الأبيض ، وأمّا القول (بأنّ الجسم أبيض) فهو مع الوساطة في العروض ، بل أنّهم يذكرون بأنّ القول بأنّ الماهيّة موجودة ، وإن كان صحيحاً بالنظر العرفيّ ، بل بالنظر الفلسفيّ ، ولكن هذا بالتجوّز ، وإلاّ ففي الحقيقة إنّ الوجود هو الموجود بالذات ، وأمّا الماهيّات فهي موجودة بالوجود ، فيكون اتّصافها بالوجود مع الوساطة بالعروض ، هكذا يقولون .

ويمكن أن تعتبر من موارد الوساطة الخفيّة : موضوعات الأحكام بلحاظ مصاديقها الخارجيّة ، فقلوه : « كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ » فإنّ الموضوع أو الشرط في الواقع هو المستطيع في وعاء الاعتبار ، وأمّا الموجود الخارجيّ للمستطيع فهو من قبيل المنطبق عليه ما في الاعتبار ، وهذه الفكرة قد ذكرت في الكفاية في مبحث الشرط المتأخّر ، حيث ذكر المحقّق الآخوند رحمته الله بأنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخّر في موضوعات الأحكام ؛ وذلك لأنّ ما هو الشرط عبارة عن هذا الشيء بوجوده الاعتباريّ ، والمتفرّقات في وعاء الزمان هي مجتمعات وعاء الاعتبار ، فحين نقول بأنّ هذا المستطيع الخارجيّ موضوع ، فهو من باب كونه مشابهاً ومطابقاً للموضوع ، لذلك ذكر أنّه لا مانع من الشرط المتأخّر ؛ وذلك لأنّ حقيقة الشرط هو تقيّد الأمر الاعتباريّ بقيد من القيود ، فوجوب الحجّ مقيد بالاستطاعة ، والاستطاعة أو المستطيع لا بدّ أن يتحقّق قيده في نفس الوعاء الذي تتحقّق الاعتبار فيه ، لا في وعاء آخر ، فالذي تقوم به الحكم هو المستطيع في وعاء

الاعتبار، وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن القول بأنه لا مانع من تأخر الشرط، وهذا ما ذهب إليه المحقق الآخوند رحمته الله، ولكن قد اعترض عليه من تأخر عنه كالمحقق النائيني رحمته الله وغيره، وسيأتي توضيح هذه الآراء في مبحث الشرط المتأخر.

وهكذا القول بمراحل الأحكام، حيث يقال إن الحكم له مرحلتان: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، ومصدر هذا القول هو الفكرة التي نبحثها، فإن الحكم هو حكم واحد، وهو ما يجعله الشارع (كل مستطيع يجب عليه الحج)، ولكن ارتباط هذا الحكم بالمستطيع في مرحلة الجعل نعبر عنه بالحكم الإنشائي، وهذا الحكم والوجوب بلحاظ ارتباطه مع مطابقه، وهو المستطيع الخارجي، نعبر عنه بالحكم في مرحلة الفعلية لا أن الحكم له وجودان، بل إنه ليس للحكم إلا وجود واحد، وهو الوجود في وعاء الاعتبار، ولكن له ارتباطان: ارتباط بالمستطيع في وعاء الاعتبار، وارتباط بالمستطيع في وعاء الخارج، وهذا الارتباط إنما يتحقق فيما إذا وجد مستطيع خارجاً فعلاً، وبهذا اللحاظ يعبر عنه بالحكم الفعلي، وبلحاظ ارتباط إنما يتحقق فيما إذا وجد مستطيع خارجاً فعلاً، وبهذا اللحاظ يعبر عنه بالحكم الفعلي، وبلحاظ ارتباطه بالمستطيع في وعاء الاعتبار يعبر عنه بالحكم الإنشائي، ومن هذه الفكرة ننتقل لمناقشة الشيخ النراقي رحمته الله المذكورة في تقريرات بعض المتأخرين، حين ذكر بأن أصالة عدم الجعل تعارض استصحاب بقاء المفعول، وقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام، من باب أن هذا الاستصحاب مثبت؛ لأن استصحاب الأحكام في عالم الاعتبار أي أنه لا يثبت هذا الارتباط الثاني، وهو الارتباط بعالم الفعلية والخارج، وإنما هو لازم له.

إذن فاكشاف الواسطة في العروض في موارد الواسطة الخفية يحتاج إلى دقة وتأمل كبيرين، وأساس ذلك أن بعض العوارض لها ارتباطان: ارتباط بمعروضها، وارتباط بموصوفها؛ إذ أن بعض العوارض قسم واحد، مثلاً: البياض له ارتباط

واحد وهو ارتباطه مع الجسم، أو الكليّة العقلية التي هي من العوارض الذهنيّة لماهيّة الإنسان، لها ارتباط واحد مع الإنسان في وعاء الذهن، ولكن بعض العوارض لها ارتباطان، ويعبّر عنها بالمعقولات الثانية، بمعنى أنّ وجود العارض في وعاء الذهن، ولكن له ارتباط بمعروضه وهو الأمر الذهنيّ، وله ارتباط آخر بالأمر الخارجي الذي هو موصوفه، كالملكيّة والنجاسة، فالموصوف هو هذا الأمر الخارجي، بأنّ هذا نجس وهذا مملوك، وإنّما نحتاج للبحث حول هذه الفكرة لأجل دفع بعض الشبهات أمثال الشرط المتأخّر، وتعارض الاستصحابين.

إذن فنحتاج عملياً للبحث حول الفرق بين الواسطة الجليّة والواسطة الخفيّة؛ لأنّ كثيراً من الشبهات إنّما حصلت نتيجة الغفلة عن وجود الواسطة.

التقسيم الثاني للواسطة في العروض

لا بدّ من وجود ارتباط بين الواسطة وذو الواسطة، وإنّما نحتاج لهذا الارتباط؛ إذ لا معنى بأن نعطي لذي الواسطة الصفة التي تتميز بها الواسطة بدون أن يكون ارتباط بينهما، فإنّه لا يمكن أن تعطى صفة أي شيء لشيء آخر بلا ارتباط بينهما، فلا بدّ من وجود علاقة بينهما، كالحاليّة والمحليّة، والعليّة والمعلوليّة، وأمثالها من العلاقات، ولكن مع ذلك يوجد بينهما تغاير، أمّا تغاير مفهوميّ ووجوديّ، أو تغاير وجوديّ فحسب دون المفهوميّ والماهويّ، أو التغاير المفهوميّ والماهويّ مع الاتحاد الوجوديّ. ولكن في نفس الوقت قد يوجد تغاير وجوديّ وتغاير ماهويّ بين الواسطة وذو الواسطة، والتغاير الماهويّ بمعنى التغاير المفهوميّ، وتارة قد يكون التغاير بينهما تغايراً وجودياً فقط، وثالثة قد يكون التغاير بينهما مفهوماً.

١ - التغاير الوجوديّ والمفهوميّ أو الماهويّ: وهذا بدوره على قسمين:

فتارة يمكن التمييز بين الواسطة وذو الواسطة بالإشارة الحسيّة، ويعبّر عن هذا القسم (التغاير في الوضع) كمثال حركة السفينة والجالس فيها، ومثل جريان النهر،

فبين الواسطة وذو الواسطة مغايرة بالوضع ، أي يمكن التمييز بينهما بالإشارة الحسّية ، وأخرى لا يمكن التمييز بينهما بالإشارة الحسّية ، كالأوصاف التي تتّصف بها الأعراض ، فإنّ بعض الكيفيّات قالوا بأنّها مختصّة بالكميّات ، فالانحراف والاستقامة من الكيف المختصّ بالكمّ ، ومن عوارض الكمّ ، فالخطّ أمّا منحني أو مستقيم أو منكسر ، فأنّصاف الجسم بها مع الواسطة في العروض والأعراض - كما قالوا - وجود غير وجود الجوهر ، وإن كانت متقوّمة بالجوهر ، ولكن لا يمكن الإشارة لهذه المغايرة بالإشارة الوضعيّة ، فالجسم لو كان منحنيّاً فإنّ الانحناء واقعاً للخطّ الذي هو كمّ ، والكمّ وجوداً غير الجسم الطبيعيّ الذي هو جوهر ، وإن كان آفاً عليّ المدرّس ﷺ - وهو من المتأخّرين - قد ذهب إلى أنّ لهما وجوداً واحداً ، وإنّ وجود الأعراض بعين وجود الجواهر ، ولعلّه الصحيح ، ولكن على تقدير فرض كونهما وجودين فلا يمكن الإشارة إليهما وذلك بالإشارة للكمّ والإشارة إلى الجسم ، فهنا تتغاير الواسطة مع ذي الواسطة في الوجود والمفهوم ، ولكن التمييز بينهما غير قابل للإشارة الحسّية .

٢- **التغاير في الوجود**: ولكن مع الاتّحاد في الماهيّة والمفهوم ، ومثاله ما ذكره بأنّ متعلّقات الأحكام بوجودها الاعتباريّ محدّدة للوجوب ، ولكن هذا الوجود الاعتباريّ يكون واسطة لأنّصاف الموجود الخارجيّ بالوجوب ، مع اتّحاد الصلاتين في الماهيّة وإنّ تغايرتا بالوجود ، فإحداهما موجودة بالوجود الخارجيّ والأخرى بالوجود الاعتباريّ ، ومثاله الذي يذكر في المعقول ، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ، ففي العلوم الارتساميّة ، أي ذلك العلم الذي يتحقّق بارتسام صورة الشيء في النفس الإنسانيّة فتلك تكون فيها الماهيّة موجودة بالوجود العلميّ ، ويعبّر عنها بالمعلوم بالذات ، ومطابقها الخارجيّ يعبّر عنه بالمعلوم بالعرض ؛ إذ أنّه لا يمكن أن يكون محدّد العلم الذي هو من الصفات النفسيّة محدّدة أمراً خارجيّاً ، بل لا بدّ أن يكون محدّده ما في النفس ، فما في النفس هو المعلوم

بالذات ، وما في الخارج هو المعلوم بالعرض ، فهذه الماهية الواحدة تارة توجد بالوجود العلمي ، وأخرى توجد بالوجود الخارجي ، فيتغايران بالوجود ، ولكن الماهية واحدة .

ومثال آخر : المراد بالذات والمراد بالعرض ، كما لو تعلقت إرادة الإنسان بعمل ما ، كشرب الماء ، فشرب الماء الخارجي هو مراد ، ولكن بالعرض لا بالذات ، ومثاله الأصولي ما ذكرناه في متعلقات الأحكام ، كالصلاة ، فإذا لوحظت بما أنها متعلقة للوجوب فهي تلك الصلاة الموجودة بالوجود الاعتباري ، وأما بوجودها الخارجي فتكون مطابقة لذلك الوجود الاعتباري ، ويتحقق بها امثاله ، فالصلاة التي يتعلّق بها الحكم غير الصلاة التي يتحقّق بها امثال الحكم ، فيتحدان ماهية ، ولكن يتغايران بالوجود ، فإحدهما وجودها اعتباري ، والأخرى خارجي ، وتحتاج هذه الفكرة إلى توضيح أكثر ، فنقول :

إنّ الاعتبارات تتقوم بمتعلقاتها في وعاء الاعتبار ، فإنّ نسبة المتعلّق للاعتبار نسبة الماهية للوجود ، حيث تكون محدّدة له ، ولكن هذه الماهية التي يتقوم بها الأمر الاعتباري في وعاء الاعتبار غير مشتملة على المصلحة في التكاليف الوجوبية ، وغير مشتملة على المفسدة في التكاليف التحريمية ؛ لأنّ وعاء المصالح والمفاسد هي الماهيات بنفسها ، ولكن بوجودها الخارجي ، فتلك الماهية الاعتبارية إذا لوحظت بما أنها مرآة وعنوان ، فيتحقّق مجال الواسطة في العروض ، فإنّ العمل الخارجي يتّصف بأنّه واجب أو حرام ولكن مع الواسطة في العروض ، وإلا فإنّ العمل الخارجي ليس بواجب أو بحرام ، بل إنّهُ مسقط بالامثال أو بالعصيان ، وإلا ففي الحقيقة إنّما يتّصف بالوجوب والحرمة هو الماهية الاعتبارية ، واتّصاف الماهية التي هي في وعاء الاعتبار بأنّها ذات مصلحة أو ذات مفسدة يكون مع الواسطة في العروض ، أي لأجل وجود مطابقتها في العالم الخارجي .

ومن هنا نعلم بأنّ مجرد أن يكون الشيئان متّحدين ماهية ومتغايرين وجوداً

لا يكفي في أن يكون أحدهما واسطة في العروض بالنسبة للآخر، بل لا بد أن يلاحظ أحدهما معرّفاً ومرآة بالنسبة للآخر، حتى يسري عارض كلّ واحد منهما للآخر، كما لاحظنا في هذا المثال سريان عارض الوجود الخارجي وهو المصلحة والمفسدة للماهية الاعتبارية، وسريان عارض المتعلّق الاعتباري للموجود الخارجي وهو صفة الوجوب مثلاً.

وعلى ضوء هذه الفكرة نقول بالانحلال في النواهي، فإنّ متعلّقات النواهي هي الطبيعة في الوعاء الذي تعلّق بها الزجر، وفي ذلك الوعاء الاعتباري لا توجد كثرة، ولكن بما أنّ ذلك الطبيعي الاعتباري مرآة ومعرف وعنوان للطبيعي بوجوده الخارجي، والطبيعي بوجوده الخارجي هو مركز ومحور المفسدة، لذلك ينحلّ الحكم في قوله: «لا تشرب الخمر» بعدد الأفراد الخارجية للطبيعة؛ وذلك لأنّ متعلّق الخمر وإن كان لا يحتوي على كثرة في وعاء الاعتبار، ولكنّه قد أخذ مرآة للطبيعة في عالمها الخارجي التي تحتوي على أفراد، والتي تشتمل على المفسدة، لذلك فلا بدّ أن تلاحظ الكثرة في مرحلة الاعتبار والخطاب بأي صورة كان، ومن هنا فنحن لا نتوافق مع رأي السيّد البروجرديّ رحمته الله حيث ذهب إلى أنّ النواهي لا تنحلّ بحسب تعدّد أفراد متعلّقاتها.

إذن فلأجل توفّر الواسطة في العروض تسري الكثرة التي هي من مميّزات الأمر الخارجي إلى المتعلّق في وعاء الاعتبار وإلى نفس الاعتبار، ومن ناحية أخرى فإنّ الوجوب والحرمة التي هي من عوارض نفس الماهية في وعاء الاعتبار تتّصف بأوصاف مطابقها الخارجي، كلّ ذلك لأجل أنّه وإن تغيّرت الواسطة مع ذي الواسطة تغيّراً وجودياً، ولكنهما متحدان ماهيةً بنحو يكون أحدهما مرآة ومعرّفاً للآخر، فحينئذٍ يسري حكم كلّ واحد إلى الآخر مع الواسطة في العروض.

٣- الاتحاد في الوجود، والتغاير الماهويّ أو المفهوميّ: وفي هذا القسم

تتصور الوساطة في العروض أيضاً، وسيأتي تصوير الاتحاد الوجودي بين ماهيتين، كما لو كانت الماهيتان طوليتين - كالحیوان والإنسان - على ضوء المنطق القديم، حيث ذكر بأنهما يوجدان بوجود واحد، أو الأمور الانتزاعية مع مناشئ انتزاعها يتحدان وجوداً. إذن فيمكن أن يكون أحد الموجودين بوجود واحد واسطة في العروض بالنسبة للآخر، مثلاً: الحيوان والإنسان الماهيتان موجودتان بوجود واحد يمكن أن نقول بأن الإنسان بما أنه حيوان فهو متحرك بالإرادة، والحيوان بما أنه إنسان فهو ناطق، فهذا أمر ممكن، ولكن بما أننا نهتم عملياً بالأمثلة الأصولية لذلك نضرب مثلاً أصولياً، كالطبيعي مع فردة، حيث يتحدان وجوداً، وتنسب آثار كل منهما للآخر، ولو أنهما يتغيران من حيث الماهية، ومرادنا من الفرد هنا الجزئي الإضافي حيث إنه يشمل الكلّي، حيث يمكن أن يكون ذلك الفرد كلياً أيضاً، فهنا يمكن أن يكون الأثر في الواقع للكلّي، ولكن نسند للفرد، أو أنه للفرد ولكن نسند للكلّي، ولكن هذا الإسناد مع الوساطة في العروض.

ويتضح أثر هذه الفكرة في مبحث الاستصحاب، حيث يذكر المحقق الآخوند رحمته الله في التنبيه الثامن الذي يبحث فيه عن الأصل المثبت أن الأثر لو كان للطبيعي فباستصحاب الفرد وما ينطبق عليه الكلّي الذي هو متحد وجوداً مع الكلّي، يمكن ترتيب آثار الكلّي، وقد اعترض عليه المتأخرون، والاعتراض صحيح؛ وذلك لأنه في مجال الأمور التنزيلية التي يكون الاستصحاب منها في هذا المجال، يكون مطلق التوسط بأي نحو كان مانعاً عن ترتيب الآثار، لذلك تعرضوا لهذا البحث المشهور في استصحاب الكلّي، وأن استصحاب الفرد لا يغني عن استصحاب الكلّي، وأنه لا بد لنا من ترتيب آثار الفرد فحسب، أو في القسم الثالث من استصحاب الكلّي، فإننا استصحبنا كلّي الحيوان، ولو أننا نعلم بأن الحيوان لو كان موجوداً كان في ضمن الفيل، ومع ذلك فلا يمكن ترتيب آثار الفيل، والسر في هذا التفكيك بين الفرد والكلّي في هذه البحوث هو التوسط في العروض،

والتوسط في العروض له تأثير حتى الخفي منه في مباحث الاستصحاب ، أي أن أثر الوساطة لا يترتب باستصحاب ذي الوساطة .

ويمثل لهذا القسم أيضاً ، وهو الاتحاد الوجودي بين الماهيتين ، ما ذكره في مبحث اجتماع الأمر والنهي من الصلاة والغضب ، وإن بينهما عموماً من وجه ، ففي مورد الاجتماع ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، والغضب الذي هو من العناوين الانتزاعية - كما ذكروا - لو اتحد مع الصلاة وجوداً فهل أن هذا الاتحاد يوجب سراية ملاك أحدهما للآخر حتى يتحقق التزاحم في الملاكات ، فحينئذ نقول من هذا المنطلق بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، وبذلك لا يمكن أن تكون الصلاة في الدار المغصوبة مجزية ، وأن تكون هي الفرد المأمور به ، أو على مسلك المحقق الآخوند رحمته هل يلزم من ذلك التضاد بين الأحكام للاتحاد الوجودي بينهما ، حيث يذهب إلى تحقق التضاد ، بينما يذهب البعض إلى عدمه ، ونحن أيضاً نقول بذلك ، حيث نذهب إلى الجواز في مسألة اجتماع الأمر والنهي .

فهنا يمكن القول بأن الصلاة حرام بما أنها غصب ، وقولنا : « بما أنها غصب » يعبر عن الوساطة في العروض ، وهكذا يمكن القول بأن الصلاة ذات مفسدة ملزمة ، وهذا صحيح ، ولكن مع الوساطة في العروض .

وفي مبحث مقدّمة الواجب حيث دار البحث حول أجزاء المركّب كالسجود للصلاة ، وأنه هل يمكن أن يتّصف كلّ جزء بوصف الوجوب أم لا ؟ حيث إنّه يوجد بينهما تغير بالاعتبار مع الاتحاد الوجودي وذلك لسريان الوجوب النفسي من المركّب لأجزائه بسبب اتّحادهما وجوداً وإن تغايراً مفهوماً لتغاير مفهوم الكلّ عن مفهوم الجزء ، أم لا ؟ وسيأتي توضيحه .

إذن ففي الوساطة في العروض ولو كانت متّحدة وجوداً مع ذي الوساطة ، فمجرد الاتحاد الوجودي وحده غير كافٍ في نسبة التعارض لذي الوساطة من الوساطة .

لكن المحقق الآخوند رحمته ذكر أن موضوع كلّ علم وهو ما يبحث فيه عن عوارضه

الذاتية أي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوع مسائله عيناً، فمن هذا الاتحاد العيني بين الفرد والطبيعي أراد يقول بأنَّ العرض إنما هو لذي الواسطة، وسيأتي التعرُّص لذلك، وكذلك ذكر المحقق الآخوند رحمته في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب في مبحث الأصل المثبت بأنه لو كان الاتحاد بين الواسطة وذويها اتحاداً عينياً خارجياً فيمكن ترتيب الآثار مع الواسطة في العروض بواسطة الاستصحاب، مع أنه لا يمكن ترتيبها لتحقيق الواسطة في العروض، حيث إنها في الواقع ليست آثاراً لها؛ إذ أنه يتحقق التفكيك في التنزيلات.

التقسيم الثالث: تختلف النسبة بين الواسطة وذوي الواسطة، فتارة تكون النسبة هي التباين، بمعنى أنهما متباينان بالوجود، كالسفينة وراكبها، فإنهما حقيقتان متباينتان، فهنا يمكن تصوير الواسطة في العروض.

وثانية تكون النسبة العموم من وجه، كالصلاة والغضب في مورد اجتماعهما، ومثل قوله: (لا تأكل الرمان فإنه حامض)، حيث إنَّ الحرمة في الواقع متوجهة للحموضة.

وثالثة تكون النسبة التساوي، كالأجزاء بالأسر مع الكل، وسيأتي في بحث مقدّمة الواجب، حيث ذكر أنَّ متعلّق الوجوب هو الجزء في حال الاجتماع مع سائر الأجزاء، ومثل قولهم: «الإنسان بما أنه ناطق متعجب»، مع أنه بين الناطق والإنسان نسبة التساوي، فإنهما شيء واحد مع الاختلاف المفهومي.

ورابعة تكون النسبة العموم المطلق، كقوله: «لا تشرب الخمر فإنه مسكر» حيث كانت الواسطة أعمّ مطلقاً، أو قوله: «الإنسان متحرّك بالإرادة بما أنه حيوان»، وقد تكون الواسطة أخصّ مطلقاً، كقوله: «الحيوان إذا كان إنساناً فهو ناطق».

ومن هنا عرفنا مدى تأثير مبحث الواسطة في العروض في مختلف البحوث الأصولية، كما أنَّ مثل هذه البحوث والمسائل لها تأثيرها في المنطق وغيره من

العلوم ، فمن أنواع المغالطات ذكروا : أنه جعل ما بالعرض بمورد ما بالذات ، ومثل هذه المغالطات كثيراً ما نبتلي بها ونمارسها في البحوث الأصولية ، فإذا جعلنا ما بالعرض مورد ما بالذات وترتيب الآثار على ضوء ذلك ، فمثل هذه الظاهرة تعتبر من الأخطاء الفكرية التي يجب تجنبها .

المبحث السابع

موضوع العلم

قالوا بأنَّ « موضوع كلِّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، أي بلا واسطة في العروض »^(١) ، وقد تعرّفنا على العرض الذاتي في المبحث السابق .

وهذه الجملة وإن كانت تبدو لأوّل وهلة بأنّها تدلّ على معنى واضح ، ولكن مع ذلك دارت حولها مناقشات ، فنبعث أولاً عن مفردات هذه الجملة .

والذي نفهمه من هذه الجملة هو أنّ الموضوع هو المحور لذلك العلم ، حيث يبحث فيه عن حالات هذا المحور ، سواء كان المحور والموضوع واحداً أم أكثر .

والمقصود من العلم سيأتي في بحث تمايز العلوم ، وأنّ المراد منه هنا هو المركّب الاعتباري ، لا العلم بالمعنى المصطلح له في المنطق ، فللعلم معانٍ متعدّدة ، والمراد منه هنا هو ما يتبادر للأذهان حين يذكرون العلم مضافاً لعنوان خاصّ ، علم النحو ، وعلم الصرف ، وعلم الفقه ، وعلم الأصول ، وغيرها .

ولكن الكلام حول الموضوع : الموضوع له معانٍ متعدّدة :

١ - يقال للموضوع في قبال المحمول الموضوع المقابل للمحمول ، حيث ذكروا أنّ القضية مركّبة من موضوع ومحمول ، مثل : (زيد قائم) ، وكلّ قضية لا بدّ أن تحتوي على موضوع ، ولكن يقع البحث والتساؤل هل يلزم أن يكون الموضوع موجوداً أم لا ؟ فقالوا : إنّ القضية السالبة المحصّلة لا تحتاج لوجود الموضوع ،

أما القضية الموجبة فلا بدّ أن يكون الموضوع فيها موجوداً، مثل: (زيد قائم)؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وحتى لو قلنا: (زيد أعمى)، فنحتاج للموضوع، وأما القضية السالبة مثلاً: (الإنسان ليس بحجر)، فلا تحتاج لوجود الموضوع، ولا يعني ذلك عدم احتياجها لأصل الموضوع بل وجوده.

٢- الموضوع بما يقابل العرض: وهو عبارة عن المحلّ المستغني عن الحال في وجوده وتشخيصه، حيث ذكروا بأنّ العرض هو الذي يحتاج في وجوده للموضوع، وإن احتاج لجوهر آخر، ولكنّه غير محتاج لأعراضه، فليس المراد من الموضوع المحلّ فحسب، بل المحلّ المستغني عن الحال، لذلك ذكروا بأنّ الصورة حال والهيولى محلّ، مع أنّهم لا يرون الصورة من الأعراض^(١)، بل يرون احتياج الهيولى أو المادّة في تحصيلها للصورة، مع أنّهم لا يرون الصورة من الأعراض بل من الجواهر، فالموضوع هنا هو الذي لا يحتاج في تحصيله وتشخيصه للعرض، فلا يشمل العرض مثل الصورة النوعيّة. إذن فهل المراد من الموضوع في موضوع العلم هو هذا المعنى المقابل للعرض، بحيث يبحث في العلم عن أعراضه العارضة عليه، فيكون من الأعراض معناها الفلسفيّ، فإذا لم تكن المسألة من الأعراض بهذا المعنى لم تدخل في بحوث العلم، والمراد من العرض ما ذكره من المقولات، أمثال: كم، ومتى، وكيف، وأمثالها.

٣- الموضوع بمعنى الأصل: أي الأمر المفروض الذي يعتمد عليه العلم، بمعنى الأصول الموضوعيّة؛ وذلك لأنّ العلم لا بدّ أن يعتمد على أصول موضوعيّة يعبر عنها بالمبادئ التصديقيّة لذلك العلم، ومثل هذه الأصول تكون مسلّمة عند أصحاب ذلك العلم، أمّا بالبداهة، أو لثبوتها في علم آخر.

(١) بل يرون احتياج الهيولى أو المادّة في تحصيلها للصورة، مع أنّهم لا يرون الصورة من الأعراض.

٤ - الحق أن المراد من الموضوع هو المعنى اللغوي له ، وهو مرادهم هنا ، أي ما وضع لبحث عن حالاته وأطواره ، وليس المراد منه ما هو مقابل المحمول ، ولا موضوع الأعراض ، ولا الأصول الموضوعية ، وغيرها ، بل المراد عندهم هو المعنى اللغوي ، كما لو قالوا بأن جماعة تتكلم حول موضوع ما أعم من أن يكون المراد منه محمول القضية أو موضوعها ، أو أن يكون موضوعاً للعوارض ، فالمقصود هو المعنى اللغوي والعرفي ، وأما المراد من العوارض :

هل المراد منها العرض أو المراد منها العارض ؟ فهناك فرق بينهما اصطلاحاً .
العرض بالاصطلاح ما يقابل الجوهر ، ذكر في المنظومة :

العرض ما كونه في نفسه الكون في موضوعه لا تنسه

وجمعه بهذا المعنى (الأعراض) ، أما العارض فجمعه عوارض ، وهو غير العرض ، بل أعم منه ، فيقولون بأن « الوجود عارض المهيّة » ، مع أن الوجود ليس عرضاً ، بل هو عارض ، أو يقولون بأن الوجود عارض على فعل المكلّف ، أو يقولون أن الجوهر موجود ، أو العرض موجود ، فنبحث هنا عن العارض ؛ إذ يمكن أن يكون العارض هو نفس الوجود ، أو يكون من قبيل الجواهر ، كما يقولون بأن الصورة الفلانيّة عرضت على المادّة ، مع أن الصورة ليست من العرض ، وكذلك يمكن أن يكون العارض من الأمور الاعتباريّة ، أو من الأمور الانتزاعيّة ، الوجود أما واجب أو ممكن أو ممتنع ، وهو من الأمور الانتزاعيّة ، فالعارض يشمل الجوهر والعرض ، والوجود الذي يقولون عنه بأنه ليس جوهراً ولا عرضاً .

والشيخ الرئيس ذكر في الإشارات^(١) : « إشارة : إلى الموضوعات والمباني والمسائل في العلوم ، ولكل من العلوم شيء أو أشياء مناسبة يبحث عن أحواله

وعن أحوالها، وتلك الأحوال وهي الأعراض الذاتية له، ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم، ولا يفرق فيه أن يكون واحداً أو أكثر، لذلك علق عليه المحقق الطوسي رحمه الله بقوله: «والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة، ووجه التناسب أن تشارك ما هو ذاتي كالخط والسطر والجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة»، فهذه الثلاثة: الخط والسطر والجسم موضوعات للهندسة، وذكر بعد ذلك: أنه في الطب يكون بدن الإنسان وأجزائه وأحواله وأغذيته وما يشاكلها كلها موضوعات للطب (إذا جعلت موضوعات لعلم الطب، فإنها تشارك بكونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية لذلك العلم). إذن فالبحث حول الأعراض يعني البحث عن الأحوال.

وأما المراد من الذاتي، فهو ما ذكرناه بأنه (بلا واسطة بالعروض)، ولكن ربما يشكل عليه بأن الواسطة في العروض لها عرض عريض، كما ذكرنا، وغالباً ما تكون الأمور التي تبحث في موضوع العلم مشتملة على الواسطة في العروض، وجوابه: ما ذكره السبزواري رحمه الله في حاشية الأسفار، وإنما نقله لأنه كلام عرفي، بأن المراد من قوله: «بلا واسطة في العروض» أي ذلك الأمر الذي ليس له مجاز في الإسناد الأدبي، أي أن العرف يرى بأنه يبحث حول حال هذا الموضوع، لا أنه يبحث عن حال شيء يرتبط ارتباطاً مجازياً أدبياً به، فقال السبزواري رحمه الله: «والحق في معنى العرض الذاتي أن يقال هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له بالحقبة بلا شائبة مجاز وكذب، من قبيل ما يقال له عند أهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء».

وبعبارة أخرى: العرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض، لكن بعض أنحائه، كحركة السفينة بواسطة لحركة جالسها، لا جميع أنحائها^(١)،

فالعارض الذاتيّ ما يكون عارضاً على نفس هذا الشيء لا أنّه عارض لشيء آخر، وينسب إلى هذا الشيء لعلاقة ما أدبيّاً .

هذا هو تعريف واضح لهذه الجملة، ولكن مثل هذا التعريف وجّهت له اعتراضات :

الاعتراض الأوّل: أنّه في كثير من العلوم لا يبحث فيها عن الأعراض، ففي مثل هذا العلم لا معنى لوجود الموضوع فيه، مثلاً: في علم الفقه قالوا بأنّه يبحث فيه عن أفعال المكلفين باعتبار اتّصافه بأحد الأحكام الخمسة، والأحكام الخمسة ليست أعراضاً، إذن فلا معنى لجعله موضوعاً لعلم الفقه، ولو قلنا بأنّ المراد منه العوارض جمع العرض، فلا يختصّ الإشكال بعلم الفقه، بل يأتي في أغلب العلوم، ففي الفلسفة يقولون بأنّ الوجود أمّا جوهر أو عرض، أو ممكن أو واجب، فالجواهر ليس عرضاً، وكذا الواجب، بل هي من الأمور الانتزاعيّة .

ولكن هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّه لم يفرّق بين العرض والعارض، وقد ذكرنا الفرق بينهما؛ لأنّ المقصود من العوارض هو جمع عارض لا عرض .

الاعتراض الثانی: إنّ هذه العبارة (موضوع كلّ علم ما يبحث...) يظهر منها وجود الموضوع لكلّ علم، مع أنّ الملاحظ في مجال العلوم وجود الكثير من القضايا السالبة المحصّلة في بحوثها، حيث لا تحتاج لوجود الموضوع، خلافاً للمحقّق النائييّ رحمته، حيث أثبت ذلك في مبحث استصحاب العدم الأزليّ، وأنّ السالبة المحصّلة تحتاج لوجود الموضوع، ولكنّ الحقّ بأنّها لا تحتاج لذلك؛ لأنّها عبارة عن سلب الربط، وسلب شيء عن شيء ليس فرعاً لثبوت المسلوب عنه، بل إنّ ثبوت شيء لشيء آخر فرع ثبوت المثبت له .

ويفترق هذا الاعتراض عن الاعتراض الأوّل، ففي الاعتراض الأوّل قد أخذ الموضوع بمعنى المحلّ المستغني عن الحال، والعوارض أخذت جمعاً للعرض،

بينما في الاعتراض الثاني قد أخذ الموضوع بمعنى وجود الموضوع في مجال القضايا، والموضوع ما يقابل المحمول، والسالبة إنما لا تحتاج لوجود الموضوع لأنها لا تحتاج للموضوع؛ إذ لا يمكن أن تتحقق القضية بدون موضوع ومحمول. ولكن بناءً على ما ذكرنا بأن الموضوع في هذه الجملة ليس المراد منه الموضوع بمعنى المحلّ، ولا الموضوع بما يقابل المحمول، بل بمعنى محور الكلام والحديث، فترفع هذه الاعتراضات.

الاعتراض الثالث: إنّ ظاهر هذه الجملة اتّحاد موضوع العلم مع موضوعات مسأله عيناً وخارجاً، مع أنّه أحياناً تكون موضوعات المسائل أجزاءً لموضوع العلم، ففي كثير من العلم تكون النسبة بين موضوعات المسائل وموضوع العلم نسبة الجزء والكُلّ، وكعلم الجغرافيا والهيئة والطبّ، كما ذكرنا ذلك عن الخواجة الطوسي، بينما في علوم أخرى يتّحد موضوع المسألة مع موضوع العلم، كما في الرياضيات لو قلنا بأنّ موضوعه العدد، فيتّحد مع موضوعات مسائله، ونقول: بأنّ العدد أمّا زوج أو فرد، وعلم العرفان حيث إنّ موضوعه هو الله، وكذلك هو موضوع مسائله. ففي علم الجغرافيا - مثلاً - فإنّ موضوعه الأرض، بينما في مسائله فيبحث عن أجزاء متعدّدة، كما لو أراد أن يبحث عن جغرافيا أرض معيّنة، فيبحث عن عاصمتها، وعدد محافظاتهما، وعن أحوالها الاقتصادية، والظواهر الاجتماعية فيها، وهكذا نرى بأنّه أحياناً تكون موضوعات المسائل أجزاءً لموضوع العلم، فما معنى القول بكون موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله عيناً.

ولكن يمكن الجواب على هذا الاعتراض بأن نلتزم بأنّ العلم له موضوعات متعدّدة كما نقلنا ذلك عن نصير الدين الطوسي حول موضوع الطبّ، وهكذا في الجغرافيا نلتزم بأنّ لهذا العلم موضوعات متعدّدة، فما الذي يلزم من القول بتعدّد الموضوع، ولا مانع من الالتزام بتعدّد موضوع العلم.

ويمكن الجواب بأسلوب آخر: إن الأمور التي هي من قبيل الكل يمكن تصوّرها بتصويرين :

تارة نتصوّرها على نحو (الكلّي) ، وأخرى نلاحظه على نحو (الكل) لا الكلّي ، مثاله : كالحركة التوسّطيّة والقطعيّة ، فنقول : (هذا الوقت هو اللّيل) ، فهنا لاحظنا اللّيل على اعتباره (كليّاً) ، وأخرى نلاحظه على نحو (الكل) فنقول : (هذا الوقت بعض اللّيل) ، فلاحظنا اللّيل باعتباره (كلاً) ، ومثل هذه الفكرة لا تختصّ بالليل والنهار من القطع الزمانيّة ، بل يمكن أن تلاحظ الأمكنة بمثل هذه النظرة ، فنقول : (هنا النجف) مع أنّ النجف اسم لمحافظة كبيرة ، وهذا الموقع الذي نشير إليه بأنّه نجف هو جزء صغير من النجف لا أنّه نفسه ، فهنا لاحظنا النجف باعتباره (كليّاً) ، كذلك يمكن ملاحظته (كلاً) ، فإنّه لا يمكن حمل الكلّ على الجزء ؛ لأنّ الجزئيّة تمنع من الحمل ، ومغايرة للكلّ ، على العكس من الكلّي والجزئيّ اللذين هما متّحدان ، فيمكن اعتبارها على نحو الكلّي ، فحينئذٍ يمكن اتّحادها مع موضوعات المسائل ؛ لأنّ الكلّي يتّحد مع أفرادها على العكس من الكلّ ، وفي الجغرافيا كذلك ، كالعراق واليمن ، ويمكن ملاحظته بعنوان الكلّي ، وتوضيح هذه الفكرة في مبحث الاستصحاب في بحث الزمانيّات .

فلا ندّعي بأنّ موضوعات المسائل غير موضوعات العلوم ، فما يذكره المحقّق الآخوند رحمته بقوله : « إنّ موضوع كلّ علم وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، أي بلا واسطة في العروض ، هو نفس موضوعات مسائله علناً ، وما يتّحد معها خارجاً كاتّحاد الكلّي مع أفرادها ، والطبيعيّ مع مصاديقه »^(١) ، وهذا الكلام إشارة لما ذكره السبزواري رحمته كما نقلناه عنه ، وأنّه على تقدير مغايرة موضوعات المسائل لموضوع العلم ، ولكن بما أنّهما يتّحدان في الوجود ، فلذلك لا يكون هذا من

قسم الواسطة في العروض الذي يضرب في النسبة والإسناد بحيث نقول بأن هذا العرض ليس عرضاً لموضوع العلم، بل للمسائل، بل أنه يعدّ عرفاً من أعراض العلم نفسه لهذا الاتحاد الوجودي، فعلى تقدير كون الواسطة هنا واسطة في العروض، وهذه أعراض لنفس المسائل لا للعلم، وعلى تقدير كون موضوعات المسائل غير موضوع العلم مفهوماً لا خارجاً، ولكن ليس كلّ واسطة في العروض تضرب في المقام، بل تلك الواسطة في العروض التي توجب أن يكون الإسناد أدبياً فحسب، وأما لو لم تكن من قبيل المجاز الأدبي، بل كانت بنحو تعدّ عرفاً من أعراض ذي الواسطة أيضاً؛ إذ أنّ عرض النوع يعدّ عرض الجنس، وعرض الفرد يعدّ عرضاً للكلّي، فلا محذور في مثل هذه الواسطة.

إذن فموضوع العلم هو ما يبحث عن حالاته، ولا محذور في توسيط موضوعات المسائل لذلك، فإننا لا ننفي مطلقاً الواسطة في العروض، بل تلك الواسطة الموجبة للإسناد المجازي.

المبحث الثامن

تمايز العلوم

من المسائل التي نتَّبِع العلماء في البحث عنها مسألة (تمايز العلوم) ، وفي هذه المسألة آراء مختلفة :

ذهب البعض إلى أنَّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، وبعضهم ذهب إلى أنَّه بتمايز الأغراض ، وبعضهم إلى أنَّ التمايز ناشئ من نوع من تناسب والتناسخ الذاتي ، وبعضهم ذهب إلى أنَّ التمايز مختلف ، ففي بعض العلوم يكون التمايز بالموضوعات ، وفي بعضها بالأغراض ، وبعضها بالمحمولات ، وغيرها من الآراء . وقبل عرض هذه الآراء لا بدَّ أن نتعرَّف على مفرداتها ، بأن نتعرَّف على معنى العلم ، ومعنى التمايز .

العلم في هذا المجال ليس المراد منه مطلق الإدراك ، سواء كان تصوُّرياً أو تصديقياً ، وليس المراد منها الإدراك التصديقي ، سواء كان علمياً أو ضرورياً ، وليس المراد منه الاعتقاد الجزمي بالواقع .

بل العلم هنا بمعنى مجموعة من القضايا المتكثِّرة والمختلفة ، ولكن قد اعتبر لها الوحدة ، فكلَّ قضية مركَّبة من موضوع ومحمول تختلف مع قضية أخرى ؛ لأنَّ كلَّ قضية تختلف مع قضية أخرى بتغاير الموضوع أو المحمول ، وهذه القضايا المتغيرة لو اعتبرت لها الوحدة ممَّن بيده الاعتبار ، فيعبَّر عن هذه القضايا المتغيرة بالعلم ، فالعلم هو مركَّب اعتباري ، وواحد بالوحدة الاعتبارية ؛ لأنَّ الواحد تارة يحتوي على الوحدة الحقيقية ، وأخرى يحتوي على الوحدة الاعتبارية .

معنى التمايز: التمايز بمعنى التغير، أي الكثرة، فإنه بعد تصوّر الوحدة الاعتبارية يكون كلّ واحد مغاير لذلك الواحد بالوحدة الاعتبارية، فإنه لو أصبح العلم مركّباً اعتبارياً، أي ما كانت وحدته اعتبارية، فتلك القضايا التي اعتبرت واحدة تشكّل علماً واحداً، وهناك أيضاً مجموعة من القضايا قد اعتبرت علماً واحداً ممّن بيده الاعتبار، وهذا نظير الجيوش، فعشرة آلاف شخص يعتبر جيشاً واحداً، وفي مقابله جيش آخر مؤلف من عشرة آلاف قد اعتبر واحداً، ويقال لمثل ذلك بالمركّب الاعتباري مقابل المركّب الحقيقي، هذا بحث يتعرّض له في الفلسفة.

وفي الأمور الاعتبارية يحتاج الاعتبار فيها إلى منشأ وحيثية ومصحّح لهذا الاعتبار، فليس الاعتبار أمراً يتمكّن كلّ أحد من إيجاده وإحداثه، وفي أي مورد، والأمور الاعتبارية تتعدّد باختلاف الأزمنة والأمكنة والحاجات، وتختلف المركّبات الاعتبارية على ضوء هذا الاختلاف، سواء في العلوم أو في غيرها، مثلاً: في فترة ما تعتبر بعض المدن بمجموعها محافظة واحدة بلحاظ الترابط الموجود بينها في المجال الاقتصادي أو الثقافي، أو لوحدة اللهجة أو اللغة، أو لوحدة الدين، أو بعض العوامل الطبيعية، ثم بعد أن يتحقّق التغير لبعض العوامل، أمّا لكثرة السكّان أو لتكاثر الحاجات بحيث لا يستطيع أن تديرها محافظة واحدة، أو لغيرها من العوامل، فهذه المحافظة الواحدة تتحوّل إلى محافظتين، ولا محذور فيه، فإنّ الوحدة والكثرة اعتبارية، تصدر ممّن بيده الاعتبار.

إذن فالأمر الاعتباري لا بدّ أن يعتمد على بعض العوامل الواقعية، وإلا كان الاعتبار بلا أساس، وغير مقبول بين الناس، فهو اعتبار وجعل، والجعل يدور مدار توفّر المصالح والمفاسد والمناسبات، ويتمّ ذلك في العلوم أيضاً، فحين يريد اعتبار هذا العلم مقابل العلم الآخر، فلا بدّ أن يلاحظ التلاؤم بين القضايا ذاتاً، والتناسب الذاتي هذا بلحاظ الموضوعات والمحمولات، وبلحاظ الفوائد

والأغراض ، وبلحاظ كثرة المسائل وقَلَّتْها . إذن ففي فترة ما يمكن أن تعتبر مجموعة من المسائل علماً واحداً ، ولكن بعد ذلك نتيجة لتشعب مسائل هذا العلم وكثرتها ، بحيث لا يستطيع الفرد الواحد استيعابها في الفترة الخاصة المعيّنة لدراستها وتعلّمها ، فالطبّ سابقاً كان علماً واحداً ، فكان يشمل جميع مجالات الطبّ ، وحتى الصيدلة منها يضمّه كتاب واحد ككتاب القانون لابن سينا ، حيث يتعرّض فيها إلى طبّ العيون ، والقلب ، والباطنيّة ، والأمراض النفسيّة ، وغيرها ، ولكن بعد أن كثرت المسائل أصبح الطبّ علوماً متعدّدة ، فهناك الطبّ النفسيّ ، والطبّ المختصّ بالأمراض الباطنيّة ، أو الطبّ المختصّ بالأمراض الجلديّة ، وطبّ الأسنان ، والعيون ، دون أن يطّلع الطبيب النفسيّ - مثلاً - على طبّ الإنسان ، وغير ذلك .

ومثال آخر: في زمان ما كان الحساب والهندسة علماً واحداً ، فالشيخ البهائيّ عليه السلام ذكرهما في كتاب خلاصة الحساب ، ولكن الهندسة الآن تحتوي على أنواع متعدّدة ، الهندسة المعماريّة ، وغيرها من الأنواع .

والقانون سابقاً كان علماً واحداً ، أمّا الآن ففرع القانون السياسيّ لا علاقة له بفرع القانون المدنيّ ، أو بالقانون الجزائيّ ، وغير ذلك .

إذن فتعدّد وتنوّع العلوم لعوامل وأسباب تحتم مثل هذا التنوّع .

ولكن العلماء ذهبوا إلى رأي آخر في هذا الموضوع ، حيث ذهبوا إلى أنّه ليست العلوم من الأمور الاعتباريّة الخاضعة للتطوّر والتعدّد ، بل إنّ المجال مجال واقعيّ ، وتلك الواقعيّات أمّا أن ندركها أو لا ندركها ، ووحدتها كوحدة الإنسان لها واقع ، ونتعرّض إلى بعض الآراء في هذا البحث .

١ - بعض الأعلام ذهب إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، فإذا كان الموضوع واحداً فالعلم واحد ، وإذا تعدّد فتتعدّد العلوم ، ولا بدّ أن تكون المحمولات من قبيل العوارض الذاتيّة له ، وهذا أمر واقعيّ . إذن فإذا كان الموضوع

واحداً قد عرضت عليه المحمولات التي هي أعراض ذاتية له ، فإنه حتى لو كانت هذه المحمولات كثيرة جداً ، ولكن ما دامت قد عرضت على موضوع واحد ، فهذا يكسبها صفة العلم الواحد ، سواء عرف المدوّن ذلك أم لا ، وحتى لو اعتبرها المدوّن علمين ، ولكن قد اشتبه الأمر على المدوّن ، فهي علم واحد لكون موضوع المحمولات واحداً (الموضوع يوّلّد وحدة واقعية لهذه المسائل) فهذا أمر واقعي متقدّم رتبة على المدوّن ؛ إذ المدوّن قد يعتبره أكثر من علم لبعض الأغراض .

ولكن قد أشرنا لذلك ، كما أشار إليه الطوسي وابن سينا رحمهما الله في الإشارات إلى أنه لا يحتاج العلم الواحد إلى كونه ذا موضوع واحد ، بل قد يكون مشتملاً على موضوعات متعدّدة ، ولكن بينها تلاؤم متناسب ، فتكون من قبيل الموضوع الواحد ، فإنهم يقولون بأن موضوع النحو الكلمة ، والكلام ، وموضوع المنطق المعرّف والحجّية ، وغير ذلك ، فأبي محذور في أن يكون الموضوع متعدّداً ؟

مضافاً إلى أنه لو سلّمنا بأن وحدة الموضوع تؤثر في تكوين الوحدة الواقعية لذلك العلم ، ولكن ما هو معنى وحدة الموضوع ؟ فإنّ الموضوع قد يحتوي على وحدة جنسية أو وحدة نوعية أو وحدة صنفية .

مضافاً إلى أننا نرى أحياناً أنه قد يكون الموضوع واحداً ، ولكن العلوم التي تدور حوله أكثر من واحد ، وذلك لتعدّد الحيثيات ، فالكلمة باعتبار الإعراب والبناء علم النحو ، ومن حيث الصحة والاعتلال علم الصرف .

٢ - ضرورة وجود التناسب والسنخية بين القضايا ، وهذه السنخية واقعية بحيث نحسّ بها بالوجدان ، فلا إشكال في وجود السنخية في قولنا : الفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب ، تختلف في طبيعتها عن قولنا : الخمر حرام ، أو كذا واجب أو حلال ، ومثل هذه السنخية أيضاً موجودة في مرحلة سابقة قبل التدوين والأغراض ، فإنّ هذه المسائل هي التي تولّد الأغراض ، وهذه السنخية الواقعية هي التي توجب تمايز العلوم ، والوحدة والكثرة تدور مدار هذه السنخية وعدمها .

وهذه السنخية تتقوم بها المسائل بالذات ، فالأشياء في جوهرها وواقعها أما أن تكون متسانخة أم غير متسانخة ، وذاتي الشيء لا يحتاج للتعليل ، فلا معنى للتساؤل أنه لماذا توجد سنخية بين هذه المسائل ، ولماذا لا توجد سنخية بين تلك المسائل ، وذكر أن الأغراض موهومة .

اعترفنا بوجود السنخية بين الأشياء والمسائل المختلفة ، ولكن ممّا لا ينكره أحد بكون هذه السنخية ذات مراتب ودرجات ، وكلامنا في تمايز العلوم يدور حول درجة هذه السنخية ، وفي الأزمنة السابقة بما أن المسائل كانت قليلة ، كمسائل الطبّ بجميع فروعه ، لذلك اعتبروه علماً واحداً لوجود سنخية ما بين هذه المسائل ، ولكن بعد ذلك فرضت المصالح والحاجات وتشعب المسائل تعدّد العلوم ، كما في الطبّ تطبيقاً لقانون تقسيم العمل بين الأفراد لأجل التمكن من تحقيق الأهداف بصورة أكثر إصابة وتكاملاً ، وفي هذه الحالة لا بدّ من ملاحظة درجات هذه السنخية ومراتبها ، فتلاحظ نوع من السنخية بين مجموعة من المسائل ، ونوع آخر منها في مجموعة أخرى ، فالسنخية لو كانت أمراً واقعياً جوهرياً لم تختلف زيادة أو نقصاناً ، أو شدة أو ضعفاً ، باختلاف الأزمنة .

إذن فالسنخية ممّا يلزم ملاحظتها في العلوم ، ولكنها من بعض الأمور التي يجب ملاحظتها لا أنها كلّ شيء في هذا المجال .

٣ - تعدّد العلوم بتعدّد الأغراض ، والغرض عبارة عن الفائدة المقصودة ، فإذا كانت واحدة فالعلوم واحدة ، وإلا فتتعدّد ، وهذا رأي صاحب الكفاية رحمته ، ولا يمكن أن يكون المعيار وحدة الموضوع ؛ لأنّ موضوع كلّ مسألة يختلف عن موضوع المسألة الأخرى لنفس العلم . ولكن وإن صحّ أن الغرض يؤثر في تعدّد العلوم ووحدتها ، وليس هو كلّ شيء ، فلا معنى للجبرية والالتزام بالعامل الواحد في تفسير هذه الظاهرة - تعدّد العلوم ووحدتها - بالإضافة إلى أنّ طبّ العيون - مثلاً - كان باباً في علم الطبّ ، والآن أصبح علماً ، فإنّه كان الغرض سابقاً سلامة بدن الإنسان ،

والآن أصبح الغرض سلامة عين الإنسان .

فالغرض المترتب على هذا البحث غير الغرض المترتب على البحث الآخر .
إذن فلماذا نعتبر الغرض واحداً ؟ فلكل باب ولكل مسألة نتيجة غير النتيجة الحاصلة
من الآخر .

٤ - تعدّد العلوم أحياناً بالموضوع ، وأحياناً بالمحمول ، وأحياناً بالغرض ،
ويلاحظ أنه أخذ الموضوع هنا بما يقابل المحمول ، مع أننا قلنا بأن الموضوع
هنا ليس المراد منه ما يقابل المحمول ، فمثلاً: يطلق على الإنسان أنه عالم بالنبات ،
أو عالم بالحيوان ، أو عالم بالأرض ، فهنا يدور مدار تعدّد العلوم وحدة الموضوع ،
ولكن لم يتعرّض إلى كون وحدته وحدة نوعيّة أو وحدة جنسيّة أو صنفية ، وإلا
لأصبحت وحدته اعتباريّة ، وأخرى يبحث الإنسان عن شيء لأجل الغرض المترتب
عليه ، فكل شيء يوصل الإنسان لمقصده وغرضه كان منه ، فالعلم هنا بوحدة
الغرض .

ولكن هذا صحيح ، أي أنّ كلّ الآراء المذكورة في هذا المجال كلّها صحيحة ،
القول بالسنخية ، ووحدة الموضوع ، ووحدة الغرض ، ووحدة الفائدة ، كلّها دخيلة
في اعتبار الإنسان للمتعدّد واحداً ، ولكن كون العامل عاملاً واحداً غير صحيح .

المبحث التاسع

ما هو الضابط في اعتبار كون علم الأصول علماً؟

بعد أن عرفنا بأن تمايز العلوم بلحاظ الوحدة الاعتبارية ممن بيده الاعتبار، فيعتبر مجموعة من القضايا علماً واحداً، وهذه الوحدة الاعتبارية كبقية الوحدة الاعتبارية لا بد أن تعتمد على مصحح، لذلك نبحت عن مصحح الوحدة لمجموعة من المسائل، فهل أن المصحح للوحدة الاعتبارية هو وحدة الموضوع، أو وحدة الغرض، وقد ذكرنا تأثير هذه الأمور جميعها، ولكن كل واحد من العلماء ذكر ما هو المصحح برأيه للوحدة الاعتبارية.

ولا بد من البحث عن مصحح الوحدة الاعتبارية، سواء اعتبرنا علم الأصول علماً مستقلاً أم لا، فإن بعض الأعلام ذهب إلى أن علم الأصول ليس علماً في نفسه، وإنما هو من المبادئ التصورية والتصديقية المختصة بعلم الفقه، فكل علم يشمل على مبادئ وموضوعات ومسائل، ومبادئ علم الفقه تشتمل على مبادئ تصورية، مثاله ما ذكرناه من التمييز بين الاعتبارات القانونية والأدبية وأقسامها وعوارضها، وتشتمل على مبادئ تصديقية، وهي ما يبحث عنها في المباحث الأصولية، كالبحث عن ظهور الألفاظ في المعاني القانونية، أو عن حجج الحجاج وغيرها، فليس أصول الفقه علماً لنبحت عن تعريفه وموضوعه وغيرهما، وقد استشهد على هذا الرأي بأن العلماء اعتبروا هذه المسائل من مبادئ علم الفقه، لذلك نرى كتاب (معالم الدين) يشتمل على جزئين، الأول فقهي، والثاني أصولي، وجعل الجزء الأصولي مقدّمة للفقه، وإنما كتبه كمقدّمة للفقه، وكذلك كتاب

كشف الغطاء ، قد ذكر فيه علم الأصول كمقدمة للفقه باعتباره من مبادئ الفقه ، وكذلك كتاب الحقائق ، ذكر بعض القواعد في المقدمة ، وهي قواعد يعتمد عليها الأخباريون ، فليس الأصول علماً لنبحث عن منشأ وحدته ، وأنه الموضوع ، أو الغرض ، أو غير ذلك .

ولكن هذا الرأي غير صحيح ، فإننا حتى لو لم نعتبر علم الأصول علماً مستقلاً فلا بد من البحث عما تتحد به المسائل ، إضافة إلى أن مجرد اشتماله على المبادئ التصورية والتصديقية لعلم آخر لا ينفي كونه علماً ، غايته يكون علماً مقدماً آلياً ، كالمنطق ، فإنه علم مقدّم للفلسفة ، فإذا ما أردنا التفكير الفلسفي فلا بد من دراسة القوانين المنطقية لليعصم فكرنا من الخطأ .

وقد تعرض العلماء كثيراً إلى ما به الاتحاد ، ولكن نحن نتعرض إلى رأيين ، رأي المحقق الأصفهاني رحمته الله ، ورأي السيد البروجردي رحمته الله ، ومن تأثر بهذين الرأيين . وبين هذين الرأيين ما به الاشتراك ، وهو أنهما اعتبرا مقياس الوحدة هو الحجة في الفقه ، ولكن السيد البروجردي رحمته الله قد اعتبره موضوع العلم ، والمحقق الأصفهاني رحمته الله في كتابه (الأصول على النهج الحديث) قد اعتبره غاية وغرضاً ، فهو قد ذهب إلى احتواء علم الأصول على موضوعات متعددة ، ولكن كلها تؤدي إلى هذا الهدف والغاية ، وإعانة الفرد على إقامة الحجة في المسائل الفقهية ، ووحدة الغاية لا تضر بكون العلم واحداً ، إذ لا يلزم أن يكون الموضوع واحداً كما ذكرنا ذلك سابقاً .

ومثل هذا التفكير يحدّد المسائل الأصولية بالمسائل التي تكون من المبادئ التصديقية لعلم الفقه ، فتخرج المبادئ التصورية ، والمبدأ التصديقي هو إقامة الحجة ، ولا بد من التعرّض لهذه الفكرة .

ما معنى الفقه ؟ قالوا بأنه العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ،

وليس المراد منه العلم الوجداني ، بل المراد منه إقامة الحجّة ، ونتيجة ذلك أن يتعيّن للمكلف طريقه في مجال الحكم الشرعيّ ، أعمّ من اعتماده الحجّة على العلم أو ببقية الحجج ، ومثل هذا العمل يقوم به الفقيه ، فالفقيه في كلّ مسألة يعيّن وظيفة المكلف بعنوان الكبرى الكليّة معتمداً على حجة ، أمّا للمولى على العبد أو للعبد على المولى ، أي ما يصحّ الاحتجاج به ، فأما أن يقول المولى : افعل هذه الوظيفة أو يقول لا تفعلها ، والفقيه لأجل الوصول لتعيين الوظيفة يحتاج إلى حجة ، ويبحث في علم الأصول عن مثل هذه الحجج التي يحتاجها الفقيه ، والاستمداد منها لتعيين الوظيفة ، وهذه الحجج مختلفة ومتنوعة .

رأي السيد البروجرديّ رحمته الله : بأنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه ، ونحن نبحت عن عوارضها وعن الأمور التي تكون حجة في الفقه ؛ إذ قلنا إنّ الموضوع هنا ليس هو ما يقابل المحمول بل المقصود منه هو محور الكلام ، سواء كان موضوعاً أو محمولاً ، فالمحور هنا الحجّة في الفقه ، فما هي الأمور التي يمكن أن يعتمد عليها الفقيه في تعيين الوظيفة ؟ في هذا المدار بحثنا .

وتوضيح هذه الفكرة بتوضيح منّا : الحجّة ما يحتجّ به المولى على العبد ، ونعبر عنها بالمنجزية ، وما يحتجّ به العبد على المولى ، ونعبر عنه بالمعذرية . إذن فما هي الحجج التي يعتمد عليها الفقيه في تعيين الوظيفة ؟ أي البحث عن تعيين الحجّة .

إذ المباحث الأصوليّة منها البحث عن حجّة العلم الذي بحثه أخيراً الشيخ الأنصاريّ رحمته الله بعنوان حجّة القطع ، فهل القطع حجة أم لا ؟ سواء كان القطع موضوعاً أم محمولاً ، بلا فرق ، فالبحث يقع في أنّ الحجّة تتعيّن بالوجود القطعيّ أم لا ، وسبب تعرّض الشيخ الأنصاريّ رحمته الله لهذا المبحث هو أنّ جماعة قد ذهبوا إلى أنّ القطع الحاصل من غير المبادئ الشرعيّة ليس بحجّة ، أو أنّ قطع القطع ليس بحجّة ، فالأخباريون ذهبوا إلى أنّ القطع الحاصل من غير الآيات والروايات

ليس بحجة، أو قطع القطع ليس بحجة، أو القطع الحاصل من غير الأسباب العقلانية التي تتمثل بتجمع الاحتمالات في المحور الواحد، مثل هذا القطع ليس بحجة، كالقطع الحاصل من الأحلام أو من الاستخارة، ولهذا الداعي تعرض الشيخ لبحث حجة القطع، والتعرض له صحيح، وفي الفلسفة اليوم يتعرض إلى مدى أثر العلم، فهل الحجة هو العلم الذي يعتمد على المحسوسات فحسب، أو أن مطلق العلم حجة، بل إن بعضهم ذهب إلى أن حجة العلم اعتبارية لا ذاتية.

تقسيم بحوث علم الأصول أي تقسيم الحجج على الأحكام الكلية:

أولاً: البحث عن العلم والقطع، يبحث هل العلم بالحكم الشرعي حجة مطلقاً، أو في بعض أقسامه.

ثانياً: البحث عن الاحتمال المحتمل، وهل أن احتمال الحكم الشرعي حجة أم لا؟

والاحتمال على أقسام:

١ - فتارة يكون الاحتمال في غاية القوة، بحيث يكون احتمال خلافه موهوماً، ويعبر عنه بالاطمئنان، والاطمئنان الشخصي المعتمد على حساب الاحتمالات حجة، خلافاً لبعض.

٢ - أن تكون قوة الاحتمال ناشئة من اعتماد الاحتمال على العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، كما لو علم إجمالاً بأن أحد هذين الشيئين سم، فإن احتمال السم في كل منهما وإن كان ٥٠٪ وليس الاحتمال لكل منهما بقوة الاطمئنان، ولكن بما أن هذا الاحتمال يعتمد على العلم الإجمالي لذلك يكتسب قوة، فلاحتمال الذي يكتسب قوته من العلم الإجمالي حجة عقلانياً.

٣ - أن يكتسب الاحتمال قوة من جهة قوة المحتمل، كما لو احتمل أن هذا الشيء سم، فإن احتماله وإن كان ضعيفاً بأن كان مثلاً ٤٠٪، ولكن بما أن متعلق

هذا الاحتمال أي المحتمل وهو السَمّ، له أهميّة كبيرة عند العقلاء لذلك يكتسب هذا الاحتمال قوّة منجزة يرتّب عليه العقلاء الأثر في أعمالهم ، ويعتمدون في مقاصدهم على هذا الاحتمال ، ويلتزمون بالاحتياط فيها .

٤ - أن لا يكون الاحتمال من أحد الأقسام الثلاثة ، كما في الشبهات البدويّة ، حيث لا يكون المحتمل قويّاً ، فهذا لا يكون مثل هذا الاحتمال حجة للمولى على العبد .

والأخباريون يدعون بأنّ الأحكام الشرعيّة من قبيل المقاصد المهمّة للإنسان ، لذلك يجب الاحتياط فيها ، وإن كان الاحتمال فيها ضعيفاً ، ولكن بما أنّ المحتمل فيها قويّ لذلك وجب الاحتياط فيها .

وأما لو وجد الاحتمال دون أن يحرز أهميّة المحتمل ، أمّا أن يبيّن الشارع عدم أهميّة المحتمل كما أعلمه في دليل البراءة «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» فالبراءة الشرعيّة ، أو أنّه لم يعلم أهميّة المحتمل فالبراءة عقليّة .

والبراءة الشرعيّة عبارة عن الإعلام بعدم أهميّة المحتمل ، حتّى يحصل للإنسان اطمئنان بعدم كونه ذا أهميّة ، فحينئذٍ لا حاجة من امثاله ، وقوله : «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» يعني أنّ المحتمل الذي لا تعلمون به بل مجرد احتمال ، مثل هذا المحتمل وجوده كالعدم ، مثل : «يا أشباه الرجال ولا رجال» .

فالخلاصة : إنّ الاحتمال القويّ بمستوى الاطمئنان حجة ، والاحتمال القويّ بلحاظ العلم الإجماليّ حجة ، وهو الاشتغال ، والاحتمال الذي يكون محتمله مقطوع الأهميّة حجة ، والاحتمال الغير القويّ إذا صدر إعلام من الشارع بأهميّة المحتمل فيكون حجة ، وهذا معنى وجوب الاحتياط ، أمّا لو لم يعلم بأهميّة المحتمل ، أو علم عدم أهميّته ، فليس بحجة للمولى على العبد ، بل هو حجة للعبد على المولى ؛ إذ مثل هذا الاحتمال لا يوجب التحرك في مقاصد الإنسان نفسه ،

فكذلك لا يوجب التحرك في مجال مقاصد المولى .

ثالثاً: البحث عن حجّية الحجج ، أمّا من قبيل تتميم الكشف أو تطبيق المكشوف .

أمّا مجال تتميم الكشف بأن يكون للطريق كشف إدراكيّ في الحكم لا إحساسيّ وعاطفيّ ، كما في الأمارات ، كالخبر والإجماع والشهرة والبيّنة ، وغيرها ، والشارع قد تمّم الكشف فيها ، أو أنّ العقلاء يعتبرونها بمستوى العلم وإن لم يحصل الاطمئنان منها ، فمعنى حجّية خبر الثقة أنّ العقلاء يعتمدون في مقاصدهم على خبر الثقة ، ولا يخضعون فيها لقواعد الاحتمال والمحتمل ، فإنّهم يعتمدون على خبر الثقة ، سواء أخبر عن أمور مهمّة أم لا ، وسواء بلغت قوّة الاحتمال فيه لدرجة الاطمئنان أم لا .

وأما مجال تطبيق المكشوف كموارد العلم الإجماليّ ، فإنّه وإن لم يكشف عن خصوص الفرد ، وإنّما يكشف عن الجامع ، ولكن العقلاء يرون العلم الإجماليّ كاشفاً عن الفرد ، بمعنى أنّهم يطبقون المكشوف بالعلم الإجماليّ على كلّ طرف من أطرافه ، ويرون كلّ طرف مكشوفاً بالعلم .

رابعاً: البحث عن حجّية الاستصحاب ، ويعتمد الاستصحاب على اعتبار الكشف الإحساسيّ ، فالإنسان عندما يرى وجود شيء لأول نظرة فيحصل في نفسه اطمئنان إحساسيّ بوجوده ، يظلّ يلازمه حتّى بعد غيبته لا اطمئنان وكشف إدراكيّ برهانيّ ، كما لو كان يعرف شخصاً في صغره قليل العلم ، وبعد الكبر ينظر إليه نفس تلك النظرة الإحساسيّة ، والعقلاء يرتّبون الأثر على هذا الكشف الإحساسيّ ، والبحث عن حجّيته ، هو البحث عن مبدأ حجّية واعتبار هذا الكشف الإحساسيّ .

خامساً: البحث عن حجّية الظواهر : وهي من قبيل العهود والمواثيق الاجتماعيّة وأنّ كلّ إنسان ملتزم بظاهر كلامه ومتعهّد به ، سواء أوجب الاطمئنان أم لا ،

كالأمر ظاهر بالوجوب والنهي في الحرمة ، أو العام المخصّص حجة في الباقي ، أو الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده ، أو الأمر بمقدمته وأمثاله .

ولحجّة الظواهر تقريران :

التقريب الأول : تقريب السيّد البروجرديّ رحمته الله : ليس الكلام في الكبرى ، أي حجّة الظاهر ، أو في الصغرى إنّ هذا ظاهر أم لا ، بل الكلام في بعض الظواهر التي يوجد فيها نوع من الاختلال والاضطراب ، فتقع مورداً للنزاع بأنها حجة أم لا ؛ إذ ليس الظهور فيها في غاية الوضوح ، كالعام المخصّص حجة بالباقي أم لا ، أو العام الذي هو في معرض التخصيص ، هو حجة قبل الفحص عن المخصّص أم لا ، أو في الأوامر التي تستعمل كثيراً في غير الأمر الإلزامي . إذن فيقع البحث في تلك الظواهر التي تكون قوّة وقابليّة الظهور فيها ضئيلة ، يبحث عن حجّيتها أم عدم حجّيتها ، وأمثال المفهوم - برأيه - حيث إنّ له ظهوراً ضعيفاً .

التقريب الثاني : إنّنا وإن كنّا نبحث عن ظهور بعض ألفاظ ، ولكنّه بحث عن الحجّة مع الواسطة ، ولا محذور من هذا المقدار من التوسّط .

رأي السيّد البروجرديّ رحمته الله في موضوع علم الأصول

ولكنّ هذا الرأي الذي ذهب إليه السيّد البروجرديّ رحمته الله لا مانع من الالتزام به ، إلّا أنّه يلزم منه أن يكون البحث في بعض المسائل الأصوليّة استطرادياً ، كالبحث عن مقدّمة الواجب ؛ إذ أنّ وجوبها غيري ، فلا تكون حجة للمولى على العبد ولا للعبد على المولى ، أو البحث عن الأجزاء ، وسيأتي أنّه لا يبعد كونه من المباحث الفقهيّة ، وغيرها من المباحث ، ولا محذور في كون البحث فيه استطرادياً .

إذن فهنا أمر تتحد به المسائل وهو الموضوع الواحد ، وهو (الحجّة في الفقه) ، وأساس هذا الرأي يبتني على أنّ موضوع العلم ليس هو ما يقابل محمول العلم ،

بل المراد من الموضوع هو محور الكلام ، وذكر السيّد البروجرديّ رحمته الله أيضاً أنّ السابقين كان رأيهم ذلك ، فأول من دوّن الأصول هو الشافعيّ ، فبحث عن الحجّة ، عن حجّة الخبر الواحد ، وحجّة القياس ، والاستحسان ، وغيرها .

إذن فالموضوع برأيه هو (الحجّة في الفقه) أي الحجّة التي يلتزم بإعمالها الفقيه تجاه الأحكام الكلّية ، وليس المراد من الحجّة هو المعنى المنطقيّ ، وهو الحدّ الوسط ، بل المراد ما يصحّ الاحتجاج به ، سواء كان قطعياً أو ظنيّاً أو احتمالياً ، أو طمأنينة إحساسيّة ، أو ظهوراً ضعيفاً .

رأي المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله في موضوع علم الأصول

لعلّ الموضوع في ارتكازه رحمته الله كان يعني ما يقابل المحمول ، فيذهب إلى أنّ المسائل الأصوليّة لا بدّ أن تعين الفقيه في مجال إقامة الحجّة على الحكم الشرعيّ ، ولكن ليس الموضوع هو العلم ، بل المعيار هو هذه الإعانة ؛ إذ لا ضير في تعدّد الموضوعات ، وقد ذكر توضيح هذه الفكرة في كتابه الأصول على النهج الحديث^(١) : « ومن البين أنّه لا جامع لموضوعات مسائله كيف والموضوع في باب الأوامر ذات الصيغة ومحموله الظهور في الوجوب ، أو في الوجوب التعينيّ » إلى آخر المباحث .

وفي باب حجّة الظاهر نفس الظهور ، وفي باب الخبر حكاية السنّة ، وفي باب الإجماع نقله ، وفي باب الاستصحاب كون اليقين السابق ، وفي باب مقدّمة الواجب الملازمة بين الوجودين ، وفي باب الأجزاء إتيان المأمور به ، فكيف يكون لهذه الموضوعات المتشكّلة جامع ، لكن الذي يهوّن الخطب أنّ القائلين بلزوم الموضوع الجامع بكلّ جامع ، ذاتيّاً كان أو عرضيّاً ، ولو من ناحية الغرض والغاية المترتبة

على المسائل ، ثم ينقل الفقرة التي نقلناها من الخواجة الطوسي ، وأن الأشياء الكثيرة إذا فادت غرضاً واحداً فهذا يكفي أن نعتبر موضوعات متعددة .

ثم قال : « وبنظيره يمكن أن يقال إن جميع موضوعات المسائل مشتركة في أنها منسوبة إلى الغاية المطلوبة من تلك المسائل ، وهي إقامة الحجة على حكم العمل » .

فإذا تحقق ذلك وكان المعيار هو الحجة في الفقه إذن فما هو مقياس التمييز بين تلك المباحث غير الأصولية ولكن لها دخل في الفقه ، وبين تلك المباحث الأصولية التي لها دخل في الفقه أيضاً ؟ والعمدة هي القواعد الفقهية ، فكما أن الأصول قواعد الفقه فهي أيضاً قواعد الفقه .

في الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية

ما هو المقياس الذي نميز على ضوئه القواعد والمسائل الأصولية عن القواعد والمسائل الفقهية ؟

قلنا : إن ميزة القاعدة الأصولية هي ما أفادت تعيين الحجة على الوظيفة الشرعية الكلية ، والحكم الشرعي الكلي ، على رأي السيد البروجردی رحمته الله والأصفهاني .

وأما القواعد الفقهية : فهناك قواعد لا ترتبط بمجال تعيين الحجة على الحكم الشرعي ، أمثال قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) ، فإنها في مجال بيان عدم وجود الارتباطية المطلقة بين الفرائض والسنن ، سواء في الصلاة أو غيرها ؛ لأن هذه القاعدة عامة لا تختص بباب الصلاة ، فتفيد بأن القاعدة هي الأساس في القول بالأجزاء ، فلو كان الإنسان مقلداً لفقيه لا يقول بعدم اعتبار الترتيب بين الرجلين في الوضوء ، ثم قلّد فقيهاً آخر يقول باعتباره ، فيما أنه أحل بالترتيب وهو من السنن ، لذلك نقول بالأجزاء . إذن فمثل هذه القاعدة لا ترتبط بتعيين الحجة ، بل يبحث فيها عن محدودية الارتباط بين الفرائض والسنن ؛ لأن كل عمل يشتمل

على فرائض وسنن .

ومنها: قاعدة (ما لا يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) وهي في واقعها ترجع لقاعدة (عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَ) ، فلو لم يبذل الإنسان مالاً مَجَاناً ، ولم يهتكه بنفسه ، فتأتي قاعدة اليد على ماله الموجبة للضمان ، ولا علاقة لها بتعيين الحجّة وعدمها .

ومنها: قاعدة (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) ، ونحن نوافق الشيخ الأنصاري رحمته الله في رأيه ، وإنّها تفيد عدم جعل الحكم الذي ينشأ منه الضرر في الشريعة ، ومثل هذه القاعدة تدلّ على تحديد الأحكام بالأحكام التي لا توجب الضرر ، فلا علاقة لها بتعيين الحجّة .

وكذلك البحوث الرجاليّة ، وأنّ فلاناً ثقة أم ليس بثقة ، فلا علاقة لها بالأصول ؛ لأنّ البحث عن أصل حجّة خبر الثقة لا بدّ أن يبحث عنها في الأصول ، أمّا البحث عن المصاديق وأنّ فلاناً ثقة أم لا ، فلا علاقة لها بالبحث عن الحجّة .

هذا كلّ في القواعد التي لا علاقة لها بالحجّة .

وهناك قواعد التي تفيد الحجّة ، أمثال قاعدة الفراغ والتجاوز ، والتي تعني عدم اعتناء الإنسان بالاحتمال بعد العمل ، وكذا أصالة الصحّة في عمل الغير ، حيث تعني إلغاء الاحتمال ببطلان عمله ، وقاعدة اليد التي تبحث عن اعتبار أماريّتها وكاشفيّتها عن الملكيّة ، وغيرها من مباحث الحجّة .

وعلى مسلك السيّد البروجرديّ رحمته الله والمحقّق الأصفهانّي رحمته الله الذي حدّد القاعدة الأصوليّة بما بحث عنها عن الحجّة ، فلا بدّ أن تدخل في المسائل الأصوليّة .

ولكنّها مع أنّها تبحث عن الحجّة فلا تدخل في القاعدة الأصوليّة ؛ وذلك لأنّه لا يبحث فيها عن الحجّة في الأحكام الكلّيّة ، بل الحجّة في الأعمال الشخصيّة والأحكام الجزئيّة ، فيبحث في قاعدة اليد ، أنّ يد هذا الشخص أمانة على ملكيّته

خاصة أم لا؟ وكذلك في أصالة الصّحة ، حول إلغاء الاحتمال في بطلان عمل الشخص ، وكذلك في الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية ، فهي تنتج أحكاماً شخصية وجزئية ، وأما في الأصول فيبحث عن إقامة الحجّة على الحكم الكلّي لا الشخصي .

تبقى قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية ، وهي في بعض مواردّها تدلّ على الحجّة على الحكم الكلّي ، وهي تعني إلغاء احتمال النجاسة من جهة الشبهة الحكمية ، كما لو شككنا في نجاسة الكتابي ، فنجري أصالة الطهارة ، وتفيد حكماً كلياً ، وهو طهارة الكتابي .

لذلك رأينا الأخوند رحمته الله بحث عن قاعدة الطهارة في الأصول ، ولكن بما أنّ الخلاف حول اعتبارها قليل ، لذلك لم يبحثها موسّعاً .

ويمكن أن يقال بأنّ قاعدة الطهارة من الأصول التنزيلية ، ولها حيثيتان ، فتارة يكون مفادها الإجزاء ، ولا علاقة لها بالحجّة كما ذكرناه سابقاً حيث ذكرنا في موضوع التمييز بين الاعتبار الأدبي والقانوني ، بأنّ « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ ، فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ ، وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ » ^(١) هذا لسان تنزيل ما لم تعلم بقذارته بمنزلة النظيف ، وطبيعة التنزيل أن يكون على خلاف الواقع ؛ لأنّ الاعتبارات هي على خلاف الواقع ، بإطلاق لفظ (الأسد) على الأسد الواقعي ليس اعتباراً ، وإنّما يعتبر الأسد لمن ليس أسداً واقعاً ؛ لأنّ التنزيل دائماً على خلاف التكوين ، فهذا الشيء مع كونه نجساً واقعاً نعتبره نظيفاً ، والآثار على قسمين : آثار ذاتية للنجاسة ، فلو كان الشيء نجساً واقعاً تترتب عليه هذه الآثار ، ولا يمكن تفكيكها عن النجاسة ، فالنجس الواقعي منجس للغير ، ولا يمكن أن يكون مطهراً لغيره ؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه ، وإذا شمل التنزيل هذا المورد فيكون هذا التنزيل

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

على نحو الحكومة الظاهرية بالنسبة لتلك الأحكام ، ليست قاعدة الطهارة في بعض مواردّها وظيفة عمليّة للشاكّ ، بل إنّ الشارع قد وسّع من شرطية الطهارة بما تشمل الطهارة الظاهرية ، فلا تختصّ شرطية الطهارة بالواقعية ، فتكون قاعدة الطهارة بمثابة الحكم والشرط الواقعيّ ، فتختلف عن الأصول التي هي أصول عمليّة للشاكّ بالحكم الواقعيّ .

وفي بعض الموارد وإن كانت وظيفة للشاكّ ، ولكنّها حكم في الشبهات الموضوعيّة ، فتكون وظيفة شخصيّة ، ولا تكون حجة على الحكم الكلّيّ .
بينما القاعدة الأصوليّة هي ما أفادت (الحجّة على الحكم الكلّيّ) ، وما يفيد الوظيفة والحجّة على الحكم الشخصيّ والجزئيّ ، فلا يبحثها علم الأصول .
نعم ، هناك موارد قليلة جداً من قاعدة الطهارة ممّا ترتبط بعلم الأصول ، وتفيد تعيين الحجّة على الحكم الكلّيّ ، ولا معنى للبحث عن قاعدة لا ترتبط بعلم الأصول إلّا في جزء ضئيل جداً منها .

المبحث العاشر

تقسيم المباحث الأصولية وترتيبها

الطريقة المتبعة في الكتب الأصولية المتأخرة هي أن تذكر ابتداءً مقدمة تعرض فيها بحوث الوضع والاستعمال، والصحيح والأعم، والحقيقة الشرعية، والمستق، وأمثالها، ثم بعد ذلك يبحث عن الأوامر والنواهي والمفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، ويعبر عنها بمباحث الألفاظ، وقد سار على هذه الطريقة صاحب القوانين والفصول، والشيخ، ومن تأخر أيضاً ساروا على هذه الطريقة.

واختلفوا في منهجة البحث في غير مباحث الألفاظ، فالسابقون - وبالخصوص صاحب الفصول - كانت طريقتهم البحث أولاً عن الأدلة السمعية، أي البحث عن الكتاب والسنة والإجماع، ويتوسعون في هذه البحوث حتى أنه بالتبع كان يبحث عن الجرح والتعديل، أو عن بعض الكتب المعتمدة في الحديث كفقہ الرضا عليه السلام، ثم يبحث عن الأدلة العقلية، كقاعدة الحسن والقبح، والملازمة بين حكم العقل والشرع، وأصالة عدم، وقاعدة عدم الدليل (دليل عدم)، والاستصحاب، والقياس، ثم بعد ذلك يبحث عن التعادل والتراجيح.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمته الله في كتابه الرسائل أتبع منهجاً آخر في التدوين، بأن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ أمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، فأعرض عن منهج سابقه الذي ذكرناه، ونقل البحث حول هذه الحالات النفسية الثلاث فحسب.

وهناك نزاع حول تقييم هذا التحول الذي أحدثه الشيخ، وهل أنه أفضل، أم المنهج السابق عليه؟ وهل أنها أكثر فائدة في مجال الاطلاع على المباني الفقهيّة أم طريقة السابقين؟

ويمكن الاعتراض على طريقة الشيخ باعتراضين:

الأول: بأن طريقة القدماء كانت موجبة لمزيد اطلاع على المباحث والحقائق المؤثرة في الاستنباط، فإذا بحثنا في حجّية الكتاب حول المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وحجّية الظواهر، فمثل هذه المباحث أكثر ارتباطاً بالواقع، وكذا البحث عن السنّة، وأنها أمّا الفعل أو القول أو التقرير، وأنها تثبت بالتواتر والآحاد، وكيفية تحقّق التواتر وأقسامه من اللفظي والمعنوي والإجمالي، وشروط حجّية الخبر الواحد، أو طرق استكشاف وثاقة الراوي، فمثل هذه البحوث تفيد طالب الأصول أكثر فائدة عمليّة وواقعيّة مؤثرة في المجال الفقهي، وأمّا حصول القطع أو الظنّ أو الشكّ، فما هي فائدها عمليّاً، فما هي مبادئ ومناشئ القطع، فلم يبحث عن منشئ القطع كالتواتر، وما تدور حوله من البحوث، وهل توجد ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع الذي يعتمد على مبحث الحسن والقبح العقليّين أم لا؟ ليحصل القطع بالحكم الشرعيّ من هذا الطريق، فلم يبحث عنها، بل بحث عن حجّية القطع وأنها ذاتيّة، وما يتفرّع منها، كحجّية قطع القطّاع، أو حجّية العلم الإجمالي، أو القطع الغير الناشئ من الكتاب والسنّة، وأمثالها من البحوث التي ليس لها فائدة عمليّة وإيجائيّة للباحث الأصولي، بل يذكر أنّ حجّية القطع من أي طريق هي ذاتيّة، ويلزم العمل على طبقها دون أن يبحث عن منشئ هذا القطع، فهل اعتمد القطع على أسس إدراكيّة، أو أنّه يعتمد على التواتر؟ وكيف يتحقّق التواتر؟ وهل هو من قبيل تجمّع الاحتمالات في المحور الواحد؟

أو البحث عن الظنّ، وهو عبارة عن الاعتقاد الراجح، وإن بحث عنه تبعاً خلال البحث عن حجّية الخبر والظاهر، والإجماع المنقول، ولكن لم يبحث عن حجّية

الإجماع المحصل الذي هو الأصل ، ويبحث عن حجّة الخبر ، ولكن لم يبحث عن توثيق الرواة وعن حجّة قول الرجالي ، وهل حجّة قوله من باب كونه من أهل الخبرة ، أو من باب شهادة العدلين ، كما ذهب إليه صاحب المعالم والمدارك رحمهما ، أو أنّه من باب حجّة خبر الثقة ؟ فحينئذ يتساءل عن حجّة مراسيل البعض ، فما الفرق بين مراسيل النجاشي وغيره . إذن فمنهجية صاحب الفصول وأمثاله تفرض البحث عن مثل هذه البحوث خلالها .

وكذلك البحث عن الأصول العملية ، فليست هي بحوث تدور مدار الشك ، بل إنّ الظنّ بالظنّ غير المعتبر أيضاً خاضع لمثل هذا الحكم ، ويدخل في نطاق الأصول العملية .

وأما القطع والظنّ والشك ، فإنّها من مصطلحات المنطقيين ؛ وذلك لأنّ اعتقاد الإنسان قد يكون اعتقاداً تاماً ، وقد يكون فيه رجحان ، وقد يكون متساوي الطرفين ، ومثل هذا الاعتقاد المتساوي قليل الوجود جداً .

إذن فالاعتراض الأوّل على الشيخ أنّه تعرّض إلى بحوث ليست لها فائدة عملية مثمرة ، بينما أهمل بحوثاً ومساائل لها أهميّة كبيرة في عمليّة الاستنباط .

والاعتراض الثاني : أنّ القطع أو الشكّ أو الظنّ الحاصل للإنسان ليست منشأ لحكم شرعيّ أبداً . إذن فما هو الداعي لاعتبار الحالات النفسية للإنسان محوراً ومعيّاراً وليست لها علاقة بالحكم الشرعيّ ، وليست طرقاً لإثبات الأحكام الشرعيّة ؟ فالأصول العمليّة ليس موضوعها الشكّ المتساوي الطرفين ، أمّا الأصول الشرعيّة ودليها « رُفِعَ ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ » فمنشأها عدم كون الاحتمال منجزاً ، وأمّا العلم الإجماليّ وهي بحوث الاشتغال فلم يؤخذ فيها الشكّ ، بل يبحث فيها عن كون العلم الإجماليّ منجزاً بالنسبة للواقع والجامع أم لا ، وبحوث الاستصحاب ودليها « لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ » إضافة إلى أنّهم يصرّحون بأنّه ليس المراد

من الشك متساوي الطرفين ، بل المقصود عدم العلم .

وأما الظنون ، فإنّ مبحث حجّية الظواهر لا ترتبط بمبحث الظنّ ، بل هي من المواثيق الاجتماعيّة ، سواء حصل للإنسان ظنّ أم لا ، فلا تدور مدار الظنّ ، وإنّما يؤخذ بها من باب أخذ المتكلّم بظاهر كلامه ، والظاهر من هذا التقسيم أنّ المقصود بالظنّ هو الظنّ الشخصيّ طبعاً لا النوعيّ ، وملاك حجّية الخبر - كما يذكره العلماء - هو حجّية خبر الثقة ، أعمّ من حصول الظنّ منه أم لا ، وكذا الإجماع المنقول لو أوجب القطع أو الاطمئنان فهو حجة ، وإلا فلا .

ومبحث القطع فهو لا يوجب تحقّق الأحكام الشرعيّة ، وأمّا الأحكام العقليّة المترتبة عليه - أمثال المنجزية والمعدّية - فهي تابعة لمباحث أخرى ، وأنّه لو لم يقصّر الإنسان في مقدّمات هذا القطع ، بل كان قطعه يعتمد على أسس إدراكيّة ، وعلى ضوء حساب الاحتمالات فيكون هذا القطع الذي قام على خلاف الواقع معدّراً ، وإذا لم يكن كذلك فلا يكون معدّراً ، كالقطع الحاصل من الحلم ، أو من الاستخارة ، أو من خلال حسن الظنّ بالأكابر وبالشخصيّات الكبيرة ، من دون محاسبة وتدقيق في آراء الأفراد ودون التعرّف على تدخّل بعض العوامل في فتاواهم ولو لا شعوريّاً ، مضافاً إلى أنّ العذر ليس من أجل القطع ، بل للستر والخفاء ، وأنّه ما دام لم ينكشف الواقع للإنسان فهذا هو الذي يوجب العذر ، وهو أعمّ من القطع بالخلاف أو الشكّ به ، وأمّا المنجزية فليست من خواصّ القطع ؛ إذ ليست ذاتية له ، فإنّ القطع الذي يحصل من مصادر غير قابلة لذلك لا يعتبر حجة عند العقلاء ، لا في الأمور القانونيّة ولا في الوظائف ، فإنّ قائد الجيش لو اعتمد على معلومات غير معتبرة ووثق بها دون تمحيص ، فهذا سوف يعاقب ، وربّما يُعَدَم ، ولا يعذر على قطعه ، بل لا بدّ له من التحقّق في مصادر قطعه ، وهل أنّه قصّر في هذا المجال أم لا ، فليس كلّ من قطع بشيء يتمكّن من العمل وفق قطعه أي عمل أراد ، دون أن يؤاخذ على ذلك ، وسيأتي أنّ الإسلام حتّى لأجل

أن يحاسب ويتأمل الإنسان في تلك الآراء التي يقطع بها ، وكيف حصل له القطع ،
وإلا فإن أهل الجاهلية ربما كانوا يقطعون ببعض مبادئهم من جهة ترسخ العادات ،
وتقليد الآباء ، والروح العشائرية ، ولكن في القرآن الكريم يعبر عن مثل هذه العقائد
بالجهالة وبالمظنة ، والظن بمعنى الاعتقاد المبني على أسس يلزم أن يتجنبها
الاعتقاد السليم .

وقد تعرضنا لهذين الاعتراضين في بداية مبحث القطع ، والجواب عليهما ،
وذكرنا هناك أن الوضع والمحيط الفكري والثقافي كان يحتم على الشيخ مثل
هذا التحول المنهجي في الأصول ؛ إذ أن الحركة الاخبارية كانت تلعب دورها
في الجمود على الأخبار ، بينما كان هناك في مقابلها منهج متطرف بالأخذ بالظنون ،
وبالظن من أي طريق حصل ، ولكن هناك طائفة معتدلة ، وهذه طبيعة كل حركة
متطرفة تواجهها حركة متطرفة أيضاً ، ولكن تظهر بعد ذلك حركة معتدلة ، تعتبر
كالحل الوسط بين هاتين الحركتين المتطرفتين ، والشيخ الأنصاري رحمته الله كان يمثل الحل
الوسط ، والذي حاول التعديل بين الحركات المتطرفة ، وسيأتي توضيح ذلك في
محله .

وقد اقترح المحقق الأصفهاني رحمته الله منهجاً آخر للأصول وتبعه الشيخ محمد رضا
المظفر رحمته الله ، واستحسنه بعض بأن تقسم المباحث الأصولية لقسمين : قسم مباحث
الألفاظ ، وقسم لوازم الأحكام ، فتشمل المستقلات العقلية ، مثل حرمة العبادة أو
المعاملة ، هل تستلزم فسادها أم لا ؟ ومبحث اجتماع الأمر والنهي ، ومبحث
الضد^(١) .

وهناك اقتراحات أخرى في هذا الميدان .

ويلزم البحث حول وجود المصحح للمنهج المتعارف ، فإن لم يتمكن من

(١) بحوث في الأصول للمحقق الأصفهاني : ٢٢ . أصول الفقه للمظفر : ١ - ٧ و ٨ .

تصحيحه حينئذٍ فلا بدّ من التفكير في اقتراح منهج آخر في هذا المجال .

ففي مجال مباحث الألفاظ ربّما يقال بأنّ الاعتراض على المنهج المتعارف منها لا يقتصر على اعتراض المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله، بل ربّما يكون الاعتراض أوسع بكثير، فتتضيق وتتقلّص من خلال ذلك مباحث الألفاظ؛ وذلك لأننا ذكرنا في بداية المدخل بعض البحوث المرتبطة بمباحث الألفاظ، مع أنّها لا علاقة لها بمباحث الألفاظ، بل تواجه مناقشة عامّة، ومن خلال هذه المناقشة وجوابها يمكن التعرف على تقسيم منهجيّة المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله.

وهنا ربّما يتساءل: هل كان العلماء السابقون غافلين عن الاعتبارات الأدبيّة والقانونيّة وأقسامهما، فإنّ مثل هذه البحوث لا علاقة لها بالألفاظ، فالحكم والقانون أعمّ من إبرازه بالفعل أو بالقول أو بالتقرير، والأمر الاعتباريّ أمّا تبعديّ أو توصليّ، أو موسّع ومضيق، أو مطلق ومشروط، ومثل هذه الأمور الاعتباريّة ليس لها ارتباط مباشر بعالم الألفاظ، وكذلك الأمر في الملازمات، أي المبحث عن عوارض الأحكام، وتعرّضنا فيها لانهلال الحكم بتبع متعلّقه، أو بتبع موضوعه انحلالاً استقلالياً أو ضمّنياً، فإنّ هذه من عوارض الأحكام، وهي متحقّقة، سواء أبرزت باللفظ أم بغيره؛ إذ لو أمكن النهي بواسطة الإشارة فينحلّ النهي على جميع الأفراد، وكذلك البحث عن الإطلاق والتقييد الثبوتيّ، وأنّ الحكم أمّا مطلق أو مقيد، وأنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، أو التضادّ، فإنّ مثل هذه الأمور من عوارض الأحكام، وكذا مبحث الملازمات هي من اللوازم ولو من جهة التعاند بين الحكمين، وهي ترتبط بالأحكام وإن لم تكن مدلولاً عليها بالدليل اللفظيّ، فلماذا نبحت في مباحث الألفاظ، وكذا مباحث القدرة، واشتراط الحكم بالقدرة، ودرجات القدرة، التي تمثّل مباحث التزاحم، وعدم القدرة على الجمع بين الامتثالين، لماذا تذكر في مباحث الألفاظ مع أنّها من المباحث العقليّة ولا علاقة لها بخصوص عالم الألفاظ؟

نعم ، ما يدخل في مباحث الألفاظ بوضوح هو أنّ ظاهر الأمر يدلّ على الوجوب أم لا ، أو ظاهر النهي يدلّ على الحرمة ، وبعض مباحث المفاهيم والمنطوق والعامّ والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، في حدود خاصّة ، ولكنّ المباحث الأصوليّة الأساسيّة ليس لها علاقة وثيقة بمباحث الألفاظ وإن ذكرت فيها .

فإنّ المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله ذكر أنّ مباحث الاستلزامات يلزم أن تخرج من المباحث اللفظيّة ؛ وذلك لأنّ الملازمات بين الأحكام أعمّ من كونها مدلولة باللفظ أم لا ، ولكن يعترض عليه ذكره مبحث التبعديّ والتوصليّ في مباحث الألفاظ ، غير صحيح ؛ وذلك لأنّ تقسيم الواجب للتبعديّ والتوصليّ غير متوقّف على إبرازه باللفظ ، بل يشمل إبراز الواجب باللفظ وغيره . وكذلك مبحث الإطلاق والتقييد الثبوتيّ الذي يستكشف من الإطلاق والتقييد الإثباتيّ ؛ إذ لدينا تقييد وإطلاق إثباتيّ ، كما لو لم يقيد المتكلم (أعتق رقبة) بالمؤمنة ، أمّا الإطلاق والتقييد الثبوتيّ لماذا لم يذكر كبحث مستقلّ ، فإنّه مرتبط بالاعتبارات وبنفس الأحكام لا بالألفاظ ، وكذا البحث عن انحلال الأحكام ؟

ومن خلال هذه الاعتراضات تتحدّد مباحث الألفاظ بعدد ضئيل ليس حولها نزاع كبير .

إذن فلماذا ذكرت مثل هذه البحوث في مباحث الألفاظ ؟

وأعتقد بأنّه يلزم التنبيه إلى هذه الملاحظة ، وهي أنّ هناك علاقة وثيقة بين الألفاظ والمعاني ، وبين اللغة والتفكير ، والملاحظ أنّ الاعتبارات القانونيّة أو الأدبيّة هي نوع من خالقيّة النفس ؛ لأنّها من الأمور الإبداعيّة والاختراعيّة ، ومثل هذه الأمور لها نوع من التفاعل مع مبرزاتها ، وهذا التفاعل يوجب عدم التمكن من التفكير بين المبرز والمبرز ؛ إذ لو أمكن مثل هذا التفكير فيجب التفكير بين مباحث الإطلاق والتقييد الثبوتيّ ، وهي كثيرة ، مع مباحث الإطلاق والتقييد الإثباتيّ ؛ لأنّ الإثبات من قبيل المبرزات للشبوتية ، وكذلك تقسيم الوجوب

للتخييري والتعيني في مقام الثبوت فيما لو أردنا تفكيكها عن اللفظ نفسه، أي اللفظ الدال على التعيين أو التخيير، فهذا الارتباط بين الألفاظ والمعاني يفرض البحث عن أمثال هذه البحوث السابقة الذكر في موضع واحد، وكذلك الدلالة المطابقة والتضمنية والالتزامية للألفاظ توجب البحث عن لوازم الأحكام في مبحث الدلالات والظواهر، فإن اللفظ بما أنه يدل على تلك المسائل بالدلالة المطابقة أو التضمنية أو الالتزامية فهذا يكفي في إدخالها في مباحث الألفاظ.

وهناك تغييرات يمكن أن تجرى في مباحث الألفاظ بصورة خاصة، فإن مباحث الألفاظ تشتمل على أنواع عديدة من المباحث التي نعدّها من المباحث الأصولية، أو من الجذور الفكرية للمباحث الأصولية.

فهناك نوعان منها يعدّ إدخالهما في مباحث الألفاظ على القاعدة، وهما: المبحث الذي يتعرّض فيه إلى ظهور الألفاظ في الأحكام، فهناك ألفاظ يستظهر منها بعض الأحكام القانونية، أو يستظهر منها بعض عوارضها، مثل دلالة صيغة الأمر على الوجوب، وهل يدل الأمر على التعيين، أم لا، وكذلك بحوث العموم والخصوص ومقدمات الحكمة، فمثل هذه المباحث يكون دخولها في مباحث الألفاظ على القاعدة لأنها من الظواهر. وهكذا مباحث تصادم الظهورات، مثل حمل العام على الخاص، ودوران الأمر بين التخصيص والنسخ، وحمل المطلق على المقيد، مثل هذه المباحث التي ترتبط بالظهور اللفظي من حيث قوته وضعفه، ممّا تدخل في قسم الألفاظ.

وأما بقية المباحث، فما هو المبرر والمصحح لدخولها في مباحث الألفاظ؟ والاعتراض هذا يكون أوسع ممّا اعترضه المحقق الأصفهاني رحمته؛ إذ أن اعتراضه كان منحصراً في لوازم الأحكام، ولكن هنا يكون الاعتراض أوسع، فتقسيم الوجوب للتعبدية والتوصلي لا علاقة له بمباحث الألفاظ، ومبحث الواجب التعيني والتخييري الذي يبحث فيه حول التمييز بينهما في مرحلة الثبوت، فإنه يرتبط

بالتعريف على أنواع الاعتبارات القانونية أعم من كونه مستفاداً من اللفظ أم لا ، وكذا مباحث عوارض الأحكام ، كالتضاد بين الأحكام وانحلال الأحكام والبساطة والتركب ، والاشتداد والضعف ، والملازمات ، والاشتراط بالقدرة ، حيث أنه يشكل مبحث التزاحم في صورة قصور القدرة ، فإن مثل هذه البحوث تبحث في مباحث الألفاظ مع أنها ترتبط بمعرفة الاعتبار القانوني وأنواعه وشؤونه ، ولا علاقة لها بالألفاظ .

ويمكن الجواب عن مثل هذا الاعتراض بجوابين نذكرهما بصورة إجمالية :

١ - إن نسبة الأمور الاعتبارية للألفاظ نسبة المعلول للعلّة ؛ إذ أنّ الإنشائيّات عبارة عن الأمور التي توجد بواسطة الألفاظ - كما قالوا - فالإنشائيّ هو الذي يكون اللفظ فيه موجداً للمعنى ، والخبر يكون فيه اللفظ حاكياً عن المعنى ، فالألفاظ الإنشائية نسبتها للأحكام نسبة الموجد ، ولا يمكن أن نعلم بالأحكام إلّا من خلال عللها ، أي الألفاظ الموجدة لها ، بناءً على كون حقيقة الإنشاء عبارة عن إيجاد المعاني باللفظ مقابل الأخبار ، كما يذهب إليه المشهور ، ونختاره ، وذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها ، وهناك رأي آخر في الإنشاء سيأتي بيانه ، وهو مسلك الابرار وهو أنّ الألفاظ في الإنشائيّات هي مبرزة للاعتبارات لا أنّها موجدة لها .

٢ - بين اللغة والتفكير ارتباط وثيق لا يمكن التفكيك بينهما ، فإنّ اللغة مرآة للتفكير البشري ، والتكامل اللغوي يدلّ على التكامل الفكري ، فتطوّر اللغة وتكاملها رهين تطوّر الأفكار ، لذلك إذا أردنا أن نتعرّف على رقيّ شعب ما وتطوّره فلا بدّ من التعرّف على رقيّ لغته وسعتها وتطوّرها ، فهل تحتوي لغتهم على المصطلحات القانونية أو المصطلحات الصناعية أو الفنيّة ؟ فمن خلال قاموس لغة ذلك المجتمع يمكن التعرّف على الحياة الفكرية والحضارية لذلك المجتمع ، وكذلك فإنّ اللغة مرآة لتلقّي الأفكار ، فالأمور التكوينية والواقعية لا تخطر في أذهان البشر بنحو واحد ،

بل إنَّها تحضر في الأذهان والنفوس البشريَّة تتلقَّاهَا بأنحاء مختلفة، وقد ذكرنا حول فكرة ثبوت شيء لشيء، أنَّ مثل هذه الفكرة توجد عند بعض الشعوب، وأمَّا عند العرب فتوجد فكرة الهويَّة، واتِّحاد الموضوع والمحمول، ففي قوله: (زيد قائم) فإنَّ بعض الشعوب تفهم منها ثبوت القيام لزيد، ولكن الشعب العربي يفهم من هذه القضية أنَّ زيداً والقيام موجودان بوجود واحد، فالأمور القانونيَّة والاعتباريَّة ليست على نحو واحد عند الجميع، وسيأتي البحث حول الاختلاف في حقيقة صيغة افعَل، فتختلف باختلاف الحضارات، ربَّما يذهب البعض بأنَّ حقيقة الأمر مرجعها للإغراء؛ إذ هي مأخوذة من إغراء الكلب، وبعضهم يفهم من صيغة (افعل) النسبة الإيقاعيَّة، واعتبار عمل في ذمَّة المكلف، وربَّما كان هذا الفهم المتطوَّر وهو غير الفهم السابق الذي هو فهم سطحيٍّ بدويٍّ للأمر، ربَّما كان نتيجة تطوُّر الحضارة وتكاملها، أو أنَّ هذا الفهم يرتبط بحضارة أخرى بحسب فهم تلك الحضارة لمثل هذا المفهوم؛ وذلك لأنَّ علماء الأصول عند الشيعة وغيرهم لا ينتسبون لشعب واحد، وإنَّما يترجمون آراءهم ويعبِّرون عن أفكارهم باللغة الأمِّ، اللغة العربيَّة، فيعبِّرون باللغة العربيَّة عن تلك الإيحاءات التي توحىها لغتهم. إذن فلا بدَّ من التعرُّف على البيئة والمحيط الذي نشأ فيه ذلك الباحث الأصولي ليتعرَّف على حقيقة أفكاره وآرائه.

إذن فالاعتبارات القانونيَّة كالاعتبارات الأدبيَّة لا يمكن تفكيكها عن اللغة، هذا الترابط يفرض علينا أن ننظر إلى الاعتبارات الأدبيَّة والقانونيَّة من خلال زاوية البحث اللغوي؛ لأنَّ اللغة مرآة الفكر، وتكامل اللغة علامة على تكامل الفكر، فإنَّ اللغويين قَسَمُوا اللغة إلى البدائيَّة والمتحضَّرة، فيذكر أنَّ لدى بعض الشعوب الأفريقيَّة أكثر الأعداد عدد خمسة، ولا يوجد عندهم عدد أكثر من ذلك، ولعلَّ السبب في ذلك عدم احتياجهم لذلك لبساطة حضارتهم، أو أنَّ بعض اللغات لا تحتوي على الحروف كاللغة الصينيَّة.

فاللغة انعكاس للفكر، والأحكام بشَتَّى أنواعها هي نحو من الإبداع الفكري للبشر، ولذلك لا بدّ من النظر لهذه الأحكام من خلال التفكير العربي، هذا التفكير الذي يتمثّل باللسان العربي واللغة العربية. إذن فهناك ترابط بين الألفاظ القانونية والحقائق القانونية.

وأوضح من ذلك أنّ المفاهيم القانونية نشأت نتيجة الإطلاق والاستعمال وأمثالهما، وسيأتي توضيح هذه الفكرة في بحث الأوامر، ووَضَحناه في مبحث الأحكام الوضعية، وإجماله نذكره هنا: إنّ المفاهيم القانونية بمعناها العام الذي يشمل الأحكام الوضعية والتكليفية، والماهيات الاعتبارية، هناك فرضيات حول ولادتها وتشعبها، والمقصود من الفرضية ما يوجد عليها شواهد، ولكن لم تصل إلى مرحلة الجزم بها، فالفرضية التي أذكرها لا يعني أنني ألتزم بها.

والفرضية هنا: إنّ ولادة وتحقّق الاعتبارات القانونية وتشعبها من خلال طريقتين:

الطريق الأول: إنّ الاعتبارات الأدبية تولّد الاعتبارات القانونية نتيجة التطبيق،

ومثاله الواضح: كلمة (حاتم)، فإنّه اسم لشخص ما، وكان كريماً ومشهوراً بالجدود والكرم، ولشهرته حين يريد الناس أن يصفوا شخصاً ما بالكرم فيقولون بأنّ (زيداً حاتم) مثلاً. إذن فكان ابتداءً يستعمل (حاتم) في الأفراد للتشبيه من جهة الكرم، ونتيجة كثرة تطبيقات كلمة (حاتم) على زيد وعمرو وخالد وغيرهم، وهذه الاستعمالات بلحاظ تلك الجهة الإحساسية، أي تلك الجهة المحبوبة عند الناس، وهو إعطاء الإنسان ماله للآخرين، وهي صفة الكرم، ونتيجة هذه التطبيقات الكثيرة تضمحل من كلمة (حاتم) ذاته وشخصه وينسلخ مفهومه عن هذه الذات وتمثّل في تلك الجهة الإحساسية، وهي الكرم التي كانت وجه الشبه، ولأجله كنّا نطبّق كلمة (حاتم) على الأشخاص، فيصبح (حاتم) مفهوماً اعتبارياً، وماهية اعتبارية، والآن حين يقال (حاتم) فلا يخطر للذهن ذلك الشخص الخاص،

بل أنه قد يكون له مفهوم إحساسي.

وكذلك كلمة (الميتة) ففي جميع اللغات كانت تطلق ابتداءً على من مات حتف أنفه ، أو الجيفة ، ولكن لكل شعب طريقة خاصّة في ذبح الحيوانات التي يريد أكلها من خلال هذا الذبح ، فلو أزهق الإنسان روح الحيوان على غير تلك الطريقة الخاصّة المألوفة عندهم ، فالإنسان بطبعه يتنفّر عن تلك الطريقة الغير المتعارفة ، ويعبّر عن الحيوان الذي يذبح بتلك الطريقة (ميتة) فالميتة إنّما هي بلحاظ تلك الجهة الإحساسيّة الموجبة للتنفّر ، ولهذه الجهة الإحساسيّة المنفورة وبلحاظها تطلق الميتة على الحيوانات المذبوحة بغير الوسائل المتعارفة ، عند العرف والعادة أو الدين ، فالميتة كانت اعتباراً أدبيّاً في البداية ، ونتيجة لتطبيقاتها على مثل هذه الموارد تكتسب ميزة الماهيّة الاعتباريّة ، أي كلّ حيوان أزهق روحه بغير الوسيلة القانونية المعترف بها هو ميتة ، وفي كتب اللغة فسّرت بهذا التفسير ، وهذا كلّه بسبب انسلاخ مفهوم الميتة عن الجيفة والموت ، نتيجة للتطبيقات ، فالمنطبق والمنطبق عليه لا أهميّة له ، بل المهمّ لتلك الحيثيّة التطبيقيّة تلك الحيثيّة الموجبة للتنفّر ، وحينئذٍ تصبح كلمة الميتة اصطلاحاً ومفهوماً قانونياً ، وإنّما أصبحت كذلك لتحوّل الاعتبار الأدبيّ للاعتبار القانونيّ ؛ إذ أنّه ابتداءً حين كانوا يطلقون على الشيء أنّه ميتة فهو من قبيل (زيد أسد) ، ولكن بعد ذلك بالتدرّج تتكوّن لنا ماهيّة اعتباريّة ، ومن هنا نلاحظ مدى الترابط بين الاعتبارات الأدبيّة والقانونيّة بسبب التطبيقات ، وهي نوع من الاستعمال وتكرّره ، وفي فقهنّا تطلق الميتة على مفهومها القانونيّ ، وهو ما لم يذبح على شروط التذكية .

وكلمة (النجاسة) كذلك ، فالنجس بمعنى القدر ؛ إذ الإنسان بطبعه يتنفّر عن بعض الأشياء بلحاظ حواسّه ، لعدم تلائم ذلك الشيء مع ذائقته مثلاً ، فيعتبر مثل هذه الأمور قدرة ، ولكن لأجل هذه الجهات الإحساسيّة يطلق القدر على بعض الأشياء الأخرى ، فالكافر وإن كان بحسب الظاهر نظيفاً يعتني بصحّته

ونظافته، وبدنه وثيابه، ومع ذلك يطلق عليه أنه قذر أو نجس. إذن فيطلق على كل شيء يجب الاجتناب عنه بحيث لو لاقى شيئاً فيجب تطهير ملاقيه، ولا يحق له الدخول في الأماكن المقدسة، فكلمة (النجس) نتيجة للتطبيقات تكتسب طبيعة الماهية القانونية، وتصبح أمراً قانونياً.

إذن فبواسطة التطبيق واللفظ تولد مثل هذه المفاهيم، أي أن التطبيقات هي التي تحوّل الاعتبار الأدبي للاعتبار القانوني.

وكذلك كلمة (الدينار) وضعت في البداية، في مجتمع ما، لمثقال من الذهب المسكوك وهو يحتوي على صنفين وجهتين، فهو من جهة يعتبر وسيلة متعارفة للتعامل بين جنسين، فلو كان لدى الإنسان جنس لا يحتاج إليه وأراد تبديله بجنس آخر، فيحتاج للوسيط وهو الدينار المسكوك في المجتمعات الراقية، أما البدائية فلم تكن عندهم نقود، ومن جهة أخرى كانت النقود مقياس لمعرفة المائنة، مثلاً: هذه الدار تسوى ألف دينار، فالدينار كان اسماً لمثقال من الذهب، ولكن لأجل احتوائه هاتين الصفتين والجهتين القانونيتين أطلق الدينار بالتدريج على الأوراق النقدية وأشباهه، فأطلق على نحو الاعتبار الأدبي على ورقة نقدية لأجل أن لا يستهين الناس بهذه الورقة المائنة، وبالتدريج انسلخت كلمة (الدينار) عن مفهومها الأصلي لتمثّل في مجالها القانوني، أي الشيء الذي يعتبر وسيلة قانونية للتعامل، أو وسيلة لمقياس المائنة، يقال له: دينار، فيكون من قبيل الاعتبار القانوني، وهذه الماهية الاعتبارية خاضعة لمتّمة الجعل التطبيقي ويختلف باختلاف البلدان، والعراق يعتبر ذاك ديناراً.

إذن فالماهيات الاعتبارية تنشأ من خلال تطبيقات الاعتبارات الأدبية، واستعمالاتها وإطلاقاتها.

وكذلك الوجوب والحرمة: الوجوب بمعنى ثبوت شيء على شيء، فلو أتلف الإنسان مال آخر فيقال ثبت في ذمته، أو يجب عليه أن يفعل كذا، وبعد ذلك

تكتسب ميزة الماهية القانونية، وكذا الحرمة هي قد أخذت من المحرومية، ففي البداية أطلقت على نحو الاعتبار الأدبي على كل ما يحرم منه الإنسان، وبعد ذلك أصبح اعتباراً قانونياً.

الطريق الثاني: وكذلك نتيجة للاستعمالات والتطبيقات فإنها تنقسم وتتشعب، مثلاً الزوجية، فإن الزوجة كانت في بعض القوانين مملوكة للزوج ورقاً له، فالزوجية واحدة من حيث الاعتبار القانوني، ولكن تتشعب من خلال آراء وأفكار الشعوب، وعند بعض الشعوب تكون الزوجية من قبيل الشركة في الحياة، وعند بعض الشعوب الأخرى من قبيل الولاية والقيومية، أي تولية الزوج على زوجة خاصة. إذن فتنشأ الأنواع المختلفة للأحكام المختلفة المترتبة عليها؛ إذن فمفهوم الزوجية وإن كان واحداً إلا أنه تختلف محتوياته باختلاف الأعراف الاجتماعية.

وكذا الإجارة في الشعوب السابقة وأعرافها كانت عبارة عن ملكية المنفعة، ولكن بعد جعل الأحكام لها أصبحت من قبيل الشركة في العين، فالمستأجر يصبح كأنه شريك مع صاحب البيت بالنسبة للعين.

وغير ذلك من المجالات استبطان واندماج المفاهيم مع الأحكام، واكتساب المفهوم طبيعة الأحكام المترتبة عليه.

ويمكن أن يكون نتيجة الاندماج ما يذكر في صيغة افعل ودلالاتها على الوجوب، فإنها إنما تدلّ عليه لكثرة اقترانها بالوعيد على الترك، (افعل، وإلا يفعل بك كذا) ومثل هذا الاقتران يوجب الاندماج (لا تفعل، وإذا فعلت فكذا)، فمثل هذا الوعيد يندمج مع مفهوم صيغة (افعل)، نتيجة لكثرة المقارنة ومثل هذا الاندماج أدى إلى فهم الوجوب أو الحرمة منها.

إذن فإذا كانت مثل هذه المفاهيم قد حدثت نتيجة الاعتبارات الأدبية والإطلاقات والمقارنات والتطبيقات، فكيف نستطيع تفكيك مثل هذه الأحكام القانونية عن الاعتبارات الأدبية التي هي مرتبطة بعالم الألفاظ حتماً، أو ننظر إليها

نظرة مستقلة عن الألفاظ . إذن فهناك مبرر ومصحح لإدخال مثل هذه المسائل في قسم مباحث الألفاظ ، مع ارتباطها الوثيق بالألفاظ التي تتمثل بالاعتبارات الأدبية التي تعتبر المنشأ للاعتبارات القانونية .

وأما ما اقترحه المحقق الأصفهاني رحمته الله من فصل مباحب الملازمات ولوازم الأحكام عن المباحث اللفظية لتبحث بصورة مستقلة ، فإن هذا الاقتراح لا يمكن تقيله ، ونحن نذكر نوعين من هذه الملازمات حيث اقترح فصلها عن مباحث الألفاظ :

وهما مقدمة الواجب والنهي عن الشيء يقتضي النهي عن ضده ، فهل هما من لوازم الأحكام ، ومن سنخ اللوازم في الأمور التكوينية ، حيث إن البحث عن ملازمات الشيء غير البحث عن الشيء نفسه ، أو أنها ليست كذلك .

أما مقدمة الواجب : فقد ذكر فيها أن وجوب ذي المقدمة يستتبع وجوب المقدمة ، فإنه بحث فيها عن التلازم بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة ، والوجوب النفسي يستتبع الوجوب الغيري ، فحينئذٍ يبحث عن لوازم الأحكام ، وهل أن لازم الوجوب النفسي هو الوجوب الغيري أم لا ؟ وهذه من المدركات العقلية ، وأن العقل هو الذي يدرك وجود الملازمة بينهما أو عدمها .

وسياتي أن المعنى المعقول لفكرة أن وجوب الشيء مستلزم لوجوب مقدماته لا يتلائم مع هذا القول ؛ وذلك لأن هذه الفكرة أما أن تكون ناشئة مما تخيله البعض بأنه لو أوجب أحد شيئاً فلا بد أن يعتبر الوجوب لمقدماته قهراً ، وهذا يكون من تعدد الاعتبار وتعدد الجعل ، ولكن أحد الجعلين اختياري والآخر جبري وقهري ، وسياتي أن العمل الاعتباري لا يجبر الإنسان على اعتبار آخر ؛ إذ ربما لا يتوجه الجاعل إلى مقدمات هذا العمل ، فضلاً عن اعتبار الوجوب للمقدمات .

وهناك رأي آخر في تفسير الوجوب المقدمي ، ولعله ينسب للمشهور ، وهو أن وجوب ذي المقدمة يترشح منه وجوب المقدمة ، أي من سنخ ارتباط المعلولات

التكوينية بعلمها، وحينئذ يتساءل هل توجد عليه ومعلوليه بين الوجوب النفسي والغيري أم لا توجد؟ ومثل هذا الرأي غير صحيح؛ وذلك لما ذكرناه في المدخل وسيأتي، أن الأمر الاعتباري لا يرتبط بأمر اعتباري آخر، ترابطاً تكوينياً، بنحو يكون هذا الاعتبار مولدًا لذاك الاعتبار الآخر، بل إن ارتباط اعتبار قانوني باعتبار آخر خاضع للجعل والمواضعة، فلا يوجد ترشّح وتوليد لأحد الاعتبارين للآخر، بل إن كل اعتبار قانوني خاضع للجعل والوضع، فلا يوجد معنى معقول للترشّح.

وهناك رأي آخر في تفسير الوجوب المقدمي، أنه يوجد تلازم في الاعتبار في مجال الاعتبارات القانونية، كما ذكرنا هذه الفكرة في مبحث الأصل المثبت، وذكره المحقق الآخوند رحمته الله، فلا يقول هذا الرأي بانعكاس التلازم الواقعي في الاعتباري، ولكن يذهب إلى استهجان التفكيك بين الاعتبارين كالمتمضايين، كما مثّل له المحقق الآخوند رحمته الله، فإذا اعتبر شخص بأنه أب لشخص وليس هو في الواقع أباً، فالعقلاء هنا يستهجنون عدم اعتبار الشخص الآخر ابناً له، فهذا التلازم في وعاء الاعتبار.

إذن فبعض الأمور لشدة الترابط بينها كالمتمضايين، فإنّ هذا الترابط بينها يتحقّق حتّى في وعاء الاعتبار، مع أنّه وعاء التفكيك بين اللازم والملزوم؛ لأنّ الاعتباريات مبنية على التفرقة والتفكيك، فإذا اعتبرنا زيداً أسداً، فلا يصحّ أن تترتب على زيد ذاتيات الأسد ولوازمه، فلا يقال زيد حيوان مفترس، فالاعتبارات إنّما وضعت لأجل ترتب تلك الجهة الاحساسية على غير معناها الحقيقي، فالأسد بما أنّه مؤثّر في الإحساس لشجاعته وهيبته، فحين يسمع الناس كلمة الأسد، ونتيجة لما سمعوه عنه من الحوادث عن تهوّره، وعن قدرته وقوّته وشجاعته، يحث نوع من الارتعاش النفسي نعبّر عنه بالجهة الإحساسية، فهذه الكلمة (الأسد) يكون لها مثل هذه الخاصية الإحساسية، فنقول: (زيد أسد) لأجل أن نوحى للآخرين مثل هذه الخاصية الإحساسية بتطبيقها على زيد مثلاً، كما سيأتي في

بحث المجاز وحقيقته ، وأما لو لم نأت بكلمة (الأسد) ، بل ذكرنا ما يتركب منه من ذاتيات بأنه حيوان كذا وكذا ، فربما لا يترتب عليه مثل هذا التأثير الإحساسي ؛ وذلك لأن التأثير الإحساسي إنما هو لكلمة (الأسد) .

إذن فلا ينعكس التلازم الموجود في الواقعات على الاعتباريات ، بل حتى الذاتيات لا يمكن انعكاسها في الاعتباريات . إذن فالتلازم ليس من هذه الناحية ، بل من ناحية أنه قد يكون بين الأمور التكوينية ارتباط نفسي شديد لا يمكن التفكيك بينهما كالمتضامين ، ومثل هذا التلازم لا يرتبط بإدراك اللوازم العقلية ، بل أنه يرتبط بوجود التلازم الاعتباري بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، لأجل التلازم بين الاعتباريات وليس هذا من سنخ المباحث العقلية ، بل أنه من الأمور العرفية ، ولا ربط له ببحث الملازمة بين وجود المعلول ووجود علته التامة ، أو وجود معلولين لعلّة ثالثة ، أي لا يرتبط ببحث الإدراكات ؛ لأنّ العقل في الأمور التكوينية أمّا أن يدركها أو لا يدركها ، بالإضافة إلى عدم وجود الشاهد على هذه الفكرة .

وسأنتي أن الرأي السليم في مبحث وجوب المقدمة هو فكرة الاندماج .
بتقريب : أن إيجاب الشيء يندمج به إيجاب المقدمات لبعض الأسباب ، وأن الإنسان لا بد أن لا يعجز نفسه بتفويت المقدمات ، أو بعدم تحصيلها ، أي الاندماج بالاعتبار ، وذلك لأنه في الغالب يكون الوجوب الغيريّ لجهة ما مقارناً للوجوب النفسي ، فالمتعارف أن يقال : (اذهب إلى السوق واشتر اللحم) والذهاب إلى السوق مقدّمة لا شراء اللحم ، ولكثرة استعمال مثل هذا التقارن بين اذهب إلى السوق واشتر اللحم فلو قال : اشتر اللحم ، فهنا يخطر في ذهن السامع اذهب إلى السوق أيضاً ، فلأجل التقارن الكثير بين هذين الشيئين لبعض الأسباب التي حتمت هذا التقارن - وسنذكرها في محلّها - يتحقّق اندماج بينهما ، وإنما حدث هذا الاندماج من ناحية التقارن ، ومثل هذا التقارن والاستبطان ونظير الاستبطانات الموجودة في الأحكام ، مثل ما ذكرناه في مبحث الأحكام الوضعية ، بأنّها على

نحو الاستبطان والاندماج تشتمل على الأحكام التكليفية، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله، ومثل ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله بأن البيع مشتمل على الشروط الارتكازية الضمنية، فلو قال: (بعثك الكتاب بدينار) فيتضمن بذاته اشتراط عدم كون ما انتقل عن الشخص أكثر مائة مما انتقل إليه، ومثل هذا الشرط الارتكازي الضمني إنما اندمج بهذا البيع، لأجل كثرة مقارنته معه، أما أنه كان حكماً قانونياً، أو أنه كثيراً ما كانوا يصرحون باشتراطه ضمن البيع، ومن كثرة التصريح به أصبح مندمجاً، فالشروط الضمنية الارتكازية ناشئة من كثرة التقارن الخارجي.

إذن فإذا قلنا في وجوب المقدمة بهذا الرأي فلا علاقة له بالملازمات ولوازم الأحكام، وهذا الأمر لا يختص به، بل حتى في صيغة افعل ودلالاتها على الوجوب كما ذكرناه حيث إنه مندمج مع الوعيد لكثرة التقارن بينهما (افعل، فإن لم تفعل فكذا)، فالوعيد يندمج مع مفهوم الوجوب؛ لكثرة الاستعمال والتقارن الاستعمالي بينهما، وإلا فإن (افعل) لا تدل إلا على طلب الفعل، ولكن بما أنه يقترن غالباً بالوعيد على الترك، لذلك يندمج به.

إذن فإذا كانت مثل هذه الفكرة مما تبرر إخراج المبحث عن مباحث الألفاظ، لكان يلزم علينا إخراج الكثير من المواضيع، كمبحث الانحلال، ومبحث التضاد بين الأحكام، ومبحث البساطة والتركب، وغيرها من مباحث الألفاظ.

٢ - الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أما ضده العام أو ضده الخاص، وفي هذا البحث فإن القول بالملازمة ضعيف، والرأي الصحيح فيه هو القول بالعينية، فإذا قال: «صل» فهذا يعني (لا تترك الصلاة) وليس المقصود من العينية العينية المفهومية والشكلية، بل العينية الروحية، فلا يوجد تكليفان، بل تكليف واحد، فقوله: (لا تترك الصلاة) عبارة أخرى عن «صل»، إلا أن البحث يقع في أن أيّاً من التعبيرين هو الاعتبار الأصيل، ليكون الآخر على نحو الاعتبار الأدبي

الذي يشير لذلك التعبير الأصيل ، أو أنّ كليهما أصيل ، فإذا قلنا بأن حقيقة الوجوب ليس اعتبار شيء على ذمة المكلف ، بل إنه عبارة عن كلّ اعتبار يندمج به الوعيد على الترك ، بلا فرق بين أن يقول : « صلّ » أو يقول : (لا تترك الصلاة) ؛ لأنّ كلّاً منهما لو كان مشتملاً على الوعيد فيدلّ على الوجوب ، فالاعتبارات لا تدور وحدتها مدار الأشكال والمظاهر ، بل تدور مدار الروح ، فهنا المدار حول روح الوجوب .

وسياتي أنّ بعضهم يذهب إلى أنّ الاعتبار الأصيل هو « صلّ » بينما (لا تترك) من قبيل الاعتبار الأدبيّ . هذا بالنسبة للضدّ العامّ .

وأما بالنسبة للضدّ الخاصّ ، فيما لو قال : (لا تشرب) أو (لا تأكل) فهذا على نحو الاعتبار الأدبيّ ، وإخراج مثل هذه البحوث عن مباحث الألفاظ ليس له مبرّر . إذن فالطريقة التي سار عليها السابقون لا محذور فيها ، أي تبويب المباحث اللفظيّة بالطريقة المذكورة للعلاقة الوثيقة بين المبرز والمبرز أو المعنى ، وكلّ منهما يؤثر آثاره في الآخر . إذن فالاعتبارات القانونية كالأدبيّة ، فكما أنّ الاعتبارات القانونية لا يمكن فصلها عن المباحث اللفظيّة ، وهكذا الاعتبارات القانونية لا يمكن فصلها عن مباحث الألفاظ ، فلو اخترنا في مبحث الواجب التخييريّ أنّ الواجب فيه هو الأمر الانتزاعيّ ، وهو الجامع بين الأمرين ، فإذا قال : (افعل كذا أو كذا) ، وكلمة (أو) كلمة لغويّة وضعت لأجل أن يبيّن أنّ المذكور قبل (أو) ليس هو المسند إليه الواقعيّ ، بل المسند إليه الواقعيّ هو الجامع بين ما هو مذكور قبل (أو) ، وما هو مذكور بعدها ، سواء في الجملة الخبريّة أو الإنشائيّة ، أو لأجل التحويل (جاء زيد أو عمرو) يعني أنّ أحدهما جاء ، فهي أداة التحويل ، أي أنّ ما قبل (أو) ليس هو المسند إليه والمتعلّق بحده ، فكيف يمكن تفكيك مبحث الواجب التخييريّ عن اللفظ (أو) .

إذن فالمنهجية المذكورة صحيحة ، ولها أساس سليم لا أنّها مذكورة عبثاً ،

والتحوّل من القديم أفضل لأنّ الجمود عليه له آثاره السيئة ، ولكن التحوّل السريع غير سليم بدون أن يتعرّف على أسباب عمل السابقين ، وأنها أسباب متينة يمكن أن نسير على ضوئها أم لا ، فلا بدّ من ملاحظة مثل هذه الأسس لأعمال القدماء .

ولكن بناءً على اقتراح منهجة جديدة للمباحث الأصوليّة ، فما اقترحنه في بداية المدخل من التقسيمات العشرة ، هو الشكل الذي نقترحه في هذا المجال ؛ لأنّه هو الذي يتّفق مع الموازين السليمة .

مبحث الوضع

مبحث الوضع والاستعمال: يشتمل على مباحث عديدة من فلسفة اللغة ، وفقه اللغة ، وتاريخ تطوّر اللغات ، لا بدّ من التعرّف عليها ، وندرسه من خلال مقدّمة ومباحث .

المحقّق

كلّ لغة في العالم تشتمل على ألفاظ وأصوات خاصّة تدلّ على معاني خاصّة يعبر عنها بالوضع ، فما هي حقيقة الوضع ؟

ذكر المحقّق الأخوند رحمته الله عبارة مجعلة مرنة يمكن أن تفسّر بعدّة تفسيرات أنّ الوضع نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى ، وأمّا ما هو هذا الاختصاص والارتباط ؟ وما هي علله ؟ وما هو فرقه عن بقية أنواع الاختصاص ؟ فلم يتعرّض له ، وتعرّض غيره من العلماء لحقيقة هذا الاختصاص ، وهنا مسالك ذهب المحقّق العراقي رحمته الله كما نسب إليه ، بأنّ حقيقة الوضع عبارة عن الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى .

وبعضهم ذهب إلى أنّ حقيقة الوضع عبارة عن الهوية ، أي اعتبار أنّ اللفظ هو المعنى ؛ إذ أنّهم يذكرون في المنطق بأنّ الأشياء لها وجود لفظي ، ووجود عيني ، ووجود ذهني ، وكتبي ، فاللفظ هنا وجود للمعنى ، حيث يعمل عملاً لكي يصحّ فيه اللفظ وجوداً للمعنى ، وقد التزم به المحقّق الميرزا عليّ الإيرواني رحمته الله ، بل ربّما نسب هذا الرأي للمشهور .

وذهب بعضهم كالمحقق الأصفهاني رحمته الله إلى أنَّ الوضع عبارة عن وضع شيء على شيء آخر، فإنَّ اللفظ يوضع على المعنى، كالأعلام والإشارات الموضوعية على بعض الأمكنة لتدلَّ على بعض الحالات الخاصة، ويمكن أن يناقش فيه بأنَّه لا يطلق في اللغة العربيَّة (وضع عليه) إلَّا ويمكن أن يقال بأنَّ هذا تعبير فارسيٍّ للفكرة التي يريد التعبير عنها (اسم روش گذاشتن) ففي اللغة الفارسيَّة يمكن ذلك.

وبعضهم ذهب للتعهد، وأولهم -كما نقل هو الأخوند ملا عليّ النهاوندي رحمته الله - وقد وافقه الشيخ اليزدي رحمته الله في الدرر، وبعض الأعاظم أيضاً التزم به، فالوضع عبارة عن التعهد، فالشيخ اليزدي رحمته الله يقول بأنَّ الوضع يعني تعهد الإنسان بأنَّه متى ما أراد أن يبيِّن معنىً خاصاً يذكر هذا اللفظ، أو تعهد بأنَّه متى ما ذكر هذا اللفظ، فأنا أريد ذلك المعنى، وسيأتي، هذا فهرست لآراء العلماء السابقين والمعاصرين في هذا المجال.

ونذكر ابتداءً رأينا في هذه الفكرة، ومن خلال ذلك يظهر مدى تقييم بقيَّة الآراء.

لا بدَّ في المقدِّمة أن نتعرَّض لجهتين:

الجهة الأولى

المعروف بين الأصوليين أنَّ الدلالة على ثلاثة أقسام:

الدلالة الأنسيَّة (الإخطاريَّة): وتسمَّى الدلالة التَّصوُّريَّة أيضاً، بمعنى أنَّ الإنسان عندما يسمع لفظاً ما، فبواسطة الأُنس الذهنيَّ يخطر معناه أيضاً، فتصوُّر اللفظ المؤدِّي لإخطار المعنى في الذهن يعبر عنه بالدلالة الأنسيَّة، وتصوُّر الإنسان للفظ يتحقَّق بأساليب مختلفة، تارة يستمع اللفظ بواسطة القوَّة السامعة، وأُخرى

بما أن تلك الألفاظ مشتملة على الحروف فهو يرى الحروف ، ونتيجة رؤيته لها يتصور الألفاظ ، ومن خلالها ينتقل للمعنى ، وثالثة يلمس تلك الألفاظ ، فبعض الأفراد الفاقدين للبصر يميزون الحروف أو الساعات باللمس . إذن فهناك عدّة وسائل تؤدّي إلى تصوّر اللفظ ، والطريقة المتعارفة هي الاستماع ، وتصور اللفظ لأجل وجود الدلالة الأنسيّة يوجب تصوّر المعنى ، وفي هذه الدلالة لا يختلف الحال في موجد اللفظ بين أن يكون متكلماً ذا شعور ، أو أنه إنسان غير ذي شعور ، كما أن اللفظ قد يصدر من حيوان ، وطبعاً لا يقصد الحيوان تفهيم المعنى ، ومع ذلك يتصور السامع منه معناه ، ففي كلّ هذه الأنواع يخطر في ذهن الإنسان ذلك المعنى ، فبعض أصوات الحيوانات ربّما لأجل بعض الإيحاءات النفسيّة تتحوّل تلك الأصوات في الذهن لألفاظ تدلّ على معنى ، فيتصور احتواءها على الألفاظ .

الدلالة التصديقيّة الأولى في المستوى الأوّل : ويعبر عنها الأصوليون بالدلالة التفهيميّة وهي عبارة عن قصد المتكلم تفهيم المعنى بوساطة هذا اللفظ ، فهو يقصد من إسماعنا هذا اللفظ أن يخطر هذا المعنى في أذهاننا .

الدلالة التصديقيّة الثانية في مستواها الثاني : وهي عبارة عن التزام المتكلم جدّاً بالمعنى الذي قصد تفهيمه من خلال اللفظ ، أي أن ما ذكره كان بداعي الجدّ ، فهناك تطابق بين الإدارة الاستعماليّة والجدّيّة ، بمعنى أن هناك ميثاقاً وعهداً عقلياً على أن المتكلم الملتفت يلزم بظاهر كلامه ما لم ينصّ على خلافه .

والقسم الذي يرتبط بمسألة الوضع اللغويّ بحسب النظريّات والآراء المذكورة هو الدلالة الأولى والدلالة الثانية ، وبناءً على مسلك التعهّد يكون للوضع ارتباط مباشر بالدلالة التفهيميّة ، أي أن الوضع له تأثير في هذه المرتبة لا في مرحلة الدلالة الأنسيّة ، وليس لدينا مسلك يدلّ على ارتباط الوضع بالقسم الثالث وهي الدلالة التصديقيّة بمستواها الثاني .

الجهة الثانية

إنَّ استتباع اللفظ لخطور المعنى لا بدَّ أن يكون خاضعاً لقانون من القوانين ؛ إذ ليس مثل هذا التلازم الذهني عبثاً بحيث لو تصوّرنا اللفظ نتصوّر المعنى بلا مبرّر ، وهذا القانون هو قانون عامّ لا يختصّ بالألفاظ اللغويّة ، يعبر عن هذا القانون العامّ بعلم النفس بـ (تداعي المعاني) ، أي أنّ المعنى يسحب لنفسه معنىً آخر في الذهن ، ولا بدّ من التعرّف على طبيعة فكرة تداعي المعاني .

إنّ التلازم بين الأمور الخارجيّة يرتبط بعلاقة خاصّة من العلّية والمعلوليّة ، فالعلّة التامة تستتبع وجود المعلول ، وكذلك يوجد تلازم بين المعلولين لعلّة ثالثة . وأما بالنسبة إلى التلازم في الأمور الذهنيّة ، فلماذا تكون بعض الأفكار والتصورات مؤدّية لتصورات أخرى ؟

ذكروا بأنّ سبب هذا التلازم أحد أسباب تداعي المعاني :

١ - كثرة التقارن في الإحساس ، فإذا كان شيئان كثيراً ما تكون بينهما مقارنة في الإحساس ، فهذا يوجب تداعي المعنى ، فيكون تصوّر أحدهما مؤدّياً لتصوّر الآخر ، وهذا السبب هو الأهمّ وهو الذي يرتبط بموضوعنا .

٢ - التشابه : التشابه بين الشيئين بالحدّ تشابهاً كبيراً ، فإنّ تصوّر أحد المتشابهين موجب لتصوّر الإنسان للشبيه الآخر ، فينتقل من تمثال الشيء مثلاً إلى تصوّر نفس الشيء ، من باب التشابه الصوريّ ، ومن صورته يتصوّر ذلك الشخص نفسه ، وإذا كان هناك شخصيتان متشابهان خلقة ، فإذا تصوّر أحدهما فسوف يتصوّر الآخر ، وإذا كان أسلوب تكلم أحدهما يشبه أسلوب الآخر في التكلم فتصوّر أحدهما يوجب تصوّر الآخر .

٣ - التضادّ : والتضادّ بين الشيئين ممّا يوجب تصوّر الضدّ الآخر من خلال

أحدهما ، فإذا أحسَّ الإنسان بحرارة مكان قد لمس سابقاً برودته ، فمن تصوّر الحرارة يتصوّر البرودة ؛ لأنهما ضدّان ، ومن خلال حسن أسلوب متكلم خطيب يؤدي إلى تصوّر الأسلوب السيئ في تكلم الخطيب الآخر ، لعلقة التضادّ .

والمهمّ هو ملاحظة السبب الأول ، أي التلازم الذهنيّ الناشئ من التقارن في الإحساس ، وهو على أنواع عديدة :

١ - أن يكون اللفظ موجباً لتصوّر لفظ آخر ، كما في البيت المعروف ، فإذا ذكر أحدهم (قال محمّد) فيخطر في أذهان الآخرين هو ابن مالك .

٢ - لو كان هناك شيثان تكوينيّان متقارنان في الإحساس كثيراً حيث يكون أحدهما موجباً للآخر ، كما في الجرس والكلب ، لو اعتاد الإنسان كلّما يدقّ الجرس في بيت فلان أن يسمع صوت كلبه ، فهنا عندما يتصوّر الإنسان دقّ جرس ذلك البيت فيتصوّر في نفس الوقت صوت الكلب ، لكثرة التقارن بالإحساس بينهما .

٣ - الانتقال من صوت غير لفظيّ إلى حالة من حالات الإنسان مثلاً ، فمن السعال ينتقل إلى أنّه مبتلى بالزكام من قليل الدلالة الطبعيّة ، أو البحة في صوت المريض ، وإنّما يتحقّق مثل هذا الانتقال ، لكثرة الإحساس بينها ، فكثرة التقارن بالإحساس موجبة لتداعي المعاني ، ومن تصوّر أحدهما يتصوّر الآخر .

إذن فتداعي المعاني الناشئ في التقارن الإحساسيّ له تأثيره في تكوين الدلالة الأنسيّة قطعاً ، ولكن هنا أمر سابق على ذلك ، وأمر لاحق ، فهل الوضع يرتبط بما قبله ، أو بنفس هذا التلازم والدلالة ، أو أنّه يرتبط بمرحلة لاحقة عنها ؟

لو تكرّر الإحساس برؤية شخص مقترناً بالتلفظ بلفظة (زيد) فهذا يوجب أنّه كلّما سمع لفظ (زيد) ، تصوّر ذلك الشخص . إذن فتداعي المعاني من أسباب نقل المعاني لأذهان الناس بوسيلة الألفاظ .

ولكن كيف تتحقّق مثل هذه الوسيلة ؟

ولست هنا في مجال البحث عن طبيعة الوضع اللغوي للألفاظ ؛ إذ سيأتي في بحوث لاحقة ، ولكن أتعرض ابتداءً لوضع الأعلام الشخصية ، والأسماء التي توضع للأشخاص والأمكنة والمدارس ، وغيرها ، لا بد أن نلاحظ كيف تتحقق عملية هذه الأوضاع ، ومن خلالها نتعرف على كيفية وضع الألفاظ اللغوية .

فلو انشئت مدرسة وأريد أن يوضع لها اسم ، فنلاحظ الأسماء التي تتلاءم مع هذه المدرسة ، فلو كانت المدرسة كلية للعلوم الاجتماعية فيناسبها اسم (كلية ابن خلدون) ، وإذا كانت كلية الطب فيناسبها (كلية ابن سينا) أو (الرازي) ، وكذلك بالنسبة لأسماء المدن ، ففي بعض الدول توضع أسماءها بأسماء الأفراد والشخصيات ، وكذلك أسماء الميادين وربما تختلف أسماءها بحسب تغير الظروف ، وكذا أسماء الشوارع ، أو حين يريد شخص وضع اسم لولده فيضع الاسم المناسب لشؤونه .

ومثل هذه التسمية تمر بثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : مرحلة الانتخاب : فينتخب لفظاً ما ليضعه اسماً لطفله الجديد مثلاً ، فإذا كان الأب متدينًا فيضع اسمه تفضلاً باسم أحد أولياء الله ، لأجل أن يكون طفله فيما بعد متصفاً بتلك المزايا والخصائص التي يتصف بها هذا الولي ، أو يضع اسمه باسم رئيس دولته ، لمن يهتم بالأمر الديني ، وهناك من يهتم بالتراث وعودته ، فيضع أسماءاً تراثية لأجل إحياء ما سبق ، إذن فينتخب اسماً من الأسماء ، أو يضع اسم جدّه له مثلاً ؛ لأنه كان من العلماء السابقين ، وربما يضع اسماً قبيحاً لطفله ، لأنه لا يبقى له ولد ، لذلك يضع اسماً سيئاً غير مقبول في ذلك المجتمع مثلاً (زباله) لأجل أن يبقى هذا الولد حيّاً ، فتوضع الأسماء على ضوء بعض الأوهام والآراء ، فإن آراء البشر وأوهامه كثيرة لا نستطيع حصرها ، لذلك كانت الأسماء بدورها كثيرة .

وفي هذه المرحلة لا تحصل الدلالة الأنسية ولا تداعي المعاني ، ولكن بتكرار

مثل هذه الأسماء مع حضور الولد مع ذكر الإسم ، بالإشارة إليه باليد ، أو بالرأس ، أو بالعين ، حيث ينطبق ذلك الإسم كثيراً على هذا الولد ، ونتيجة لكثرة التقارن في الإحساس تتحقّق المرحلة الثانية .

المرحلة الثانية : مرحلة تداعي المعاني : فالتقارن الإحساسي كثيراً ما يوجب تداعي المعاني ، والتلازم بين الإسم والمسمّى .

المرحلة الثالثة : من ناحية كثرة استعمال هذا اللفظ لإفهام هذا المعنى ، على ضوء قانون تداعي المعاني والتقارن في الإحساس ، حينئذٍ تتحقّق لفظ آليّة بالنسبة للمعنى ، واستقلاليّة للمعنى ، أي مرآتيّة اللفظ ، ويكون واقع اللفظ أنّه ما به ينظر ، والمعنى ما فيه ينظر ، فالنظر للفظ لأجل النظر للمعنى ، فليس هنا لازم وملزوم فحسب ؛ لأنّ الملازمة تعني أنّ هذا تصوّر يوجب تصوّر الآخر ، وهذه الفكرة موجودة في كثير من الأمور ، ولا تختصّ باللفظ والمعنى ، وإلاّ فإنّ السعال يوجب تصور الزكام ، مع أنّ السعال ليس من الألفاظ وليس من أسماء الزكام ، بل هو دلالة طبيعيّة عليه ، فالملازمة الناشئة من كثرة التقارن الإحساسيّ توجب التلازم الذهنيّ ، بينما علاقة اللفظ والمعنى هي أمر آخر ، هي مرحلة متطوّرة ومتكاملة ، فمن كثرة الاستعمال واعتبار اللفظ آلة لحضور المعنى في الذهن ، يكتسب اللفظ جنبه الفنائيّة في المعنى ، بحيث حين يلقى اللفظ فالإنسان يتلقّى المعنى ، ويكون اللفظ مغفولاً عنه ، فالمعاني فحسب تحضر في الذهن ، بينما الملازمة توجب التغاير ، فقلوه : (قال محمّد) الذي يلازم تصوّر (هو ابن مالك) وليس العلاقة بينهما علاقة اللفظ بالمعنى ، فليس كلّ تلازم من قبيل اللفظ والمعنى ، بل علاقة اللفظ بالمعنى علاقة فنائيّة ومرآتيّة ، وهي مرحلة متكاملة ومتطوّرة لمرحلة التلازم ، وكذلك السعال ليس من قبيل اللفظ للمعنى ، مع أنّه توجد ملازمة بينهما ، فالمرحلة الثالثة مرحلة فناء اللفظ بالمعنى ، بحيث يكون اللفظ ما به ينظر والمعنى ما فيه ينظر ، ولكثرة الاستعمال يكون تلقّي المعاني بسبب الألفاظ ، فيكون للفظ

سببية، وأنَّ النظر في الواقع للمسبَّب فقط، فلا نظر للألفاظ إلاَّ نظراً آلياً، وهذه المرحلة هي مرحلة اللغة، ويكون فيها الإسم علماً للأشخاص، وهنا حين يقول: (مستشفى ابن سينا) يتصوَّر غرف المستشفى، ومحتويات هذه المستشفى، وحين يقول: (الشيخ مرتضى الأنصاري) يكون غافلاً عن هذه الحروف والألفاظ، بل يتصوَّر شخص ذلك العظيم الذي تمثَّلت به أسمى مزايا العلم والتقوى، وهكذا بالنسبة لبقية الأسماء، كأسماء المدن والشوارع.

مراحل الدلالة الأنسيّة.

وهناك ثلاث مراحل يمرّ عليها اللفظ:

المرحلة الأولى: دور انتخاب اللفظ لهذا الشخص، أو المكان، أو الشارع، أو المدرسة، أو المستشفى، فينتخب مثل هذا الإسم على ضوء بعض العوامل النفسية أو التقاليد والعادات.

المرحلة الثانية: نتيجة كثرة التقارن الإحساسي بين اللفظ والمعنى يوجب أنّه كلّما استمع الإنسان اللفظ يخطر في ذهنه ذلك المعنى، فمجرّد إطلاق اسم زيد على هذا الشخص لا يوجب التلازم ما دام لم يكن محتقناً بقرائن، حالّة أو مقالّة، أو إشارات حسّية، توجب الأُنس الذهنيّ بينهما، فما دام لم تتحقّق هذه الأسباب لا يكون تصوّر هذا اللفظ موجباً لتصوّر ذلك المعنى، بل لا بدّ من وجود تقارن إحساسيّ بينهما، فنطلق لفظ زيد حين نرى الطفل، أو حين نشير إليه، ونتيجة كثرة التقارن يحصل أنس ذهنيّ بين اللفظ هذا ومعناه.

المرحلة الثالثة: حصول الهوية بين اللفظ والمعنى، بمعنى أنّه نتيجة كثرة استعمال اللفظ في المعنى - أي نتيجة المرحله الثانية - تتحقّق لهذا اللفظ مرآيّة بالنسبة للمعنى، بحيث يرى المعنى من خلال هذا اللفظ، وبهذا الاعتبار يقال بأنّ اللفظ وجود للمعنى.

إذن فهذا الارتباط الذي هو على نحو الهووية والاتحاد بين اللفظ والمعنى يعتبر من أنواع وجودات المعنى ، وقد ذكرت مغالطات في علم المنطق ناشئة من الاشتراك اللفظي ، ولتحقق هذه المرحلة يسري الحسن والقبح من اللفظ للمعنى ، وبالعكس ، ونتيجة هذه المرحلة أنه لو أراد تفهيم الغير بواسطة الألفاظ ، فإنه يلقي المعاني ، ولا نظر له للفظ ؛ إذ نظره للفظ نظر مرآتي وآلي وفنائي بالنسبة للمعنى ، وهذه مرحلة التكامل بالنسبة للمرحلة السابقة .

وحقيقة التلازم الذهني أن يكون الشيئان المتلازمان بينهما تغير واثنيية بحيث يكون تصور أحدهما يستتبع التصور الآخر . وإن هذه الفكرة تلازم تلك الفكرة ، فهنا توجد اثنيية ومغايرة بينهما ، وهذه المغايرة تكتسب صفة المرآئية . وهذه هي المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة متطورة تتحقق نتيجة كثرة الاستعمال .

إذن فهل الوضع لا يتحقق إلا بتحقق المرحلة الثالثة ، أم أنه يكفي فيها حدوث المرحلة الثانية فحسب ، أي مرحلة التلازم الذهني الذي هو قانون طبيعي ، وهو يبرر حدوث الأوضاع اللغوية ؟

يمكن أن يقال : بأن مرحلة التلازم مرحلة لا تختص بالإنسان ، بل إن الحيوانات أيضاً يمكن أن يطبق فيها قانون التلازم وتداعي المعاني ، مع أنها لا يمكن أن تتحدث باللغات ، وليس مجالها مجال إلقاء المعاني بالألفاظ ، فالحيوانات تمتلك أصواتاً متعددة ، فهناك أصوات تصدرها بالغريزة عند حدوث الألم ، وأصوات عند الاستغاثة ، وأصوات عند الجوع ، وخصوصاً الحيوانات التي تمتلك حساسية أكثر ، كالكلب وأمثاله ، وهذه الأصوات المتعددة الغريزية توجب نقل ما يريد الحيوان للآخرين ، مثلاً : الكلب حين يأتي قادم جديد يصدر صوتاً ، يفهم الآخر ما يريد الكلب ، وفي كتاب أصول الفلسفة يذكر في بحث الكلام أن الدجاجة حين تريد أن تعلم صغارها الأكل تضرب منقارها بالأرض وتصدر أصواتاً طبيعية ، لأجل توجيه صغارها ، ويتعلم الصغار طريقة الأكل لتلك الغريزة الموجودة في

أعماقها، وهي غريزة التقليد، ثم بعد تكرر مثل هذه الظاهرة لو كان الصغار بعيداً عنها فإنها لو أصدرت الدجاجة الصوت الطبيعي الخاص لتنبيه الصغار للأكل، فنرى الصغار -لقانون تداعي المعاني- تركض لأجل التقاط الحبّ والأكل، فهذا الصوت تجعله وسيلة لأجل أن تخطر عند الصغار تصوّر الأكل والتقاط الحبّ، ولا يمكن أن تكون اللغة قد نشأت بهذه الطريقة؛ إذ أنّ هذه الطريقة تشمل حتّى غير اللغة، كأصوات الدجاج، فمرحلة اللغة واستعمال اللفظ في المعنى هي مرحلة راقية متطورة، وكذلك يمكن أن يوجد الإنسان ويصدر تقليداً صوت بعض الحيوانات كصوت الهرة، فيتوهّم السامع بأنّ هرة ما موجودة تصدر مثل هذا الصوت، ومثل هذه الظاهرة غير متحقّقة في عالم اللغات؛ إذ ليس فيها وضع وانتخاب.

نعم، لو انتخب الإنسان صوتاً حيوانياً لأجل أن يدلّ على نفس الصوت، أو لأجل أن يدلّ على صاحب الصوت، فهو يدخل في موضوعنا، ولكن لا بدّ أن يمرّ بتلك المراحل، وهي الانتخاب أولاً، ثمّ يمرّ بمرحلة التلازم الذهنيّ، ثمّ بعد ذلك يصل لمرحلة المراتبيّة، وهذه هي حقيقة استعمال اللفظ في المعنى، وأمّا لو لم يمرّ الصوت بهذه المراحل، بل إنّ دلّالة لأجل خضوعه لقانون تداعي المعاني، حيث يدلّ على وجود الحيوان في هذا المكان، فليس هذا من استعمال اللفظ بالمعنى؛ وذلك لأنّه يفقد مرحلتين: المرحلة السابقة، وهي مرحلة الانتخاب، الفرديّ أو الجماعيّ، وكذلك يفقد المرحلة التي يتحقّق فيها التلازم نتيجة كثرة التقارن بالإحساس، ليصل التلازم لمستوى الوحدة بحيث يكون اللفظ مرآة للمعنى وفانياً فيه.

والدليل الآخر على أنّ دلالة الألفاظ على المعاني، ليست من قبيل التلازم والتبعية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى المحدّدة بقانون تداعي المعاني، للزم من ذلك أن تكون دلالة الألفاظ على معانيها منحصرة بالدلالة الالتزاميّة، وليس لها

دلالة مطابقة يكون فيها اللفظ مرآة للمعنى ، وهذا خلاف الواقع .

إذن فهناك مرحلة ثالثة غير المرحلتين السابقتين ؛ وذلك لأنَّ الإنسان بما أنه ذولغة وبيان وصوت ، وسيأتي الحديث حول طبيعة هذه الميزة التي تشير إليها الآية الشريفة : ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾^(١) التي تدلُّ على أنَّ هناك وسائل تفضّل الله تعالى بها على البشر ، وهي ميزة البيان ، فوسائل البيان هي الوسائل الصوتية التي يمتلكها البشر دون غيره ، وسيأتي توضيحه ، والمراد من الوسيلة البيانية دلالة العضو الذي يخرج منه الصوت ، وهي عبارة عن الرئتين التي تنفخ الصوت ، ثم بعد ذلك يصل للقصبات الهوائية ، وبعده يصل لمخارج الأصوات والفم ، وهذه الآلة الصوتية الرائعة التي يمتلكها الإنسان يتمكّن من خلالها أن يصدر بها أي نوع من أنواع الأصوات ، بينما الآلات الصوتية التي يخترعها الإنسان إنّما يتمكّن من خلالها أن يصدر صوتاً واحداً ، أو بعض أنواع الأصوات فحسب .

وكذلك دماغ الإنسان يحتوي على أجهزة متعدّدة ، فهناك جهاز لالتقاط الأصوات المسموعة ، وجهاز لالتقاط الألفاظ التي يقرأها الإنسان وتنتقل للدماغ عن طريق النظر ، وجهاز لإيجاد الأصوات .

وهناك المجال النفسي للإنسان ، وهي قدرة الإنسان على التجزئة والتحليل والتركيب ، وهو يرتبط بمبحث كثرة الإدراكات ، فمجموع هذه القوى هي الموجبة لتحقيق إنسانيته ، فيستطيع أن يركّب بين تصوّرين ، فيتصوّر الجبل والحديد ، ثم يركّب بينهما فيقول : جبل من حديد ، وأحياناً يجرّئ ويحلّل ، كما في الكليّات المنطقية ، إلى غيرها من الشؤون المرتبطة بالنفس بعناية من الله .

إذن فتحقّق اللغات يرتبط بثلاث قوى : القوة الأولى : جهاز الصوت الذي يتمكّن من خلاله الإنسان من إيجاد الأصوات بمختلف أنواعها ، وقد بحث عنه في علم

(١) الرحمن ٥٥ : ٣ و ٤ .

التجويد ، وهذا الجهاز هو الذي يحدث الصوت اللغوي ، كما أنه قد تصدر منه أصوات غريزية تمتلكها حتى الحيوانات ، ولكن هناك أصوات لغوية يمتاز بها الإنسان وهي الألفاظ المعبرة عن المعاني ، والقوة الثانية : قوة الدماغ ، والثالثة : قوى النفس ، وهذه القوى الثلاث بأجمعها لها تأثيرات في ولادة اللغات ونشأتها .

والخلاصة : إنّ هناك ثلاث مراحل : مرحلة دور الانتخاب ، ومرحلة التلازم ، ولكن هاتين المرحلتين لا تعتبران من قبيل استعمال الألفاظ بالمعاني ، وإلا فإنّ السعال يدلّ على الزكام دون أن يكون من قبيل الاستعمال والمرآتية بحيث يكون إلقاء اللفظ إلقاء المعنى .

وهذه المرحلة وهي مرحلة المرآتية مرحلة أخرى متطورة غير المرحلتين السابقتين ، وبما أنّ الألفاظ تمرّ بهذه المراحل الثلاث ، لذلك فإنّ في مجال الآراء في حقيقة الوضع بعضهم يلاحظ المرحلة الأولى في تفسيرها ، وبعضهم يلاحظ المرحلة الثانية ، بينما بعض آخر يلاحظ الثالثة ، ومن هنا اختلفت الآراء في حقيقة الوضع ، ولكن الحقّ أنّ المرحلة التي تشكّل اللغات والأصوات اللغوية التي تقابل الأصوات الغريزية هي المرحلة الثالثة فحسب ، فلا يتحقّق الوضع بالمرحلة التي تشترك فيها الحيوانات ، ولا الثانية ، بل إنّما تتحقّق بالمرحلة الثالثة بعد المرور بالمرحلتين السابقتين .

وبعد هذه المقدّمة التي ذكرناها نتعرّض إلى آراء العلماء في تفسير حقيقة الوضع . يذكر الأصوليون عادة مقدّمة تشتمل على بعض المباحث المرتبطة بفقه اللغة ، وفلسفة اللغة ، ونستعرض هذه المباحث :

المبحث الأول

حقيقة الوضع والاستعمال

ونحاول من خلاله التعرف على حقيقة الوضع .

للعلماء آراء مختلفة في تفسير حقيقة الوضع :

بعضهم عرّف الوضع تعريفاً مجملاً ومبهماً ، وأنه عبارة عن نحو ارتباط بين اللفظ والمعنى ، والبعض الآخر ذكر نوع هذا الارتباط بصورة واضحة ومحددة ، مثلاً: نرى بعضهم قد أرجع مثل هذا الارتباط إلى جعل الملازمة الواقعية ، وبعضهم إلى جعل الملازمة الاعتبارية ، وبعضهم ذكر أن حقيقة الوضع هو جعل الهووية ، وبعضهم ذكر أن حقيقته التعهد ، وبعضهم ذكر أنه عبارة عن اعتبار وضع الشيء على الشيء ، وغيرها من الآراء .

وقبل التعرّض لهذه الآراء والتفسيرات يجدر بنا أن نتعرّف على بعض الأمور الدخيلة في إيضاح هذا المبحث ، وعلى ضوئها سوف تناقش كثير من الآراء المطروحة على بساط البحث :

الأمر الأول : حول تصوير العلاقة بين الأصوات اللغوية والمعاني .

وهذا البحث بحث تصوّريّ فحسب ؛ إذ لا نتعرّض إلى المجال التصديقيّ فيه ، بل نبحث حول المجال التصوّريّ لمثل هذه العلاقة .

ولا شك بوجود علاقة وتبعية بين اللفظ والمعنى ، حيث نلاحظ أن تصوّر اللفظ هو تصوّر للمعنى ، أو يستتبع تصوّر المعنى ، فهناك علاقة بين الوجود الذهنيّ للفظ والوجود الذهنيّ للمعنى ، ويمكن تصوير هذه العلاقة بتصويرين :

التصوير الأول: وهذا التصوير ربّما تفيده أقوال جماعة من الأصوليين، حيث ذهبوا إلى أنّ العلاقة بينهما على نحو الاستلزام والاستتباع، وتوضيح هذه الفكرة:

أنّ لازم الوجود الذهني للفظ هو الوجود الذهني للمعنى، فهناك تلازم بينهما، فاللفظ بوجوده الذهني يكون ملزوماً، وتصوّر المعنى لازم له، فلو حقّقنا ذهن على تصوّر اللفظ بوسيلة من الوسائل، فسرعان ما يخطر المعنى في ذهن، لأجل توفر هذا الاستلزام والاستتباع، مع أنّ الصورة الذهنية للفظ مغايرة في واقعها للصورة الذهنية للمعنى، فهما صورتان، ولكن تستتبع إحداها الأخرى.

وعلى ضوء هذا التصوير يمكن أن تشبّه هذه الملازمة بالملازمة الواقعية التي تميّز بها الأمور التكوينية، ففي العالم الخارجي التكويني يلاحظ وجود اللوازم والملزومات، واللازم قد يكون أعمّ أو مساوياً أو أخصّ، وهكذا الأمر في العالم الذهني يكون بين اللفظ والمعنى مثل هذه الملازمة، والمتكلّم يستفيد من هذه الظاهرة في التعبير عن أفكاره، فهو يحاول إيجاد هذه الألفاظ لأجل إيجاد ملزوماتها الذهنية وهي المعاني، فيلقى هذا اللفظ على سمع المخاطب، ونتيجة الاستماع أن يتصوّر المخاطب اللفظ، وتصوّر اللفظ في طبيعته يلزم منه تصوّر المعنى، لذلك يتصوّر المخاطب المعنى.

إذن فهناك تغاير بين هاتين الصورتين، فكما أنّ اللفظ الذي هو من الكيف المسموع يغاير المعنى بوجوده الخارجي، كذلك يوجد مثل هذا التغاير بينهما في عالم ذهن، فكلّمة (زيد) لفظياً تغاير وجود زيد الخارجي، كذلك يختلفان في مرحلة الوجود الذهني، إلّا أنّه رغم هذه المغايرة بينهما يوجد لزوم بينهما، بمعنى استتباع تصوّر اللفظ لتصوّر المعنى، ومثل هذا اللزوم لزوم ذهني، في عالم ذهن؛ إذ هناك بعض الأشياء التي تكون لوازم لأشياء أخرى في العالم الخارجي دون ذهن، ويمكن أن تكون لوازم لها في ذهن دون الخارج، ويمكن أن يوجد

مثل هذا اللزوم بينها في الذهن والخارج كليهما .

التصوير الثاني: إن العلاقة بينهما علاقة الوحدة والهوية ، لا علاقة للزوم المتوقفة على كونهما شيئين لا شيئاً واحداً ، بل إن هذا اللفظ والصوت اللغوي يحتوي على حيثيتين في أذهان أبناء تلك اللغة ، حيثية وجوده بنفسه ، بمعنى وجود هذه الماهية بالوجود الذهني ، وحيثية وجود المعنى بوجود هذا اللفظ في الذهن . ومثل هذا التصوير ربما تتفق عليه آراء علماء المنطق والفلسفة القديمة ، حيث يذهبون إلى أن للأشياء أربعة وجودات ، أحدها هو الوجود اللفظي ، أي أن المعنى يوجد بوجود اللفظ ، فلو وجد اللفظ بالوجود الخارجي فيوجد المعنى حينئذٍ بالوجود الخارجي ، وإذا وجد اللفظ بالوجود الذهني ، فيوجد المعنى بالوجود الذهني التبعي .

وتوضيح هذا التصوير: للألفاظ ماهيات تكوينية ، وفي الفلسفة يذكر أن اللفظ من مقولة الكيف ، ومن نوع الكيف المسموع ، فتحتوي هذه الألفاظ على مثل هذه الماهيات ؛ لأنها موجودات تكوينية ، وعلى ضوء هذه الفكرة يقال أن (زيد) - أي هذا الصوت اللغوي - هو ثلاثي ، أو كلمة أخرى أنها رباعية أو خماسية ، أو أنه معتل أو أجوف ، وغيرها من خصائص اللفظ .

وكذلك يشتمل اللفظ على ماهية أخرى ، هي ماهية اعتبارية معنوية مكتسبة ، وهذه الماهية في واقعها هي انعكاس المعنى في هذا اللفظ ، فبما أن المعنى قد انعكس في اللفظ ، وبما أن اللفظ مرآة للمعنى ، لذلك يكتسب اللفظ ماهية معنوية اعتبارية .

فاللفظ من الأشياء التي تشتمل على ماهيتين ، ولأجل احتوائه على الماهية الأخرى التي تنشأ من انعكاس المعنى في اللفظ ، لذلك يكون تصور اللفظ تصوراً للمعنى ، لا أنه يستتبع تصور المعنى ، فتصور اللفظ في أذهان أبناء اللغة هو نفس تصور المعنى بوجه ؛ وذلك لأن تصور الشيء على قسمين ، تارة يتصور

الشيء بنفسه ، وتارة يتصور الشيء بوجهه .

فاللفظ له ماهية مزدوجة ، ماهية تكوينية ، فحين يتكلم الإنسان باللفظ ويصدر هذا الصوت اللغوي فيخطر في ذهن السامع الوجود الذهني للكيف المسموع ، وبما أن ماهية المعنى منعكسة في هذا اللفظ فيتحقق للمعنى وجود ذهني تبعاً للوجود الذهني للفظ .

واحتواء الشيء على ماهيتين ليس أمراً غريباً ومستنكراً ، فهناك بعض الأشياء التي تمتلك مثل هذه الميزة .

مثلاً : الأوراق النقدية كالدينار ، يحتوي على ماهيتين : ماهية الورقية ، وهي ماهية تكوينية ، فهذا الدينار قرطاس وله ألوان خاصة قد رسمت بشكل خاص ، وهو يمتلك مثل هذه الصورة ، سواء اعتبر أم لم يعتبر ، وسواء أسقط اعتباره أم لم يسقط ، وكذلك يشتمل على ماهية اعتبارية ، فهو ورقة نقدية ، وقد اعتبر ديناراً بمعنى أنه وسيلة للتبادل بين السلع ، ومقياس لمالية الأشياء ، فكما أن المتر وسيلة لتحديد مساحة الأشياء التي تحتوي على المساحة ، وهكذا الدينار هو مقياس لمالية الأشياء ، ومثل هذه الماهية تقبل الاعتبار القانوني ، وإسقاط الاعتبار القانوني عنها .

وكلمة (حاتم) تشتمل على ماهيتين ، فهي تدلّ على هذا المصداق الخارجي للإنسان هذا الرجل الخاص ، ولكن نتيجة لوجوده واقعاً ، ونتيجة للدعايات الكثيرة حول هذا الجود الذي يتّصف به ، وبأنه جواد ، وأنه قد صدرت منه مثل هذه الأعمال الكريمة ، فحملت عليه كثيراً بالحمل الشائع محمولات الجود وارتباطاتها ، ونتيجة لكثرة حمل المحمول بالشائع يندمج هذا المحمول بذلك الموضوع بنحو من الاندماج ، ويستبطن الموضوع لذلك المحمول بنحو من الاستبطان ، فيكون لـ (حاتم) ماهيتان : ماهية حقيقية يدلّ عليها لفظ (حاتم) ، وماهية اندماجية وهي فكرة الجود وحقيقة الكرم ، وكلمة (حاتم) تدلّ على هذه الحقيقة أيضاً .

ومثل هذه الظاهرة وهي اندماج مفهوم بمفهوم آخر نتيجة لكثرة الحمل الشائع ، مثل هذه الظاهرة شائعة وسائدة ، وتحدث عادة بسبب كثرة الدعايات والإيحاءات الشخصية والاجتماعية ، فنلاحظ - مثلاً - أنَّ بعض الأفراد ربّما كانوا معروفين بالفقاهة ، أو بحسن التدبير ، فنتيجة لكثرة حمل فقيه أو زعيم على هذا الإسم الشخصي من قِبل الناس ربّما تندمج مثل هذه المحمولات بموضوعاتها ، فيدلّ هذا الإسم لو ذكر لوحده على الفقهارة أو الزعامة ، وإن لم يذكر محموله لذلك ربّما يطلق مثل هذا الإسم على شخص آخر غيره ، على اعتبار أنّه يمتلك نفس الصفة التي يمتلكها ذلك الشخص ، كما لو كان فقيهاً أو زعيماً ، فيطلق عليه اسم ذلك الفقيه أو الزعيم .

وكلمة (شمر) في أذهان الشيعة تستبطن الصفات الشريرة لصاحبها ، وظاهرة الاستبطان والاندماج هذه يمكن الاستفادة منها في كثير من المشكلات والمباحث الأصولية .

هذه هي فلسفة التصوير الثاني وأسسها ، ولذلك نلاحظ أنَّ الخواجة نصير الدين الطوسي وابن سينا وغيرهما ، يذهبون إلى أنَّ الانتقالات الذهنية غالباً ما تتحقّق من خلال الألفاظ الذهنية ، بمعنى أنَّ هناك علاقة وثيقة وارتباط شديد بين اللغة والفكر ، فالواقعيّات يمكن فهمها بنحوين : تارة تصوّرها لوحدها ، وبغضّ النظر عن الألفاظ ، وأخرى تصوّرها بتصوّر الألفاظ الذهنية ، وغالباً ما يفكّر الإنسان بالأفكار والآراء من خلال الألفاظ ، والمغالطات تنبع من هذه الظاهرة ، فالإنسان يفكّر بالألفاظ اللغوية وربّما يتغيّر ويختلف التفكير في الفكرة الواحدة باختلاف لغة المفكّر ، وباختلاف الألفاظ التي يمكن التعبير بها عن هذه الفكرة .

الأمر الثاني : ونتعرّف حول أسس هذين التصويرين ، وما هي العوامل والقوانين التي حفّزت على حدوث مثل هذين التصويرين ؟

أما التصوير الأول للعلاقة ، وهو القول (باللزوم الذهني) هذا القول يخضع لقانون خاص ، قد بحث عنه في علم النفس ، ويعبر عنه اصطلاحاً بـ (تداعي المعاني) وسببه أما التضاد أو التشابه أو التقارن في الإحساس .

وقد أقيمت التجربة - أخيراً - على صحة هذه الفكرة ، وأن التقارن في الإحساس لو تحقق بصورة شديدة يؤدي إلى تداعي المعاني بأن يجزّ معنى لمعنى آخر .

والتجربة التي أقيمت هي عملية المقارنة بين دقّ الجرس وتقديم الطعام للكلب ، فعندما كان يقدم الطعام لهذا الكلب كان يدقّ الجرس متقارناً لعملية تقديم الطعام ، وتكررت مثل هذه العملية كثيراً ، وبعد فترة من التكرار دقّ الجرس وحده دون أن يقدم الطعام للكلب ، حينئذٍ شوهد أن الكلب أخذ يسيل لعابه كدليل على إحساسه الغريزي بالطعام .

ومن هنا أثبت تجريبياً ظاهرة الاستجابة الشرطية وفكرة تداعي المعاني . وهذا الترابط الذي ينشأ من التقارن في الإحساس ربما يتم بين لفظين ، كما في بعض الأبيات التي يوجد ارتباط وثيق بين صدرها وعجزها ، فإذا قال أحدهم : (قال محمد) فسرعان ما يخطر في أذهان دارسي النحو (هو ابن مالك) ، ومن هذا الترابط ما يذكر في البلاغة أن من المحسنات البديعية أن يفهم العجز من الصدر . وربما يتحقق الترابط بين المعنيين حيث تكون بينهما علاقة للزوم بالمعنى الأخص .

وقد يتحقق الترابط بين الأصوات ، كما ذكرناه في عملية دقّ الجرس . إذن فقانون تداعي المعاني هو الأساس الطبيعي لوجود العلاقة بين اللفظ والمعنى في التصوير الأول .

أما الأساس العلمي والطبيعي للتصوير الثاني الذي هو عبارة عن اندماج ماهية بماهية أخرى واستبطانها ومرآتية اللفظ للمعنى ، وهو التصوير الثاني

هو ما أشرنا إليه في توضيح هذا التصوير، بأن تكرار حمل معنى على معنى بنحو الحمل الشائع، سواء كان الحمل (ذو هو أو هو هو)، فتكرار وكثرة عملية الحمل هذه ربما تؤدي إلى اندماج الأوسع مفهوماً في الأضيق، بحيث يكتسب أحدهما مفهوم الآخر ومعناه.

ولعل هذه الظاهرة هي أساس اكتساب الألفاظ للمعاني الاعتبارية، الذي يعبر عنه بالوضع التعيني.

وفكرة الأحكام الوضعية التي ذكرها الشيخ رحمته الله بأنها منتزعة من الأحكام التكليفية تبني على هذا الأساس أيضاً، فكثرة حمل أحكام خاصة بصورة كثيرة على محور واحد تؤدي إلى أن تشكل هذه الأحكام بنحو اللف والاندماج ماهية واحدة.

الأمر الثالث: ملاحظة الشواهد على أن العلاقة الوضعية هي علاقة الهووية والوحدة لا الاثنينية والملازمة، ومدى دلالتها، فهل أنها توافق التصوير الأول أو الثاني؟

وهذا البحث يدور حول شواهد:

الشاهد الأول: ملاحظة الأفكار والتصورات التي يتصورها الإنسان في ذهنه، من دون ملاحظة التلفظ بها خارجاً.

ذكرنا أن المحقق الطوسي رحمته الله في شرح الإشارات وابن سينا ذهباً إلى أن الانتقالات الذهنية على نوعين: تارة تكون الانتقالات هذه بواسطة الألفاظ الذهنية، وأخرى بالصور الذهنية لتلك الماهية.

وتوضيح هذه الفكرة: حين يفكر الإنسان بمسألة ما، كما لو أراد أن يحل مسألة رياضية ولكن في ذهنه فحسب، بدون التلفظ به، أو بدون كتابة، فلو كان هذا الفرد فارسياً فيتصور الأعداد والأفكار كلها بألفاظها الفارسية، ويحل تلك المسألة الرياضية بواسطة هذه الأعداد الفارسية التي تخطر في ذهنه، فلا تخطر

الأعداد بألفاظها العربيّة في ذهنه ، وكذلك بالنسبة للمسائل القانونيّة ، سواء كانت قوانين إنهيّة أم بشريّة ، فلو فكّر حولها الإنسان فتفكيره يكون بواسطة تلك الألفاظ القانونيّة المتداولة في لغة هذا الإنسان المفكّر فيها ، وكذلك بالنسبة للمسائل الاجتماعيّة والتاريخيّة وغيرها ، فحركة الفكر تتمّ من خلال الألفاظ الذهنيّة ، فكما أنّ أساليب وضوابط اللغة الفارسيّة وكلماتها وجملها بمجازاتها وكنياتها وأساليبها تختلف عن اللغة اليونانيّة ، وهكذا في مرحلة التفكير الذهنيّ ، الذي تندخّل فيه الألفاظ - كما ذكرنا - يختلف التفكير أيضاً لاختلاف اللغة التي يتوقّف عليها التفكير .

فالفارسيّ إذا أراد أن يكتب شيئاً في اللغة العربيّة فهو ابتداءً يتصوّر الجملة التي يريد كتابتها ، يتصوّر تصوّراً فارسيّاً ، ويتصوّر سبك الجمل على ضوء قواعد اللغة الفارسيّة ، فإنّ اللغات تختلف بسبك الجمل ، وبتقدّم المسند أو المسند إليه وهكذا تنعكس مثل هذه القواعد من التقدّم والتأخّر في الذهن والتفكير أيضاً ، كما تنعكس في اللفظ ، مثلاً : القضية الموجبة في اللغة الفارسيّة واليونانيّة تعني ثبوت شيء لشيء ، لذلك نرى احتواءها على الرابط (است - استين) (زيد قائم است) ولكن في اللغة العربيّة ليست الجملة الخبريّة الموجبة على نحو ثبوت شيء لشيء ، بل بنحو الهوويّة (زيد قائم) ، لذلك لا يوجد ما يقابل (است) في اللغة العربيّة ، لذلك استعاروا لها ضمير الشأن (هو) .

وهناك بحوث كثيرة كتبت حول الترابط بين اللغة والفكر ، وكلّ إنسان يفكّر على ضوء لغته الخاصّة ، وعلى ضوء القواعد اللفظيّة التي تخضع لها لغته .

فالفارسيّ حين يكتب بالعربيّة أو يتكلّم بها فهو يفكّر بأسلوبه ، ويتكلّم أو يكتب بأسلوب آخر . إذن لا بدّ له من تبديل القواعد الفارسيّة التي يخضع لها تفكيره إلى القواعد العربيّة التي يجب أن يخضع لها كلامه أو كتابته ، بل ربّما تظهر ملامح تفكيره الفارسيّ على كلامه العربيّ مثلاً .

إذن فارتباط التصوّر والتصديق النفسيّ بالجمل النفسيّة شاهد على أنّ تصوّر الألفاظ الذهنيّة في حدّ نفسها تصوّر للمعاني ، لا أنّ تصوّر اللفظ ملازم لتصوّر المعنى ، فالأعداد في أغلب اللغات يكون عقدها عشرة ، وبعد العشرة إضافات (أحد عشر ، اثنا عشر...) ولكن عقد الأعداد في بعض اللغات الأفريقيّة المتخلّفة حضاريّاً هو خمسة ، وبعد ذلك إضافات للخمسة ، فحين يفكّر مثل هذا الإنسان في الأعداد فلا يخطر في ذهنه العشرة ، بل العشرة عنده هو تكرار الخمسة ، لا بهذا العنوان الذي نتصوّره نحن .

إذن فتصوّر الأشياء تارة يكون بتصوّره بذاته ، بلا توسط ألفاظها ، وأخرى يتصوّرها بوسيلة تصوّر ألفاظها ، وهذا شاهد على انعكاس المعاني بالألفاظ ، واشتمال اللفظ على الماهيّة المكتسبة ، فتصوّر اللفظ بالنسبة لأبناء تلك اللغة هو تصوّر للمعنى بوجه ، ومثل هذه الفكرة لا تتلاءم مع القول بالتلازم الذي يقتضي التعدّد والتغاير بين الصور ، وإلّا لو أراد الإنسان التفكير لما احتاج لتوسيط الألفاظ في ذلك ، بل يتصوّر نفس المعاني - لو صحّت نظريّة اللزوم بين اللفظ والمعاني - ولا حاجة لتصوّر اللفظ أولاً ليتعقّبه تصوّر المعنى ، فلا يحتاج إلى مثل هذه العمليّة ، بل يتصوّر المعاني لوحدها ، ولا ارتباط بين أسلوب التفكير وبين الأسلوب اللغويّ لتلك اللغة مع القول بالتعدّد والتغاير بين اللفظ والمعنى ، مع أنّنا نلاحظ ذلك الارتباط الوثيق بين الألفاظ والمعاني .

الشاهد الثاني : البحث حول (الاستعمال الفهيمي) ، وهو عبارة عن الكلام مع الغير وإلقاء الأفكار بإلقاء الألفاظ ، فأولئك الذي يلقون خطاباً أو درساً نلاحظ أنّ رؤيتهم للألفاظ رؤية آليّة ومرآيّة فحسب ، وإلّا فإنّهم يريدون إيصال المعاني للمخاطبين ، لا الألفاظ فحسب ، وإنّما يلقي هذه الألفاظ على أسماعهم لأنّها تعبّر عن المعاني التي يريد إيصالها ، ومثل هذه الفكرة لا تتلاءم مع القول بالتلازم ، وأنّ تصوّل المعنى يخطر في الذهن تبعاً لتصوّر اللفظ ، بل الواقع أنّ الحال هنا

هو إلقاء المعنى في ذهن المخاطب بتوسط اللفظ، ومثل هذه الفكرة لا يمكن تفسيرها بقانون التلازم حيث إنّ النظر للفظ نظر فنائيّ وعنوانيّ، ومثل هذا الاستعمال التفهيميّ يعتبر شاهداً على تصوير الوحدة والهوية.

الشاهد الثالث: (الاستعمال غير التفهيميّ): إلقاء الألفاظ دون إرادة إخطار المعاني في أذهان المخاطبين، وتتحقق مثل هذه الظاهرة في عدّة موارد، منها في مجال (الإيحاء النفسيّ)، فمن مجالات استعمال الألفاظ استعمالها لأجل الإيحاء النفسيّ والكلام مع النفس، وهو من طرق معالجة بعض الأمراض النفسيّة، فيتلفّظ ببعض الألفاظ التي تشعر بالقوّة وبالصحة وبالسلامة مثلاً، ويخاطب بها نفسه، ولمثل هذه الظاهرة تأثير كبير في تهذيب النفس، وتحقيق بعض الأهداف والأحلام السامية، ومثل هذه الظاهرة هل يمكن تفسيرها بواسطة قانون التلازم، فقبل أن يتلفّظ بهذه الألفاظ توجد معانيها في ذهنه؛ إذ لا يتحقّق الاستعمال بدون تصوّر المعاني، والتأثير يكون أكثر كلّما كان إلقاء الألفاظ بأسلوب أقوى وأشدّ، وخصوصاً إلقاؤها في حالة ضعف الوعي والإدراك الإنسانيّ كما لو كان الإنسان على وشك النوم، كما يذكر ذلك في بعض الكتب النفسيّة، أو في الوقت الذي استيقظ لتوّه من النوم.

إذن فلا يريد الإنسان إخطار المعاني بواسطة الألفاظ في حالة الإيحاء النفسيّ لأنّ ذلك تحصيل حاصل، بل أنّه يريد إلقاء هذه المعاني ثانية ولكن بهذه الصورة الخاصّة من الألفاظ التي يتلفّظ بها، وبأسلوب خاصّ، ليتأثّر الإنسان بها.

ومنها: الكلام مع الله تعالى، فالمتمكّل لا يريد الاستفادة من قانون التلازم، بل يريد إيجاد تلك المعاني والتصورات التي تدور في ذهنه بوجود اللفظ، فلا يريد إخطار هذه المعاني مستفيداً من قانون التلازم لأنّها موجودة مسبقاً، بل يريد في الواقع أن يظهر مدى عبوديّته، فكما أنّ نفسه خاضعة، وروحه خاضعة، كذلك يريد لها حالة امتداديّة يمتدّ بهذا الخضوع ليعكسه بالوجود اللفظي،

فالله يعلم بمثل هذه المعاني الذهنية قبل أن يتكلم هذا الشخص بها، بل يريد إيجادها بوجود آخر أيضاً، وبنوع آخر من الوجود، فيريد إبراز هذا الخضوع للرب، والتحميد للرب، بوجود آخر، كالوجود الذهني، فاستعمل اللفظ ولكن لا على ضوء قانون التلازم، بل على ضوء قانون الوحدة والهوية.

وكذلك في الكلام مع الأشياء التي لا يريد الإنسان بتكلمه معها أن تفهم منه هذا الكلام، كالكلام مع الكواكب لأجل عبادته كما هو الظاهر في بعض الأشعار، أو الكلام مع دار ليلي، فلا يريد إخطار المعاني عند تلك الأشياء على ضوء قانون التلازم، بل يريد إيجاد وإبراز حبه الموجود بالوجود الذهني، إبرازه بالوجود اللفظي أيضاً ليدل على حبه أكثر، وربما تعالج كثير من العقد النفسية بواسطة ألفاظها، والتصريح بتلك التصورات والمشاعر الذهنية ليتخلص من قبضة الكبت فيما لو لم يعبر عن مشاعره، لذلك ينقل أن البعض كان يتكلم مع البئر، وبالطبع لا يقصد إفهامه وإخطار المعاني على ضوء قانون التلازم، بل لأجل تخفيف ذلك الضغط النفسي المسبب عن الكبت، لذلك توجد المعاني بالوجود اللفظي لداعٍ من الدواعي.

وكذلك لمن ينشد قصيدة لوحده، وهو في بيته مثلاً دون أن يوجد مخاطب يستمع إنشاده، فهو قد استخدم هذه الألفاظ دون أن يقصد إخطار معانيها في أذهان الغير على ضوء قانون التلازم، بل استخدم هذه الألفاظ على ضوء قانون الوحدة والهوية.

ولا يمكن أن تطبق مثل هذه الموارد وغيرها على قانون التلازم، بل إنما يمكن تطبيقها على قانون الهوية والوحدة.

الشاهد الرابع: هناك بعض الأفراد الذين يلقون أشعاراً محرّكة للجمهور بأسلوب مثير، أو بواسطة الغناء، ولكن هذا الجمهور لا يفهم لغة المغني أو الملقى، والجمهور يتأثر إلى حد الانفعال من هذا الصوت الغنائي، لا من معاني الغناء

كما هو الأمر في قانون التلازم لجهله باللغة .

وهناك موارد كثيرة لا تتلاءم مع قانون التلازم مع أنَّ القانون يلزم أن يكون عاملاً شاملاً لشتى الموارد ، ولا يمكن تفسير هذه الموارد وغيرها إلا على ضوء قانون الهوهوية والماهية المكتسبة .

الشاهد الخامس: من الشواهد التي تثبت عدم تمكّن قانون التلازم لتفسير ظاهرة الارتباط بين اللفظ والمعنى ، عبارة عن الملازمة التي تحدث بواسطة الأصوات التي تعرّفنا على بعض الحقائق ، مع أنّها ليست من طبيعة اللفظ والمعنى التي هي مجال العمل لقانون التلازم فحسب ، كالأصوات التي تصدر من الإنسان نتيجة لبعض العوارض الطبيعية ، وهي أصوات غير لغوية ، أمثال السعال الذي يدلّ على ألم الصدر ، أو التأوّه الدالّ على وجود بعض الأوجاع ، والسامع ينتقل ذهنه إلى إصابة الشخص ببعض العوارض نتيجة سماعه لمثل هذه الأصوات ، فيوجد في هذا المجال التداعي في المعاني ، ولكن ليس المورد من قبيل اللفظ والمعنى ، فهي أصوات طبيعية وليست لغوية .

ومن هذا القبيل الأصوات التي تصدر من الحيوانات ، التي تدلّ على الجوع ، أو الغريزة الجنسية .

الشاهد السادس: في مورد التلازم البيّن بالمعنى الأخصّ ، مثلاً: لفظ الشمس يدلّ على نفس الجرم ، وفي نفس الوقت لا يمكن تصوّر الجرم بدون تصوّر ضوئه وشعاعه ، وحضور كلا التصرّوين على ضوء قانون التلازم ، ولكن اللفظ في نفسه لا يدلّ إلا على الجرم ، فلو كان الرأي الحقّ هو قانون التلازم لكانت دلالته على كلا المعنيين على حدّ سواء ، مع أنّه لازم المعنى لا أنّ اللفظ يدلّ عليه بمستوى دلالته على نفس الجرم .

الأمر الرابع: بعد أن تعرّفنا على البحوث السابقة الدخيلة في دراستنا ،

والتصورات المذكورة حول العلاقة الوضعية ، وأنّ التصوير الصحيح هو علاقة الهووية والوحدة ، نبحت الآن حول حقيقة الوضع .

هذه العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى ، سواء التزمنا بالتصوير الأول لها ، أو بالتصوير الثاني ، مثل هذه العلاقة مسبقة بمراحل :

المرحلة الأولى : مرحلة اعتبار الواضع هذا اللفظ لذلك المعنى .

المرحلة الثانية : تكرار استعمال هذا اللفظ في المعنى مقترناً ببعض القرائن ، كالإشارة وغيرها ، لأجل تحقّق تلك العلاقة الذهنية في ذهن ذلك الشخص الذي كرّرت أمامه مثل هذه الاستعمالات .

المرحلة الثالثة : مرحلة تحقّق العلاقة الوضعية بأحد التصويرين السابقين .

والمرحلتان الأولى والثانية تحتاجان إلى توضيح أكثر .

المرحلة الأولى : تلك المرحلة التي يعمل فيها الواضع عملاً تترتب عليه بالنتيجة تحقّق تلك العلاقة الوضعية ، فهذه المرحلة مقدّمة إعداديّة وعمل تمهيدية ، فما هو واقعها ؟ إنّ هذه المرحلة من أنواع الاعتبار الأدبي ، حيث يعتبر الإنسان التلازم بين اللفظ والمعنى أو يعتبر الهووية بين اللفظ والمعنى ، فهو اعتبار أدبي ، أي أنّه اعتبار غير متأصل وغير قانوني ؛ إذ لا تتحقّق الملازمة بمجرد الاعتبار ، أو لا تتحقّق الوحدة بمجردّه .

فعلى تصوير الملازمة يتلاءم مثل هذا العمل مع اعتبار الملازمة ، وعلى تصوير الوحدة يتلاءم مثل هذا الاعتبار الأدبي مع اعتبار الوحدة ، أي يعتبر التلازم بين تصوّر هذا اللفظ وتصور ذلك المعنى ، أو اعتبار أنّ هذا اللفظ هو المعنى نفسه كلفظ (زيد) هو ذلك الشخص .

فهذا العمل هو مقدّمة إعداديّة وتمهيدية للعلاقة الوضعية ؛ إذ لا تتحقّق العلاقة الوضعية ابتداءً بمجرد العمل ، بل لا بدّ من مرورها بالمرحلة الثانية ، وبعدها يتحقّق

الارتباط والعلاقة ، فهو اعتبار أدبي يصل بالإنسان إلى الحقيقة من خلاله ، كما ذكروا بأن المجاز قنطرة الحقيقة ، والاعتبار الأدبي يعني إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، فحين تقول : (بأنّ هذا الشيء ماء أو نار) ، فإنّه قد أعطى للفظ (الماء) الحدود الواقعيّة لواقع الماء ، أو للفظ النار ، فإنّه ليس هذا اللفظ ماءً واقعاً أو ناراً ، أو يعتبر الملازمة بين الماء ولفظه ، وأمّا المصحّح لهذا الاعتبار بمعنى أنّه لماذا جعل الواضع مثل هذا الاعتبار ، فهو أن يكون هذا الاعتبار مقدّمة ، هذا الجعل هو مقدّمة تمهيدية لأنّ تحقّق العلاقة الوضعيّة على أسلوب الملازمة أو الوحدة .

ونتيجة لتكرار الاستعمال مع القرينة تتحقّق العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى في أذهان السامعين . إذن بمجرد الاعتبار لا يتحقّق الارتباط ، بل لا بدّ من تكرار الاستعمال .

والتكرار على قسمين :

أما بناءً على التلازم ، فلا بدّ أن يطلق اسم (زيد) كلّما رأى زيداً حتّى يتحقّق التلازم الذهنيّ نتيجة التكرار الإحساسيّ ، وأما بناءً على تصوير الوحدة ، فهو يحصل نتيجة كثرة الإطلاق وتكرار الحمل فيقول : (هذا زيد) كثيراً ، أو (جئني بالماء) ، ويشير إلى الماء ، فإذا كرّر مثل هذه الجملة مع الإشارة كثيراً حصل ارتباط الوحدة في ذهن السامع لتكتسب ماهيّة الماء هذا اللفظ .

إذن فبالرغم من تقدّم المرحلة الأولى على مرحلة التكرار الثانية ، أي مرحلة وضع اللفظ للمعنى ، إلّا أنّه لا يحصل الانتقال الذهنيّ من اللفظ للمعنى لوحده ، بل لا بدّ من اقترانه ببعض المقارنات والقرائن لأجل أن ينتقل الذهن إليه ، فلا بدّ من اقترانه ببعض القرائن كالإشارة مثلاً لأجل أن ينتقل ذهن السامع إلى المعنى ، حتّى لو كان السامع عالماً بمرحلة اعتبار الملازمة أو الوحدة ، فإنّ مجرد العلم بها ، وبتسمية الشخص بزيد مثلاً ، لا يكفي في كون الاستعمال حقيقيّاً ، بحيث يتحقّق التبادر للمعنى بأحد تصويريه من خلال إطلاق اللفظ ، بل لا بدّ من الاقتران

بالقرائن المذكورة .

وبعد المرور بهذه المرحلة من الاستعمال المتكرر المقترن بالقرائن ، فإنّ قانون تداعي المعاني والافتران بالإحساس يقتضي أن يكون تصوّر اللفظ مستتباً لتصوّر المعنى ، فبناءً على تصوّر الماهية المكتسبة والوجود اللفظي يقتضي أن يكون لمثل هذا اللفظ بوجوده الذهنيّ ماهية مكتسبة ، أي ينعكس المعنى فيه بحيث يكون تصوّر اللفظ تصوّراً للمعنى بوجه .

وهذه العلاقة الحاصلة في المرحلة الثالثة والأخيرة ، هي علاقة وضعيّة ، وإنّما ننسب مثل هذا الارتباط والعلاقة للوضع ، فلأجل أنّها مسبقة بالمرحلة الأولى فإنّ المقدّمة الإعداديّة تسمّى وضعاً على التصويرين ، لذلك يقال لمثل هذه العلاقة الناشئة بعد المرحلة الثانية علاقة وضعيّة لأجل لزوم مسبقيتها بتلك المرحلة الأولى - مرحلة الاعتبار - وهذه العلاقة حقيقيّة : إذ بعد المرور بالمرحلة الثانية تتحقّق هذه العلاقة الوضعيّة الوثيقة في الذهن بصورة طبيعيّة .

ومن خلال ذلك كلّه يمكن أن نتعرّف على الآراء الأخرى حول تفسير حقيقة الوضع .

آراء العلماء حول حقيقة الوضع

ف هناك من يذهب إلى تفسير الوضع بجعل الملازمة ، وعلى رأيهم تكون العلاقة بمعنى التلازم ، ولكن لو لوحظت المرحلة الأولى ، وهي مرحلة العمل المباشر للإنسان ، الذي هو مقدّمة إعداديّة ، فحينئذٍ يعبرون عن الملازمة التي يلتزمون بها بالملازمة الاعتباريّة ، وأمّا إذا لاحظوا المرحلة الأخيرة فيعبرون عنها بالملازمة الواقعيّة المجعولة ، ولا نعني من المجعولة جعل مثل هذا المستوى من العلاقة ، بل لأنّها ترتبط في بداياتها بالجعل ، أي أنّنا جعلنا شيئاً ينجرّ في النهاية إلى مثل هذه العلاقة الوضعيّة الحقيقيّة ، فتسمية المرحلة الأولى بالملازمة لأجل المشاركة

على مثل هذه الملازمة التي تتحقّق واقعاً في المرحلة الثالثة، أو إذا أسمينا المرحلة الأولى بالوحدة لأجل المشاركة على الوحدة التي سوف تتحقّق، والمجازات كلّها من هذا القبيل تحتاج إلى علاقة مصحّحة للاستعمال المجازي، أمثال علاقة السببيّة، ولو كانت السببيّة ناقصة والمراد منها المقدّمة الإعداديّة.

إذن فالذي يلتزم بالملازمة إذا نظر إلى المبدأ فيسمّيها بالملازمة الاعتباريّة، وإذا نظر للمنتهى فيسمّيها بالملازمة التكوينيّة، ولكن جعل الملازمة التكوينيّة إنّما يتمّ مع الوسائط، بينما جعل الملازمة الاعتباريّة فلا يحتاج إلى الوسائط.

إذن فليس هناك مسلكان في تفسير الوضع بالملازمة، كما يظهر من بعض الأصوليين المعاصرين، بل مسلك واحد، ولكن يختلف بالرؤية والملاحظة^(١).

وهكذا مسلك الوحدة لا يصحّ أن نعتبرهما مسلكين، بل مسلك واحد، وإنّما يختلفان بالرؤية، فإذا لاحظنا المبدأ فهو وحدة اعتباريّة، وإذا لاحظنا المنتهى فهو وحدة حقيقيّة.

ويبقى التساؤل حول إمكان مناقشة هذه المراحل.

قد يناقش بأنّه على تصوير الملازمة بالقول بجعل الملازمة الواقعيّة، أمّا أن يكون هذا الجعل بالنسبة للعالم بالوضع، أو بالنسبة للجاهل به، فبالنسبة للجاهل بالوضع فلا توجد لديه ملازمة واقعيّة، وأمّا بالنسبة للعالم بالوضع فهو مسبوق بالوضع فجعل الملازمة له تحصيل حاصل، فلا يمكن القول بجعل الملازمة الواقعيّة.

(١) أقول: يمكن أن يقال: بأنّ في رأي هذا المعاصر بأنّ هناك من يفسّر الوضع حقيقة بنفس المرحلة الأولى، ولا يعتبر المرحلة الثالثة، وهي الملازمة الحقيقيّة، لا يعتبرها وضعاً بينما من يذهب إلى تفسير الوضع بالمرحلة الثالثة فيرجع حقيقة الوضع متمثلة فيها، ولا يرى المرحلة الأولى وضعاً. [المقرّر]

ولكن يمكن الجواب : بأننا حين نقول أنَّ حقيقة الوضع جعل الملازمة ، فنعني به أنه عمل إعدادي تمهيدى للعلاقة الوضعية الحقيقية ، وبعد المرور بالمرحلة الثانية ، وهي مرحلة تكرر الاستعمال لتحقيق الملازمة الحقيقية الوضعية بعدها ، فليس المجعول هو نفس الملازمة بلا واسطة ، بل المجعول بنحو الاعتبار الأدبي هو العمل الذي تترتب عليه الملازمة الواقعية ، فالعلم بالملازمة الاعتبارية وعدمه لا يكفي في تحقق الملازمة الواقعية حتى يعترض بأن جعل الملازمة بالنسبة للعالم بالجعل والوضع تحصيل حاصل ، وأما بالنسبة للجاهل فلا أثر له ، فإن جعل الملازمة للعالم بالوضع ليس من قبيل تحصيل حاصل ؛ لأنه لو لم يمر بالمرحلة الثانية فلا تحصل له الملازمة الحقيقية حتى لو كان عالماً بالوضع .

وهكذا بالنسبة للوحدة الاعتبارية يأتي نفس الإشكال والجواب ، فربما يتساءل بأن جعل الوحدة بالنسبة للعالم بالوضع غير صحيح ؛ لأن المفروض أنه عالم ذهناً بمثل هذا الوضع ، فلا معنى لجعل الوضع بالنسبة له ، وأما جعل الوحدة للجاهل فلا أثر له .

وجوابه : أنه لو قلنا بأن الوضع عبارة عن الملازمة أو الوحدة أو التعهد ، فإن العالم بمثل هذا الوضع بأحد معانيه لا توجد في ذهنه الملازمة التكوينية أو الوحدة التكوينية ، ما لم يمر بالمرحلة الثانية ، فنحن نعتبر الملازمة أو الوحدة بين اللفظ والمعنى بداعي مرور الذهن بالمرحلة الثانية لأجل أن تتحقق الملازمة التكوينية بعدها .

وكذلك أشكل على تصوير الوحدة والهوية ، بأن هذا المعنى دقيق وعميق جداً ، أي إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، ومثل هذا المعنى الدقيق لا يمكن له أن يفسر الوضع لأننا نلاحظ صدور الوضع من الصبيان والمجانين ، وحتى الحيوانات ، كما في بعض التقارير .

ولكن مثل هذه المناقشة غير تامة ، أما الحيوانات ، فلا يأتي حديث الوحدة فيها ؛

لأنّها تخضع وتستجيب لقانون التلازم والاستجابة الشرطيّة، وأمّا القول بأنّ الأطفال والمجانين والمستضعفين الذين لا يمتلكون قدرة ذهنيّة عالية تمكّنهم من التوصل لمثل هذه الأفكار العميقة والدقيقة، ولكن مثل هذه المسألة عادية لا عمق فيها، كما لو قال أحد بأنّ المعنى الحرفي بناءً على رأيه عبارة عن تضيق المعاني الاسميّة، ولكن يلاحظ استعمال المجانين والأطفال للحروف، أو أنّ واقع الإنشاء وحقيقته عبارة عن إبراز الصفة النفسيّة، أو أنّ الأمر عبارة عن إيقاع العمل في ذمّة المكلّف، فإنّ مثل هذه الأفكار العميقة نلاحظ استعمال الأطفال والمجانين لها، وهذه مسألة طبيعيّة، فإنّ تعليل كلّ مسألة حتّى لو كانت بسيطة واضحة جدّاً في صورتها، لو أردنا أن ندرسها وندرس مثل هذه الظواهر البسيطة دراسة علميّة، فلا بدّ أن نتوغّل أعمق، ونتعرّف على أسسها العلميّة، فمثلاً بالنسبة لمسلّك نفس المستشكل -يعني به السيّد الخوئي رحمه الله- في الوضع، حيث التزم بالتعهد والتباني الاجتماعيّ، مع أنّنا نلاحظ استعمال المجنون والصبيّ للوضع، فهل هما يعرفان حقيقة هذه الفكرة؟ وكذلك بالنسبة للبيع الذي اختلف العلماء الكبار حول التعرّف على حقيقته، وأشكل على الكثير حوله مع أنّه يصدر من كلّ أحد.

ولكن الرأي الصحيح أنّ اعتبار الوحدة والهوويّة هو أيسر أنواع الاعتبار، ويحتاج إلى ضعف الإدراك لا إلى قوّة الإدراك، وتوضيح هذه الفكرة:

أنّ من يمتلك ثقافة فلسفيّة ويكفي أن يكون مطلعاً على كتاب أصول الفلسفة للسيّد الطباطبائيّ في مقدّمة بحث الإدراكات الاعتباريّة، يلاحظ وجود الإدراك الاعتباريّ عند الإنسان البدائيّ، فربّما يعتبر نفسه غراباً مع كونه إنساناً، أو يعتقد أنّه غير موجود مع أنّه موجود، أو يعتقد بأنّه حيّة، وعلى ضوء هذه الفكرة ذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ التعرّف على أصل عدم التناقض إنّما يتحقّق بعد رقيّ وتطوّر الوعي والإدراك البشريّ، وإلاّ فإنّ الإنسان البدائيّ -كما لاحظنا ذلك في الأمثلة السابقة- ربّما اعترف بالتناقض، فيقرّ بأنّه موجود وغير موجود، ولكن يمكن

جواب هؤلاء بأن هذا الاعتقاد هو نوع من الاعتبار، فهذا يعتبر نفسه غراباً، أو يعتبر نفسه غير موجود، مع كونه إنساناً أو موجوداً، فهو مجرد اعتبار فحسب، وإعطاء حدّ شيء لشيء آخر، ولا يحتاج مثل هذا الاعتبار إلى عمق وإلى دقّة علميّة، وربّما كان لمثل هذه الظاهرة جذور غريزيّة، فيلاحظ وجود المجاز والكناية بصورة كثيرة في المجتمعات البدائيّة، والمجاز والكناية هما من أقسام الاعتبار، وهكذا الأمر بالنسبة لظاهرة الأحلام، ومن بعض الدراسات التي كتبت حول الأحلام يظهر أنّ ظهور بعض الأشياء في عالم الأحلام بصور أخرى غير صورها الحقيقيّة، مثل هذا الظهور أمر طبيعيّ، لذلك نلاحظ أنّ مفسّري الأحلام يفسّرون الصور والأشياء التي يحلم بها النائم، يفسّرونها بأشياء وبصور أخرى، فالذي يرى في نومه أنّه شرب حليباً فهذا يدلّ على زيادة علمه، فمثل هذه القوّة قوّة إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، من القوى التي أودعها الله عند البشر، بل ربّما يميل الإنسان ويرغب في استعمال الألفاظ المضبّبة أكثر من الاستعمالات الواضحة الصريحة، فعادة ما نرى أنّ الإنسان يسمّي الصفات أو الأشخاص بأسماء كنايةيّة ومجازيّة لا صريحة، فإذا كان الشخص جواداً ربّما لا يقول بأنّه جواد، بل يسمّيه بتسمية مجازيّة أو كنايةيّة، بل ربّما هناك محذور من ذكر الأسماء صريحاً، لذلك يفرع للتعبيرات المضبّبة.

ومثل هذه العوامل موجودة عند البدائيّين، فهم يحلمون بالأحلام المضبّبة ويفسّرونها بغير صورها الحقيقيّة، أو يستعملون مثل هذه الاستعمالات الكنايةيّة والمجازيّة.

فمثل هذا الاعتراض على تصوير الوحدة والهويّة غير سليم.

الأمر الخامس: بعد أن تعرّضنا لمنشأ الدلالة الأنسيّة، يلزم علينا التعرّف على منشأ الدلالة التصديقيّة التفهيميّة؛ إذ أنّ اللفظ يحتوي على دلالة أنسيّة

إخطاريّة، ومنشأها هو الترابط في عالم الذهن بين اللفظ والمعنى، أمّا على تصوير الملازمة أو الوحدة، وهذه الدلالة تؤدّي إلى تصوّر المعنى فحسب.

أمّا الدلالة الثانية: الدلالة التصديقيّة التفهيميّة، بمعنى أنّه حين يتكلّم الإنسان بكلام يلاحظ أننا نحكم بأنّ هذا المتكلّم أراد تفهيم المعنى، وأراد إخطار المعنى في الذهن، فهي مرحلة التصديق والإذعان بإرادة المتكلّم لإفهام المعنى.

وهناك مرحلة ثالثة: بأنّ هذا المعنى الذي أراد المتكلّم تفهيمه هو مراده بالإرادة الجدّيّة لا أنّ المراد بالإرادة الجدّيّة غير المراد بالإرادة الاستعماليّة، وهذه المرحلة الثالثة خارجة عن محلّ كلامنا الآن، بل كلامنا حول المرحلة الثانية للدلالة، فما هو منشأ هذه الدلالة؟

هناك طريقتان لتبرير مثل هذه الدلالة:

١- أنّ هذه الدلالة من أنواع الدلالات العقليّة.

٢- أنّ هذه الدلالة تحدث نتيجة التعهّد والتباني.

الطريق الأوّل: التكلّم من الأفعال الصادرة عن الإنسان، وأفعال الإنسان بطبيعتها تحتاج إلى علّة غائيّة، والتلفّظ بالألفاظ له دواعي متعدّدة، فتارة يكون الداعي للتلفّظ هو التدريب فحسب على حسن التكلّم، وأخرى تكون العلّة الغائيّة هي الاستعمال غير التفهيمي، أي استعمال الألفاظ لا بداعي إخطار المعاني في ذهن الغير، ومثل هذا الاستعمال يتحقّق في مجالات مختلفة، كما في مورد تذكّر الإنسان لمعلوماته السابقة، فينشد الأشعار التي كان قد حفظها سابقاً، أو يقرأ القرآن لأجل أن يتركّز أكثر في ذاكرته، أو يتكلّم بالألفاظ لأجل الإيحاء النفسي، أو يتكلّم مع العالم بالسّرّ والنجوى، كالتكلّم مع الله تعالى، أو يتكلّم مع شيء لا يترقّب منه فهم المعاني من باب التنفيس عن ضغوطه النفسيّة، أو لغيره من الأسباب، كالتكلّم مع البئر، أو مع دار ليلي، وغيرها.

وقد يكون الاستعمال استعمالاً تفهيمياً، كما لو كان المتكلم غير غافل، ولا ساهٍ، ولا مغمى عليه، ويوجّه كلامه إلى شخص آخر، وفي هذا المجال عادة ما تكون العلة الغائية للكلام مثل هذا المتكلم هو إخطار المعنى في ذهن الغير^(١).

والعلة الغائية تفسّر بأنها ما تكون معلولة للفاعل في مرحلة الوجود الخارجي ومتأخّرة، ولكنها في مرحلة الوجود الذهني تكون علة لفاعلية الفاعل ومتقدّمة على الفعل الخارجي، فإذا أراد الإنسان أن يعمل عملاً ما لأجل أن يصل لهدف ولنتيجة ما، فلا بدّ أن يكون هناك ارتباط علّي بين تلك النتيجة وبين العمل، ولو كان الارتباط في الذهن فحسب، وحبّ الإنسان لتلك النتيجة، وذلك المعلول

(١) من أي طريق نعرف بأن المتكلم أراد تفهيم وإخطار المعنى ؟

هنا طريقتان :

الطريق الأول: الذي نختاره أنّ بعد علم السامع بأنّ المتكلم غير غافل وغير ساهٍ، وأنّ عمله هذا لا بدّ أن يحتوي على علة غائية، وبما أنّ المتكلم ألقاه في أسماعنا وهو يعلم بوجود الترابط بين اللفظ والمعنى في أذهاننا، ونحن من خلال ذلك كلّه نعلم بأنّه أراد منا تصوّر المعنى.

الطريق الثاني: عن طريق التعهّد والتباني، والمتكلم قد تعهّد والتزم، ومن خلال تعهّده والتزامه هذا نكتشف بأنّه أراد تفهيم المعنى.

وواقع هذا الطريق: أنّ الإنسان يحتاج أن يعيش في المجتمع، ويفرض عليه ذلك إلى التعبير عن حاجاته، فيحتاج إلى التفهيم والتفهم مع الآخرين، لذلك يلتزم ويتعهّد على نفسه بأنّ يتعهّد (أي أن يجعل على عهده) بأنّ يتلفّظ بهذا اللفظ فيما إذا أراد هذا المعنى منه، وأن لا يتلفّظ بهذا اللفظ إلا عند إرادة هذا المعنى، فهو في الواقع عبارة عن تعهدين: تعهّد إيجابي، إذا أردت تفهيم هذا المعنى، فأتعهّد وألتزم بأنّ أتلفّظ بهذا اللفظ، وتعهّد سلبيّ بأنّني إذا لم أرد هذا المعنى فلا أتلفّظ بهذا اللفظ. الإيجابي هو التكلّم، والسلبي هو عدم التكلّم عند عدم إرادة تفهيم المعنى.

إذن فكلّ فرد يلتزم بمثل هذين التعهدين.

الخارجي والإذعان النفسي له يكون علة لإرادة الإنسان ذلك العمل الذي يحقق تلك النتيجة، فهذا العمل في واقعه وسيلة لتحقيق ذلك المعلول، فهو يكون علة لفاعلية الفاعل ولذلك يسمى بالعلة الغائية.

ومن هنا ربما يتساءل: ماذا أراد هذا المتكلم من كلامه؟ فيجيب أراد كذا مثلاً، وهو سؤال عن العلة الغائية، بحيث يكون معلولاً لأعماله، أما قطعاً أو احتمالاً، بأن يكون هناك ارتباط تكويني بينهما خارجاً.

هذا هو واقع تفهيم المعنى، فالشخص الذي يوجه كلامه إلى جماعة ما ويجلب بكلامه انتباه هذه الجماعة، كالذي يتباحث مع شخص آخر، أو الخطيب الذي يخطب، أو كلام الوالد مع ولده، وخصوصاً مع اقتران هذا الكلام بأساليب أخرى، كحركات اليد والعين، وغيرهما. هذه كلها تؤكد على أن مثل هذا الاستعمال هو استعمال تفهيمي، أي أن العلة الغائية للتكلم بهذا الكلام هو إخطار المعنى في ذهن الغير، وأما بقية الاحتمالات التي يمكن أن تبرر مثل هذا التكلم، كقصد التدريب، أو الاستعمال غير التفهيمي، وغيرهما، مثل هذه الاحتمالات لا مجال لها مع توفر هذه الشواهد الحالية والمقالية الدالة على كون الاستعمال تفهيمياً.

وبما أن المتكلم يلقي هذه الألفاظ على أسماع الأشخاص الذين يوجد الارتباط الوثيق بين اللفظ والمعنى في أذهانهم، لذلك تتحقق العلية والمعلولية، فنحكم بأنه أراد من التلفظ بهذه الألفاظ إخطار المعنى في ذهن الغير.

لذلك لو استعمل اللفظ مع وجود الشواهد على نفي الاستعمالات غير التفهيمية فيحكم بأن الاستعمال تفهيمي.

ومثل هذا الطريق لتصوير العلية لا يرتبط بفكرة التباني، بل إن هذا التلفظ يكون كبقية أعمال الإنسان، كما لو أراد الإنسان أن يوجه البندقية لشخص آخر، ويضغط عليها مع توفر الوعي والاتفات الكامل، فهنا نحكم بأنه أراد قتله، وهو العلة

الغائية لهذا العمل ، أي أنه يريد تحقيق ما يرتبط بهذا العمل على نحو العلية ، وفي موردنا ذكرنا سابقاً أن الارتباط الذهني بين اللفظ والمعنى من الأمور الواقعية والحقيقية .

ومن هذا الطريق نحكم بأن المتكلم الملتفت - في بعض الموارد - يريد إخطار المعنى في أذهان المستمعين ، أي في تلك الموارد التي لا يكون المتكلم ساهياً ، أو قاصداً للتدريب ، وغيرها من أسباب الاستعمالات غير التفهيمية ، وهذا الطريق يستفيد من ذلك الترابط الذهني الموجود عند المستمعين بين اللفظ والمعنى ، فيحاول المتكلم إيجاد العلة في ذهن المستمع ليتحقق المعلول ، وهو الوجود اللفظي في ذهنه ، حتى يستتبع المعنى بناءً على تصوير الملازمة ، أو أن يكون تصوّر اللفظ ذهنياً تصوّراً للمعنى بناءً على تصوير الوحدة .

الطريق الثاني : أن أبناء اللغة الواحدة لديهم التزام وتعهد وتباني ، وهو من الأمور الاعتبارية القانونية ، فالالتزام اعتبار ، ولكنه اعتبار قانوني متأصل .
وتعابير القائل بفكرة التعهد مختلفة حول تصويره .

أن تعهده يكون بهذا الأسلوب (كلما تلفّظت بهذا اللفظ أريد تفهيم وإخطار هذا المعنى) ، أو بتعبير آخر : (لا أتلفّظ هذا اللفظ إلا عند إرادة تفهيم هذا المعنى) ، ومن الذين عبّروا بهذا التعبير الثاني عن فكرة التعهد ، الشيخ آقا رضا الأصفهاني رحمته الله في كتابه وقاية الأذهان .

وهناك جماعة من العلماء ذهبوا لفكرة التعهد ، أمثال ملا علي النهاوندي ، والشيخ الحائري اليزدي رحمته الله . إذن فعلى هذا الرأي تكون إرادة المعنى من اللفظ ، وتفهمه ليس من باب الطريق الأول ، بل من باب التعهد ؛ وذلك لأن كل متكلم من أبناء اللغة الواحدة يتعهد أن لا يتلفّظ بهذا اللفظ إلا عند إرادة إخطار هذا المعنى في ذهن المستمع ، فهو مجرد التزام ، فهو يتعهد أنه لا يتلفّظ - مثلاً -

بلفظ الأسد إلا إذا كان يريد الحيوان المفترس .

ونتيجة هذا التعهد أن نحكم بإرادة المعنى من خلال تلفظه اللفظ لالتزامه بتعده ، فلا يوجد في هذا المجال قانون العلية ، بل لأجل أن الإنسان الذي يلتزم بقانون ما ويتعهد بالالتزام به ، فيحكم على محافظته ، وعلى خضوعه لهذا التعهد والالتزام ، والعمل وفق هذا القانون ، وأصالة الصحة في عمل الغير يبتني على هذه الفكرة ، وهي أن من يلتزم بقانون فهو يعمل على وفقه في أعماله .

فهنا لا يمكن أن يتلفظ على خلاف ما تعهد به من إخطار المعنى من اللفظ ؛ لأن الإنسان الشريف والملتزم لا يمشی على خلاف تعده والتزامه .

ويبقى التساؤل : هل أن واقع اللغة كذلك ؟ وأن أبناء اللغة الواحدة قد تعهدوا أن لا يتلفظوا بالألفاظ الخاصة إلا عند إرادة إخطار معانيها الخاصة ، ثم يأتي بعد هذه المرحلة أنهم قد ظلوا محتفظين بالتزامهم بهذا التعهد ، وعملوا على وفقه خارجاً ؟

ولكن من خلال البحث السابق عرفنا بأن الاستفادة من هذا الارتباط بين اللفظ والمعنى لا ينحصر في موارد تفهيم المعنى للغير ، حتى نلتزم بأننا لا نتكلم إلا إذا أردنا التفهيم فحسب ؛ إذ كثيراً من الأحيان يتلفظ الإنسان بالألفاظ لا لقصد التفهيم ، بل لدواعٍ آخر ذكرنا بعضها سابقاً ، كما أنه قد يستفيد من هذا الارتباط لداعٍ آخر غير التفهيم ، كالإيحاء النفسي ، والكلام مع البئر لأجل التنفيس عن الآلام النفسية أو في الحديث مع القمر ، أو إنشاء الشعر ، أو الغناء لغير أهل لغته ، وقصد التفهيم يختص بوجود مخاطب ، وكذلك في صورة قصد المتكلم جلب انتباهه ، وتوجيه الخطاب إليه ، فإذا انتفت بقاء الدواعي المحتملة بالنسبة للمتكلم حينئذ نقول بداعي التفهيم قهراً ، فليس المجال مجال التباني والتعهد .

فإذا انتفت بقاء الدواعي والم احتملات ، فنحكم بأنه أراد تفهيم المعنى ،

وليس هذا الحكم على أساس سمو الإنسان ، وتمسكه بالالتزام بتعهده ، بل كثيراً من الأفراد ، بل ربما حتى الصالحين من لا يلتزم بتعهده في بعض الأمور ، وأما لو لم تنتفِ مثل هذه الدواعي في بعض الموارد ، فلا يحكم الإنسان بأنه أراد قصد التفهيم ، ثم إنَّ التعهد بمثل هذا الأمر لم يصدر من أحد من المستعملين .

إذن فكيف يقال بأنَّ كلَّ مستعمل قد التزم وتعهد بمثل ذلك ؟

والقائلون بفكرة التعهد أرادوا معالجة وتفسير مسألة الوضع على ضوء فكرة التعهد ، فذهبوا إلى أنَّ الوضع هو التعهد ، وكلمة الوضع لغة تعني الجعل ، الإثبات ، الإقرار ، ومثل هذه المفاهيم تتلاءم مع أمر اعتباري كالقانون .

والإنسان اجتماعي بالطبع ، ولأجل أن يتمكن من المعيشة في هذه الحياة يحتاج إلى التفهيم والتفهم والتفاهم مع غيره من البشر ، ليستطيع أن يعبر عما في نفسه لغيره في حالة الضرورة والحاجة ، والإشارة وحدها لا تكفي ، لذلك رأى أنَّ أفضل طريق هو اختيار التباني والتعهد ، فكلَّ فرد يقول لآخر أو يفهم الآخر ، بأنني لا أتلفظ بهذا اللفظ إلا إذا أردت تفهيم هذا المعنى في الذهن ، وأما الأنس الذهني ، والارتباط ، فهذه أمور تترتب على هذا التعهد .

فحقيقة الوضع هو التعهد ، وطرف العلاقة الوضعية هو خصوص المعنى الذي يراد بالدلالة التفهيمية ؛ إذ لو قلنا بإرادة مطلق العلاقة الوضعية ، فلا يوجد أي أثر يترتب عليها ، فلو صدر الصوت من غير الحي فهو يوجب إخطار المعنى ، ولكن ليس له أي أثر ، فالعلاقة الوضعية إنما يكون لها تأثير وجدوى في خصوص احتياج البشر ، ولا تأثير لها فيما هو أوسع من مجال احتياجه ، وما يحتاج إليه هو التفهيم التفهم مع أبناء جنسه ، فلا بدَّ أن تتحدّد العلاقة الوضعية بهذا النطاق ، فالوضع عبارة عن التعهد ، ولا معنى لتوسعته أكثر من ذلك .

ولا ينقض على ذلك بالاستعمال المجازي ؛ لأنه سيأتي في بحث المجاز ،

أَنَّ هناك جماعة من العلماء ، أمثال آقا رضا الأصفهاني رحمته الله ، وبعض علماء العصر يذهبون إلى أَنَّ المجاز لا يعني استعمال اللفظ في غير معناه ، بل إِنَّ المجاز هو استعمال اللفظ في معناه ، غايته أَنَّهُ لا يوجد تطابق بين الإرادة الاستعماليَّة والإرادة الجدِّيَّة ، فهو أراد إخطار المعنى الأصلي واقعاً ، فحين يقول : (زيد شجاع ، بل أسد) ، فاسد هنا لم يستعمل في الشجاع ، وإلا فلا معنى للاضراب ، وكذلك قوله : (هذا مليح بل قمر) ، فالأسد أو القمر هنا قد استعمل في معناه الحقيقي ، ونريد إفهام الغير هذا المعنى الحقيقي لا معنى آخر غيره ، وكل ما هنالك لا تطابق بين الإرادتين الاستعماليَّة والجدِّيَّة ، فهنا قد أعطينا حدَّ شيء لشيء آخر ، وكلامنا في الدلالة التفهيمية ، ولا يلزم من القول بالتعهد أن نتعهد بعدم استعمال المجاز أبداً ، ليس كذلك ؛ لأنَّ المجاز لا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل يعني التجاوز عمّا وضع له ، وسيأتي .

إذن فيذهب هؤلاء العلماء إلى تفسير حقيقة الوضع بالتعهد ، والارتباط بين اللفظ والمعنى إنّما يترتب على مثل هذا العمل ، والواضع الأول قد مارس نفس هذا العمل ، حيث تعهد أن لا يتلفظ بهذا اللفظ إلا إذا قصد حضور معناه الخاص في ذهن السامع .

فالوضع في واقعه هو التعهد ، أي وضع التلفظ بهذا اللفظ في ذمّته عند إرادة تفهيم هذا المعنى ، فهنا موضوع وهو التلفظ ، وموضوع عليه وهو ذمّة الإنسان ، وموضوع لأجله ، أي موضوع له ، وهو إرادة تفهيم هذا المعنى .

وهناك تعهد آخر : بأن يتعهد عدم التلفظ بهذا اللفظ عند عدم إرادة هذا المعنى ، وإن ذكرنا ضرورة وجود تعهدين لأنّه لو لم يكن إلا تعهد واحد وهو التعهد بالتلفظ عند إرادة هذا المعنى ، فمن مجرد هذا التعهد لا يمكن اكتشاف الدلالة التفهيمية ؛ وذلك لأنّه وإن تعهد بالتلفظ بهذا اللفظ عند إرادة تفهيم معناه ، ولكن لو لم يكن متعهداً عند عدم إرادة التفهيم أن لا يتلفظ بهذا اللفظ ، فهنا لا نستطيع أن نقول

بأنه عند التلقّف بهذا اللفظ يريد التفهيم ؛ لعدم انحصار التفهيم بهذا اللفظ مع عدم تعهده الآخر .

فلو فرضنا أنّ شخصاً قد تعهد بأن يقوم كلّما قدم زيد ، وخادمه لا يعرف من هو زيد المحترم ، فإذا اقترن مثل هذا التعهد بتعهد آخر بأن لا يقوم عند عدم مجيء زيد ، فمن قيامه مثلاً يستطيع أن يكتشف الخادم أو غيره ، بأنّ هذا الشخص الذي جاء هو زيد ، وأمّا لو تعهد بالقيام عند مجيء زيد فحسب ، فصدر منه تعهد واحد ، ولم يتعهد بأن لا يقوم لغير زيد ، فمن قيامه لشخص لا نستطيع أن نثبت بأنّ هذا الشخص هو زيد .

إذن فلا بدّ أن يقع النفي والإثبات على التعهد ، وجهة النفي هي الدخيلة في اكتشاف المراد والتفهيم ، وهي (اتعهد بأن لا أتلقّف بهذا اللفظ إلا عند إرادة تفهيم هذا المعنى) ، أمّا (التعهد بأن يتلقّف هذا اللفظ عند إرادة تفهيم هذا المعنى) فهذا التعهد لا دخل له في هذا المجال .

والتعهد الإيجابي يعني أنّه لو أراد تفهيم هذا المعنى فيستعمل هذا اللفظ للدلالة عليه لا أنّه يستعمل الإشارة وغيرها من الوسائل الدالة على المعنى ، والتعهد الإيجابي يدلّ على هذه الفكرة فحسب ، ولا يدلّ على انحصار التلقّف بهذا اللفظ في خصوص هذا المعنى ، وأمّا التعهد السلبي : (لا أتلقّف بهذا اللفظ إلا عند إرادة تفهيم هذا المعنى) ، وواقع التعهد الذي يفيد الواضع ، ويفيد المستعملين ، هو هذا التعهد الثاني .

فالتعهد الإيجابي وحده لا يكفي ، بل يمكن أن يستعمل هذا اللفظ في تفهيم معنى آخر غيره ؛ لأنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه .

فالتعهد الدخيل في استكشاف إرادة تفهيم المعنى عند التلقّف بهذا اللفظ هو التعهد السلبي ، أي التعهد بعدم التلقّف بهذا اللفظ عند عدم إرادة هذا المعنى .

بل إنَّ التعهّد الإيجابيّ ربّما لا أثر له ؛ لأنّه لا يستعمل دائماً اللفظ عند إرادة هذا المعنى ، بل ربّما يستعمل الإشارة وغيرها من الوسائل ، فلم يلتزم بمثل هذا التعهّد الإيجابيّ ، وإنّما التزم بالتعهّد السلبيّ .

إذن فالتعهّد في الواقع تعهّدان ، والتعهّد الذي يرى القائلون تأثيره في مسألة الوضع والاستعمال وهو التعهّد الإيجابيّ ، نلاحظ عدم دخله في ذلك ، والتعهّد الذي لا يرون تأثيره نراه هو المؤثر في واقع الوضع والاستعمال .

فالواضع والمستعمل يتعهّد باللفظ ، وهذا لا تأثير له في مجال استكشاف الإرادة التفهيميّة للمعنى ، سواء تعهّد بالتلفّظ أم لم يتعهّد ، بل أنّه قد يستعمل هذه الوسيلة اتّفاقاً ، وقد لا يستعمل وسيلة التلفّظ بل يستعمل الإشارة كوسيلة للتفهم ، بل الذي له تأثير بالمسألة هو التعهّد بعدم التلفّظ .

فالتعهّد يفسّر بأنّه وضع الشيء على الدّمة ، فالذي وضع على الدّمة هو عدم التعهّد ، وعدم اللفظ ، وهذا هو الكاشف عن الإرادة التفهيميّة .

فالإنسان والسامع الذي يريد استكشاف إرادة المستعمل أو الوضع للإرادة التفهيميّة إنّما يستكشف ذلك من طريق تعهّد المستعمل أو الواضع بعدم التلفّظ بهذا اللفظ إلّا عند إرادة هذا المعنى ، أمّا التعهّد بإرادة هذا اللفظ عند إرادة هذا المعنى مثل هذا التعهّد وجوده وعدمه سواء ، ولا تأثير له في المسألة ، ولا دخل له في الاستكشاف .

فحين يقال حول المستعمل العادي أنّه واضع فلا معنى لأن نقول بأنّه واضع لأنّه متعهّد بالتلفّظ ، وأمّا إذا كان ذلك على ضوء أنّه متعهّد بعدم التلفّظ ، فمثل هذا التعهّد لا يعتبر وضعاً للفظ ، بل هو تعهّد لعدم التكلّم ببقية الدواعي إلّا بهذا الداعي ، وأمّا التعهّد بالتكلّم بهذا الداعي فلا دخل له في المسألة حتّى يقال بأنّه وضع على دّمة المتكلّم .

فمثل هذه الفكرة - فكرة التعهد - غير صحيحة بالنسبة للمستعملين ، بل لا معنى معقول لها .

بالإضافة إلى أنها مجرد فرض بالنسبة للعقد الإيجابي وللعقد السلبي .

أما بالنسبة للعقد السلبي بأن لا يتلفظ ببقية الدواعي ، أي تلك الدواعي التي تحفز الإنسان على التلفظ غير داعي التفهيم ، وقد ذكرناها سابقاً ، ولكن لم يتعهد أحد بمثل هذا التعهد ، فلم يتعهد أحد من المستعملين بأن لا يستعمل استعمالاً غير تفهيمي ، أو لا يتكلم ببقية الدواعي ، والواقع يكذب مثل هذا التعهد ، كما ذكرنا سابقاً .

وأما بالنسبة للعقد الإيجابي ، وبأنه عند تفهيم هذا المعنى فلا بد أن يستعمل وسيلة الألفاظ فحسب للدلالة عليه ، فهذا يعني أنه لا يستعمل الإشارة أو غيرها من الوسائل في الدلالة على تفهيم هذا المعنى .

فالتعهد والتباني لا يمكن أن يكون هو الطريق والمبرر لاستكشاف الدلالة التفهيمية ، وعلى فرض تقدير إمكان التعهد والتباني من قبل الواضع والمستعمل ، ولكن البقاء على تعهده ، والمحافظة على التزامه ، لا بد من أن نفزع إلى أصالة الصحة وغيرها في تبريرها ؛ إذ ليست هذه الدلالة دلالة عقلية ، بل أنها نابعة من عمل المتكلم على وفق تعهده ، ولا بد من مبرر لبقائه على عمله دائماً في خلال كلامه .

والتباني والتعهد لا بد أن يتحقق عند ذلك الشخص الذي توجد هذه العلاقة والارتباط بين اللفظ والمعنى في ذهنه ، فالمتكلم يتعهد لأبناء لغته مثل هذا التعهد ، لأولئك الأفراد الذين يوجد الارتباط في أذهانهم يتعهد بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا إذا أراد هذا المعنى ، لا بالنسبة لغيرهم الذين لا يوجد مثل هذا الارتباط في أذهانهم .

فعلى تقدير وجود التعهد فلا بد أن يكون مجاله الأفراد الذين يوجد الارتباط في أذهانهم ، أو يحتمل وجوده ، أما بالنسبة لغيرهم فلا يمكن للإنسان أن يتعهد

بمثل هذا التعهد ، بل تعهده يكون غير عقلاني ، فلا يمكن أن يقول : بأنني أتعهد مثل هذا التعهد لأي إنسان كان ، سواء كان عربياً أم غير عربي .
إذن فالتعهد لا أساس له في مجال المستعملين .

أما القائلون بمسلك التعهد في مجال الوضع أيضاً ، فإنهم رأوا ملاءمة لفظ الوضع لفكرة التعهد ؛ إذ الوضع عبارة عن الجعل والقرار ، والمستعملون جعلوا على عهدتهم وتعهدوا بذلك ، فالمتعهد الأول يعبر عنه بالواضع ، وإلا فإن كل فرد لديه مثل هذا التعهد والتباني ، ولا يختص التعهد بفرد دون آخر^(١) .

(١) ملخص الاعتراضات على طريق التعهد :

١ - التعهد في الواقع تعهدان ، والتعهد الذي يرى القائلون بدخله في مسألة الوضع والاستعمال وهو **التعهد الإيجابي** نلاحظ عدم دخله في ذلك ، والتعهد الذي لا يرون دخله وهو **التعهد السلبي** نلاحظ أنه هو المؤثر في واقع الوضع والاستعمال .

٢ - لا ينحصر استعمال الألفاظ ووضعها لأجل تفهيم المعنى ، حتى نلتزم ونتعهد بأننا لا نتكلم إلا إذا أردنا التفهيم ، بل هناك موارد غير تفهيمية يستعمل فيها اللفظ ، كالإيحاء الذاتي وغيره .

٣ - أن في مسألة البقاء على تعهده يلزم علينا أن نتمسك بأصالة الصحة وشرف الإنسان ؛ لأن كثيراً من يتعهدون بشيء لا يحافظون على تعهدهم .

٤ - إن إرادة تفهيم المعنى لا ترتبط بمسألة التعهد ، بل ترتبط بما ذكرناه من انتفاء بقية الدواعي غير التفهيمية .

٥ - إن التعهد الإيجابي وحده لا يجدي في تفهيم هذا المعنى من هذا اللفظ .

٦ - إن التعهد إنما يمكن بالنسبة لأبناء اللغة الواحدة ؛ إذ على الإنسان أن يتعهد أن يستعمل هذا اللفظ ويريد ذلك المعنى أمام أولئك الأشخاص الذين يوجد مثل هذا الارتباط بين هذا اللفظ والمعنى في أذهانهم ، وأما الأجنبي فلا يمكن أن يتعهد بذلك . هذا بالنسبة للمستعمل ، وأما بالنسبة للواضع الأول ، فكيف يتعهد مع أنه لا يوجد غيره من يوجد هذا الارتباط في ذهنه ، حتى يتعهد بالنسبة مع أنه هو الواضع وقبل تحقق «

والشاهد على عدم الفرق بين الواضع عن المستعمل في الالتزام بالتعهد أنه لو لم يكن مثل هذا التعهد عندهم جميعاً لما صحّ الاحتجاج من أي متكلم ، وقد أجبنا بأن الاحتجاج صحيح ، وعلى ضوء الطريق الأول الذي اخترناه .

إذن فتفسير الوضع بالتعهد غير سليم ؛ لأن أساس فكرة التعهد غير سليمة .

مضافاً إلى أن المستعملين يستطيعون أن يتعهدوا مثل هذا التعهد مع أبناء لغتهم ، وذلك لوجود الارتباط بين اللفظ والمعنى في أذهانهم ، أما بالنسبة للواضع الأول فتعده بأن لا يتلفظ بهذا اللفظ إلا عند إرادة هذا المعنى ، حتى بالنسبة للشخص الذي لا يوجد لديه مثل هذا الارتباط الذهني ، مثل هذا التعهد غير صحيح ، كما ذكرنا بالنسبة للمستعمل لو تعهد مثل هذا التعهد مع غير أبناء لغته .

إذن فتفسير الوضع والاستعمال بالتعهد لا يتلاءم لا مع اللغة ولا مع القواعد العلمية ، مع أننا نرى بأن اللفظ هو الموضوع ، لا التلفظ باللفظ ، وكلمة (الوضع) عبارة عن جعل اللفظ لإيجاد الترابط بين اللفظ والمعنى ، لا أنه عبارة عن وضع شيء في الذمة .

فالنتيجة لا بد أن نتعرف على واقع العلاقة الوضعية .

والعلاقة الوضعية كما ذكرنا في صدر المبحث ، أنها هل هي على نحو اللزوم والاستتباع ، أو على نحو الوحدة والهوية ؟ ثم ما هي القوانين والأسس الطبيعية

» مرحلة الارتباط في أذهان الناس بين اللفظ والمعنى .

٧ - إن الوضع في واقعه عبارة عن تلك المرحلة الثالثة ، وهي علاقة الملازمة ، أو الهوية ، أما الواضع الأول وطريقة وضعه ، فلا دخل له في مسألة الوضع إلا باعتباره كمقدمة تمهيدية للعلاقة الوضعية ، والتعهد إنما يحصل بالنسبة لذلك الواضع الأول ، والوضع الحقيقي وهو العلاقة الوضعية على نحو الملازمة أو الهوية على اختلاف المسلكين هي مرحلة متأخرة عن بداية الوضع .

لهذين التصويرين ، والناس عادة ما ينسون الواضع ، فنلاحظ بأنهم يدركون بأن المتكلم يريد تفهيم المعنى من خلال القرائن والخصوصيات التي يقترب بها المتكلم ؟

ثم نصل من هذا البحث إلى التعرّف على معاني الحروف ، وسيأتي هذا البحث .

اللغات مختلفة ، وأكثر اللغات تشتمل على الحروف : « من ، إلى ... إلخ » وحروف النداء ، وبعض اللغات كاللغة الصينية لا تشتمل على الحروف ، ويبحث عنها في كتاب قصّة الحضارة ، وكتاب الفلسفة ، مثل هذه اللغة لا تشتمل على الحروف ولا يستعملون الحروف في مجال إيصال أفكارهم للآخرين ، فاللغة الصينية اسم ، وفعل ولا يحتوي على الحرف ، وإنما ذكرت ذلك لأجل أن أبين أنه لا يختل النظام البشري لو فقدت الحروف بحيث لا يحصل التفهيم والتفهم :

فما هو الفرق بين هذه الحروف وبين الأسماء المشابهة لها ؟ مثلاً : (سرت من البصرة إلى الكوفة) ما فرقها مع جملة : (ابتداء سيري البصرة وانتهائي في الكوفة) ^(١) .

(١) أقول : لعلّ التعهد الذي يقول به هؤلاء العلماء لا يدور مدار الألفاظ ، ولا يقصدون منه التعهد اللفظي ، حتّى يناقش هذه المناقشة اللفظية ، بل يقصد منه التعهد الارتكازي والنفسي والداخلي ، فالإنسان بارتكازه ونفسه يتعهد مثل هذا التعهد حين الوضع أو حين الاستعمال .
[المقرّر]

المبحث الثاني

المعنى الحرفي

تنقسم الكلمة في أغلب اللغات إلى ثلاثة أقسام: الإسم، والفعل، والحرف، ولكن في بعض اللغات غير الراقية والمتطورة لا تشتمل على الحروف، وأمّا في اللغة العربيّة فالتقسيم ثلاثي.

والحروف في اللغة العربيّة على أقسام عديدة: حروف الجر، وحروف النداء، والتشبيه، والتنبيه، وغيرها.

والكلام والبحث يدور هنا حول معاني هذه الحروف التي تقابل الأسماء والأفعال.

وأمّا الحروف التي تدخل في قوام بعض الأسماء أو المقومة لبعض الأفعال، فهي خارجة عن بحثنا، كحروف المضارعة (يضرب، تضرب، اضرب، نضرب)، فإنّها من مسائل البحث حول معنى الفعل، ويطلق عليها الحرف باعتبار أنّها أحد الحروف اللغويّة والمعجميّة، لا باعتبار دخولها في المعنى الاصطلاحيّ للحرف، وكذلك الأمر في الحروف الدخيلة في بعض الأسماء، أمثال (ضارب، مضروب) التي تتركّب منها المشتقّات، وكذلك الحروف الزائدة في الفعل المجرّد أو المزيد، ومثل هذه الحروف تدلّ على معانٍ خاصّة، إلّا أنّها من شؤون الأفعال أو الأسماء، أي أنّها تدخل في إيجاد الكثرة في الأسماء والأفعال، فهي دخيلة في توليد هيئة ما، على ضوئها يختلف اسم عن اسم آخر، أو فعل عن فعل آخر، فيقال بأنّ المشتقّات تختلف فيما بينها، أو يقال بأنّ الفعل الماضي يختلف عن المضارع، ولا نتعرّض

إلى معاني هذه الحروف .

وإنما يدور بحثنا حول الحرف بمعناه النحوي .

ثمرة البحث عن المعنى الحرفي وتطبيقات أصولية له

ولهذا المبحث تأثير كبير في علم الأصول ، والفقه تبعاً له :

منها: الموضوعات المركبة في بحث الاستصحاب ، حيث نحرز جزءاً منها بالوجدان ، والجزء بالأصل ، فالهيئة التركيبية التي هي من المعاني الحرفية لا يجري فيها الأصل ، فإذا عبّر عنها بالمعنى الحرفي فقالوا بعدم تحقق إشكال المثبتة فيه ، مثلاً: « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ » الصلاة محرزة بالوجدان ، والطهارة بالأصل ، أمّا بقاء الطهور فهي تدلّ على معنى حرفي ، ولم يقل أحد بوجود إشكال المثبتة إلا البعض النادر ، فلم يقل أحد بأنّ جريان الاستصحاب لا يثبت وقوع الصلاة عن طهارة على اعتبار أنّه لازمه الفعليّ إلا من بعض .

ومنها: أصالة تأخّر الحادث ، فيما إذا تأخّر موت زيد عن موت والده الذي يرثه ، فإذا كان المدار حول، عنوان التأخّر فلا يمكن إثبات هذا العنوان بواسطة جريان الأصول في أطرافه بما أنّ المعنى الاسميّ مستقلّ عن الطرفين ، فلا يكفي في إثباته جريان الاستصحاب في الطرفين إلا على القول بالأصل المثبت ، وأمّا لو قلنا بأنّ التقدّم والتأخّر والتقارن معانٍ حرفيّة ، فيكفي في إثباتها جريان الاستصحاب في الطرفين ، ولا نحتاج إلى استصحاب مستقلّ يجري فيها ، ولا يأتي فيها إشكال الأصل المثبت .

ومنها: مبحث الواجب المشروط ، وأنّه هل يمكن تقييد الهيئة وهي من المعاني الحرفيّة ؟ مع أنّهم ذكروا بأنّ المعنى الحرفي جزئيّ ، والجزئيات غير قابلة للإطلاق والتقييد ، بل المعنى الكلّي هو الذي يقبل الإطلاق والتقييد ، ومن جهة أنّ المعاني الحرفيّة لحاظها اليّ فلا تتصوّر بتصوّر استقلاليّ كي تقيّد ، لذلك ذكروا بأنّ الهيئة

لا تقبل التقييد ، فلا بد أن يرجع التقييد للمادة .

فالمعنى الحرفي رغم كونه بحثاً نفسياً علمياً ، إلا أنه في نفس الوقت له تأثير عملي ، لذلك نهتم بالبحث عنه .

الآراء الرئيسية في تصوير المعنى الحرفي ثلاثة :

الرأي الأول

عدم وضع هذه الألفاظ للمعاني ، وقد نسب هذا القول للشيخ الرضي ، واختاره الميرزا علي الإيرواني رحمته الله ، وهو من أجلاء المحققين .

وتوضيحه بتقريب منا : أن هذه الحروف بأنواعها نظير الحروف المقومة للكلمة ، للاسم والفعل ، كحروف المضارعة ، والحروف الدخيلة في تكوين الأفعال المزيدة ، والمشتقات ، توضع هذه الحروف لمعنى مستقل ، بل هي حروف مقومة للأسماء أو للأفعال ، فكما لم نلتزم في تلك الحروف بوضع مستقل ، وباستعمال مستقل ، بل نقول بأنها موكدة لمركب من المركبات ، وذلك المركب يحتوي على مادة وهيئة ، وهذه الحروف تغير الهياث ومجموع الكلمة الواحدة بما تشتمل عليه من المادة والهيئة تدل على معنى خاص ، والحروف هي كذلك ، فليست هي قسماً مستقلاً آخر ، ومن باب التشبيه ذكروا بأن هذه الحروف كحركات الإعراب ، فكما أن حركة الإعراب تدل على الفاعلية أو المفعولية ، أو الحال أو التمييز ، فقله : (ضرب زيد) فالضرم يدل على أن زيدا فاعل ، وهذه الحروف كذلك ، فليست هذه الحروف من قبيل تعدد الدال والمدلول ، بل أنها مكوّنات معنى واحد .

ولكن لا يمكن الالتزام بهذا الرأي في أكثر الحروف التي يبحث عنها ، أمثال : ليت ، ولعل ، وأداة التنبيه ، وأداة النداء ، وغيرها ، فإن مثل هذه الحروف لا تؤدي إلى توليد معنى ، بل إن الإنسان يلاحظ بالوجدان أنها غير مندكة في مجال الدلالة ،

فلا تُؤدِّي إلى توليد كلمة، وتلك الكلمة هي الدالّ فحسب، بل أنّها بنفسها تمتلك الدلالة، مثلاً: (ألا ليت الشباب يعود يوماً)، فدلالة ليت على التمني، لا تختلف عن دلالة الإسم على هذا المعنى، وهذه الجملة لا تختلف في أداء هذا المعنى عن جملة: (أتمنى عودة الشباب)، وكذلك في كلمة (على)، وسيأتي أنّ هذه الكلمة قد تعرّضت للنحت، وهي في الأصل -كما ذهب إليه بعض المتأخّرين- معنى اسمي، وغيرها من الحروف، فإنّها صارت على ما هي عليه الآن من الحروف بواسطة النحت، أي بإسقاط بعض الحروف عنها.

نعم، يمكن أن يحتمل في بعض الحروف بأنّها لا تدلّ على معنى أبداً، أي لم توضع لمعنى لا أنّها مؤدّية إلى توليد هيئة، كما يذهب إليه هذا الرأي، بل أنّها حروف يأتي الإنسان بها لأجل دواعي، وتترتب مثل هذه الدواعي على نفس التلفّظ بهذه الحروف، أو هناك فرق بين استعمال اللفظ بمعنى ما، أو إيجاد الصوت بداعٍ من الدواعي، وفي بعض الحروف يمكن أن يقال بأنّها أصوات لا تشتمل على أي معنى، بل يوجد الإنسان بداعٍ من الدواعي، كحروف النداء، والنداء عبارة عن مجرّد صوت بقطع النظر عن احتوائه على معنى، فهي أصوات وضعت للتنبيه، كالجرس الذي يستعمل للتنبيه، بمعنى إيجاد صوت لأجل تنبيه الغير، فهو صوت تنبيهٍ فحسب، فهذا الحرف حين يقال بأنّه وضع للنداء، أي بداعي النداء، والراغب في المفردات يقول: «النداء رفع الصوت وظهوره، وقد يقال ذلك للصوت المجرّد، وإيّاه قصد بقوله: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءً وَنِدَاءً﴾^(١)»،^(٢) فالكفار لا يتلقون أقوال المصلحين إلّا أصواتاً منبّهة فحسب، دون إدراك معانيها، فحروف النداء لا تشتمل على معنى.

(١) البقرة ٢: ١٧١.

(٢) مفردات غريب القرآن: ٤٨٦.

وهذا الاحتمال غير مستغرب هنا ، ولكن يشكل الجزم به ، بل ربّما تدلّ بعض الشواهد على خلافه ؛ لأنّه يلاحظ أحياناً يحذف حرف النداء وله تأثير إعرابي بالكلمة التي بعده ، ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾^(١) ، فإذا كانت حروف النداء بالمعنى الذي ذكره إذن فأَيّ معنى لحذفها ، وربّما تقع مثل هذه الحروف في وسط الكلام (أَحَبَّكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ) ؛ إذ لو كانت واقعة في بداية الكلام ربّما تؤدّي مهمّة التنبيه والنداء ، وأمّا لو وقعت في الوسط فكيف تؤدّي ذلك ، إلّا أن يبرّر ذلك بأنّه لا يوجد التأثير واقعاً في الإعراب والبناء ، وأمّا وقوعها في وسط الكلام فربّما يدلّ على تنبيه آخر ، لأجل التأكيد أو التنبيه أو لداعٍ آخر يريد التنبيه على الكلمة التي تأتي بعد هذا الحرف بصورة أشدّ من بقيّة كلمات الجملة ، لذلك يسبقها حرف النداء .

إلّا أنّ عدم احتواء بعض الحروف على معنى لو اعترفنا به ، فهذا لا يدلّ على أنّ جميع الحروف كذلك غير مشتملة على المعنى ، لمخالفة مثل هذه التوسعة للوجدان .

الرأي الثاني

الفرق بين الحروف والأسماء ، ويقصد من الإسم ما يعمّ الأفعال ، أي كلّما يكون مستقلاً بالمفهوميّة ، وأنّه ليس الفرق بينهما جوهرياً ، وهذا يقابل الرأي الثالث الذي يذهب إلى التغاير الجوهريّ والذاتي بين الحروف والأسماء ، ولكنّ هذا الرأي - الثاني - يذهب إلى أنّ الفرق بينهما في اللّحاظ فحسب .

وقد نسب هذا الرأي للشيخ الرضويّ رحمته الله ، والتزم به المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله ، فيذهب إلى أنّ الفرق بينهما في اللّحاظ فحسب ، فلا فرق بين أن تقول : ﴿لَعَلَّ اللَّهَ

يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا^(١) أو تقول: (أرجو أن يحدث...)، وكذلك لا فرق بين (زيد كالأسد) أو (زيد يشبه الأسد)، أو بين (أخذت من الدراهم) أو (أخذت بعض الدراهم).

ونحن نذكر رأي المحقق الآخوند^{رحمته} على ضوء ما نفهمه نحن من مجموع آرائه، ونعرض له بأكمل ما يمكن أن يتصور فيه هذا الرأي.

توضيح رأي المحقق الآخوند^{رحمته}:

نستعرضه خلال ذكر ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: الصور الذهنية التي تنعكس وترتسم في ذهن الإنسان

تختلف فيما بينها من ناحيتين:

فقد يكون اختلاف الصور الذهنية وتعددتها لاختلاف الواقع، فكما أنَّ الواقع متعدد لذلك تعدد الصور الذهنية المعبرة عنه، فالفرس والإنسان لهما صورتان في ذهن الإنسان، وهذه الكثرة الإدراكية متفرعة عن الكثرة الخارجية والواقعية. وقد ينعكس الواقع الواحد بصور متعددة في الذهن، وهذا الذي يتعرض له في مبحث (كثرة الإدراكات)، والفلسفة الحديثة قد تعرضت للمبحث حول هذه الفكرة، فالذهن ليس مرآة أمينة، بل قد يزيده وينقص، فالكثرة الإدراكية لا تتبع الكثرة الواقعية، بل الواقع الواحد ربما يتكثر في عالم الذهن، ويتحول إلى صور عديدة.

فالذهن يمتلك ميزة الإبداع، ويتمكن من تكثير الواحد، أمّا بواسطة التجزئة والتحليل، أو بأخذ الصور العديدة عنه، وهذا التكثر الإدراكي على نوعين: تارة

تتطابق الصورة مع الواقع ، وأخرى تكون الصورة اختراعية ، كالوجود بناءً على مسلك الفلاسفة القائلين بأصالة الوجود ، حيث يذهبون إلى أن الوجود حقيقة عينية ، وغير قابلة للتصور والوجود الذهني ، وأما الوجود الذي نتصوره فهو صورة قد اخترعها الذهن ، ويجعلها عنواناً لذلك الواقع ، وليس لها مطابق في الواقع ؛ لأن الوجود الواقع الذي يكون سبباً للآثار لا يمكن أن يكتسب وجوداً ذهنيّاً ، بحيث يكون حقيقة ليس منشأً للآثار ، فإن الماهية يمكن أن يكون لها وجود خارجي ، ووجود ذهني ، وأما الوجود فلا يمكن ذلك ، وهكذا بالنسبة للعدم ، فالعدم من مخترعات أذهاننا .

وقد تكون الصور الذهنية مطابقة للواقع ، وكل صورة تطابق الأخرى في التعبير عن الواقع ، ولكن الاختلاف بلحاظ الإجمال والتفصيل ، أو باللحاظ التبعية والاستقلالي ، أو باللحاظ المرآتي وغير المرآتي ، فهذه الصور تختلف فيما بينها في الذهن ، ولكنها في الواقع هي واحدة ، مثلاً : الإنسان تارة يتصوره بوجوده الإجمالي فيتصور لفظ (إنسان) وهو المعروف ، وأخر يتصوره بصورة معرفه له تفصيلاً على حد قولهم : (حيوان ناطق) ، فهو الإنسان نفسه بالواقع ، ولكن يختلف عنها بالصورة التفصيلية ، وقد يكون الاختلاف باللحاظ الاستقلالي والتبعية ، فحين نشترى الشيء فيمكن التصريح بالشروط التبعية والارتكازية بأن تلحظ استقلالاً ، ويمكن أن لا يصرح بهذه الشروط التبعية والارتكازية ، وإن كانت دخيلة في البيع ، فالواقع يتجلى في الذهن بتجليات متعددة ، والذهن قد لا يعكس الشيء كما هو عليه في الواقع دون تغيير وإبداع ، فتارة نلاحظ القضية على نحو السالبة المحصلة ، فلا تحتاج لثبوت الموضوع ، وأخرى نلاحظها نفسها على نحو المعدولة المحمول فتحتاج إلى ثبوت الموضوع ، مثلاً : زيد ليس ببصير ، فتارة نلاحظ القضية على نحو السالبة المحصلة فلا نحتاج لثبوت الموضوع ، وأخرى نلاحظها نفسها على النحو المعدولة المحمول فنحتاج إلى ثبوت الموضوع ، فهنا زيد الفاقد للبصر يتصور

في الذهن بصورتين ذهنيّتين، ومثل هذه التصوّرات المتعدّدة للشيء الواحد من صنع الذهن واختراعه.

إذن فالواقعيّات لا تنعكس في الذهن بصورة واحدة لا بحسب تعدّد اللغات، ولا في اللغة الواحدة. نعم، الفكرة الواحدة قد تنعكس بصورة جمل مختلفة في الذهن بحسب اختلاف سبك الجمل في مختلف اللغات، كما ذكرنا ذلك سابقاً حول وجود الرابط وعدم وجوده في بعض اللغات، حول كلمة (است واستين)^(١).

(١) توضيح المقدّمة الأولى أكثر: العلم الذي يميّز به الإنسان، سواء كان من قبيل العلم الانفعاليّ أو العلم الفعليّ، نلاحظ وجود تكثرّات إدراكيّة فيه لا ترتبط بتكثرّ الواقع، ومرادنا من العلم الانفعاليّ هو إدراك الخارجيّات، فإنّ الخارجيّات لا تنعكس في ذهن الإنسان بصورة واحدة، بل ربّما ينعكس الخارج في الذهن بصورة متعدّدة، وسبب تعدّد هذه الصور هو العمل الذهنيّ من التجزئة والتحليل والتركيب، وغيرها من وظائف الذهن.

ومرادنا من العلم الفعليّ ما توجده النفس وما تخلقه، كالاعتبارات القانونيّة، فليست هي أموراً خارجيّة، فحين تدّعن بها النفس فهذا لا يعني وجود أمر خارجيّ واقعيّ قد انعكس في الذهن، بل نسبة الذهن لهذه الاعتبارات نسبة الخلاقيّة والفعاليّة لا الانفعال.

وفي كلا القسمين يلاحظ وجود الكثرة التي ترتبط بالإدراك.

والذهن لا يخلع عنه صفة الإبداع حتّى مجال العلم الانفعاليّ، بل ربّما يتجلّى الواقع بصور متعدّدة في الذهن، ويلاحظه الذهن بأنواع متعدّدة من اللحاظ، مثلاً: زيد فاقد البصر يستطيع أن يتصوّر الذهن بصورتين ذهنيّتين قد اخترعهما الذهن، وفي نفس الوقت يتطابقان مع الواقع.

وهكذا في العلم الفعليّ، كما في الاعتباريّات، فالأمر الاعتباريّ قد يصبح متكثرّاً في الذهن، فلا يتصوّر الذهن بصورة واحدة، مثلاً: الوجوب، قد يستفاد من اضربه أو ليضربه أو يجب كذا، أو يلزم عليك كذا، وغيرها من الصور.

إذن فلا بدّ أن نقرب وجود التكثرّات الإدراكيّة، ولا يمكن تحديدها بأنواع خاصّة، «

المقدمة الثانية: ويبحث فيها حول الاختلاف بين معاني الحروف وبين معاني الأسماء والأفعال ، فهل الاختلاف من قبيل الكثرة الإدراكية أو الكثرة الواقعية ؟ أي يختلفان في الواقع ، سواء كان الواقع خارجياً أو اعتبارياً ، أو أنهما شيء واحد ، ولكن يلاحظ بنوعين من اللحاظ والإدراك .

وعلى تقدير الاعتراف بأن المعنى الاسمي والمعنى الحرفي شيء واحد ، والاختلاف والتعدد باللحاظ ، ولكن هذا التعدد اللحاظي هل هو بلحاظ الإجمال والتفصيل ، أو بلحاظ المرآتية والاستقلالية ، أو بلحاظ التبعية والاستقلالية ، والمحقق الآخوند رحمته يذهب إلى أن تعددهما بلحاظ التبعية والاستقلالية ، وهنا جهات :

الجهة الأولى: يذهب المحقق الآخوند رحمته إلى عدم كون الاختلاف بين الحروف وغيرها اختلافاً واقعياً ، بل الاختلاف بينها من ناحية الكثرة الإدراكية ، لا التغير الخارجي ، وذلك أننا لو لاحظنا الحروف جيداً لرأينا عدم اختلافها وفرقها واقعاً عن الأسماء المشابهة لها ، مثلاً : لا فرق بين (ليت زيدا قائم) وبين (أتمنى القيام لزيد) ، وكذلك لا فرق بين (لعل) و (أرجو) ، وكذلك بين كاف التشبيه (زيد كالأسد) وبين قوله : (زيد يشبه الأسد) ، وكذلك بين حروف الاستفهام (هل زيد قائم) وبين (استفهم منك زيد قائم أم لا) ، فهما في الواقع شيء واحد ، ولكن في ذهن توجد صورتان له ، وفي مقام الإبراز قد عبّر عنه بتعبيرين ، وكذلك في حروف التفسير (جاءني زيد أي أبا الحسن) لا فرق بينها وبين قوله : (أعني أبا الحسن) ، وهكذا (أخذت من الدراهم) و (أخذت بعض الدراهم) .

» فمن هذه الأنواع لحاظ الشيء إجمالاً وتفصيلاً ، كالفرق بين المعرف والمعرف ، ولحاظ الشيء تبعاً واستقلالاً ، ولحاظ الشيء مرآة واستقلالاً ، والمحقق الأصفهاني رحمته قد اعترض على هذه المقدمة ، واعتراضه غير صحيح .

وكذلك بالنسبة لكلمة (إلى) التي هي بمعنى (مع) ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾^(١) يمكن أن تجعل بدلها (مع أموالكم) ومع اسم، وكذلك كلمة (في) في قولك: (زيد في الدار) يمكن أن يعبر عنه (زيد داخل الدار) أو (احتوت الدار على زيد).

إذن فيمكن التعبير عن الواقع الواحد بعدة تعبيرات، وكل تعبير - كما ذكرنا في بحث سابق - له صورة ذهنية ملائمة له، ولكن البشر يخضع لقانون انتخاب الأسهل، لذلك اختار حرف (في) وغيره من الحروف للتعبير عن أفكاره؛ لأنّ البشر - اتباعاً لهذا القانون - ينتخب الطريق الأقرب والأسهل إيصلاً لأهدافه.

ولكن تغيير التعبير قد يؤدي إلى عدم تغيير وضع الجملة، بل كلّ ما هنالك قد وضعت كلمة مكان كلمة أخرى، مثل: (أخذت من الدراهم) و (أخذت بعض الدراهم)، وقد يؤدي التغيير إلى تغيير وضع الجملة تماماً.

وقد اعترض البعض على المحقق الآخوند رحمته الله بعد أن التزموا مسبقاً وكفكرة مفروضة بعدم جواز استعمال الاسم بدل الحرف، فبعد التسليم بهذه الفكرة اعترضوا بأنّ هذا دليل على التغير الواقعي.

بتقريب منّا لهذا الاعتراض: بأنّهما لو كانا متّحدين في الواقع والمعنى، وإنّما التغير باللحاظ والتعبير فحسب، فيلزم أن يكون استعمال أحدهما محلّ الآخر ممكناً، فإنّ المجاز مع أنّه يختلف واقعاً ومعنى عن المعنى الحقيقي، ومع ذلك يمكن استعمال المجاز بدل المعنى الحقيقي بواسطة علاقة من العلاقات المعروفة، وهنا بالرغم من اتّحادهما واقعاً ومعنى، ومع ذلك لا يمكن استعمال أحدهما مكان الآخر، فإنّ المجاز يكون التغير بينهما في العلة الوضعية، ومع ذلك يمكن استعمال أحدهما مكان الآخر، وإن كان الاستعمال استعمالاً مجازياً.

إذن فبالطريق الأولى أن يمكن ذلك في الحروف والأسماء ، مع اتّحادهما معنى ، بأن يمكن استعمال أحدهما مكان الآخر ، ولكن مع ملاحظة عدم إمكان ذلك واستهجانه ، فهذا يكشف عن عدم اتّحادهما معنى ، بل أنّهما متغايران .

أقول : عدم إمكان استعمال أحدهما في موضع الآخر على نحو السالبة الكلّية ، هذه الدعوى غير صحيحة ، بل أنّه يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر في كثير من الموارد ، وخصوصاً لو وسّعنا من دائرة الاستعمال لتشمل حتّى المورد الذي يتغيّر فيه تركيب الجملة وصورتها ، أمثال : (من) أو (أي) (التفسيرية أو (إلى) وغيرها من الأمثلة التي ذكرناها قبل قليل ، حيث رأينا استعمال الحروف في موضع الأسماء .

ولكن لو سلّمنا عدم إمكان استعمال أحدهما محلّ الآخر ، فإنّ المجاز لا بدّ أن يكون إمكان استعماله هنا بطريق أولى ؛ وذلك لأنّ الاتّحاد فيه أكثر ، فإنّ المجاز لا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل هو استعمال له في ما وضع له ؛ لأنّه عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر لأجل التأثير في الإحساسات ، كما ذهب إليه السكاكي في باب الاستعارة ، فإنّ المفهوم المجازي بما أنّه يمتلك تأثيراً إحساسياً أكثر ربّما يستعمل الاستعمال المجازي في بعض الأشياء أو الأشخاص لأجل ذلك ، مثلاً : (رأيت أسداً يرمي) أو (جاء الأسد) إنّما يستعمل مثل هذا اللفظ (الأسد) لأجل أن يهتزّ المخاطب عند سماعه هذه اللفظة . إذن فيعتبر التعدّد في مجال استعمال أحدهما مكان الآخر ؛ إذ لا تأثير إحساسي للوحدة ، ولا اتّحاد مفهوم مع مفهوم آخر ، فلا تبرّر الوحدة استعمال أحدهما مكان الآخر ، مع عدم توفّر العنصر الإحساسي ، وهذا الاستدلال من قبيل القياس الفقهي ، فإنّه يلاحظ حتّى في المترادفات لا يصحّ استعمال أحد المترادفين محلّ الآخر ، مثلاً : (إنسان) و (بشر) يقال بأنّهما مترادفان مع أنّ الإنسان ما يقابل الجنّ ،

والبشر ما يقابل الملك^(١).

الجهة الثانية: من المقدّمة الثانية بعد أن اعترفنا بأنّ التعدّد من قبيل الكثرة الإدراكية واللاحاظيّة، نحاول التعرّف على نوع هذه الكثرة، فهل هذه الكثرة من نوع الإجمال والتفصيل، أو من نوع التبعية والاستقلالي، أو من نوع المرآتي والاستقلالي؟

والمحقّق الأخوند رحمته يذهب إلى أنّ الفرق بينها من نوع الفرق بين التبعية والاستقلالي، أمّا عدم كونهما من نوع الإجمال والتفصيل فهو في غاية الوضوح، وإلّا كان الإنسان في قوله: (الإنسان حيوان ناطق) حرفاً؛ لأنّ الإنسان تعبير إجماليّ عن الواقع، وحيوان ناطق تعبير تفصيليّ عنه، فليس مقياس الحرف أن يكون إجماليّاً، ومقياس الاسم أن يكون تفصيليّاً، وإلّا لكان الإنسان في هذا المثال حرفاً، فلا يكون هذا المعنى مانعاً من الاعتبار.

وكذلك ليس الفرق من نوع اللحاظ المرآتي والاستقلالي، كما توهم البعض بأنّ مراد المحقّق الأخوند رحمته ذلك، حيث ذهبوا إلى أنّ مقصوده من المرآتي هو الآلي، أي أنّ الحرف آلة للرؤية، فيكون مرآة بينما الاسم معنى استقلالي،

(١) فإنّ المعنى الحقيقيّ والمجازيّ لو كانا متّحدين في المعنى، أي الأسد والرجل الشجاع؛ لما كان أي تأثير لاستعمال لفظ الأسد، حينئذٍ فإنّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا بدّ له من مبرّر، كما لو كان اللفظ البديل أكثر تأثيراً في الإحساس من اللفظ الآخر، وإلّا إذا كانا متّحدين فلا مبرّر لاستعمال أحدهما في موضع الآخر.

إذن فاستعمال أحد اللفظين في موضع الآخر يحتاج إلى التعدّد لا الوحدة في المعنى، وسيأتي توضيح هذه الفكرة في بحث تفسير حقيقة الاستعمال المجازيّ، فإنّه حين لم يعبر عن الرجل الشجاع بهذا اللفظ وإنما عبر عنه بالأسد، لتنعكس وتؤثّر نفس المشاعر والأحاسيس التي يملكها لفظ الأسد الحقيقيّ من هذا اللفظ، ولينظر المخاطب للرجل الشجاع كما كان ينظر للأسد، من حيث المشاعر والأحاسيس.

فالفرق بينها أنَّ الحرف ما به ينظر، والإسم ما فيه ينظر، كما ذكرنا بأنَّ الألفاظ آلة لتصور المعاني، أي أنها مرآة للمعاني.

إشكالات على رأي الآخوند في المعنى الحرفي

وهذا التفسير للمعنى الحرفي - برأي المحقق الآخوند رحمته - قد أدّى إلى توجيه عدّة إشكالات عليه، وهي واردة، من جملتها: إذا قلنا بأنَّ المعنى الحرفي هو مرآة، ولكنه مرآة إلى أي شيء؟ مثلاً: (سرت من البصرة إلى الكوفة) هنا (من) هل هي مرآة إلى السير أو مرآة للبصرة؟ إذ أنَّ المرآة لها مقاييس خاصّة، فلا يحكي كلّ شيء عن كلّ شيء، بل لا بدّ أن يتحدّ الحاكي والمحكي في نوع من الاتحاد الماهوي، وهنا أي اتحاد بين (من) و (السير) أو بين (من) و (البصرة) لتكون مرآة عنهما، مثلاً: الصور الذهنيّة تعتبر مرآة عن الخارج لوجود الاتحاد الماهوي، وعلى كلّ حال فحتاج المرآة إلى الترابط، أي الاتحاد الماهوي. وبعضهم ذكر أنَّ الحرف مرآة عن النسب الجزئية، ف(من) مرآة للابتداء الجزئي، ويتوجّه على هذا التصوير الإشكال السابق.

وكذلك اعترض على هذا التفسير: بأنَّ الفرق بين الحرف والإسم لو كان بالمرآة والاستقلاليّة للزم أن تكون بعض الأسماء حروفاً، مثل: ﴿وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)، فذكروا أنَّ (البيّن) لوحظ هنا على نحو المرآة. إذن فيجب أن يكون حرفاً؛ لأنَّ هذا التفسير يصرّح بأنَّ كلّ شيء لوحظ على نحو المرآة يكون حرفاً.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأنَّ قوله: ﴿حَتَّى يَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ لم يعلم أنّه قد أخذ هنا على نحو العلم الطريقي، بل يمكن أن يكون على نحو العلم الموضوعي،

وتوضيحه في محله . هذا أولاً .

وثانياً: بأنه حتى لو كان قد أخذ على نحو المراتبة ، فإن المجال مجال عدم توافق المرحلة الاستعمالية مع المرحلة الجدّية ، أي أنه ربّما تذكر بعض الأشياء في مرحلة الاستعمال مع عدم دخلها وتأثيرها في مرحلة الجدّ .

ولكن المراد الحقيقي من الآلية والاستقلالية برأي المحقق الآخوند رحمته الله هو الاستقلالية والتبعيّة ؛ إذ تارة يتصوّر هذا المعنى بنحو يكون مندكاً في غيره ، كما لو كان الإنسان يريد أن يصل لهدفٍ ما ، فحينئذٍ لا يلاحظ الوسائل إليه ملاحظة مستقلة ، بل ينظر إليه نظرة تبعيّة ، وغير مستقلة شعورياً ؛ لأنّ هذه الوسائل من توابع الهدف ، كما هو الأمر في بيع الدار ، فتوابع الدار تكون ملحوظة ، ولكنها ملحوظة لحاظاً تبعيّاً ، فلا يمكن أن يقول : بأنه لم يبع لواحق الدار ومرافقه ، بل باع البيت وجدرانه فحسب ، فهنا وإن لم يصرّح ولم تلاحظ هذه المرافق والتوابع لحاظاً تفصيليّاً واستقلاليّاً ، إلاّ أنّها دخيلة أيضاً ؛ لأنّ الشروط الارتكازيّة لها تأثير في تحديد البيع على ضوئها .

فهنا الحروف أمثال (من) و (في) تدلّ على نفس معنى الابتداء والظرفيّة ، ولكن هذه المعاني تارة يلاحظها الإنسان بصورة مستقلة بحيث تكون هي موضع النظر والتصوّر ، لذلك يقول : (الابتداء كذا) بحيث تصبح مسنداً أو مسنداً إليه في مرحلة تشكيل الجملة ، وأخرى تلاحظ في مرحلة تشكيل الجمل بصورة اندكاكها في الطرفين ، بحيث لا تلاحظ هي لوحدها وبصورة مستقلة ، مثلاً : الإنسان قد رأى زيدا اليوم ، وهو بالطبع لا بدّ أن يكون لابساً لقباء أصفر ، أو أبيض ، وهو قد رأى مثل هذا اللباس ، ولكن لم يكن نظره متوجّهاً لهذه الأمور ، بل كان نظره متوجّهاً لكلامه وسمات وجهه ، وغيرها ، ونظره لهذه الأمور بالتّبع . إذن قد يركّز الإنسان نظره عليها ، وقد لا يركّزه .

إذن فنوع الكثرة الإدراكية بالنسبة للحروف وامتيازها عن الأسماء المشابهة لها من قبيل التبعية والاستقلالية، فالحروف تلاحظ مندكة في غيرها لا أنها مرآة لغيرها.

فالمقدمة الثانية تشتمل على جهتين:

الجهة الأولى: أن هذه الكثرة كثرة إدراكية.

والجهة الثانية: تشخيص نوع الكثرة الإدراكية.

المقدمة الثالثة: إن أنواع الكثرة الإدراكية وأنحاء اللحاظ ليست مرتبطة بالوضع، فلا تكون جزءاً للموضوع له والمستعمل فيه، بل أنها من شئون العلاقة الوضعية، أي أن العلاقة الوضعية الناشئة من الارتباط الذهني - بحسب التصويرين السابقين - هذا الارتباط بين اللفظ وبين المعنى، إنما يتم في صورة لحاظه بهذا اللحاظ، فيؤخذ اللحاظ على نحو القضية الحينية لا أن يكون اللحاظ جزءاً للمعنى بحيث يكون ملحوظاً، ومثل هذه الجهة لا حاجة لتوضيحها لأنها مذكورة بصورة موضحة في الكفاية، وفي غيرها من تقريرات العلماء، حيث قررت من خلال ثلاث اعتراضات:

الاعتراض الأول: إن استعمال اللفظ في المعنى متوقف على اللحاظ، فإذا كان اللحاظ مأخوذاً في المعنى فيلزم منه أمّا تقدّم الشيء على نفسه، أو تعدّد اللحاظ، وكلاهما خلاف الواقع.

الاعتراض الثاني: في مجال الحمل على الخارجيات، فإذا كان اللحاظ الذهني مأخوذاً في المعنى فيكون من قبيل الكلّي الذهني، وفي مجال الحمل على الخارجيات لا بدّ أن نلتزم بالتجريد، مع أننا لا نحسّ بالتجريد في مجال أخذ اللحاظ.

الاعتراض الثالث: أنه يلزم من ذلك أن يكون اللحاظ الاستقلالي في الأسماء جزءاً للمعنى، مع أنه ليس كذلك.

هذا تقريب رأي المحقق الآخوند رحمته ونجم الأئمة.

ولكن ما هي مواضع اختلافنا مع هذا الرأي؟

أما الاعتراضات الموجّهة على هذا الرأي فلا يمكن الاعتماد عليها.

والمقدّمة الأولى صحيحة تماماً، والمقدّمة الثالثة - وهي عدم دخل اللحظات - هي أيضاً صحيحة.

وأما المقدّمة الثانية فتحتاج إلى بحث أكثر في مدى صحتها، في جهتيها الأولى والثانية.

وإنّ الرأي الثالث في تفسير المعنى الحرفي الذي يذهب إلى أنّ الاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي هو اختلاف واقعي، والكثرة واقعية، فالمعاني الحرفية مفاهيم وماهيات واقعية مغايرة واقعاً مع المعاني الاسمية.

وتقييم المقدّمة الثانية سيبدو من خلال البحث حول الرأي الثالث.

والتحقيق حول نوع الكثرة واللحاظ، وأنها من قبيل الإجمال والتفصيل، أو الاستقلالية والتبعية، أيضاً سيظهر التعرّف عليها فيما بعد.

فلا يمكن تقييم رأي المحقّق الآخوند رحمته الله إلّا بعد أن نتعرّف على سائر الآراء المذكورة في هذا المجال.

الرأي الثالث

إنّ الاختلاف بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي بالذات، وكلّ منهما وضع لمعنى خاصّ، والاختلاف بينهما ذاتي، ولهذا الرأي تصورات متعدّدة، ولكنّ التصوير المنسوب للفلاسفة، وقد اختاره المحقّق الأصفهاني رحمته الله، هو الذي نتعرّض له فحسب.

يذهب المحقّق الأصفهاني رحمته الله على ضوء آراء الفلاسفة إلى أنّ الحروف وضعت للنسب وأنواعها، بخلاف الأسماء والأفعال.

والنسبة معنى ليس له تقرّر ماهويّ مقابل المنتسبين ، وتشبه الوجود الرابط ، فكما أنّ الوجود الرابط هو وجود لا في نفسه ، وكذلك النسب ، وللتعرّف على قوله ننقل نصّاً من كتابه (الأصول على النهج الحديث)^(١) : « الحقّ المصرّح به في كلمات أهل التحقيق أنّهما متفاوتان في ذاتهما ، وأنّ الفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه ، والوجود لا في نفسه ، أعني الوجود الرابط في قبال الوجود المحموليّ ، فكما أنّ الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء هو ثبوت المتوسط وليس ثبوت شيء بحيث يضاف إليه ويحمل عليه ، كذلك نسبة الشيء ... » .

فيشبه النسب بالوجود الرابط لا أنّه يذهب إلى وضع الحروف للوجود الرابط ، والوجود الرابط عبارة عن الوجود المتوسط ، أي الذي يكون مفاده ثبوت شيء لشيء ، وهو مفاد كان الناقصة ، ويقابل الوجود المحموليّ ، أي الذي يكون عبارة عن ثبوت شيء ، سواء كان في الجواهر أو الأعراض ، أو غيرهما .

ولذلك لا حاجة لتوضيح المشبه به ، وهو الوجود الرابط ، ولكن لأجل أنّ بعض أعظم تلاميذه قد تخيل بأن رأي المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله هو وضع الحروف للوجود الرابط ، فأنكر أصل الوجود الرابط ، ولذلك لا يعقل وضع الحروف للوجود الرابط ، مع أنّه ليس المورد إلّا مورد التشبيه فحسب .

فالمبحث يدور حول هذا الرأي المنسوب للمحقّق الأصفهانيّ ، وهو وضع الحروف للوجود الرابط .

قسّم الفلاسفة الوجود إلى ثلاثة أقسام : وجود رابطيّ ونفسيّ ووجود رابط ، والجامع بين الوجود الرابطيّ والنفسيّ هو الوجود المحموليّ ، ويطلق الوجود الرابطيّ على وجود الأعراض ، فإنّها وإن اشتملت على الوجود ، إلّا أنّ وجودها متقوّم بالغير ، فيقال لها وجود رابطيّ لارتباطها بالموضوع .

(١) الأصول على النهج الحديث : ٨ .

وأما وجود الجواهر، فهو وجود نفسي، أي ليس له ارتباط بالغير، بحيث يتقوّم بوجود موضوع، والوجود الرابط عبارة عن الوجود لا في نفسه، وثبوت شيء لشيء، مثل: (زيد قائم)، وهذا الوجود غير النسبة، بل تشبه النسبة به.

وتوضيح هذه الفكرة وأنّ الوجود الرابط غير النسبة، فنتعرّض له بالتفصيل في الاستصحاب في مبحث أصالة عدم التذكية في حاشية المحقّق الأصفهاني رحمته الله على الكفاية، وأنّ الوجود الرابط يتحقّق في الهليّات المركّبة الإيجابيّة فحسب، مثل (هل زيد قائم)، وأما النسبة فلا تختصّ بالهليّات المركّبة الإيجابيّة، بل كذلك تشمل الهليّات البسيطة، مثل: (زيد موجود)، وكذلك في القضايا السالبة، فإنّها عبارة عن سلب النسبة لا أنّها سلب الوجود الرابط.

إشكالات السيّد الخوئي على المحقّق الأصفهاني رحمته الله

اعترض بعض الأعاضم على رأي المحقّق الأصفهاني رحمته الله بخصوص وضع الحروف للوجود الرابط:

الإشكال الأوّل

ليس لدينا وجود يسمّى بالوجود الرابط يقابل الوجود المحمولى.

وتوضيحه: إنّ دليل القائلين بالوجود الرابط هو أنّه ربّما نقطع بوجود كلّ واحد من الموضوع والمحمول، ولكن نشكّ في ثبوت المحمول للموضوع، مثلاً: نعلم بوجود زيد، وبوجود قائم، ولكن نشكّ أنّ (زيداً قائم) أم لا؟ والوجود الرابط يقابله في الفارسيّة (است) (زيد ايستاده است)، فالوجودان المحمولىّان قد نقطع بهما، وأما الوجود الرابط فلا نقطع به، وغير المقطوع به غير مقطوع به، أو بتعبير آخر: الوجود الرابط مشكوك به، والوجود المحمولىّ غير مشكوك به، وغير المشكوك فيه غير المشكوك فيه. ويذهب إلى عدم وجود دليل آخر لدى الفلاسفة على

ثبوت الوجود الرابط .

ولكن مثل هذا القول غير صحيح ؛ لأنّ هذا الدليل لا يدلّ على أكثر من كون الوجود الرابط مشكوكاً فيه والوجود المحموليّ مقطوع به ، ولكن تعدّد متعلّق صفة الشكّ واليقين النفسيّ لا يدلّ على تعدّد المتعلّق خارجاً ، وأنّ للوجود الرابط واقع غير الوجود المحموليّ ؛ وذلك لأنّ الصفات النفسية كاليقين والشكّ تتعلّق بالصور الذهنيّة ، وتعدّد الصور الذهنيّة لا يدلّ على تعدّد ما في الخارج ، لذلك لا إشكال بأنّ وجود الكلّيّ الطبيعيّ عين وجود فردّه ، وليس وجوده مغايراً له ، ومع ذلك يمكن أن نتيقّن بوجود الإنسان في الدار ، ونشكّ بأنّ الإنسان الذي في الدار موجود بوجود زيد ، أو بوجود غيره ، فوجود زيد مشكوك فيه ، بينما وجود الإنسان مقطوع به ، وهذا لا يكون دليلاً على أنّ وجود الإنسان غير وجود زيد ، بل هما صورتان ذهنيّتان ، ويدلّ مثل ذلك على نوع من التعدّد الإدراكيّ لا التعدّد الخارجيّ ، الذي ادّعاه الفلاسفة ، حيث اعتبروا الوجود الرابط وجوداً يقابل الوجود المحموليّ في الخارج وفي الواقع ، وإلاّ لكان مثل هذا الدليل يقتضي مغايرة وجود الكلّيّ الطبيعيّ لوجود الفرد أيضاً ؛ لأنّ وجود الطبيعيّ مقطوع به ، ووجود الفرد غير مقطوع به ، وغير المقطوع به غير المقطوع به ، بينما هذا الأمر غير صحيح .

ولكن لو كان الفلاسفة يعتقدون بتحقيق وجود ثالث في الواقع وفي الخارج غير وجود الموضوع ووجود المحمول ، بل هو وجود ثالث في (زيد قائم) ، وهو عبارة عن وجود النسبة بينهما ، فإذا كانوا يعترفون بوجود ثالث خارجاً يقابل الوجود المحموليّ ، فيردّ مثل هذا الإشكال ، أي أنّ مثل هذا الدليل الذي ذكره لا يدلّ على التعدّد ، ولكن سيأتي حين نتعرّف على واقع الوجود الرابط عند الفلاسفة ، وسيتّضح أنّهم يقولون بأنّ الوجود الرابط موجود بتبع الطرفين ، لا أنّ وجوده وجود مستقلّ بصورة يقابل وجود الطرفين ، كما لو قلنا : (الإنسان موجود

بوجود زيد)، أي يتبع وجود زيد، فهما وجود واحد، ولكن من جهة انتسابه للطبيعة المشتركة يعبر عنه بوجود الإنسان، وهو نفسه، من جهة إضافته للماهية الشخصية، يعبر عنه بوجود زيد، فلم يلتزموا بتحقيق واقع للوجود الرابط يقابل الوجود المحمولي، بل إن وجوده إما أن يكون بالتبع، فهو يمتلك وجوداً ضعيفاً يتبع وجود الطرفين، أو أن وجوده - كما نختاره نحن - وجود بالعرض، وفرق بين الوجود بالتبع وبالعرض، وسيأتي توضيح هذه الفكرة.

إذن فهذا الإشكال يتوقف على احتواء الوجود الرابط على واقعية منحازة ومتميزة عن واقعية الطرفين، مع أنهم لم يقولوا بذلك.

الإشكال الثاني

لو سلمنا بالوجود الرابط، ولكن لا يمكن وضع الألفاظ، سواء كان الحرف أو غيره، لهذا الوجود الرابط، فإن الألفاظ لا يمكن وضعها للوجود.

وتوضيحه: ذكر في المعقول بأن الوجود حقيقة غير قابل للتصور والوجود الذهني، بل الماهيات هي التي تمتلك وجوداً ذهنياً أو وجوداً خارجياً، والوجود الخارجي للماهية هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار، والوجود الذهني هو وجود ظلي لا يترتب عليه الآثار، كالنار في الخارج لها نوع من الوجود يترتب عليها الأثر، دون الوجود الذهني لها، وأما واقع الوجود، وهو ذلك الواقع الذي يترتب عليه الآثار، ولا يمكن أن توجد بالوجود الذهني، حيث لا يترتب على الوجود الذهني أي أثر، بل وجوده يعني التخلية عن الآثار، فهو غير قابل للوجود الذهني؛ إذ أن الوجود الذهني مغاير لحقيقة الوجود، فلا يمكن وضع الحروف للوجود، وإن كان الوجود وجوداً رابطاً^(١).

(١) لا بد أن نقول بأن الوجود الرابط بما أنه ضعيف في وجوده لذلك ليست له ماهية تحضر

والجواب عليه :

١ - أن ما ذكره من أن الوجود لا يمكن وضع الألفاظ له إنما هو الوجود المحمولي ، الذي يقولون بأصالته عند القائلين بأصالة الوجود ، حيث يقصدون بأن الموجود في الخارج هو الوجود ، بينما الماهيات هي أمور انتزاعية ، وهؤلاء بأنفسهم يعتقدون بأن الوجود الرابط وجود متميز عن الوجود المحمولي ولا يشترك معه في شيء إلا بمجرد الإسم ، فلو قلنا بأصالة الوجود ، فالوجود الذي نقول بتأصله هو الوجود المحمولي فحسب ، فهم يقولون بالاشتراك بينهما في الإسم فحسب ، في الأسفار^(١) : « الحق أن الوجود الرابط غير الوجود المحمول بالنوع ، بل الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ » .

إذن فالذي يقولون بتأصله هو الوجود المحمولي ، وأما الوجود الرابط^(٢) فليس

» في الذهن ليوضع له الحرف ، وإنما يمكن وضع اللفظ لنفس الوجود الخارجي ، وأما بالنسبة للأسماء فإن لها ماهيات تحضر في الذهن ، لذلك يمكن وضع الألفاظ لنفس الماهيات لا لوجوداتها الخارجية . [المقرّر]

(١) الأسفار - الطبعة القديمة - : ١٧ .

(٢) قبل ملأ صدرنا كانوا يقولون بأن النسبة في (زيد قائم) ليس لها وجود خارجي ، بل في الذهن فحسب ، وأما في الخارج فلا يوجد إلا نوعان من الوجود : وجود الجوهر ، ووجود العرض ، ولكن ملأ صدرنا ذهب إلى أنه غيرهما يوجد في الخارج وجود آخر ضعيف هو الوجود الرابط ، هو الرابط بين زيد و قائم ، وأقاموا عدة أدلة عليها ، وقد دُعم هذا الرأي بأدلة أخرى السيد الطباطبائي . راجع شرحنا على البداية والنهاية للحكمة ، فما ذكره من عدم اعترافهم بالتحقق الخارجي للوجود الرابط غير تام . نعم ، ليس له وجود محمولي مستقل أو نفسي ، ولكن له وجود خارجي غير العرض والجوهر ، ومن جملة أدلتهم أنه لو لم يكن وجود رابط لكان مستقلاً ولم يتحقق الربط بين الموجودات ، راجع ما كتبناه هناك . [المقرّر]

هو في الواقع وجود، وإنّما يسمّى ويعبّر عنه باسم الوجود فحسب دون اشتماله على مميّزات الوجود المتأصل. فليس له تأصل وواقعيّة ليتوجّه عليه هذا الاعتراض^(١).

٢ - لو سلّمنا بصحّة هذا الاعتراض، وأنّ الوجود الخارجيّ لا يمكن أن يتحقّق في الذهن، ومثل هذا يشمل الوجود الرابط أيضاً، ولكنّ هذا لا ينافي وضع الأسماء ودلالة اللفظ عليه، ولو بواسطة الصور الذهنيّة، فهو لا أقلّ مثل الوجود المحموليّ، فإنّ الوجود المحموليّ يمكن تصوّره ولكنّ بالعنوان، أي نتصوّره بالصورة الإبداعية؛ لأنّ التصرّو تارة يكون بحضور ماهيّة الشيء في عالم الذهن، وأخرى يخترع الذهن شيئاً، ويشير إليه بمماثله، على اعتبار مماثلته لذلك الشيء الخارجيّ الذي لا يمكنه تصوّره بنفسه، فيمكن وضع الحروف للوجود الرابط حتّى مع القول بعدم احتواء الوجود الرابط على الوجود الذهنيّ، كالوجود المحموليّ، فإنّ هذا لا ينافي وضع الحروف للوجود الرابط.

الإشكال الثالث

الإشكال الثالث على المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله: إنّ الوجود الرابط يختصّ بالجواهر والأعراض، مع أنّ دائرة استعمال الحروف أوسع منهما، فتستعمل الحروف

(١) وأمّا ما ذكره في الاعتراض الثاني: بأنّ اللفظ لا يمكن وضعه للوجود الرابط. هذا صحيح؛ لأنّ الألفاظ توضع للماهيّات، والوجود الرابط لا ماهيّة له؛ لأنّه وجود ضعيف في مقابل وجود الواجب لا ماهيّة له لقوّة وجوده؛ إذ لا حدّ له، ولكن لا يعلم وضع اللفظ لخصوص الماهيّة. نعم، الموجودات التي لها ماهيّة وتحضر ماهيّتها للذهن توضع الألفاظ لماهياتها، أمّا الوجود الذي لا ماهيّة له، فلا يمكن تصوّر ماهيّة له ليوضع اللفظ له، وإنّما يتصوّر بشيء ما منه، ويوضع اللفظ، ولعلّ ذلك مراد الآخوند من عدم استقلاليّة المعنى الحرفيّ؛ إذ لا يمكن أن يبقى وجود بلا لفظ. [المقرّر]

في الجواهر والأعراض وغيرهما ، فيقال (الوجود لله واجب) والوجود (اجتماع النقيضين ممتنع) و (لزيد ممكن) ، فالوجود الرابط يرتبط بالأعراض والجواهر ، أي أن تقوم الشيء بالموضوع يعبر عنه بالوجود الرابط ، بحيث يكون أحد طرفيه جوهرًا ، والطرف الآخر عرضاً ، وأما غير الجواهر والأعراض فلا يعقل فيهما الوجود الرابط ، مع معقولية المعنى الحرفي فيها ، فنعرف من ذلك أنه لم يوضع الحرف للوجود الرابط .

ولكن لم نعلم ما هو مستند هذه الفكرة ، فإن اختصاص الوجود الرابط بالجواهر والأعراض لا نعرف له مستنداً ، ولا يختص الوجود الرابط بهما ، وقالوا كما في حاشية المنظومة^(١) : « وهو - أي الوجود الرابط - أضعف مراتب الوجود » كالمعنى الحرفي ، غير ملحوظ في الذات ، وكما يتحقق في الموجودات بالوجودات العينية مطلقاً يتحقق في العدم ، مثل (زيد أعمى) ، بل في الممتنعات مثل : (شريك الباري محال ، واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين) ، ففي (زيد الأعمى) ليس هنا عرض في الواقع ، بل هو عبارة عن فقد البصر في المجال القابل له ، فهو من الأمور الانتزاعية وليس من الأعراض ، وكذلك يقولون بتحقيق الوجود الرابط في قولهم : (شريك الباري محال) ، (شريك الباري محال است) و (است) يعبر عن الوجود الرابط ، وكذلك (خدا عالم است) حيث يعبر عن الوجود الرابط بالفارسية بـ (است) ، وقد استعمل في مجال الباري تعالى .

وذهب البعض إلى أن الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي هو الفرق بين العنوان والمعنون ، بمعنى أن واقع النسبة الظرفية هو الذي يعبر عنه بكلمة (في) وأما كلمة (النسبة الظرفية) فهي صورة اخترعها الذهن نعتبرها مرآة لواقع النسبة الظرفية ؛ لأن النسبة الظرفية بالمعنى الاسمي هي نسبة ظرفيه بالحمل

الأولوي، لا أنها نسبة ظرفية بالحمل الشائع، فما هو النسبة بالحمل الشائع هو الحرف، وما هو بالنسبة بالحمل الأولوي هو الاسم، والفرق بينهما من قبيل التكثر الإدراكي، أي أن الفرق بين هذه النسب وبين المعنى بالتكثر الإدراكي، ولكن هذا التكثر من القسم الذي تكون هناك صورة تتطابق مع الواقع، وصورة أخرى إبداعية واختراعية، لا أنهما كلاهما مطابقان للواقع، وكلاهما بالنسبة للواقع على حد سواء، بحيث يتجلى الواقع بصورتين في الذهن. ليس كذلك كما ذهب إليه المحقق الأخوند رحمته، حيث ذهب إلى تجلي الواقع في الذهن بصورتين دون أن تكون إحداهما إبداعية اختراعية، وإنما نقول بأن نسبتها للواقع نسبة العنوان والمعنون.

إذن فهذه النسبة بالتعبير الاسمي هو عنوان فحسب، وليست هي نسبة واقعاً بالحمل الشائع، فحين نقول: (الفعل أما ثلاثي أو رباعي)، فهنا يكون الفعل فعلاً بالحمل الأولوي، ولكنه اسم بالحمل الشائع؛ إذ لو كان فعلاً بالحمل الشائع، وهذه الكلمة التي في هذه الجملة كانت فعلاً، فحينئذ لا يصح أن تقع مبتدأ. إذن هو فعل بالحمل الأولوي فحسب، وهناك بعض الكلمات هي فعل بالحمل الشائع مثل (قام، قعد...).

وعنوان النسبة التي يعبر عنه بالمعنى الاسمي يفترق عن واقع النسبة بهذا الفرق أيضاً، فواقع النسبة هو الذي يعبر عنه بالحرف، وأما الأسماء التي تتكفل تعريف الحروف وتوضيحها وشرحها، مثلاً النسبة الظرفية، فإن مثل هذه الأسماء هي عناوين مخترعة يبدعها الذهن ويضعها، وبناءً عليه فيكون الاختلاف بين الاسم والحرف من نوع الاختلاف بين العنوان والمعنون؛ لأن الواقع يتجلى بأنواع من التجلي، فالكثرة كثرة إدراكية، ولكن هذا القسم من الكثرة الإدراكية الذي تكون فيه بعض الصور اختراعية إبداعية.

فواقع النسبة غير عنوان النسبة، و (في) تعني واقع النسبة، والاسم المشابه

وهو النسبة الظرفية هو عنوان النسبة .

إذن فتحديد حقيقة المعاني الحرفية يتوقف على التعرّف على واقع النسب بالحمل الشائع ، ليكون الاسم وهو النسبة بالحمل الأولي عنواناً ومرآةً لذلك الواقع .

والقائلون بهذا الرأي يذهبون إلى أنّ النسب نظير الوجود الرابط بالحمل الأولي وبالحمل الشائع ، بل إنّ الوجود الرابط بالحمل الشائع هو في حقيقته من المعاني الحرفية ؛ وذلك لأنّ الوجود الرابط عبارة عن الوجود لا في نفسه (زيد ايستاده است) ويقابل الوجود المحمولي (زيد هست) أو (ايستاده هست) ، فالوجود المحمولي ملحوظ بالذات ، حيث يحتوي الشيء على الوجود في نفسه ويكون محمولاً ، وأمّا واقع الوجود الرابط فهو وجود مندك في الطرفين ، وعدم الاستقلالية في الوجود أمر طبيعي بالنسبة إلى الوجود الرابط ، وعدم الاستقلالية هذه التي تشكّل أساس المعنى الحرفي متوفرة في مطلق النسب ، فالنسبة عبارة عن مفهوم غير مستقل بالذات ، ومعاني الحروف هي كذلك .

إذن فقد ذكروا بأنّ هذا الواقع غير المستقل الذي لا يخبر عنه ، ولا يخبر به ، قد يعبر عنه بالتعبير الاسمي الذي يمكن أن يخبر به ، ويخبر عنه ، والتغاير بين هذين التعبيرين : الاسمي والحرفي هو تغاير العنوان والمعنون .

فيتوقف تشخيص المعاني الحرفية على تشخيص واقع النسبة ، وتشخيص واقع الوجود الرابط ، بل إنّ القائلين بهذا القول يعتقدون بأنّ مفاد الحرف هو الوجود الرابط ، أو بعبارة أخرى : إنّ النسب موجودة بالوجود الرابط .

إذن فالمسألة ترتبط بالوجود الرابط ، أمّا من باب أنّ المعاني الحرفية عبارة عن واقع لوجود الرابط ، أو أنّ الوجود الرابط أحد مصاديق المعنى الحرفي ، أو من باب تشبيه المعنى الحرفي بالوجود الرابط .

بحث حول حقيقة الوجود الرابط

لذلك فمن المناسب أن نبحث حول الوجود الرابط ، والبحث بصورة تفصيلية عن الوجود الرابط سيأتي في مبحث استصحاب العدم الأزلي .
ولكن إجمال القول في الوجود الرابط نتعرض له في بحثنا هذا .
الوجود الرابط وهو الذي يعبر عنه بالفارسية (است) ، هناك ثلاث تصورات حوله :

التصوير الأول للوجود الرابط : رأي الفلاسفة

وهو ما يظهر من أقوال الفلاسفة أن الوجود الرابط هو الوجود المقابل للوجود المحمولي ، فالوجود إذا لوحظ وجوداً في نفسه فهو الوجود المحمولي ، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين برأيهم : فلو كان هذا الوجود بنفسه فهو وجود الجواهر ، ويعبرون عنه بـ (الوجود النفسي) ، وإذا كان متقوماً بالموضوع ، أي بالغير ، فهو وجود العرض ، الذي يعبرون عنه بـ (الوجود الرابطي) ، وأما لو كان الوجود لا في نفسه فيعبرون عنه بـ (الوجود الرابط) . إذن فالوجود الرابط على ضوء هذا الرأي مغاير لوجود الجواهر ، ولوجود الأعراض ؛ لأن الوجود الرابط من قبيل (ثبوت شيء لشيء) ، بينما وجود الجوهر والعرض هو وجود محمولي ، ومن قبيل (ثبوت شيء) .

التصوير الثاني للوجود الرابط : رأي المحقق النائيني رحمته الله

وقد قال به المحقق النائيني رحمته الله ومن تبعه : أنه ليس لدينا وجود رابط يقابل الوجود المحمولي ، بل إن واقع الوجود الرابط هو الوجود الرابطي بنفسه ، فالوجود هو وجود العرض فحسب ، غايته أن وجود العرض إذا لوحظ لوحده وبخلاف ما عليه في الواقع ، فلم يلاحظ متقوماً بالغير وبموضوع ما ، حيث يقال (القيام موجود)

فيعبر عن مثل هذا الوجود الملحوظ لوحده بالوجود المحمولي، وأما إذا لوحظ كما هو عليه في الواقع بصورة يكون متقوماً بالغير وبالموضوع، فهذه الحيثية للعرض، حيثية تقومه بالغير، هي التي يعبر عنها بالوجود الرابط، وإلا فليس هناك وجود رابط؛ إذ لا معنى له غير وجود العرض، فحين تقول: (زيد قائم) هل هناك شيء ثالث - غير وجود زيد، ووجود القيام - يعبر عنه بالوجود الثالث، بل ليس هنا إلا وجود زيد ووجود القيام، ولكن القيام إذا لوحظ من حيث تقومه بزيد، حينئذ نقول: (زيد قائم)، فالوجود الرابط هو وجود العرض بلحاظ تقومه بالموضوع، فالوجود الرابط هو أمر موهوم لا واقعية له، فتقسيم الوجود ليس ثلاثياً، بل الوجود أما نفسي أو رابطي، والرابطي يعني حيثية ارتباط العرض بالموضوع، وهو مفاد (است)، فلا بد من إنكار الوجود الرابط، ولعل المحقق اللاهيجي ذهب إلى هذا الرأي.

إذن فالقول بأن الوجود الرابط هو نحو من الوجود لا في نفسه حيث يراد تفسير المعنى الحرفي به أو تشبيهه به، مثل هذا القول لا أساس له؛ لأن هذا الوجود هو وجود العرض، من حيث قيامه بالغير، ولعله على ضوء هذا التصوير يكون المقصود الحقيقي لما ذكرناه قبل قليل، بأن هناك من يذهب إلى اختصاص الوجود الرابط بالجواهر والأعراض، أي أنه لحاظ للعرض من حيث تقومه بموضوعه.

التصوير الثالث للوجود الرابط

إن الوجود الرابط عبارة عن أمر إبداعي فطري لبعض المجتمعات البشرية، فليس الوجود الرابط واقعية من الواقعات، ولا أنه وجود العرض، ولكنه بعض مراحل الفكر البشري في مجال الهلية المركبة الإيجابية، حيث يبدعون كلمة يعبر عنها بالوجود الرابط، ولكن في غير هذا المجتمع أو غير هذه المرحلة الفكرية من بقية المجتمعات والمراحل الفكرية البشرية، لا يوجد الوجود الرابط عندهم

أبداً ، فهو نوع من الإبداع الذهني والخلّاقية الفكرية ، وليس وراءه واقع غير ما في ذهن .

وحين أرادوا نقل الفلسفة والمنطق للغة العربية لم يجدوا لفظاً في اللغة العربية يرادف كلمة (است) بالفارسية و (استين) باليونانية ، لذلك استعاروا له (هو) ، مع أنه لا مجال للاستعارة والكناية في بحوث المنطق والفلسفة ، فالمنطق - كما قالوا - مدخل للفلسفة ، هو طريقة للتفكير بصورة يعتصم فيه ذهن الإنسان عن الخطأ في الفكر ، وأمّا الفلسفة فهي عبارة عن العلم بحقائق وأعيان الموجودات على ما هي عليها بمقدار الطاقة البشرية ، ففي اللغة الفارسية واليونانية في مجال الهئية المركبة الإيجابية والتي هي عبارة عن ثبوت شيء لشيء ، مثل : (زيد قائم) قد أبدعوا هذا الوجود الرابط (است) فهو مرحلة فكرية ، ونوع من التفكير الخاص في هذا المجال ، أي في مجال التعبير الذهني لا في خصوص التعبير اللغوي ، واللغة مرآة للتفكير ، وأمّا في اللغة العربية ، بل ربّما في مطلق اللغات السامية ، لا يوجد فيها مثل هذا النوع من التفكير ، الموجود في الفكر الفارسي أو اليوناني من الوجود الرابط والتعبير عنه بلفظ (است) ، بل المدار في اللغة العربية حول الهوية ، أي أنّ هذا الوجود ذو حدّين ، فقوله : (زيد قائم) هو وجود واحد معنون بعنوان زيد ، وكذلك بعنوان قائم ، فحينئذ ينكر الوجود الرابط في اللغة العربية .

إشكال على التصوير الثالث للوجود الرابط

ولكن التصوير الثالث يشكل الالتزام به ، أي يشكل القول بعدم وجود ما يشابه (است) أو (استين) في اللغة العربية ، فاستعاروا لفظاً آخر بحيث هناك نوعان من التفكير في الجمل المركبة الإيجابية يختلف فيها نوع التفكير العربي عن نوع التفكير الفارسي حولها ، بل إنّ (است) في الفارسية تدلّ على الهوية ، فلا يعلم بأنّ (است) أو (استين) تدلّ على غير الهوية التي تدلّ عليها الجمل العربية ، فلا فرق بين (زيد ايستاده است) وبين (زيد قائم) ، غايته أنّ الهوية تبرز في

اللغة العربيّة من خلال (هيئة) الجملة ، بينما في اللغة الفارسيّة فتدلّ كلمة (است) عليها ، فنوع التفكير واحد لا متعدّد ، غايته أن المبرز للوهويّة في الكلام العربيّ هو (هيئة الجملة الخبريّة) ، وأمّا في الفارسيّة فالمبرز هو كلمة (است) .

هذا في الجمل غير المؤولة ، وأمّا الجمل المؤولة فالأمر أوضح ، فحين يقول : (زيد على السطح) وهنا (على السطح) متعلّق بكائن أو استقر ، وكائن ، وهو الكون الناقص ، وهو يماثل (است) في اللغة الفارسيّة .

وأما التصوير الثاني ، وهو الذي التزم به المحقّق النائيّني هو القول بأنّ العرض هو واقع متقوّم بالغير ، وهذا الواقع المتقوّم بالموضوع إذا أريد إبرازه تعبيراً فيقال : (زيد قائم) ، فليس هناك وجود متميّز غير وجود العرض ووجود الجوهر يسمّى بالوجود الرابط ، فإذا وجد في الذهن وجود آخر ثالث غيرهما هو الوجود الرابط ، فيلزم عدم تطابق ما في الذهن مع ما في الخارج ، والواقع ، فالقول بالوجود الرابط في الواقع والخارج خلاف الوجدان ، وأمّا في الذهن فيلزم منه عدم حكاية الذهن عن الخارج ، بل الذهن يزيد وينقص في صورة الذهنيّة مع أنّ الذهن أمين في حكايته ، ولا يعكس إلّا ما هو الموجود تماماً وفي الواقع ليس هنا وجود رابط ، مضافاً إلى الإشكالات التي ذكرناها قبل قبيل بأنّ غير المشكوك فيه غير المشكوك فيه ، مثل هذه الأدلّة تدلّ على عدم مغايرة الوجود الرابط عن وجودي الجوهر والعرض ، وإنّ الوجود الرابط لا وجود له خارجاً ، وكذلك لا يمكن أن يكون له وجود في الذهن ؛ وذلك لأنّ الذهن يحكي عن الخارج بأمانة ، فما لا وجود له في الخارج لا وجود له في الذهن . إذن فلا معنى للوجود الرابط لا ذهنياً ولا خارجاً .

وقد أضيف لهذه الاعتراضات على الوجود الرابط في بعض الكتب ، أنّ الوجود الرابط يتساءل هل يحتوي على الماهيّة أم لا ، وكلّ وجود إمكانيّ يشتمل على الماهيّة ، فإذا كان للوجود الرابط وجود ، فيكون وجوداً إمكانيّاً ، ولا بدّ له من ماهيّة ، وإذا كان مشتملاً على الوجود والماهيّة فيكون وجوداً مستقلاًّ بماهيّة ،

ومعه فلا معنى لأن يكون رابطاً بين وجودين ومندكاً فيهما .

وغيرها من الاعتراضات ، لذلك اعترضوا على الفلاسفة القائلين بالوجود الرابط .

إشكال على تصوير المحقق النائي

ولكن هل يمكن الالتزام بهذا التصوير ، وأنه يكفي وجود العرض عن الوجود الرابط أم لا ؟ الجواب أنه ليس كذلك ، وذلك لأننا نلاحظ أنه يتحقق الوجود الرابط في الموارد التي لا ترتبط بوجود العرض ، كما في الموارد التي ذكرناها (الله عالم) (خدا عالم است) ، فهنا توجد (است) مع أنه لا تعدد بين وجود علم الله وبين وجوده حتى تتحقق العرضية ، وكذلك قوله : (زيد أعمى) أو (اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين) ، فلا يوجد هنا عرض قد حلّ في وجود آخر ، فإن أمكن لهم الإجابة على هذا الاعتراض فيمكن أن نواجههم باعتراض آخر ، ففي قوله : (زيد ضارب) ، (زيد زنده است) فهنا يوجد الوجود الرابط ، ولا يمكن تفسيره بتقوم العرض بموضوعه ؛ لأنّ تقوم العرض بموضوعه قيام حلولي ، وقيام الضرب بزيد قيام صدوري ، فإذا أردنا توجيه (است) هنا وتفسيرها بقيام العرض بموضوعه ، فكيف يمكن أن يقال هنا بأنّ وجود (است) تدلّ على هذا المعنى ، مع أنّ القيام هنا قيام صدوري لا حلولي ، مع أنّ (است) عندهم تدلّ على الحلولي ؟

ومن جملة الاعتراضات أنّ (است) الدالة على الوجود الرابط هي من شؤون الموضوع لا أنّها من شؤون المحمول ، فقوله : (زيد ايستاده است) فهنا (است) ترجع للموضوع لا للمحمول ، أي إذا كان الوجود الرابط الذي يعبر عنه بالفارسية بـ (است) من شؤون العرض ، فيكون من شؤون المحمول ، مع أنّهم يقولون بأنّ الوجود الرابط و (است) من شؤون الموضوع ؛ لأنّ المحمول إنّما يرتبط بالموضوع بسبب الوجود الرابط .

وعلى التصوير الثاني تكون (است) من شؤون العرض والمحمول ؛ إذ أنّ الوجود الرابط هو تعبير آخر للمحمول ، فتكون هذه الحيثية من حيثيات الوجود المحموليّ مع أنّ واقع (است) ترجع إلى الموضوع إلى (زيد) أي أنّ زيداً هو الواجد لذلك ، ولعلّ السبزواريّ يشير إلى هذه الفكرة ، في رفع الإشكالات على المعقولات الثانية التي يكون وجودها المحموليّ في العقل ، حيث يذكر بأنّ الوجود الرابط بما أنّه يتقوّم بالموضوع ، فهذا هو الذي يكون سبب الحمل .

أمّا بالنسبة للتصوير الأوّل : فيقع الكلام حول التعرّف على حقيقة هذا الوجود الرابط الذي يقع في مقابل الوجود المحموليّ بكلا قسميه ، وهنا يوجد احتمالان : **الاحتمال الأوّل** : أنّ لهذا الوجود واقع ، ولكن واقعه لا في نفسه ، فهو موجود بتبع وجود الموضوع ؛ لأنّه من شؤون الموضوع ، في مقابل ما يقوله المحقّق النائينيّ من أنّه من شؤون المحمول ليكون من الأعراض .

وهذا الاحتمال يستفاد من بعض عبارات السبزواريّ في بعض حواشيه .

الاحتمال الثاني : أنّ الوجود الرابط وجود مغاير للوجود المحموليّ ، ولكن لا واقع له في غير مجال النفس الإنسانيّة ، فهو أمر إبداعيّ نفسيّ . وبعبارة أخرى : أنّ الوجود الرابط عبارة عن ذلك الحكم بوقوع النسبة الإيجابية في القضايا التي يصحّ السكوت عليها ، أي المركّبات التامة ، فحقيقته هو ذلك الحكم الذي تبدّعه النفس ، والحكم بثبوت شيء لشيء هو الحكم بوقوع النسبة ، وهو الوجود الرابط ، وهو الذي يعبرّ عنه بالفارسيّة بكلمة (است) ، ويعبرّ في الفارسيّة عن الوجود المحموليّ بكلمة (هست) ، ولكن في اللغة العربيّة يعبرّ عن كليهما بلفظ واحد بـ (كان) التامة والناقصة ، فيختصّ الوجود الرابط حينئذٍ بمفاد الهيّئة البسيطة الإيجابية (زيد قائم است) ، وهنا (است) تشير إلى الحكم الذي تبدّعه النفس ، والملاحظ أنّ القائلين بتقسيم الوجود إلى الرابط والرابطيّ لا يخالفون هذا الرأي ؛

إذ ليس للوجود الرابط كالمحموليّ تأصل خارجيّ ، بل وجوده في وعاء النفس فحسب ، ومن هنا يعلم بتحقيق الوجود الرابط في كلتا اللغتين ، إلّا أنّ الفرق بينهما في الاشتراك اللفظيّ وعدمه ، ففي اللغة العربيّة قد عبّر عن كليهما بـ (كون) ، فهو مشترك لفظيّ يستعمل للوجود المحموليّ والرابط ، وفي الفارسيّة هناك لفظان لهما .

والوجود الرابط يختلف من جهة لحاظه باللحاظ الاسميّ ، أو باللحاظ الحرفيّ ، ففي الفارسيّة تارة يبرز هذا الحكم الإبداعيّ النفسيّ بكلمة (است) ، مثل (زيد دبیر است) وآخر يبرز بواسطة الحركة (زيد دبیر) كلتا الجملتين تدلّان على ذلك الحكم ، إلّا أنّه تارة يستفاد هذا الحكم من الهيئة الناشئة من الإعراب ، وأخرى يستفاد من كلمة اسميّة مستقلّة (است) . إذن فالوجود الرابط يقبل أن يلاحظ بلحاظين ، اسميّ وهو (است) ، وحرفيّ وهو الهيئة .

وفي اللغة العربيّة في الجمل غير المؤولة التي لا تشتمل على الحروف ، مثل (زيد قائم) فيستفاد الوجود الرابط من الهيئة ، أمّا الجمل المشتملة على الحروف (زيد على السطح) فالمقدّر (كائن) فهنا يتصوّر هذا الوجود الرابط على نحو المعنى الاسميّ .

واستهدف من هذا الكلام كلّهُ هو أنّني أريد أن أُبين بأنّ المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله يقصد التشبيه ، أي تشبيه المعنى الحرفيّ بالوجود الرابط ، من جهة عدم استقلاليتّه في الوجود ؛ لأنّه يعني ثبوت شيء لشيء ، لا أنّه يقصد بأنّ الوجود الرابط هو المعنى الحرفيّ ، فيلاحظ أنّ في بعض عباراته قد شبّه المعاني الحرفيّة بوجود الممكنات بالنسبة لله تعالى ، مع أنّه لا مجال لكونها معاني حرفيّة ، وفي كتب المعقول حين يريدون تشبيه وجود الممكنات بالنسبة لله من حيث الوجود الرابط يقولون بأنّها كالمعنى الحرفيّ .

ومن خلال ذلك نعرف أنّه لا أساس للقول بوضع المعنى الحرفيّ للوجود الرابط ،

والتفسير الذي فسّرنا به حقيقة الوجود الرابط ، وأنه عبارة عن حكم نفسي ولا واقع خارجي له ^(١) حتى تتوجه تلك الاعتراضات عليه ، بل إنّ هذا الحكم موجود حتى في قوله : (اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين) ، وفي قوله : (الله موجود) ، أو قوله : (الإنسان إنسان) وغيرها في جميعها يوجد الوجود الرابط الإبداعي .

هذا الكلام كان حول المشبه به وهو الوجود الرابط .

وأما حول المشبه وهو النسب ، فهذا المسلك يذهب إلى وضع الحروف لأنحاء النسب وأنواعها ، ولا بدّ من التعرّف على النسب بصورة أوضح .

النسبة: هي أيضاً من الأمور الإبداعية النفسية ، والنسب الناقصة على قسمين :

القسم الأول: النسب التحليلية ، وهي ما يصل إليها الذهن من خلال تجزئة المفهوم الواحد ، مثلاً : الإنسان الذي هو مفهوم واحد يجزئه الذهن ويحلّله ، فيقول : (حيوان ناطق) ، حيث يلاحظ وجود جهة ما به الاشتراك مع بقية الحيوانات ، وجهة ما به الامتياز ويحلّله على ضوء ذلك ، وفي مرحلة التجزئة يصل إلى نسبة ، وهذه النسبة هي نسبة تحليلية ، وبما أنّ الكلمة جامدة ، فليست مشتملة على مادة وهيئة ، فتكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول ، ففي

(١) ربّما يشكل عليه بأنّهم في المعقول ذكروا بأنّه لاحظنا وجود الممكنات من حيث ، ونسبة كلّ قسم من أقسامه للآخر ، لا بقسمته لهذه الأقسام الثلاثة : الوجود الرابط والرابطي والنسي ، وأما لو لاحظ الوجود بالنسبة لله ، فتكون جميع الموجودات والممكنات بجميع أقسامها من الوجود الرابط ، فحين يقولون بوضع الحروف للوجود الرابط فلا يعنون هذا اللحاظ بالنسبة لله تعالى ، وإنّما يلاحظون ذلك القسم من الوجود الذي يقابل العرض والجوهر ، وبما أنّه موجود خارجاً فيحتاج إلى لفظ يدلّ عليه ، كسائر الموجودات الخارجية ، وليس هذا اللفظ إلا الحرف برأي هؤلاء . [المقرّر]

مرحلة الدالّ لا تعدّد، بل المدلول بواسطة تحليل الذهن إلى الحيوانيّة والناطقية، حيث يتعدّد إلى معنيين، ولكن أحدهما يرتبط بالآخر، فالنسبة تحليليّة قد ولدت من التجزئة، ولكن الدالّ لا يتعرّض للتحليل والتجزئة لأنّه جامد، بل المدلول فحسب.

والمشتقات أيضاً قد تتعرّض للتحليل والتجزئة ليصل الإنسان من خلالها للنسبة التحليليّة، ولكن مع الفرق بينها وبين الجوامد، بأنّه يمكن انحلال وتجزئة الدالّ أيضاً، مثلاً (ضارب) يشتمل على النسبة التحليليّة، فإنّه وإن كان المفهوم واحداً، إلّا أنّه يشتمل على نسبة، وهي نسبة الضرب لشخص، فيتجرّى إلى الهيئة والمادّة، يدلّ أحدهما على أصل الضرب، والثاني على الانتساب، إذن هذا الدالّ أيضاً يقبل التحليل.

فالنسبة التحليليّة ناشئة من تجزئة المفهوم الواحد.

القسم الثاني: وقد تكون النسبة إبداعية ناشئة من التركيب لا من التجزئة والتحليل، بمعنى أنّ الذهن كما يتمكّن من التجزئة والتحليل، كذلك يتمكّن من التركيب، فيركّب بين ماهيتين، والتركيب لا يتحقّق بدون وجود نسبة إبداعية نفسية، بل لا بدّ من إبداع النسبة، وإيجاد الارتباط بين هذين الأمرين (زيد هو الكائن في الدار) فـ(كائن) هو أمر عامّ يقيده الذهن (بالدار) أو (أعق رقبة مؤمنة) وفي مبحث الإطلاق والتقييد سيأتي، ونذكر أنّ حقيقة التقييد عبارة عن التركيب الذهنيّ بواسطة إيجاد النسبة.

والحروف من هذا الباب، فموارد النسب الإبداعية تبرز بوسائل الحروف، أي أنّ هناك أمرين لكلّ منهما دالّ مستقلّ، والإنسان يبدع النسبة بينهما، ففي موارد المركّبات الناقصة يحاول الإنسان أن يضع مركّباً منها، وبواسطة هذا التركيب يخلق النسبة الإبداعية، والحروف موضوعه لهذه النسب.

فليس هو كالقسم الأول الذي تكون النسبة فيه تحليلية ، ففي النسبة التحليلية يحضر المفهوم إلى ذهن الإنسان بلا واسطة النسبة ، فالإنسان لا نسبة فيه أبداً ، إلا أن الذهن حين يحاول تجزئة هذا المفهوم ، وعقد الارتباط بين أجزائه ، وهذا الارتباط ناشئ من التحليل طبعاً ، ولكن في هذا القسم الثاني الذي هو مورد بحثنا تكون النسبة إبداعية ، لا أنه ابتداءً تحضر للذهن صورة واحدة يجرّئها الذهن ، ويحلّل معناها .

ولكن هذه النسبة الإبداعية هل تحتوي على كثرة إدراكية ، أم أنها مجرد انعكاس لما في الخارج بحيث إن هذه النسب تشتمل على الكثرة الإدراكية ، ولا يدور مقدارها وكميّتها على كميّة الواقع ، فيمكن أن تصوّر واقعية واحدة بأنواع متعدّدة من الجمل في الذهن ، ثم بعد ذلك تبرزها هذه الجمل المتعدّدة المعبرة عن واقع واحد ، تبرز إلى الخارج بصور متعدّدة ، كما في قوله : (زيد في الدار) ، حيث ذكرنا ذلك في توضيح رأي المحقّق الآخوند رحمته الله ، وأنّ الذهن يستطيع تصوّر أو التعبير عن هذه الحقيقة الواحدة بقوله : (زيد في الدار) ، وهي نسبة متخالفة الأطراف ، أي نسبة الظرفية والمظروفية المتمثلة بكلمة (في) ، ويمكن أن يعبر عنها بتعبيرين آخر (الهيئة الظرفية والمظروفية موجودة بين زيد والدار) أو (زيد داخل الدار) ، فتفترق النسب في هذه الجمل ، فنسبة هذه الجملة غير نسبة الجملة المشتملة على كلمة (في) .

إذن فهذه النسبة تشتمل على الكثرة الإدراكية ، ولا تتصوّر أو تعبر عن الواقع كما كان عليه دون تغيير فيه ، بل إنّ الذهن يبدع نسباً متعدّدة بين كثير من المعاني الاسمية ، كلّها تعبر عن حقيقة واحدة ، وكلّ هذه النسب مطابقة للواقع ، أمّا كيف أنّها مطابقة للواقع ، فهذا نتعرّض إليه في البحث الذي يلي هذا البحث حين نتعرّف على واقع هذه النسبة وكيف تتحقّق ؟

فبالإضافة إلى كون النسب إبداعية تشتمل أيضاً على الكثرة الإدراكية .

وقد تكون النسب لها صورتان ، فالنسبة الواحدة قد تكون تحليلية ، وكذلك إبداعية ، مثل : اسم المكان (مقتل زيد) ، فيمكن أن تؤخذ الظرفية بعنوانها البسيط ، أي بواسطة التحليل ، نحلل المقتل إلى النسبة الظرفية الزمانية أو المكانية ، وقد تلاحظ وتؤخذ الظرفية من هذه الجملة بصورة (قتل زيد واقع في الدار) فتعكس بصورة النسبة الإبداعية المتمثلة في كلمة (في) .

ومن هنا نتجه إلى البحث الثاني بعد الالتزام بهذه الفكرة ، إذن لا بد أن تكون لهذه النسب واقعية ، ولكن واقعتها بتبع وجود المنتسبين (وكلامنا في محور الوجود الخارجي ، وإلا فإن الوجود الذهني هو وجود تبعية قطعاً لأنه أمر إبداعي) ، ففي مرحلة الوجود الخارجي هل للنسب وجود بالتبع ، أو أن وجودها بالعرض ؟ والمراد من الوجود بالتبع أن هذه النسب لها وجود واقعاً ، ولكن بتبع وجود المنتسبين .

والمراد من الوجود بالعرض : أن الموجود في الواقع هو المنتسبان أو الطرفان ، وأما وجود هذه النسب فهو بالعرض والمجاز ، وفي بحث مقدمة الواجب فرّقوا بين الوجود بالعرض وبالتبع ، ولعل الرأي الصحيح هو أن نلتزم باحتواء هذه النسب على الواقعية والوجود بالعرض .

فإننا قلنا بالكثرة الإدراكية في هذا المجال ، وأن الواقعية الواحدة يمكن أن تتجلى في الذهن بالصورة التي يريدها الإنسان ، فتتعدد النسب الإبداعية الذهنية ، ولكن هذا لا يدل على وجود نسب متعددة في الواقع ، بحيث تكون هناك واقعية لهذه النسب المتعددة ، بل التعدد يدور مدار الإبداع ، ولكن هذه النسب المتعددة المتصورة لـ (زيد في الدار) لو كان في الواقع زيد في الدار ، فتكتسب هذه النسب المتعددة - المعبر عنها بالجمال المتعددة - واقعية ، وتكون لها واقعية بما أن هذه الصورة الإبداعية جميعها مأخوذة من واقع واحد في الخارج ، لذلك يمكن أن تتصف هذه الصورة المتعددة بالواقعية ، فتكتسب الواقعية من خلال وجود

المطابق في الواقع الخارجي .

والشاهد على هذا الرأي وهو الالتزام بكون واقعيّتها بالعرض في المعقولات الثانية حين نقول : (هذا مملوك زيد) والملكيّة ليس لها وجود خارجي ، بل إنّ وجودها المحمولي في الذهن ، ومع ذلك نحملها فنقول : (هذا الكتاب مملوك زيد) ، فيوجد الإنسان النسبة والانتساب بين شيئين مختلفين في الوعاء ، أحدهما في وعاء الخارج ، والآخر في وعاء الذهن ؛ إذ الملكيّة من الأمور الإنشائيّة والاعتباريّة ولا خارجيّة لمثل هذه الأمور .

وكذلك مثل (زيد أب) وغيرها .

وكذلك في الموارد التي لا يعقل فيها تكثر مثل (الله موجود) ، وهذه الجملة مشتملة على نسبة ذهنيّة ، ولا توجد أي كثرة في الواقع ولو بالتبع ، بل إنّ واقعيّتها بالعرض ؛ لأنّ كثرتها بالعرض ، وهذه الكثرة التي نذكرها هي كثرة ذهنيّة .
إذن فللنسب واقعيّة ، ولكن واقعيّتها بالعرض لا أنّ لها واقعيّة ، ولو كانت هذه الواقعيّة بالتبع .

مسلك وضع الحروف للنسب

والآن نأتي إلى السؤال الرئيسي : أنّه هل يمكن تفسير الحروف بالنسب ؟ بحيث نقول بأنّ الحروف موضوعة للنسب أم ليس كذلك ؟

هناك قسم للحروف مثل (ليت ، لعل) للتمني أو للترجي ، وكذلك الحروف المشبّهة بالفعل ، وحروف الاستفهام وحروف التحديد أو للردع ، فليست لمثل هذه الحروف نسب ، بل يمكن أن نقول بأنّها تدلّ على معنى ذي نسبة ، فليست هي دالة على أنواع من النسب ، فلا فرق بين إبراز التمني والترجي بهذه الحروف ، أو نبرزها بواسطة المعاني الاسميّة (أتمنى ذلك ، أرجو ذلك ، أعني ذلك) . إذن فالقول بدلالة هذه الحروف على النسب وحكايتها عنها ، مثل هذا القول ضعيف جداً .

وأما بقية الحروف - كحروف الجر - فيمكن أن نقول بدلالاتها على النسب، ولكن النسب لها ألوان وأنواع متعددة، فالنسبة قد تكون ابتدائية أو انتهائية أو استعلائية أو ظرفية، وغيرها من أنواع النسب المختلفة، فهي موضوعة للنسب المتنوعة، أي ألوان النسب.

ولكن ما الفرق بين ألوان النسب هذه وبين ألفاظ الأسماء الدالة على مثل هذه المعاني؟ فالذي يبدعه المتكلم هو النسبة، وإن كانت بلون من الألوان، فحينئذ يتساءل: ما الفرق بين (الاستعلاء) وبين (على) التي تدل على النسبة الاستعلائية، وأي فرق بين الاستعلاء بمفهومه الاسمي وهذا الحرف؟

فإن قيل: بأن الحرف موضوع للاستعلاء أو للظرفية، ولكن التي تشتمل على النسبة لا مطلقاً، ولكن الأفعال والأسماء أيضاً تشتمل على النسبة التحليلية حتى مع تعدد الدال والمدلول، مثلاً: (ضرب) يشتمل على نسب متعددة، فهو يدل على وقوع الضرب منسوباً بنسبة زمانية في الزمان الماضي، وأن هذه النسبة للمفرد وأن مفرداً مذكراً، هذه كلها ونحوها تدل عليها (ضرب).

إذن فالأفعال والأسماء أيضاً ذات نسبة كالحروف أيضاً بأنها ذات نسبة، أما الفرق بين القول بأن هذه نسبة ذات لون، وتلك لون ذات نسبة، ومجرد هذا الفرق لا يوجب الاختلاف بينهما، فهل يؤدي هذا الفرق إلى تعدد النسبة، وأن النسبة على نوعين، ولكن هذا القول غير صحيح؛ وذلك لأن النسبة لها معنى واحد، وهو المعنى التبعية الاندكاسي، سواء استفيدت من الهيئة المادية أو من الحروف نفس (الظرفية) أو (الاستعلائية) أو من (على) أو (في)، فإذا قيل بأنهما متعددان واثنان، ولكن هذا التعدد ليس تعدداً واقعياً، وليس بينها اختلاف ماهوي وحقيقي. بذلك سوف يكتسب مسلك التعدد للناظر القوة والاعتبار في هذا المجال، وهو المسلك الذي اختاره المحقق الآخوند رحمته، ويكون التعدد بينها بالناظر فحسب، فليس الاختلاف واقعياً بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي،

بل الاختلاف من حيث اللحاظ والإبداع الذهني ، فالمعنى الواحد تارة يذكره الإنسان بكلمة (على) وأخرى بكلمة (الاستعلاء) .

إذن فهذا الرأي غير صحيح ، ويظهر حاله من خلال المقدمة التي ذكرناها لرأي المحقق الآخوند رحمته ، وهي مقدمة التكثر الإدراكي ، حيث تعالج بها هذه المسائل المطروحة في هذا الرأي .

الاعتراض الأول على وضع الحروف للنسب

فلاعتراض الأول على هذا المسلك أنَّ الالتزام بأنَّ الحروف موضوعة للنسب ، لا يمكن الالتزام بذلك في مثل (ليت ، لعل) ؛ وذلك لوضوح أنَّ (ليت) لإنشاء التمني ، و (لعل) لإنشاء الترجي ، وهكذا في بقية الحروف ، حتَّى أنه نقل عن النحاة أنَّ (ليت) تستطيع أن تعمل عمل (تمنيت) الفعل ، وذلك بنصبها للمسند والمسند إليه ، وهكذا في (أن) وذكروا بعض الأمثلة لذلك نقلها النحاة عن الكوفيّين . وفي كتاب دراسات في اللغة^(١) : « الفراء قد أجاز أن تقع (ليت) موقع (تمنيت) ، وبهذا علل كون (ليت) أقوى أدوات النصب ، واستشهد بالموارد التي نصب فيها الإسم والخبر كلاهما ، وهكذا في (أن) حيث يقول : (جاء في الحديث أنَّ قعر جهنم سبعين ، أو أن زيدا أخانا) ، فالحروف المشبهة بالفعل تعمل أحيانا عمل الفعل ، والالتزام بأنّها موضوعة للنسب في غاية البعد .

وما نقل عن المحقق العراقي رحمته بأنَّ (ليت) وضعت للنسبة بين المتمني والمتمنى ، و (لعل) وضعت للنسبة بين المترجى والمترجى ، وبأنَّ هذه الحروف وضعت للنسب . وهذا الرأي ضعيف ، وإلا لصح القول بأنَّ (ضرب) وضعت للنسبة الضربية بين زيد وعمرو وفي : (قتل زيد عمروا) ، إنَّ (قتل) وضعت للنسبة

(١) دراسات في اللغة لإبراهيم السامرائي : ١٨٠ .

القتلية بين زيد وعمرو .

الاعتراض الثاني على وضع الحروف للنسب

وأما الاعتراض الثاني وبأن هناك بعض الحروف ليست للإنشاء ، بل هي إخطارية ، أمثال (على) للنسبة الاستعلائية و (في) للنسبة الظرفية ، وهكذا .

ومناقشة هذا الاعتراض : أن القائلين بهذا القول لم يعتنوا بالمعنى الاسمي ، ففي النسبة الظرفية لم يعتنوا ولم يوجِّهوا نظرهم للظرفية ، وفي النسبة الابتدائية لم يعتنوا بالابتداء الذي هو معنى اسمي ، بل لاحظوا النسبة فحسب ، ومن هنا ذكروا أن الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في غاية الوضوح ؛ وذلك لأن الحروف وضعت للنسب ، والأسامي وضعت للمعاني المستقلة غير النسب .

ولكن عدم الاهتمام بملاحظة هذه الجهة لا يختص بأصحاب الرأي الثالث ، بل الآخرون أيضاً ، بل نسب لعلماء اللغة المحدثين أيضاً أنهم اتَّجهوا لهذا الاتجاه . في كتاب فقه اللغة وخصائص العربية^(١) حيث ذكر أن الحروف عبارة عن ألفاظ الارتباط (أنها في الأصل ألفاظ معانٍ جرّدت من معانيها وفرّغت من محتواها ، ونقلت من ألفاظ معانٍ إلى أدوات) فهو يعتقد أن هذه الحروف كالأسماء والأفعال ألفاظ لها معانٍ ، ثم بعد ذلك نقلت إلى أدوات (وقد يكون هنا الانتقال واضحاً والصلة بين الأداة وأصلها واضحة لقرب العهد بهذا الانتقال أو لبقاء المادة الأصلية ، ووضوح الصلة بالمعنى مثل (على) وقد تكون الصلة بالأصل غامضة لبعد العهد أو طرؤً تبديل كبير في لفظ أحدها ، ومنها (من) و (إلى) و (ليس) و (ليت) ثم بعد ذلك يقول : (ووصف علماء اللغة في هذا العصر ألفاظ مليئة وألفاظ الارتباط بأنها فارغة) وفراغها لأجل عدم ملاحظة المعنى الابتدائي أو الظرفي ، وغيرها ،

(١) فقه اللغة وخصائص العربية لمحمد مبارك : ٦٩ .

وإلا لو كانوا يلاحظونها لكانوا يرون بأن هذه الألفاظ مليئة أيضاً (وذلك لأنها فرغت عن محتواها الأصلي الذي هو معناها الأصلي، وبذلك أصبحت تدلّ على وقوع ربط بين لفظين، أي بين معنييهما كالنفي في قولنا: ليس الرجل حاضراً، أو العلوّ في المفتاح على الأرض، فيجد بأنّ (على) فارغة من معنى العلوّ، ولا تدلّ على العلوّ، بل لا يلاحظ منها إلا النسبة؛ لأنّه لو لم يفرغها من هذا المعنى لما رأى فرقاً بين (على) الحرف و(العلوّ) الإسم.

وهذا ليس رأيه الشخصي، بل ينقل آراء علماء اللغة في هذا العصر.

ويمكن أن يدلّ هذا الرأي على فكرة أخرى، وهي أنّ الحروف كانت كالأسماء والأفعال مشتملة على المعاني، ولكن بالتدرّج والتطوّر الزمنيّ تبدّلت فأصبحت تدلّ على النسبة المحضة فحسب، دون أن تدلّ على معنى وراء حدود هذه النسبة. إذن فبعض المعاصرين -كبعض علمائنا- قد اعتبروا الحروف أدوات فارغة من المعاني، بل تدلّ على النسبة، أو برأي المعاصرين أنّها تدلّ على الارتباط فحسب. ومن ناحية أخرى بما أنّ هذا الربط لا يمكن الالتزام به تماماً، لذلك بعض الباحثين ذهبوا إلى رأي مقابل لهذا الرأي، وهم من المعاصرين من علماء اللغة، حيث ذهبوا إلى عدم الفرق بين الأسماء والحروف، منهم إبراهيم أنيس^(١).

حيث يعترض بعض الاعتراضات على النحاة حول معاني الحروف، يقول: «ولست أدري، بل لعلّي أدري لِمَ فرّق النحاة بين (على) و (فوق)، وبين (في) و (داخل)، وبين (إلى) وكلمة (نحو)، فجعلوا الحروف أسماءً وعلى أيّ أساس هذه التفرقة؟».

والحاصل: أنّنا لا نستطيع القول بأنّ الحروف -من القسم الثاني- فارغة من

المعاني، ومفادها النسب فحسب، بينما الأسماء والأفعال مليئة بالمعاني، وكذلك لا نستطيع أن نقول بأنها - أي الحروف والأسماء والأفعال - كلها من فصيلة واحدة كلها مليئة بالمعاني.

ومن خلال ذلك نتقرب خطوات إلى رأي المحقق الآخوند رحمته، بالتقريب الذي ذكرناه، وأن الفرق بينها لحاظي.

الرأي الرابع

الذي يمكن إبدائه في هذا المجال هو أن الفرق بين الأسماء والحروف باللحظ، ولكن تارة يلاحظ على نحو الاندماج، بأن تلاحظ بنظرة خفية، وذلك بأن يكون مغفولاً عنه، فيقال ظاهراً بأن الأدوات فارغة، بخلاف الأسماء والأفعال، فتلاحظ الحروف باللحظ الاندماجي، وأما الأسماء فتلاحظ باللحظ التفصيلي، فالفرق بينها بالاندماج والتفصيل.

وبعد أن علمنا أنه لا بد من قياس هذه الحروف بالأسماء والأفعال المشابهة لها، فالفرق بينها من جهة لحاظ المعنى، فإن المعنى في كليهما واحد، وتحتوي الحروف على نفس معنى الابتداء والظرفية والاستعلاء، ولكن هذه المعاني إذا لوحظت ونظر إليها نظرة اندماجية، فيعبر عنها بالحروف، ولكن لو نظر لهذه المعاني نظرة غير اندماجية بل نظر إليها نظرة تفصيلية فنعبر عنها بالأسماء أو بالأفعال.

ولتوضيح هذا الرأي نقول: (ضرب) هنا تدل على ضرب شخص في الزمان الماضي، فبلحظ الضرب يكون قد نظر إليها لا على نحو الاندماج، بل هو معنى مستقل، ولكن الضرب في الزمان الماضي يدل على فكرة الزمان، وأن الصادر منه الضرب هو رجل، وهذه الأمور تدل الهيئة عليها، وقد لوحظ فيها الاندماج،

فهذه الأمور تدلّ عليها هذه الهيئة، ولكن لا بصورة صريحة، وبصورة تفصيليّة واضحة كما تدلّ على ذلك الجملة (ضرب شخص واحد في الزمن الماضي وهو زيد)، فهذه الأمور تدلّ عليها هذه الجملة الاسميّة بصورة صريحة، ونحن ننظر إليها بالنظر التفصيليّ لا من طرف خفيّ على نحو الاندماج، بل يدلّ عليها بالتعابير الاسميّة في هذه الجملة، وأخرى ننظر إلى هذه الأمور على نحو الاندماج، وإن كنّا ننظر إلى جهة وإلى أمر واحد منها لا على نحو الاندماج بل على نحو النشر، وهو قوله: (ضرب)، حيث إنّ الهيئة في (ضرب) تدلّ بالاندماج على كلّ هذه الأمور، والمعاني في الحروف ينظر إليها من نظر خفيّ، وبصورة اندماجيّة.

فليس الفرق بين الأسماء والحروف بالاندكاك، ولا بصورة التبعية التي فسّرنا بها رأي الآخوند، بل الفرق بينهما باللفّ والنشر، والتفصيل والإجمال.

وعلى ضوء هذا الرأي يمكن أن تتعرّض الأفعال أو الأسماء بمرور الزمان إلى بعض التغيرات، بحيث تندمج معانيها فيها وتستتر، وتصبح بصورة خفيّة، بحيث يعبر عنها بأنّها فارغة المعنى، ومثل هذه الفكرة غير بعيدة، ولو أنّ نظريتنا في هذا المجال لا تتوقّف في واقعها على هذه الفكرة، فنحن لا نريد البحث حول كيفيّة حصول الاندماج من خلال التطوّر اللفظيّ، ولكن هذه الكلمة (على) كانت تدلّ على العلوّ بصورة واضحة، وينظر إليها نظرة جليّة، وبعد ذلك ينظر إليها بنظر خفيّ.

فالفرق بكيفيّة النظر، لا على أساس التبعية والاستقلاليّة، بل إنّ المعنى في نفسه ينظر إليه نظرة اندماجيّة وبمنظرة خفيّة، بخلاف الأسماء والأفعال.

فيمكن أن يلتزم بأنّ الحروف كانت سابقاً من قسم الأسماء أو الأفعال، ثمّ بمرور الأزمان أو بواسطة النحت أي إلغاء بعض الحروف الأصليّة أو غير الأصليّة، أو بواسطة فقدان المشتقات المشابهة لها، اكتسبت هذه الحروف صبغة الاندماجيّة.

وتلاحظ مثل هذه الظاهرة جليّة في اللهجة العاميّة، هناك كثير من الأسماء

قد تبدّلت إلى شبه الحروف ، أو إلى الحروف مثل (شسمك) أصلها (أي شيء اسمك) ، فهذه الكلمة مخفّفة وتقليص لهذه الجملة ، فإنّ الإنسان عادة ما يبحث حول الأسهل والأخفّ ، فهنا من هذه الكلمة يستفاد السؤال عن اسم الإنسان ، ولكن لا تتجلّى بهذا الحرف (ش) أو بهذه الكلمة العاميّة ، لا تتجلّى بالذهن نفس ما يتجلّى من هذه الجملة بالصورة التفصيليّة ، أو مثل (ليش) وهي مخفّفة من (لأي شيء) أو مثل (اشلونك) .

وفي مرحلة تصوّر الذهنيّ للحروف لا تتجلّى إلّا الصورة الاندماجيّة لا التفصيليّة .

إذن فهذه الظاهرة - وهي تبدّل الأسماء أو لأفعال إلى حروف - يمكن أن تلاحظ في الفصحى حيث هناك حروف عربيّة تبدّلت عن أسماء وأفعال عربيّة ، وقد تكون متبدّلة عن كلمات غير عربيّة - سريانيّة أو عبريّة - كما يشير لذلك جرجي زيدان في فلسفة اللغة ، وهكذا في العاميّة يلاحظ مثل هذا التبدّل ، وهذا التبدّل في حدّ نفسه يؤدّي إلى تغيير جذريّ في الحروف لا في التلفّظ فحسب ، بل في مجال الانعكاس النفسيّ والتصوّر الذهنيّ أيضاً .

فالفرق بين الإسم والحرف بالنظرة الإجماليّة والنظرة التفصيليّة ، فكما أنّ اللفظ اكتسب النحت أو الاندماج ، وهكذا الصورة الذهنيّة .

إذن فالحروف تشتمل على معانٍ مع النسب ، ولكن لكثرة التغيرات عليها في اللفظ والصورة الذهنيّة ربّما تغيّرت عن صورتها الأصليّة ، فلا يرى الإنسان فيها صورتها الأصليّة الاسميّة أو الفعلية .

ولكن على أساس أنّ مقصوده ليس الفرق باللاحاظ التبعيّ فهو الاندكاك في الأطراف ، بل مراده هو الاندماج بحسب ما فسّرناه ، الاندماج في مرحلة تصوّر ، سواء تعرّض الحرف للاندماج في مرحلة التلفّظ أيضاً أم لا .

إذن فمعنى الحرف ما ذكرناه ، وهو مشتمل على النسبة أيضاً ، ولكنّه مندمج

المعنى ، وهذا المعنى هو الذي يشير إليه المعاصرون ويعبرون عنه بأنه فارغ ،
والقدماء يعبرون عنه بالنسبة فحسب ، مثل (في) تدلّ على النسبة الظرفيّة دون
دلالته على الظرفيّة نفسها .

وهذا هو الرأي الذي نختاره ونلتزم به .

وهناك بعض الآراء التي تذكر في هذا المجال .

منها : ما ذهب إليه مؤلف الحاشية على المعالم ، حيث قسّم الحروف إلى
قسمين : حروف إنشائيّة إيجاديّة وحروف إخطاريّة .

رأي المحقّق النائيّ في المعنى الحرفيّ

وقد تعرّض هذا الرأي إلى مناقشات عديدة ، فهناك البعض قد اعتبر جمع
الحروف إيجاديّة ، كالمحقّق النائيّ ، والبعض قد اعتبر الحروف كلّها إخطاريّة ،
كالمحقّق العراقي رحمته الله .

رأي السيّد الخوئيّ في الحروف

ذكر السيّد الخوئيّ بأنّ هذه الآراء كلّها غير صحيحة ، بل الصحيح أنّ الحروف
على قسمين :

القسم الأوّل : ما يكون مفادها مفاد الجملة الإنشائيّة ، والضابط في هذه الحروف
أنّ هذه الحروف مع مدخولها ممّا يصحّ السكوت عليها ، بحيث إنّ الإنسان يحصل
على الفائدة التامة من خلال سماعه لهذه الحروف ولمدخولها .

ومفاد هذه الحروف هو مفاد الجملة الإنشائيّة ، ومفاد الجملة الإنشائيّة عبارة
عن إبراز أمر نفسيّ بلا قصد للحكاية ، كما أنّه في الجملة الخبريّة اعتبر هذا القائل
أنّ المبرز هو عبارة عن قصد الحكاية .

وقد اعتبر هذا القسم من الحروف التي تتحدّ في المفاد مع الجملة الإنشائيّة

حروف التَّرجِي والتَّمَنِّي والنداء والردع والتحريض ، فحين تقول : (ليت زيدا قائم) فيصحّ السكوت عليه .

القسم الثاني من الحروف : مفادها مفاد الجملة الناقصة ، بحيث لا يصحّ السكوت عليها لو لوحظت مع مدخولها ، كالحروف الجارة (من البصرة) (إلى الكوفة) لا يصحّ السكوت عليها .

ومفاد هذه الحروف توضيق المعاني الاسمية ؛ وذلك لأنّ الأسماء وضعت للماهيات ، وهي واسعة وكثيراً ما يضطرّ الإنسان لبيان حصّة من حصص المعنى الواسع في مرحلة التفهيم ، والحصّة تعني التضييق ، وهذا التضييق إنّما يتمّ بواسطة الحروف ، فالحروف وضعت لتضييق سعة المعاني الاسمية ، مثلاً : (الصلاة في المسجد) ، فلفظ الصلاة وضع لطبيعي الصلاة دون لحاظ خصوصيّاتها ، فإذا أردنا تقييدها بحصّة المسجد وبما أنّه لا يوجد لفظ يدلّ على الحصّة فننوّسّل بالحرف لبيانه .

وهكذا في مثل : (زيد في الدار) ومتعلّقها (كائن ، ثابت) وهذا الثبوت كلّيّ طبيعيّ ، يمكن أن يكون ثابتاً في الدار ، أو في السوق ، فتضيّق بالحروف المعنى الواسع لثابت .

فمفاد هذا القسم من الحروف عبارة عن تضييق المعاني الاسمية لأجل أن تدلّ على الحصّة .

ولكن ما ذكره في كلا القسمين فيه تأمل .

أمّا القسم الأوّل وأنّ مفادها مفاد الجملة الإنشائية ، أي إبراز أمر نفساني غير قصد الاستفهام ، فيعترض عليه :

إشكالات على رأي السيّد الخوئي

ما فرق هذه الحروف والألفاظ الدالة على التَّرجِي أو التَّمَنِّي كالفعل أتمنّي ؟

ولماذا ذكر أن (ليت) حرف ، بينما (أتمنى) فعل ، فأما الفرق باللاحظ التبعية والاستقلالي ، أو الاندماج والتفصيل ، أو أنها وضعت للنسبة ، فيلزم وضع مثل (ضرب) و (قتل) للنسبة ؛ لأنها وكما ذكرنا تدلّ على بعض معانيها بالاندماج لا بالتفصيل ، فيلزم أن تكون حرفاً ، فهذا سؤال يحتاج لتوضيح .

الجهة الأولى: لعل مقصود السيد الأستاذ من هذا الاعتراض أن مثل هذه الحروف قد تقع في رأس جملة يصحّ السكوت عليها ومشملة على قصد الحكاية ، أي أنها تقع في صدر الجملة الخبرية ، ولا تنحصر في دخولها على الجملة الإنشائية ، كما ذكره المعترض ، فيلاحظ بأن (قد) وهي من هذه الحروف قد وقعت في رأس جملة خبرية مشتملة على قصد الحكاية : (قد جاء زيد) بالإضافة إلى أن الحرف (ليت) ربّما يكون مدخولها لا يصحّ السكوت عليه ، ولا ينحصر دخولها على ما يصحّ السكوت عليه ، مثل : (ليت زيدا) .

أما القسم الثاني من الحروف فيشكل عليه : أن الحرف يحصل به التضييق والارتباط في المعاني الاسمية ، فهي تمتلك خاصية التضييق ، ولكن ليس معناه التضييق ، بل أمر آخر ، وإن حصل به التضييق فما هو معناه ، فإن كان معناه النسبة فهو الرأي السابق .

ولكن هذا التضييق حصل في رتبة متأخرة ، ولكن ما هو معنى هذه الحروف ، ونحن لا نريد أن نتعرّف على ما يحصل من خلال الحرف وما ينتج من استخدام الحرف ، وإنما نريد التعرف على معنى ومفهوم الحرف نفسه ، فهل أن معناه هو التضييق أو غيره ، ولكن الواقع أنه ليس كذلك ، بل إن المعنى مصداق للتضييق ، أي ما يحصل به التضييق ، ولكن يبقى السؤال أنه ما هو معنى الحرف ؟

فإن قلتم بأن معناها النسبة فهو الرأي السابق الذي يذهب إلى وضع الحروف للنسبة أو بقية الآراء .

والظاهر أن هذا القائل يذهب لوضع الحرف للنسبة ، ولكن بما أنه تخيل أن

معنى الوضع للنسبة الوضع للوجود الرابط ، وهو مختصّ بالجواهر والأعراض ،
والحروف مستعملة في موارد لا تشتمل على موجود رابط ، لذلك خطر هذا
الرأي في ذهنه المبارك ، ولكن كان عليه أن يقول بأنّ الحرف لم يوضع للوجود
الرابط بل للنسبة ، وإنّما تشبّه النسبة به ، لا أنه يقول بتضييق المفاهيم الاسميّة ،
فبدلاً من أن يذهب إلى القول بأنّ النسب أمور إبداعية ، وكثرتها كثرة إدراكية ،
وواقعيتها في الخارج بالعرض لا بالتبع ، حتّى تحتاج إلى كثرة خارجيّة ، وبدلاً من
أن يقول بأنّ القائل بذلك الرأي لم يذهب إلى وضع الحروف للوجود الرابط ، وإنّما
هو تشبيه بالوجود الرابط ، وكذلك الوجود الرابط لا يختصّ بالجواهر والأعراض .

إذن فبدلاً من أن يعالج هذه المسألة ، كما قالوا ، وكما يمكن أن يقال فيه ذهب
إلى التضييق في اطار المفهوم ، وهذا هو نفس ما قالوه من أنّ النسب أمر نفسيّ
ولا تحتاج إلى المطابق الخارجيّ ، وإلى وجود خارجيّ بازاها ، حتّى أنّ وجودها
ليست من قبيل الأمر الانتزاعيّ ، بل وجودها وجود بالتبع .

إذن فلأجل وجود هذا الابهام في توضيح هذا الرأي ، اعتبر مسلكاً مقابل
المسالك السابقة ، مع أنّها لو تأملنا بها بعمق يلاحظ بأنّه مسلك خاضع لسائر
المسالك .

الجهة الثانية : ليست جميع حروف القسم الثاني تفيد التضييق ، فبعضها تفيده ،
وبعضها لا تفيده ، فحروف التفسير مثل : (جاء زيد أو أبو عبدالله) ، فالحرف (أو)
لا يفيد التضييق في المفرد ، وكذلك حرف التفسير الداخلة على الجمل (قطع
رزقه أي مات) فهي تفسّر الجملة ولا تفيد التضييق ، وكذلك حروف العطف :
(أكرم زيداً أو عمرو) (جاء زيد أو عمرو) ، وإذا تأملنا نراها تفيد توسعة المتعلّق
لا تضييقه ، وأنّ المتعلّق لوجوب الإكرام أو المجيء هو الجامع الانتزاعيّ (أحدهما)
ورأينا أنّ (أو) تعبير حرفيّ عن لفظ (أحد) وهو مفهوم اسميّ ، وهذا القائل
نفسه يذهب إلى أنّ الواجب التخييريّ يتعلّق بعنوان (أحدهما) الانتزاعيّ ،

ومع أن الوارد لفظ (أو)، وكذلك حروف الاضراب بأنواعها؛ لأن الاضراب تارة للإبطال ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١)، وأخرى العطف (قام زيد بل عمرو)، بحيث يكون السابق مسكوتاً عنه، فلم تفد التضييق، وكذلك حروف الإيجاب (بلى) و (نعم) فتفيد تضييق أي شيء .

فالقول بأن حروف القسم الثاني تفيد التضييق مطلقاً غير تام .

المبحث الثالث

المبحث الثالث من مباحث الوضع والاستعمال هو البحث عن حقيقة الجملة الخبرية ، وبيان مفاد الهيئة فيها .

المشهور بين المتأخرين من المنطقيين أنَّ مدلول الجملة الخبرية هو وقوع النسبة أو عدم وقوعها ، فحينئذٍ يكون المدلول أمراً غير نفسيّ ، وهناك بعض القدماء ذهبوا إلى أنَّ مدلولها هو أمر نفسيّ ، وهو (الحكم) بوقوع النسبة أو عدم وقوعها ، وبعض المتأخرين ذهب إلى أنَّ المدلول هو أمر نفسيّ وهو عبارة عن قصد الحكاية . إذن فما هو الرأي الصحيح في هذا المجال ؟ وهل المدلول أمر غير نفسيّ ، كما هو المشهور عند القدماء ، أم أنّه أمر نفسيّ ، كما هو المعروف عند المتأخرين ؟

الوجه الأوّل :

حين يسمع الإنسان (زيد قائم) فيخطر في ذهنه ابتداءً محكيّ هذه الجملة ، وهو الإخبار عن وقوع القيام لزيد . إذن فالمدلول الابتدائيّ للجملة الخبرية هو وقوع النسبة أو عدم وقوعها ، ولكن وجهت اعتراضات لهذا الرأي ، ولأجلها ذهب آخرون إلى أنَّ مدلول الجملة الخبرية هو أمر نفسيّ .

والاعتراضات التي وجهت لرأي المشهور هي :

الاعتراض الأوّل : بما أنَّ بحثنا يدور حول (مدلول) الجملة الخبرية ، لذلك يلزم علينا التعرّف حول (الدلالة) .

الدلالة : عبارة عن كون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر ، ويعبّر عن الأوّل بـ (الدالّ) ، وعن الثاني بـ (المدلول) .

وعلى ضوء ذلك لا بدّ أن نبحث حول مدلول الجملة الخبريّة .

الملاحظ أنّه أخذ في الدلالة (العلم) ، والعلم أمّا تصوّر أو تصديق ، وفي الجملة الخبريّة مثل (زيد قائم) لا يمكن أن يكون المراد منه العلم التصوّري ، كما هو واضح .

ولكن لا يمكن القول بحصول العلم التصوّريّ ؛ وذلك لأنّ تحقّق مثل هذا العلم التصوّريّ في مجالات وموارد خاصّة ، أي تلك الموارد التي يكون فيها المعرّف والمعرّف (زيد قائم) لا يمكن أن نقول بأنّ العلم الحاصل منها علم تصوّريّ ، أي تصوّر غير الحاصل قد تحقّق وحصل ، سواء كان حصوله بالحدّ أو بالرسم ، الناقص أو التامّ ، مثل هذا لا يرتبط بالعلم التصوّريّ .

إذن فلا بدّ أن يكون العلم الحاصل من هذه الدلالة هو العلم التصديقيّ الذي هو عبارة عن الإذعان بالنسبة ، ولكن ما هذه النسبة التي نشأت من (زيد قائم) ، والتي تعلق بها العلم التصديقيّ ؟

فإذا قيل بأنّ متعلّق العلم عبارة عن وقوع النسبة أو عدم وقوعها ، فهذا القول غير صحيح ؛ وذلك لأنّه مجرّد أن يتكلّم المتكلّم (زيد قائم) أو يخبر عن شيء ، لا يوجب العلم بوقوع النسبة ، بل أنّه غالباً لا يوجب المظنّة أيضاً ، بل ربّما يقطع الإنسان أحياناً بعدم وقوع قيام زيد . إذن فليس الأمر كما ذكروا بأنّه من العلم بهذا اللفظ أو الجملة يحصل لنا العلم بوقوع النسبة أو عدم وقوعها ، حتّى يقال بأنّ مدلول هذه الجملة وقوع النسبة أو عدم وقوعها ، فمثل ذلك غير صحيح ، ولا يمكن أن يكون هذا المعنى هو المدلول بالدلالة التصديقيّة .

إذن فلا بدّ أن يكون المدلول بالدلالة التصديقيّة عبارة عن أمر نفسيّ ، غايته أنّه يقع النزاع حول تحديد هذا الأمر النفسيّ ، هل هو حكم المتكلّم بوقوع النسبة أو عدم وقوعها ، كما ذكره القدماء ، أو أنّه عبارة عن (قصد الحكاية) فهو يقصد الحكاية عن قيام زيد .

إذن فللفظ القابلية على أنه لو قال المتكلم : (زيد قائم) أن يدل مثل هذا اللفظ على أن المتكلم قصد الحكاية عن قيام زيد .

نعم ، يوجد هنا محكي ، وهو عبارة عن الواقع لا أنه أمر نفسي ، أي (قصد الحكاية عن ثبوت القيام لزيد) ، وهذا المحكي هو أمر خارجي ، ولكنه خارج عن حدود مدلول اللفظ ، ولا علاقة له بمدلول اللفظ ، والقول بأن الجملة خبرية تحتل الصدق والكذب إنما هو بلحاظ المحكي لا بلحاظ المدلول ، وإلا فبلحاظ المدلول لا تقبل الاتصاف بالصدق والكذب ؛ إذ أن المدلول هو قصد الحكاية ، ولكن بلحاظ أنه قصد الحكاية عن شيء ، مثلاً عن قيام زيد ، بهذا اللحاظ يقال للجملة أما أنها صادقة أو كاذبة .

إذن فالقائلون بأن المدلول بالدلالة الوضعية في هيئات الجمل الخبرية عبارة عن وقوع النسبة أو عدم وقوعها ، مثل هؤلاء وقعوا في هذا الاشتباه بأنه لم يفرقوا بين المدلول بالدلالة الوضعية وبين المحكي عنها .

والجواب عن هذا الاعتراض الذي ذكرناه بتقريبنا : أن الدلالة لها معنيان :

المعنى الأول للدلالة ما ذكرناه من أنه من العلم بشيء يعلم بشيء آخر ، والعلم أما أن يكون تصويرياً أو تصديقياً ، إلى بقية هذا الاعتراض .

والمعنى الثاني عبارة عن أن إخطار شيء يستلزم إخطار شيء آخر ، أو أن يكون إخطار شيء هو بدوره إخطار لشيء آخر بوجه على الاختلاف في مفاد العلاقة الوضعية ، وأن الأمر والتصور النفسي عبارة عن إخطار مستلزم للإخطار ، أو أنه إخطار شيء بنفسه إخطار لغيره بوجه .

فإذا كان معنى الدلالة هو هذا المعنى الثاني ، أما على الاستلزام أو الوحدة ، فهنا تكون الجملة كالألفاظ المفردة ، ففي المفرد مثل كلمة (زيد) ، فإن إخطار (زيد) في الذهن يستلزم إخطار معناه ، أو أنه إخطار المعنى ، وفي الجملة (زيد قائم)

كذلك وغيرها من الجمل توجب خطور وقوع هذه النسبة أو لا وقوعها ، باختلاف الجملة الإيجابية والسلبية . إذن فهذا هو نوع من الدلالة ، وهذه الدلالة تسمى بالدلالة الأنسية ، والدلالة الأنسية موجودة في المفردات وفي الجمل كليهما ، وهذا المعنى غير المعنى الأول للدلالة وهو استلزام العلم بشيء العلم بشيء آخر حتى يأتي الاعتراض ، بل هذه الدلالة هي دلالة أنسية بمعنى أن الإنسان حين يسمع (زيد قائم) حتى من الجدار ، فيخطر في ذهنه قيام زيد ، وهذا يسمى مدلولاً أيضاً ، ولكنّه مدلول الجملة .

إلا أن الكلام يقع أن الوضع هل تعلق بهذا المدلول ، أو تعلق بذلك الأمر النفسي ؟ لا إشكال أنه بالإضافة إلى وجود الدلالة التصورية والأنسية ، هناك دلالات أخرى كقصد الحكاية ، والحكم بوقوع النسبة أو لا وقوعها وغيرها .

والوضع - كما وصفناه سابقاً - عبارة عن تحقق علاقة وعلقة بين اللفظ والمعنى ، سواء كان اللفظ مفرداً أو جملة ، بحيث يكون إخطار اللفظ إخطاراً للمعنى ، والوضع عبارة عن ذلك العمل التمهيدى ، فذلك العمل الذي يمارسه الإنسان تمهيداً لنشوء مثل هذه العلاقة ، هذا العمل يسمى بالوضع ، فالخطوة الأولى من خطوات تحقق العلاقة يعبر عنها بالوضع .

والدلالة التصورية ، سواء في الجمل أو المفرد ، بعد وضعها لا بد أن يمارس استعمالها بصورة متكررة ، حتى تتحقق ميزة المرآتية لهذه الجملة بأن زيداً قائم مثلاً . وأما بالنسبة للأمر النفسي وهو قصد الحكاية ، فهو متوقف على توفر مقدمات أخرى ، فبالإضافة إلى أن المخاطب لا بد أن توجد في ذهنه مثل هذه العلاقة الوضعية ، لا بد من تحقق مقدمات أخرى ، فلا بد أن يحرز عدم غفلة المتكلم ، وعدم سهوه ، وعدم تكلمه خطأ هنا ، وعدم وجود خوف يصده عن إبراز ما يقصده ، وغيرها ، مثل هذه المقدمات لو أحرزت أما بالوجدان ، أو بواسطة الأصول العقلانية ، وكان استعمال المتكلم للجمل الخبرية بداعي التفهيم ، نتيجة كل

ذلك نقول بأنّه قد قصد الحكاية . إذن فلا مانع من ذلك ، وأنّه بعد تحقّق الوضع وتحقّق هذه المقدمات فيمكن أن نحكم عقلاً بأنّه قصد الحكاية .

وذلك لأنّ التلفّظ بهذا اللفظ هو فعل من الأفعال الصادرة من الفاعل المختار ، والفعل الذي يصدر من الفاعل المختار ، في طبعه يحتاج للعلّة الغائيّة ، والعلّة الغائيّة للتلفّظ بهذا اللفظ تتعيّن بقصد الحكاية ، بعد أن سقطت بقيّة العلل الغائيّة أمّا بالوجدان أو بالأصول العقلانيّة ، فتتعيّن بقصد الحكاية ، فيدعّن الإنسان طبعاً بأنّ العلّة الغائيّة لهذا العمل من المتكلّم هو إيجاد جملة في أذهاننا ، مثل هذه الجملة الذهنيّة تكون مرآة لقيام زيد .

إذن فهنا نوعان من الدلالة .

ولكن أي منهما دلالة وضعيّة وأيّ منهما دلالة عقليّة ؟ والوضع ليس بعلة تامّة لأيّ منهما ، لا بالنسبة للدلالة الأنسيّة ؛ لأنّها لا تحصل إلّا بعد أن تمرّ بالمقدمات المذكورة في الوضع ، ولا بالنسبة للدلالة على قصد الحكاية ؛ وذلك لأنّها لا بدّ أن تمرّ على مقدمات أخرى أيضاً ، بالإضافة إلى تلك المقدمات المذكورة في باب الوضع .

والنسبة تكفي لتحقّقها أدنى ملابسة ، فيكفي في ثبوت النسبة بين شيئين أن يكون للشيء أدنى ارتباط بالشيء الآخر .

فإذا سمّينا الدلالة الإخطاريّة بأنّها هي الدلالة الوضعيّة فربّما يكون أفضل ، وذلك لأنّها أقرب لمرحلة الوضع من غيرها ، بل إنّ العلاقة الوضعيّة تتمثّل بها ، كما وضّحناه سابقاً ، أو أن نقول بأنّ دلالة قصد الحكاية نسّمّيها بالدلالة الوضعيّة ، فهذا يصحّ أيضاً ؛ لأنّ الوضع هو أحد مقدمات هذه الدلالة ، أي قصد الحكاية ، ولو أنّه من مقدماته البعيدة ، فهذه الدلالة يمكن أن نسّمّيها بالدلالة الوضعيّة بالرغم من كونها دلالة عقليّة ؛ إذ أنّها كما ذكرنا إنّما تستفاد هذه الدلالة من خلال الحصر بالعلّة الغائيّة بالنسبة للفاعل المختار ، وهو لا يصدر منه العمل إلّا بعد توفّر العلّة

الغائية فيه ، بالإضافة إلى مقدمات أخرى تعين هذه العلة الغائية ، بالإضافة إلى معقوليّة ذلك هنا ، لوجود العلاقة الذهنيّة بسبب وجود تلك العلاقة الذهنيّة الموجودة مسبقاً .

إذن فهذه الدلالة التصديقيّة أيضاً هي دلالة وضعيّة ، ولكن المدلول بهذه الدلالة ليس قصد الحكاية فحسب ، بل هو جميع الأمور والمقدمات النفسيّة التي سبقت هذه المرحلة ، فلا بدّ من تصوّر اللفظ ، وتصور المعنى ، والتصديق بترتب الفائدة على التلفّظ بهذا اللفظ ، والجزم والعزم ، وغيرها .

فحين يقول : (زيد قائم) فهذا التلفّظ كبقية الأفعال الإراديّة تنطوي فيه جميع هذه المقدمات والأمور التي ذكرت في مجال مقدمات الإرادة ، فهو قد تصوّر وخطر في ذهنه كلّ هذه الأمور ، حينئذٍ اندفع للعمل ، وكذلك التلفّظ ؛ لأنّه من الأعمال الإرادية .

إذن فإذا كان يكفي في المدلول التصديقيّ ما ارتبط به الشيء بأدنى ملابسة ، وبارتباط ضئيل ، ولو أنّه يرتبط به بمقدماته البعيدة جداً ، وكان له تأثير وتدخل ولو أنّ تدخله من بعيد ، كتدخل الوضع هنا ، فيمكن أن تسمّى هذه الدلالة دلالة قصد الحكاية التي يرتبط بها الوضع من بعيد ، تسمّى بالدلالة الوضعيّة ، فإذا كان الأمر كذلك فليس المدلول هو قصد الحكاية فحسب ، بل هناك كثير من الأمور النفسيّة يمكن أن تعتبر مدلولاً ، بل ربّما هناك بعض الأمور الواقعيّة التي لها ارتباط بهذا الكلام ، وإن لم تكن مدلولاً لنفس الكلام ، يمكن أن تسمّى مدلولاً ، كما لو كان تلفّظه هذا بقصد تخويف السامع ، أو تشجيعه ، أو تحريك الناس بهذا الكلام أو تسكينهم .

إذن فكلّ شيء يقع في سلسلة العلل أو المعلولات لهذا الشيء ، بنحو من الأنحاء يسمّى بالدلالة اللفظيّة ، ويمكن أن يدلّ عليه اللفظ بالدلالة اللفظيّة ، مع أنّه ليس كذلك ، فلا تكون مثل هذه الفكرة علاجاً للمشكلة ، فالمدلول هو ما ذكرناه وهو إخطار وقوع النسبة ، وإلا فلا يختصّ بقصد الحكاية ، بل كلّ شيء له ارتباط

ضئيل يكون مدلولاً له بالدلالة الوضعية اللفظية ولا يختص بقصد الحكاية .

الوجه الثاني :

بعد الاعتراف بأن حقيقة الوضع هو التعهد ، والتعهد عبارة عن التزام الإنسان ، بأنه متى ما أراد معنى ما فيتلفظ باللفظ ، والتعهد والالتزام لا يمكن أن يتعلق بأمر غير اختياري . إذن فلا بد أن يتعلق بأمر اختياري ، فإذا كان متعلق التعهد والالتزام هو وقوع النسبة أو لا وقوعها ، وهذا في الغالب لا يكون أمراً اختياريّاً للمتكلم ، كموت زيد مثلاً ، ومتعلق التعهد لا يكون أمراً غير اختياري ، بل لا بد أن يكون أمراً اختياريّاً ، وهذا الأمر الاختياري الذي هو متعلق التعهد عبارة عن أمر نفسي ، وهو عبارة عن القصد ، وأن المتكلم يقول : متى ما قصدت حكاية هذا المعنى فأتلفظ بهذا اللفظ أو بالنسبة لرأي القدماء متى ما حكمت بوقوع النسبة أو لا وقوعها فأتلفظ بهذا اللفظ .

والجواب^(١) :

(١) الوجه الثاني وانتقاده بصورة أوضح متوقف على ثلاث مقدّمات :

المقدّمة الأولى : ثبوت القول بالتعهد في مبحث الوضع .

المقدّمة الثانية : إن التعهد والالتزام لا يمكن أن يتعلق بأمر غير اختياري ، ومرجع التعهد إلى أنني متى أردت تفهيم هذا المعنى ، أو قصد حكاية هذا المعنى ، أتلفظ بهذا اللفظ ، والتعهد لا بد أن يتعلق بأمر اختياري لا بأمر غير اختياري الذي هو وقوع النسبة أو لا وقوعها بحيث يكون التعهد هكذا ، وأنه متى وضعت النسبة فأنا أتلفظ بهذا اللفظ ، أو متى لم تكن النسبة واقعة فأتلفظ بذلك اللفظ . إذن فلا بد أن يكون المدلول أي متعلق العلة الوضعية أمراً اختياريّاً ، وهو الأمر النفسي ، وينحصر هذا بقصد الحكاية .

وناقش :

١ - بأنه لم يثبت في مباحث الوضع بأنه بمعنى التعهد .

٢ - على تقدير الاعتراف بأن الوضع بمعنى التعهد ، ولكن المتعهد به لا بد أن يكون أمراً اختياريّاً لا ذلك الشيء الذي يتوقف التعهد على وجوده ، وهنا المتعهد به هو «

١ - إنَّ هذا الوجه متوقَّف على ثبوت القول بالتعهد، وقد ذكرنا عدم صحَّة هذا القول.

٢ - هذا الوجه متوقَّف أيضاً على توقُّف التعهّد على أمر اختياريّ، ولكن هذا القول لا يخلو من مسامحة؛ لأنَّ كون المتعهد به أمراً اختياريّاً غير القول بأنَّ ما يتوقَّف عليه التعهّد نفسه وما يشترطه أن يكون أمراً اختياريّاً، فهذان أمران مختلفان.

كما لو تعهّدت بالقيام حين مجيء زيد، فمثل هذا التعهّد لا مانع منه، فالتعهد به هو القيام عند مجيء زيد، ومجيء زيد هو شرط التعهّد، ولا يلزم فيه أن يكون اختياريّاً، وهنا أتعهّد حين أقصد الحكاية أنَّ أتلفظ هذا اللفظ، ولا يلزم من ذلك أن يكون ما يتوقَّف عليه التعهّد وما يشترط به التعهّد أن يكون أمراً اختياريّاً،

» التلّفظ باللفظ مثلاً، وهو أمر اختياريّ، وأمّا ذلك الذي يتوقَّف عليه التعهّد ويشترط بوجوده (على تقدير كذا أتعهّد بأن أتلفظ بهذا اللفظ)، مثل هذا الشيء لا يلزم كونه أمراً اختياريّاً، فهذا لا يستفاد من نفس التعهّد وإن أمكن استفادته من أمر آخر غير التعهّد، مثلاً: يمكن أن يتعهّد الإنسان أنه عند زوال الشمس أن يصلّي ركعتين، أو يتصدّق بدرهم، فالتعهد به يلزم أن يكون أمراً اختياريّاً، فالشيء الذي يجعله الإنسان على عهده لا بدّ أن يتمكّن من تفرّغ ذمّته من ذلك الشيء، وتفرّغ عهده؛ إذ أنه إنّما يضع على ذمّته لأجل أن يعمل به ويؤدّيه، وأمّا إنَّ الشيء الذي يشترط به التعهّد يلزم كونه اختياريّاً، فهذا لا يستفاد من نفس القول بالتعهد.

٣ - وعلى تقدير ذلك وإن شرط التعهّد لا بدّ أن يكون أمراً اختياريّاً، وأمراً نفسياً، ولكن لا معيّن لكون هذا الأمر النفسيّ هو قصد الحكاية من بين بقية الأمور النفسية، بل يمكن أن يكون هذا الشرط هو (الحكم) بالوقوع أو باللاوقوع، أي متى ما حكمت بوقوع نسبة كذا، وببلا وقوعها، أتلفظ بهذا اللفظ (زيد قائم)، أو (زيد ليس بقائم) وأي خصوصيّة لكون الشرط هو قصد الحكاية، إذن فهذا الدليل على فرض صحّته يقتضي أن يكون متعلّق التعهّد، وشرط التعهّد، هو أمر نفسيّ، وأمر اختياريّ، ويمكن أن يكون هذا الأمر النفسيّ هو الحكم بالوقوع أو الحكم باللاوقوع لا قصد الحكاية.

فيمكن أن أتعهد بأنه متى ما جاء زيد أن أتلفظ بهذا اللفظ ، مع أن مجيء زيد غير اختياري ولكن التلفظ أمر اختياري .

الوجه الثالث :

وهو مذكور في هامش (أجود التقريرات) : أن الالتزام بأن مفاد الجملة الخبرية هو وقوع النسبة أو لا وقوعها ، مثل هذا التزام بأمر غير صحيح .
وذلك لأنه كثيراً ما في الجمل الاسمية نلاحظ عدم وجود النسبة فيها أبداً ، لبحث فيها عن أن المدلول هو وقوع النسبة أو لا وقوعها ، فما يذكره المشهور بضرورة اشتغال القضية على موضوع ومحمول ونسبة من وقوع النسبة أو سلبها ، أو الحكم بالوقوع أو بلا وقوعها ، مثل هذا القول غير صحيح ؛ إذ أن كثيراً من الجمل لا تشتمل على النسبة ، فإذا فقدت الجمل للنسبة فينتفي هذا الرأي الذي يعتمد على وجود النسبة ، فالمحكى ليس هو النسبة ، ففي الجمل الاسمية أي الحملات مثل (زيد قائم) ، (زيد ممكن) ، (زيد موجود) في كثير من هذه الموارد لا تتحقق فيها النسبة ، وليس فيها أي نسبة .

وبعض الأعظم ربما اعتمد مثل هذا الوجه ، وإن كان بينها اختلاف في بعض الموارد ، حيث أنكر اشتغال بعض الجمل الاسمية ، وهي بعض الحملات على النسبة .

فيتفقان في عدم اشتغال بعض القضايا على النسبة ، وعلى ضوء هذا الرأي تبطل كثير من البحوث ، أمثال (العلم إن كان إذعائاً للنسبة فتصديق وإلا فتصوّر) ، وأمثال (تثليث أجزاء القضية) ، و (أن معيار صدق الخبر هو ملاحظة مطابقته للنسبة في الواقع) .

ولكن لا بد من البحث حول مدى صحة هذا الرأي .

في هامش أجود التقريرات قال : « وأما هيئة الجملة الاسمية فهي غير موضوعة للنسبة الخارجية ، كما هو المعروف لعدم وجود النسبة في كثير من الجمل الاسمية ،

كما في قولنا: (الإنسان ممكن) أو موجود، وشريك الباري ممتنع، ونحو ذلك، ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك خلاف الوجدان -إلى أن يقول:- مدلول الهيئة في الجملة الاسمية إنما هو إبراز قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه^(١).

وأما لماذا أنكر النسب في هذه الموارد؟

الظاهر من خلال ملاحظة هذا القول مع أقواله في بحث الحروف في مناقشة القائلين بالنسبة، وأنَّ الحروف موضوعة للنسبة التي هي الوجود الرابط، يظهر من ذلك أنه يعتقد بأنَّ النسبة هي الوجود الرابط، وأنهما متحدان واقعاً، والنسبة والوجود الرابط يعتقد اختصاصها بالجواهر والأعراض؛ إذ أنَّ الوجود الرابط هو عبارة عن الوجود الرابط بلحاظ حلوله في الموضوع، كما وضَّحناه سابقاً. إذن فإذا كان أساس رأيه هو هذه الفكرة فإذا قلنا: (الإنسان ممكن)، والإمكان ليس من الأعراض، بل هو أمر انتزاعي، ومن العناوين الانتزاعية الإمكان والوجوب والامتناع (وجودها في العقل بالتعمُّل) فلا معنى لاحتواء مثل هذه الجمل على النسب أو الوجود الرابط.

وفي قوله: (زيد موجود) أيضاً كذلك (ليس الوجود جوهرًا ولا عرض باعتبار ذاته، بل بالعرض)، فالوجود ليس جوهرًا ولا عرضاً، فلا يكون من النسبة، ومن الوجود الرابط، فليس الوجود من الأعراض حتَّى يكون دالًّا على النسبة. وفي قوله: (شريك الباري ممتنع) فهنا (ممتنع) مثل (ممكن) هو من المفاهيم التي يضعها الذهن، فلا تتحقَّق النسبة في مثل هذه الجملة. وهذه الفكرة يمكن أن تكون الأساس الفكري لهذا الرأي. ويمكن أن يكون أساسه شيئاً آخر: أنَّ النسبة بين الشيئين خارجاً يتوقف

على وجود المنتسبين في وعاء الخارج ، ولكل واحد وجود منحاز عن وجود الآخر ، وفي بعض هذه الجمل لا وجود خارجي للمحمول مثل (ممكن) و (ممتنع) ، وفي بعضها يكون للمحمول وجود خارجي ، ولكن ليست له واقعية منحازة مثل (زيد موجود) ؛ إذ أن وجود زيد مع نفس زيد في الخارج ليس وجودين اثنين ، بل وجود واحد ، والقول (بأن الوجود عارض الماهية) فهو (تصوراً) فحسب ، والعقل يمارس التحليل والتعمّل ، وإلا فإنهما متحدان هوية خارجاً .

إذ أن النسبة تتصور عندهم مثل الخيط الذي يربط بين شيئين ، أحدهما في هذا الطرف ، والآخر معقود في ذلك الطرف ، فإذا لم يكن الشئان شيئين في الواقع ، أو لم يكن لدينا شيان ، بل شيء واحد ، فهنا لا مجال لتحقيق النسبة ولمثل هذا الخيط .

هذا هو الرأي الأول الذي يؤدي إلى عدم وجود النسبة في جملة من القضايا . والقول الثاني الذي يشترك مع القول في أصل الفكرة ، وفي بعض الخصوصيات ، ما يذهب إليه بعض الأعاضم ، وهو : أن الحملات الغير المؤولة - أي الجمل التي لا تحتوي على حروف الجر ، مثل هذه القضايا لا تشتمل على النسبة مطلقاً . نعم ، في الحملات المؤولة مشتملة على النسب ، على اعتبار أنه يذهب إلى وضع الحروف للنسب ، فيذهب إلى وجود النسبة فيها ، ولكن لا تحتوي على الحمل ، فأنكر وجود النسبة في مطلق هذه الجمل .

أما الحمل الأولي الذاتي الذي يكون فيه الحدّ عين المحدود ، فحين نقول : (الإنسان حيوان ناطق) فلا اثنيّة وتعدّد بين الإنسان والحيوان الناطق ، حتّى نقول بوجود ذلك الخيط ، وتلك النسبة والارتباط بينهما .

وكذلك في الهليات البسيطة ، كما في مثال (زيد موجود) لا توجد نسبة بين الوجود والماهية (وإلا لزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج) ؛ إذ أن النسبة يفرض فيها أن يكون كلا المنتسبين منحازين ، فيلزم منه زيادة على الوجود ماهية

في الخارج مع أنه لا زيادة في الخارج ، بل في الذهن فحسب ، بل إنه حتى في المشتقات مثل : (زيد قائم) فهذا يعني أن كليهما وجود واحد ، لا أنهما وجودان ، بحيث ينسب أحدهما للآخر .

إذن ففي جميع هذه الموارد لا توجد إلا الهووية التصديقية لا النسبة ولا الإضافة ولا الرابط ، وحينئذ تبطل كثير من الآراء المنطقية .
فاتفقا على عدم وجود النسبة الخارجية .

وربما يعترض عليهما بأن الجملة تدل على النسبة الذهنية ، ولكن يجاب بأنه لا يمكن ذلك أيضاً ؛ لأن ما في الذهن يلزم أن يحكي عما في الخارج تماماً ، وإذا لم يوجد في الخارج شيء غير الموضوع والمحمول ، ولا توجد أي نسبة خارجاً ، فلا يمكن للذهن أن يخترع من نفسه شيئاً يسميه بالنسبة .

يقول : « وأما القضايا اللفظية والمعقولة ، فلا شك في كونها مطابقة للخارج ، فلا تحكي إلا عما اشتملت عليه صحيفة الوجود بلا زيادة ولا نقص ؛ لأنه لا معنى لاشتمالها على الإضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج ، ومع الحكاية فتصير كاذبة وغير مطابقة للواقع » ^(١) .

فإذا كان الأمر كذلك ، فما قيل بأن مدلول الخبر هو وقوع النسبة أو لا وقوعها مثل هذا القول يبطل وينتفي .

ولا بد من ملاحظة هذين القولين لنرى مدى صحتها .

أما القول الأول : وهو ما ذكر في هامش أجود التقريرات ، حيث ذهب إلى عدم وجود النسبة في هذه الموارد ، ولم يذكر أساسه الفكري ، ونحن ذكرناه .

فإن كان أساس هذا الرأي ما ذهب إليه في الحروف ، وهو أن النسبة تتحقق بين العرض وموضوعه ، وهو معنى الوجود الرابط ، وأما في غيره فلا معنى للنسبة ، لذلك

في قوله : (الله له العلم) اكتشف أنها ليست للنسب ؛ إذ لا نسبة بين علم الله ونفسه . فإذا كان الأساس هو هذا ، فالجواب الذي ذكرنا في المعنى الحرفي هو الذي يجاب به هنا ، حيث ذكرنا أن القائلين بالنسبة يرون واقعية النسبة واقعية بالعرض لا بالتبع ، وهكذا الوجود الرابط .

وأما إذا كان الأساس بأنه لا بد أن تكون للنسبة واقعية ولو بالتبع لا بالعرض ، بحيث تكون شيئاً لها ما بازاها في الواقع ، وهذا هو الذي ذكرناه سابقاً ، بأنّ الذهن تنعكس فيه الواقعيّات كما تنعكس في المرأة ، فالذهن يمتاز بصفة الانفعالية فحسب دون أن يكون له ميزة الإبداع والتدخل ، بحيث يزيد وينقص في مرحلة إدراكاته ليس له مثل هذه الميزة .

ولكن هذا غير صحيح ؛ لما ذكرناه بأنّ للذهن قوّة الإبداع والتصرف والتحليل وتكثير الإدراكات والفعل ، لا مجرد الانفعال والمرآتية .

وأما القول الثاني : بأنه لا توجد نسبة خارجاً في الحملات ، بل الموجود هو الهووية التصديقية .

ولكن الظاهر أنه يقول بالنسبة على هذا الرأي ؛ وذلك لأنّ النسبة هي الهووية ، فإنّ النسبة على أقسام ، ويشير لذلك في هامش (أصول الفلسفة) حول أجزاء القضية الموجبة ، والنسبة لا تعني إلا الارتباط ، والربط على نحو الهووية ، ويذكر في هامش أصول الفلسفة أنّ النسبة تعني هو هو ، والمحقق الأصفهاني رحمته الله حين يعرف النسبة في نهاية الدراية^(١) يقول : « ومفاد النسبة الإيجابية الحكمية كون هذا ذاك » ، والفلاسفة يقولون بأنّ الحمل هو الهووية .

بكثرة تعلقت غيرية	كذلك بالوحدة هو هوية
هذي هي الحمل وفيه اعتبر	جهتي الوحدة والتكثر

فالنسبة تعني أنّ هذا ذاك ، أمّا مفهوماً أو وجوداً ، أي الحمل الأوليّ أو الحمل الشائع ، فالنسبة هي الهوهويّة .

والآن نذكر جواباً أكثر تفصيلاً من هذين الجوابين ، وهو أن نتعرّف على حقيقة الحمل وعلى مقوماته .

وتوضيح حقيقة الحمل سيأتي في مبحث المشتقّ ، وفي مبحث اجتماع الأمر والنهي ، وإجماله : أنّ الحمل عبارة عن عمل نفسيّ ، بأن يتصوّر شيئين ثمّ يحكم بأنّ هذا ذاك ، وأنّه (هو هو) ، ويعتبر في الحمل جهتان : جهة الوحدة وجهة الكثرة .

فلا بدّ أن يتّحد الموضوع والمحمول من جهة ، ويتغايران من جهة أخرى ، (وفيه اعتبر جهتي الوحدة والتكثّر) ، وجهة الوحدة هي جهة الهوهويّة ، ولكنّ الهوهويّة لا تتحقّق مع عدم وجود الكثرة ؛ إذ لا بدّ من افتراض وجود تغاير ما لنقول بأنّه هو هو ، وهذا ذاك ، ولو في وعاء الذهن ، ولكن كيف تجتمع الكثرة مع الوحدة في موضوع واحد ؛ إذ الموضوع والمحمول لا بدّ أن يتّحدا ، وإلّا لو لم يكونا متّحدين فلا معنى للحمل الذي هو عبارة عن الهوهويّة ، وإذا لم توجد الكثرة ، فلا يعقل الإخبار عنه ، فلا بدّ من وجود جهة الكثرة ، وهذه الكثرة والوحدة بواسطة لحاظين ، ولا تنافي بينهما ، وتختلف هذه الفكرة في شتى موارد الحمل ؟

ففي موارد الحمل الأوليّ الذي فيه هو هو مفهوماً ، أي يتّحدان مفهوماً ، والكثرة في هذا الحمل الكثرة بالإجمال والتفصيل مثل قوله : (الإنسان حيوان ناطق) ؛ وذلك لأنّ للذهن القدرة على التجزئة والتحليل والتركيب ، والاختراع والإبداع ، لذلك يجزئ مفهوم الإنسان إلى عنصرين مقومين لحقيقته : الحيوان والناطق ، فصورة الحيوان الناطق مع الإنسان هما واحد مفهوماً ، ولكن اختلافهما بالإجمال والتفصيل فهو هو مفهوماً ، ولكن الكثرة إدراكيّة ناشئة من التجزئة والتحليل العقليّ ، ففي هذا المورد توجد الكثرة والوحدة ، والذهن حين يضع هذه الكثرة فلا بدّ أن يعتمد في ذلك على جهة واقعيّة ، فلا بدّ أن يحتوي واقع الإنسان على

النطق، وعلى الحيوانية، فهذه الكثرة نابعة من الخارج، ووحدتها واقعية أيضاً، ونسبة الهووية هذه ناشئة من الوحدة الواقعية التي أدركها العقل، والكثرة صنعها العقل ولكن صنعه لها ليس من قبيل أنياب الأغوال التي ليس لها واقع، بل من باب انعكاس ما في الخارج، ولكن مع تدخّل العقل وتجزئته وتحليله لذلك تعدّدت الصورة.

وأما في موارد الحمل الشائع الذي يعني هو هو وجوداً، فيتحدان وجوداً فهذا على أقسام:

ففي مجال الهلية البسيطة - كما في مثال: (زيد موجود) - فهنا التجزئة والتحليل عقلي أيضاً، فالكثرة دائماً تكون ذهنية، إلا أنها تختلف في مقدار اعتمادها على الخارج، فقوله: (زيد موجود) فهنا بالتصوّر يكون الوجود عارضاً للماهية، فعروضه أيضاً بالتجزئة والتحليل أيضاً، فهنا يمارس العقل التجزئة لزيد والوجود، فيعتبر زيد مفارقاً بحيث يخليه عن صفة الوجود، وبغض النظر حتّى عن وجوده الذهني فيقول: (زيد موجود في الخارج)، فهنا توجد الهووية بين الوجود والماهية، وهذه الهووية يكون التكثر فيها في الذهن، ولا تكثر ولا تعدّد في الواقع، بحيث تكون هناك واقعيتان: واقعية الماهية، وواقعية الوجود، ولذلك لم يقل أحد من الحكماء بأن كليهما أصيل، وأن توهم البعض القول بأصالة الوجود والماهية كليهما، وهو نادر.

ويقع الكلام بأن الوجود هو الأصيل، والماهية منتزعة منه كما يقول به الأكثر، أو أن الماهية أصيلة والوجود منتزع منها. إذن فليس هناك في الواقع واقعيتان، فالكثرة إذن إدراكية، لذلك يقول هؤلاء بأن الماهية أمر اعتباري، أي أن الذهن يحلّل الشيء الخارجي بالتجزئة والتحليل إلى الماهية والوجود، وهذه الكثرة ذهنية، أو أن الماهية اعتبارية ولكنها ليست من قبيل أنياب الأغوال التي لا ترتبط بالواقع أبداً، بل لها منشأ خارجي لأنها حدود للوجود.

وفي الحمل الاشتقاقي في المشتقات (زيد قائم) وهذا يختلف على اختلاف المسالك فيه، والمسالك في المشتق والمبدأ متعدّدة، وهنا نشير إلى المسلك الأقوى بناءً على كون المشتقّ أمراً انتزاعياً ينتزع من الذات التي ثبت لها القيام، والأمر الانتزاعي يحتاج في تبريره إلى جهتين: منشأ الانتزاع، ومصحّح الانتزاع.

وعلاقة الأمر الانتزاعي مع منشأ الانتزاع علاقة الوحدة وجوداً، فهما واحد وجوداً في الخارج (زيد قائم) لذلك يحمل عليه حمل هو هو، والكثرة إدراكية، فالذهن قد صنع (قائم) من زيد والقيام، فهو أمر اختراعي انتزاعي، ومصحّح الانتزاع هو القيام الخارجي، بناءً على كون القيام الذي هو أمر عرضي موجود بغير وجود زيد، كما هو المعروف في الأعراض، بأنّها موجودة بغير وجود الجوهر، ومصحّح الانتزاع هو أمر خارجي لا يقبل الحمل، ولكنّه دخیل في الوحدة الماهوية للمشتقّ وفي تكثره، أي أنّ المبدأ لو كان متعدّداً فالمشتقّ متعدّد ماهيةً، فنالقائم والضاحك والعالم هي متعدّدة ماهيةً لاختلاف مبادئها، ولكن منشأ الانتزاع متحدّ مع المشتقّ وجوداً، لذلك يحمل عليه.

فالأمر الانتزاعي هو في الواقع أمر قد صنعه ذهن، ولكنّه ليس أمراً وهمياً محضاً، وإنّما انتزع بلحاظ المبدأ، وهو مصحّح الانتزاع، مثل البياض القائم بالذات، هذا يكون منشأ وسبباً لأن يصنع الذهن عنوان الأبيض، ونتيجته تكون (الأبيض) عبارة عن مفهوم ذهنيّ مخترع، والكثرة فيه إدراكية، ولكن لا بالإجمال والتفصيل، ومفهومه بسيط. وهذا يحمل على زيد، فهنا الهووية واقعية، والكثرة إدراكية وبواسطة الإبداع الذهنيّ، وإلا لو كان القائم غير زيد فلا يمكن الحمل، لذلك قالوا بأنّ (اتحاد المتحصّل مع المتحصّل غير معقول)، فلا بدّ أن يكون أمّا الموضوع أو المحمول لا متحصّل؛ إذ لو كان هناك واقعيتان فلا يمكن أن نقول بأنّهما واحد، فلا بدّ أن يكون أحدهما لا متحصّلاً، والآخر متحصّل هو الذي يوجد بواسطة الكثرة الإدراكية، ولكن واقعيته لا بدّ أن تعتمد على أمر واقعيّ.

وفي موارد الحمل في أمثال (اجتماع النقيضين ممتنع) ، فهنا لا يوجد مبدأ قائم بشيء آخر ؛ إذ لا وجود لاجتماع النقيضين في الخارج لينتزع منه الامتناع ، ولكن يمكن أخذ الامتناع من ذات اجتماع النقيضين ، وهذا هو الذي يسمّونه بـ (نفس الأمر) (بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ) ، وقد اختلفوا في واقع الأمر وحقيقته ، فقال البعض بأنّه عالم العقل ، وغيرها من الأقوال . إذن فمعنى الملازمات ونفس الأمر عبارة عن الانتزاع والأخذ عن ذات الشيء ، فهنا من ذات اجتماع النقيضين نصنع الامتناع ، والنقيضين عبارة عن الشئيين اللذين بينهما مضادة وممانعة ، فهنا يكون من قبيل صنع وأخذ المحمول من الموضوع ، كما في قوله : (الإنسان حيوان ناطق) ، ومن هذا القبيل (الأربعة زوج) فنفس الأمر عبارة عن نفس الماهيّة ، فهنا يكون الحمل عبارة عن الهوهويّة التي تصنع من الكثرة الإدراكيّة .

إذن فالوحدة وحدة خارجيّة ، وأمّا الكثرة فهي تستند إلى جهة واقعيّة وليست من قبيل أنياب الأغوال ، ولكن يلزم أن تكون لهذه الكثرة الإدراكيّة مصحّح لا أنّها تكون بلا مصحّح كأنياب الأغوال ، أو قوله : (الأربعة فرد) ، فلا بدّ أن يكون أساس ومصحّح في الخارج ، ولكن لا يلزم تطابق الصورة الذهنيّة مع ذلك الأساس والمصحّح ، بحيث ينطبق كلّ جزء من أجزاء الصورة الذهنيّة على أجزاء الخارج ، وليس هذا معيار الصدق والكذب . إذن فأساس الحمل هو الهوهويّة ، والهوهويّة عبارة عن النسبة ، والكثرة في جميع الموارد كثرة إدراكيّة ، والعقل هو دار التجزئة والتحليل والإبداع ، كدار التحليل والتجزئة للنفط الخام ، فهذا النفط الخام الذي يستخرج يؤخذ منه البنزين ، والغاز ، وغيرها من المشتّقات الكثيرة ، فالذهن في أحكامه الصادقة يجب أن يعتمد على واقعيّة ما ، والواقعيّة هي التي تتجلى في الذهن ، ولكن بأنواع متعدّدة من التجليات ، ففي (الله عالم) نستطيع أن نقول : (الله له العلم) (العلم عين الله) ، وغيرها ، فواقعيّة واجديّة الله على العلم بنوع من أنواع الواجديّة ، هذه الواجديّة توجب مثل هذه الجمل المتعدّدة .

وتوضيح هذه الفكرة أكثر في بحث المشتقّ، واجتماع الأمر والنهي .

إذن فحين نقول الجملة الخبريّة مرآة لوقوع النسبة أو لا وقوعها ، مثل هذا القول صحيح ، ولكن أحياناً يكون ذلك بقصد الحكاية ، وأخرى بدون قصد الحكاية ، مثل القصص الخياليّة إنّما نكتب لا لأجل أن تجعلنا نعتقد بوجود إبطالها في الواقع ، بل لأجل التأثير النفسيّ ، فهذه تشتمل على المرآيّة ، إلّا أنّه لا تحتوي على قصد الحكاية ، وليس فيها الحكم بالوقوع .

إذن فمدلول الجملة الخبريّة هو المرآيّة للهويّة ، وهذه المرآيّة للهويّة تارة بداعي قصد الحكاية ، وأخرى بداعي الاستهزاء ، أو بداعي الحماسة أو غيرها ، فإنّ القارئ أو السامع وإن كان يعلم بعدم صدق وقوع مثل هذه الأخبار ، إلّا أنّه يروم التأثير النفسيّ على القارئ أو السامع ، فلا يوجد فيها قصد الحكاية ، بل لا تشتمل حتّى على الحكم بالوقوع والإذعان النفسيّ ، فالجمل الخبريّة واقعها هو المرآيّة التصوريّة ، ولكن دواعيها مختلفة ، وهي من النسب ، ولا يلزم أن يكون لها واقعيّة وخارجيّة منجازه عن وجود المنتسبين ، بل لا بدّ أن يكون لها نوع من الواقعيّة بحيث يصحّح العقلاء بواسطة هذه الواقعيّة تلك الجمل المتعدّدة التي ترتبط بهذه الجواهر ، وأمّا القول بأنّ كلّ فعاليّة ذهنيّة يلزم أن تتطابق مع الخارج تطابقاً تاماً ، لذلك قالوا بأنّه لا واقعيّة للنسب لعدم وجود خارجي لها ، هذا القول غير صحيح .

المبحث الرابع

مفاد الجملة الإنشائية

كلامنا يقع حول مفاد الجملة الإنشائية ، سواء تحققت الإنشائية بواسطة الهيئة أو بواسطة بعض الأدوات التي تؤدّي إلى تحوّل الجملة من الخبريّة إلى الإنشائية ، كأداة الاستفهام والتمنّي والترجّي ، فما هو مفاد الجملة الإنشائية ؟ وما هو الفرق بين الخبر والإنشاء ؟

ذهب المشهور إلى أنّ مفاد الجملة الخبريّة عبارة عن وقوع النسبة ولا وقوعها ، ووظيفة اللفظ هو إظهار وقوع النسبة أو لا وقوعها ، بينما في الإنشاء فنستعمل الجملة لأجل إنشاء المعنى ، بـلا فرق بين الأدوات كـ (ليت) و (لعل) والاستفهام ، وكذلك ألفاظ العقود والإيقاعات ، والألفاظ التي تنشأ بها الأحكام التكليفية والوضعية ، في جميع أنواع الجمل الإنشائية ، ينشأ المعنى بواسطة الألفاظ .

فيذهب المشهور إلى أنّ علاقة الجملة الإنشائية بالنسبة لمفادها علاقة الإيجاد ، ولتوضيح هذا الرأي قالوا بأنّ الصيغ الإنشائية موجدة لمعانيها في نفس الأمر ، والمحقق الآخوند رحمته في فوائده يقول : «إنّه سنخ الوجود الاعتباري الذي يترتب عليه بعض الآثار عرفاً أو شرعاً أحياناً»^(١) ، ففي الجملة الإنشائية يوجد المعنى بسنخ من الوجود الاعتباري ، فالألفاظ الإنشائية موجدة للمعاني ، ووجودها وجود اعتباري .

ولكن المتأخّرين قد اعترضوا على هذا الرأي بأنّ القول بوجود المعنى بواسطة

اللفظ أما أن يكون وجوده وجوداً خارجياً، أو وجوداً اعتبارياً.

فإذا كان التلفّظ بالجملة يوجد المعنى بالوجود الخارجي فهذا واضح البطلان؛ لأنّ التلفّظ بالألفاظ لا يعتبر من مبادئ تحقّق الماهيّات خارجاً، فلا نعقل القول بأنّ التلفّظ بالألفاظ موجب لتحقّق معانيها في الخارج وفي وعاء نفس الأمر.

ونحن قلنا: بأنّ المشهور لا يقولون بالوجود الخارجي، بل بالوجود الاعتباري، وأما إذا كان المقصود من الوجود هو الوجود الاعتباري، كما صرّح بذلك المحقّق الآخوند رحمته في الفوائد، فمن الواضح أنّ الاعتباريات تصدر من النفس (١).

تقابل العدم والملكة كالصيغ المشتركة، مثل (بعت) يمكن الإخبار بها والإنشاء، أي يمكن أن تقترن بقصد الحكاية، ويمكن أن لا تقترن بها، وفي بعض الموارد يكون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، مثل (ليت) و (لعل)، وغيرهما، مثل هذه الصيغ لا يمكن أن تكون مقترنة بقصد الحكاية، وظهور هذين المسلكين إنّما هو نتيجة اعتراضهم على رأي المشهور.

وبما أنّ رأي المشهور يذهب إلى الوجود الاعتباري لا الخارجي، كما رأينا، لذلك لأجل التعرّف على واقع الأمر يلزم علينا البحث حول العلاقة والارتباط بين الاعتباريات والإنشائيات والم احتملات في النسبة، والعلاقة بينها ثلاثة:

أحدها: نسبة العموم من وجه.

وثانيها: نسبة العموم المطلق.

وثالثها: نسبة التساوي.

وقبل ملاحظة النسبة بينها نتعرّض إلى مبحث ذكرناه في مدخل علم الأصول.

(١) هناك نقص واضح في المتن لفقدان صفحة من النسخة المخطوطة.

الاعتباريات عبارة عن الأمور الفرضية التي اخترعت لأجل التأثير في عواطف الغير ومشاعره وأحاسيسه ، وذكرنا أنها على قسمين :

١ - الاعتبارات المتأصلة (القانونية) .

٢ - الاعتبارات غير المتأصلة (غير القانونية) .

الاعتبارات المتأصلة : التي يكون لها بنظر الناس التأثير في الأمور الخارجية ، وإن كانت في واقعها من الأمور الفرضية ، فيعتبرونها من أعراض الأشياء ، كالأحكام الوضعية ، كالملكية : هذه الدار ملك زيد ، والزوجية : هذه زوجة عمرو ، أو أن هذا طاهر وذاك نجس ، وكذلك الأحكام التكليفية ، كالجوب والحرمة ، وغيرها من الاعتبارات القانونية ، أمثال : إن هذا والي أو رئيس أو ملك ، بل إن من هذا القسم : الميتة والمذكى ، فإنهم يعتبرون في الخارج ما ذبح بغير وسيلة مشروعة ميتة .

الاعتبارات غير القانونية : وهي عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر ، مع اعتقاد الناس بأنه أمر فرضي ونفسي ليس له أي واقع ، مثل اعتبار زيد بأنه أسد مثل : (رأيت أسداً يرمي) ، أو اعتباره قمراً ، فيلتفت الإنسان إلى أنه وجود بالعناية . فالأمر الاعتباري إذن على قسمين : الأمر الاعتباري الذي يشبهه على الإنسان بالوجود الخارجي ، فيتخيّل احتواءه على الوجود الخارجي والأمر الاعتباري الذي يعرف الإنسان بأنه أمر نفسي بصورة واضحة ، وأنه من قبيل إعطاء حدّ شيء لشيء آخر بداعي التأثير في العواطف والإحساسات .

وبعد هذه المقدمة نبحت حول النسبة بين الاعتباريات والإنشائيات .

يمكن أن يقال بأن النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فيمكن أن تكون الجملة إنشائية دون احتوائها على الأمر الاعتباري ، كما في (ليت) و (لعل) ، كما يظهر من أقوالهم ، بأنها وإن أدّت إلى أن تكون الجملة إنشائية ، ولكن لا يوجد أي اعتبار فيها ، بل لا تتضمن إلا تلك الصفة النفسية ، فإن (ليت) تبرز الصفة

النفسية للإنسان، وهي التمني الذي عرفناه، وكذلك (لعل) تبرز صفة الترجي النفسية، فمتعلق هذه الجملة هذه الصفة الواقعية النفسية فحسب.

ويمكن أن تتضمن الأمر الاعتباري، ولكنها ليس فيها أي أمر إنشائي، مثل قوله: (رأيت أسداً يرمي) فهو إخبار عن مجيء زيد، ولكنه أعطى حدَّ الأسدية لزيد، فاعتبر زيداً أسداً، ولكن الجملة خبرية، ففي الاعتبارات مع العناية، أي في المجاز، وجود الإخبار أو الإنشاء فيها لا تدور مدار هذه الحيثية الاعتبارية، بل تدور مدار المراد الجدّي، فإذا كان المراد الجدّي إنشاءً فتكون الجملة إنشائية، حتى لو كانت الكلمة فيها مجازية، وأما لو كان حكاية عن شيء، فتكون الجملة خبرية كالمثال الذي ذكرناه، وفي مثل (يعيد صلاته) بنحو الكناية عن إيجاد الداعي لإعادة الصلاة (لا يعيد صلاته) كناية عن إيجاد الداعي لعدم إعادتها، فهي جملة إنشائية ولكن بلحاظ المراد الجدّي، لا بلحاظ المراد الاستعمالي، وإلا فإن الجملة خبرية هنا قد استعملت في ذلك المدلول الخبري، فالاعتبار بلا عناية لا يكون سبباً لأن تكون الجملة إنشائية، وفي الاعتبار مع العناية تارة تكون الجملة إنشائية بلحاظ المراد الجدّي، وأخرى تكون خبرية بلحاظ المراد الجدّي.

وعلى ضوء هذه الفكرة تكون النسبة بين الإنشائيات والاعتبار نسبة العموم من وجه، فتوجد مادة الاجتماع، وهي موارد كثيرة، مثل: (بعت داري)، ومورد افتراق الإنشاء، الذي يكون فيه الإنشاء متحققاً دون الاعتبار، لأنه صفة واقعية نفسية، مثل (ليت) و (لعل)، ومورد افتراق الاعتبارات في مجال الاعتبارات مع العناية.

فإذا اعترفنا بثبوت موردي الافتراق لكليهما، فتكون النسبة العموم من وجه، وإذا رفضنا الاعتراف بوجود موردي الافتراق، بل التزمنا بثبوت مورد الاجتماع فحسب، فتكون النسبة هي التساوي، وإذا اعترفنا بأحد موردي الافتراق ورفضنا الآخر فتكون النسبة العموم المطلق.

والآن نبحث حول هذه الموارد :

الافتراق الأول : افتراق الإنشاء :

وهو في مثل (ليت) و (لعل) لا بدّ من التعرّف على مفاد هذه الجمل، وهل أنّ مفادها حدوث تلك الحالة النفسيّة، أو أنّها تدلّ على إيجاد التّرجي أو التّمنيّ بالوجود الاعتباريّ؛ إذ يمكن أن يحتوي الشيء على الوجود الحقيقي وعلى الوجود الاعتباريّ، كالأسد له وجود حقيقيّ، وله وجود اعتباريّ، ولكن مع العناية، وكذلك الميتة تشتمل على فرد حقيقيّ وهو ما مات واقعاً حتف أنفه، وعلى فرد اعتباريّ وهو الحيوان الذي لم يذبح بالطريقة المشروعة لدى ذلك المجتمع، وعلى ضوء هذا في التّرجي والتّمنيّ والاستفهام يكون الوجود وجوداً اعتباريّاً، فحين تقول لشخص: أتمنّى أن تصبح كذا، فهذا لا يدلّ على أنّك في عالم نفسك قد طلبت شيئاً ترى فيه المنفعة، وتحتمل وجوده أو لا تحتمل، فليس الأمر كذلك، بل هو إنشاء، وهكذا بالنسبة للاستفهام، فالواقع هو اعتبار نفسه متميّاً أو اعتبار نفسه مترجياً، أو اعتبار نفسه مستفهماً، فالجملة الدالّة على اعتبار نفسه متميّاً - مثلاً - تكون جملة إنشائيّة بلحاظ الوجود الاعتباريّ، لا أنّها جملة إنشائيّة بلحاظ إبرازها لصفة نفسيّة، لتتمّ الأقول التي سيأتي ذكرها، فحين أطلب الاستفهام لا يعني ذلك وجود الطلب النفسيّ؛ إذ لا ترتبط هذه الجملة بهذه الناحية لتكون إبرازاً لها، بل يعني طلب الفهم، وكذلك بالنسبة للشخص الذي يهدي تمنّياته لغيره لا يعني إبراز صفات نفسيّة، بل هو اعتبار، وهكذا بالنسبة للاستفهام، تارة يتوافق مع الطلب الواقعيّ فيكون الاستفهام حقيقياً، مثلاً: (أزيد قائم؟)، وقد يكون للإنكار الإبطاليّ، مثلاً: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ﴾^(١)، أو الإنكار التوبيخيّ،

أو للتقرير^(١) أو السخرية فهو في الحقيقة يحاول اعتبار نفسه مستفهماً، ولكن هذا الاعتبار بداعٍ من الدواعي تارة يتوافق مع تلك الصفة النفسية، وأخرى لا يتوافق معها، وهكذا بالنسبة للترجي والتمني، فقد يستعملها للتهكم، أو غيرها من الدواعي.

إذن ففي هذا المورد من موارد الافتراق لا يلزم كونها مبرزة للصفات النفسية، حيث إن جعلها معبرة ومبرزة للصفات النفسية قد أوجب الاعتراض على المحقق الآخوند رحمته، الذي يقول في الجمل الإنشائية بالوجود الاعتباري، فاعتراض عليه بأنه لا معنى للوجود الاعتباري هنا، بدعوى أن الوجود الاعتباري لا بد أن يكون

(١) لغير الطلب الحقيقي، كالإنكاري والتوبيخي، وغيرهما. إذن فهي ماهيات إنشائية واعتبارية، بلا فرق بين إنشائها بالأداة مثل (ليت) و (لعل) وأداة الاستفهام، أو تنشأ بالمعاني الاسمية مثل أرجو وأتمنى، وغيرهما، ففي جميعها تكون الإنشائية لها ارتباط بالجهة الاعتبارية، وأما لو أراد الإنسان الإخبار عما في النفس بأنه يتصف بالرجاء أو يتمنى أو يطلب الفهم، فهذا يخرج عن الإنشائيات، فالصفات النفسية غيرها من الأمور النفسية القابلة للحكاية، ومجرد القول بأن هذه مبرزة للصفات النفسية، مثل هذا القول لا يصنع الإنشائية، بل إنه في مثل هذه الموارد لها وجود اعتباري، كما يلاحظ ذلك في الاستعمالات العرفية.

مضافاً إلى أنه في خصوص كلمة (لعل) وأنها مرتبطة بالترجي، وفي عالم الرجاء يكون الشيء موجوداً، أو إبراز الرجاء، وهذا غير صحيح؛ لأنه قد ذكر في آية النفر، وقد وضح ذلك المحقق الأصفهانى رحمته أن (لعل) المشهور عنها أنها أداة الترجي، ولكنه غير صحيح، بل إن موارد الاستعمالات تدل على أنها كلمة تستعمل للشك وإبداء الاحتمال، فلا تدل على المحبوبة، بل تزيد وقوع الشيء، مثلاً: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ - هود: ١١: ١٢- أو (لعل زيداً يموت) عدم كون موت زيد محبوباً للإنسان، كما لو قال الطبيب ذلك، أو في موارد كثيرة ليست لأجل إبراز الصفة النفسية، لمعرضية الوقوع، أي أن هذا الشخص في معرض هذا الأمر فهو إنشاء هذا الأمر، كإنشاء التفأل والتطير.

دائماً على خلاف الواقع ، فإذا كان للشيء واقعية فلا معنى للوجود الاعتباري فيه ، فإن قلنا للأسد الخارجي (هذا أسد) فلا يعني هذا بأننا قد اعتبرناه أسداً ، وهكذا بالنسبة في (ليت) و (لعل) ، بما أن التمني أو الترجي واقعي ، فحينئذ لا معنى للترجي أو التمني الاعتباري .

ولكن هذا غير صحيح ؛ إذ لا مانع من وجود التمني أو الترجي الاعتباري ، مع وجود التمني الواقعي أو الترجي الواقعي في بعض الموارد ؛ إذ لا مانع من تحقق كليهما ، كالميتة والمذكي^(١) .

(١) في مثل (ليت) و (لعل) و (أداة الاستفهام) لا يوجد فيها الوجود الاعتباري ، بل إن هذه الأدوات هي وسيلة لإبراز الصفات النفسية ، وإن هذه الجملة موجودة بوجود في عالم التمني أو في وعاء الطلب ، وإذا تعلقت الصفات النفسية ببعض الأمور ، فتكون نسبة هذه الأمور بها من قبيل نسبة الماهية بالوجود ، فهي حدود التمني وحدود الترجي وحدود العزم والجزم ، وحدود الإرادة ، فالمراد بالذات حدّ للإرادة ، والمعلوم بالذات حدّ العلم ، والتمني والترجي ، وغيرها هي الصفات الواقعية ، وهذه الأداة تشعر بأن هذه النسب في ذلك الوعاء ، ويبرز بها تلك الحيثية ، إذا كان الأمر كذلك فليس هناك مجال للوجود الاعتباري .

ولكن اعترضنا على هذه الفكرة بأن التمني والترجي وطلب الفهم وأمثالها من الماهيات التي تحتوي على فردين : فرد حقيقي ، وهو عبارة عن الصفات النفسية الواقعية ، وفرد اعتباري ، وموارد الإنشاء ترتبط بذلك الفرد الاعتباري ، وهو الذي ينشأ ، وهي نظير الميتة والمذكي التي لها فردان : تكويني واعتباري ، ومثل الطاهر والقدر لدينا نظيف تكويني ، واعتباري مثلاً : الفحيح هو طاهر اعتباراً ، ولكنه قدر عرفاً ، وربما الأمر بالعكس ، فلا مانع من أن يكون للماهية فردان ، كالدينار له فرد اعتباري وفرد حقيقي ، والإنسان عندما ينشئ التمني أو الترجي أو الاستفهام ، فليس هو إبراز ما في النفس ، بحيث يكون المبرز صفة نفسية ، بل هو يحاول إنشاء هذه الأمور بداع من الدواعي ، تارة »
 » يكون الاستعمال مقروناً بالصيغة النفسية ، وأخرى لا يكون مقروناً ، وفي الاستفهام بالخصوص تستعمل همزة الاستفهام .

مورد الافتراق الثاني :

هل يمكن وجود الاعتبار دون أن تكون الجملة إنشائية ؟

ففي موارد الاعتبارات مع العناية في باب المجازات ، فهنا لا تقتضي الاعتبارية أن تكون الجملة إنشائية ، بل أحياناً تكون الجملة إنشائية وأحياناً تكون الجملة إخبارية ، مع أن الاعتبار مع العناية - مثلاً - في ألفاظ الكنايات والمجاز في العقود والإيقاعات ، هي في الواقع إنشاء بلحاظ المراد الجدّي ، وأحياناً تكون إخباراً ، مثلاً : (جاء الأسد) وأمثاله .

ومن هنا يعلم أن قوله : (يعيد صلاته) لا يمكن إدخاله في بحثنا ؛ لأنّ إنشائية هذه الجملة ليس بلحاظ مفاد الجملة ، بل بلحاظ المراد الجدّي ، فإنّ الجملة خبرية ، والاستعمال في هذا المعنى .

وأحياناً يوجد في الجملة اعتبار ، ولكن الجملة ليست إنشائية ، مثل القسم (والله جاء زيد) ، والقسم في حدّ نفسه من الأمور الاعتبارية (والله) ، ويمكن أن يقال بوجود إنشاء القسم ، ولكن هذا لا يحوّل الجملة إلى جملة إنشائية ، مثل : (ليت) و (لعل) ، ولكن ما هو معنى القسم وحقيقته ؟

حقيقة القسم : هو اعتبار الارتباط بين الجملة التي يذكرها وبين ما يقسم به الشخص ، فيربط بين هذين الاثنين في وعاء الاعتبار ، فكأنّه لو لم يوجد ذاك فهذا أيضاً لا يوجد ، فيربط مفاد جملة بشيء محترم هو (المقسم) ، فالقسم في حقيقته أمر اعتباري ، ولو أن الاعتبار متأصل ويشتمل على أسلوب ألف ، بحيث يعبر عنه بأداة الباء والواو .

وأحياناً يوجد اعتبار ، ولكن ليست الجملة جملة لفظية إنشائية ، مثلاً : المعاملات التي يوجد فيها الاعتبار ، ولكن بالمعاطاة وبالفعل يحصل الإنشاء ، فليس في الأمر جملة لفظية ، ففي المعاطاة يوجد اعتبار المبادلة ، ولكنّه بواسطة

الفعل لا بالقول .

إذن فهناك ارتباط بين الإنشاءات والاعتباريات ، ففي المورد الذي نلتزم بالإنشائية فيوجد الاعتبارية أيضاً ، ولا أقل من كون الاعتبار الموجود متأسلاً .

وبعد وضوح هذه المسألة ذكرنا سابقاً أنَّ المفردات الاعتبارية لا يعقل فيها الارتجال ، كالوجوب والحرمة ، والطهارة والنجاسة ، والملكية والزوجية ، مثل هذه مفاهيم نشأت نتيجة الظواهر الاجتماعية ، فهذه المفاهيم مخلوقة من المجتمع ، وهذه الحيثية غير قابلة للإنشاء ، وإنما الحيثية القابلة للإنشاء هو إيجاد الإنسان لمصداق منها ، سواء كان المقنن حيث يوجد مصداق الوجوب أو الحرمة ، أو بالنسبة للعائد حيث يوجد مصداق الزوجية والملكية ، فينشأ الملكية ، فمفهوم الملكية هو نتيجة للتحويلات الاجتماعية ، لذلك في الشعوب الراقية لهم مفاهيم في العقود لا يوجد نظيرها عند غيرهم إلا بالاستيراد ، وقد وضحت هذه الفكرة سابقاً .

ولكن كيف يوجد الإنسان مصداق هذه الأمور الاعتبارية ؟

فبحثنا في كيفية إيجاد بعض الأمور الاعتبارية .

ومورد البحث خصوص القسم الثالث من الأقسام المتقدمة ، أي في مورد الاجتماع ، المورد الذي فيه الإنشاء والاعتبار معاً ، كالعقود والإيقاعات وإنشاء الأحكام التكليفية ، وإنشاء الأحكام الوضعية ، مثل (كل شيء أصابه البول يتنجس) ، حيث فيها جعل النجاسة (يطهره الماء) حيث جعل المطهرية ، وغيرها من الأمور المجعولة .

فبالجملة الإنشائية يحاول إنشاء هذه الأمور ، مثلاً : (هي طالق) أو (ملكك هذا الكتاب بدرهم) أو (يجب عليك) أو (يحرم عليك) ، ولكن كيف تنشأ هذه الجملة ؟ وما هو سنخ الرابطة ؟

المحتملات والمسالك في المقام:

الاحتمال الأول: إنّ هذه المفاهيم أبدعها الإنسان بلحاظ أنّه موجود اجتماعي، سواء بواسطة الألفاظ أو بواسطة الأفعال الملائمة لها، كالمعاطاة، فنسبة (هي طالق) أو (ملكك كذا) مع حصول الطلاق أو الملكية، أو الوجوب والحرمة، نسبة الإيجادية، فهذه الألفاظ واسطة لتحقيق الأمر الاعتباري.

وهذا المسلك هو ظاهر رأي المشهور، فهذه الألفاظ وما يقوم مقامها من الأفعال توجد مثل هذه المفاهيم.

ومقابل رأي المشهور: إنّ هذه المفاهيم لو كانت من الاعتباريات، والاعتبارات من الأفعال المباشرة للنفس، فالقول بإيجادية الألفاظ أو الأفعال الخاصة، مثل هذا القول غير معقول، ولذلك اتّجهوا إلى مسلكين آخرين:

المسلك الأول: ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته الله: بأن نسبة الإنشائيات للاعتباريات نسبة المبرز والمبرز، بمعنى أنّ الإنسان في النفس أولاً يعتبر الافتراق عن هذه الزوجة ثمّ مقارناً لهذا الاعتبار أو متأخراً عنه يقول: (هي طالق)، أو يعتبر في نفسه ملكية هذه الدار لعمره، ثمّ يقول: (ملكك هذه الدار).

وكذلك بالنسبة للقسم الأول، وهو (ليت) و (لعل) هي إبراز للصفات النفسية. فالفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية إذا كان المبرز قصد الحكاية فتكون الجملة خبرية، وإذا كان المبرز صفة من الصفات النفسية أو فعلاً من الأفعال النفسية، فالجملة إنشائية.

ولكن يعترض على هذا المسلك عدّة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إنّ هذا المسلك يتوقّف على أنّ الجمل كلّها تبرز بها الأمور

النفسية، وذلك الأمر النفسي إن كان قصد الحكاية فهو الخبر، وإن كان غيره فهو الإنشاء، وقد ناقشنا هذه الفكرة في مبحث الجملة الخبرية، وناقشنا في مبحث الوضع أساسه، وهو القول بالتعهد.

الاعتراض الثاني: إن الالتزام والقول بأن إبراز كل أمر نفسي غير قصد الحكاية هو الإنشاء، هذا القول غير صحيح، مثلاً: لو أبرز الإنسان صفة الشجاعة أو العدالة، أو الخجل، أو الجبن، وغيرها من الصفات النفسانية، فهل إبرازها بالألفاظ يسمى إنشاء؟ والداعي على هذا القول هو تصحيح (ليت) و (لعل)، ولكن بعد اتّضح دلالتهما على الأمر الاعتباري فلا يتمّ هذا القول، فالأفضل أن يبدّل هذا القول بالقول بأنّه لو كان هناك قصد الحكاية فهو خير، وأمّا إذا كان اعتبار نفسياً فهو الإنشاء، وإلا فإن إبراز مطلق الصفات النفسانية لا يسمى إنشاءً، فهذا القول غير صحيح. نعم، قد يكون الداعي عليها إبراز الصفة النفسية، ولكن إذا التزمنا في تلك المقدّمة بالأمر الاعتباري، فيرتفع هذا الداعي، ولا وجه للالتزام بذلك.

الاعتراض الثالث: من البعيد أن يلزم أو يلتزم غيره من الفقهاء بصحة العقد أو الإيقاع فيما لو أبرز ما في النفس بغير أسلوب الإنشاء، كما لو قال: (قد اعتبرت البيونة في نفسي بيني وبين زوجتي) أو يقول: (اعتبرت في نفسي إيجاب البيع بين هذا الكتاب ودينارك)، والآخر يقول: (اعتبرت في نفسي قبول هذا)، فإبراز الاعتبار النفسي بهذا الأسلوب لم يقل به أحد، فلم يقل أحد بتحقيق المعاملة بمثل هذا الأسلوب، فإذا كان المدار هو إبراز الأمر النفسي وهو المصحح للعقود والإيقاعات، فهذه التعابير أصرح من التعابير المخصوصة في التعبير عن الأمر النفسي، فلا بدّ إذن أن نلتزم بصحة المعاملة، مع أنّ أحداً لم يلتزم بذلك إلّا في موارد الحاجة.

الاعتراض الرابع: لا إشكال بأن حقيقة البيع وحقيقة النكاح والهبة وبقية العقود والإيقاعات من الأمور الإنشائية، فما دام لم تبرز فلا يرى الإنسان تحقيقها وحصولها،

فلم يقل أحد بتحقيق البيع بمجرد الاعتبار النفسي بلا إبراز، فحينئذ يكون هذا اللفظ كاشفاً عن البيع، لا أنه البيع، فلو قلنا بأن البيع عبارة عن نفس اعتبار المبادلة بين شيئين، أو تملك شيء بعوض، فهل هذه الألفاظ كاشفة عن البيع بحيث تكون نسبة البيع مع هذه الألفاظ نسبة المنكشف مع الكاشف، ولا دخل للألفاظ في تحقق البيع بحيث يرى الإنسان أن هذه الألفاظ يحاول بها إبراز البيع، كإبراز التمني، فإنه لا دخل للإبراز في تحقق المبرز، وهو التمني، وحصوله الذي هو صفة نفسية، وكذلك لو كان اعتبار المبادلة هو البيع، فحينئذ لا بد أن يكون ذلك الاعتبار النفسي هو البيع، وهذا الإبراز يكون كاشفاً عن تحقق الاعتبار مسبقاً، مع أن الجميع قائلون بأن هذه الألفاظ دخيلة في البيع، فلو لم توجد فلا أثر لذلك الاعتبار النفسي.

فإن قيل: بأنه يمكن الالتزام بالشرط المتأخر (اعتبرت المبادلة بين هذا وذاك بشرط أن ألتفظ بلفظ بعث هذا بهذا)، فمطلق الاعتبار النفسي لم يلتزم أحد بكونه بيعاً، فإذا كان على أسلوب الشرط المتأخر، فحينئذ يكون الاعتبار في الرتبة السابقة على التلفظ هو المبادلة، ولكن كان على نحو الشرط المتأخر بالنسبة للفظ، أو نقول بأن البيع عبارة عن مجموع المبرز والمبرز بنحو التركيب، فبكلمة (بعث) يتحقق أو يتم المركب، لا أنه يوجد شيء بهذا المركب، مع أنه من الواضح يرى وجود البيع بهذا المركب، لا أنه يتم المركب به، بالإضافة إلى أنه لو كانت حقيقة البيع هو ذلك، فحينئذ لو قال الإنسان (بعث) فلا بد أن نقول بالمجازية والتجريد؛ إذ أنه بقوله: (بعث) يريد إبراز ذلك الاعتبار، والمفروض أنه هو المجموع من المبرز والمبرز.

إذن فلا بد أن نلتزم في (بعث) بالتجريد، أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع أنه ليس هنا أي مجازية أو تجريد، ففي (بعث) الإخبارية ليست فيها أي مجازية؛ وذلك لأنها حكاية عن مجموع المبرز والمبرز، ولكن في (بعث) الإنشائية، فإنها لا تحكي عن نفسها، ولا تبرز نفسها، فهنا (بعث) قد استعملت في إبراز

نفس المبرز، أي نفس ذلك الاعتبار النفسي، فإذا كان كذلك فيلزم منه المجاز من ناحية التجريد عن هذه الخصوصية.

إذن فلا يمكن الالتزام بمسلك الإبراز.

المسلك الثاني: ما اختاره المحقق الأصفهاني رحمته الله، وهو أن حقيقة الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى بوجود لفظي بالعرض، كما وضّحناه في بداية المبحث، وليس هنا أي اعتبار، ولكن بما أن العقلاء يعتبرون المتلفّظ بهذا اللفظ لا بقصد الحكاية بائعاً، والآخر مشترياً، فهذا قد حاول التسبب لاعتبار العقلاء، لا أنه هو المعتبر، مثل ذلك الشخص الذي يغسل الثوب بالماء، فهذا قد حاول التسبب لاعتبار الشارع، حتى يراه الشارع طاهراً، فارتباطه بالاعتبارات، أو مع اعتبار المبادلة ارتباط التسبب، ولكنه ليس تسبباً لاعتباره هو، بل تسبب لتحقيق الاعتبار العقلاني، أو القانوني أو التشريعي، فكل من يقول (بعت) أو (اشتريت) لا بقصد الحكاية، فالعقلاء يرونه متمكلاً للعرض، فهو قد سبّب لاعتبار العقلاني، فليس هو الذي قد اعتبر، فيتحقّق الاعتبار في الرتبة المتأخّرة عن التلفّظ، ولكن ليس ذلك بأنّ البائع هو الذي أوجد الاعتبار، حتى تكون حقيقة الإنشاء هو الاعتبار بواسطة التلفّظ، بل البائع قد أوجد التسبب لاعتبار الشارع بأنّ هذا بائع.

المسلك الثالث: وهو المسلك الذي اختاره المحقق الأصفهاني رحمته الله، وهو الالتزام بالوجود اللفظي، وهو وجود عرضي للنسبة التامة في الجمل الإنشائية جميعها؛ إذ الوجود أمّا وجود خارجي، أو وجود ذهني، أو وجود عرضي، وهو بدوره أمّا لفظياً أو كتيباً، فهنا قد أوجدنا النسبة التامة بوجودها اللفظي، فإذا كانت مقترنة بعنوان الحكاية عن النسبة فتسمّى بالخبريّة، وإذا لم تقترن به فهي إنشائيّة، فلم يتحقّق بواسطة التلفّظ إيجاد المعنى، بل إنّه بواسطة التلفّظ كان وجود اللفظ وجوداً للمعنى، فيكون وجوداً لفظياً للمعنى، ووجود النسبة التامة والوجود اللفظي بدون قصد الحكاية هو الإنشاء، والجمل الإنشائيّة على قسمين: تارة تكون الجملة

قابلة لأن يؤتى بها مع قصد الحكاية ، مثل : (بعت داري) ، حيث يمكن أن تستعمل جملة خبرية ، ويمكن أن تستعمل إنشائية ، فيكون تقابلها مقابل العدم والملكية ، وتارة لا تكون كذلك ، ولا تكون الجملة قابلة لإتيانها بقصد الحكاية ، كأداة الاستفهام ، وليت ، ولعل ، ونحوها .

إذن فيإيجاد المعنى بوجوده الخارجي بواسطة التلَفُّظ باللفظ غير معقول ؛ لأنَّ التَلَفُّظ ليس من مبادئ الوجود الخارجي للمعنى ، ولا بإيجاده بالوجود الذهني ؛ لأنَّ هذا الوجود هو في مرحلة سابقة عن التَلَفُّظ ، والوجود الذهني لأي مفهوم له مبادئ خاصة ، كالتفكير به ، أو مشاهدة الأشياء المشابهة له ، أو المضادة لذلك المفهوم حينئذٍ يخطر ويتصوّر ذلك المعنى ، وأمّا إيجاده بالوجود الاعتباري ، فإنَّ اعتبار الشخص للأشياء لا يحتاج هذا الاعتبار إلى آلة التَلَفُّظ أو غيرها ، بل الاعتبار فعل مباشرٍ للنفس ، ولا يحتاج النفس في اعتباراتها إلى التَلَفُّظ لتكون نسبة الألفاظ الخاصة للمعنى نسبة الإيجاد .

إذن ففي جميع الجمل الإنشائية لا يكون المتلَفِّظ باللفظ هو المعتبر ، فليس له أي ارتباط بالاعتبارات .

نعم ، في الموارد التي يكون فيها التَلَفُّظ باللفظ الإنشائي موضوعاً لاعتبار شرعيّ أو قانوني ، في مثل هذه الموارد يتمكّن الإنسان على التسبب لاعتبار المعتبر .

وتوضيحه: في باب العقود والإيقاعات حين نمارس القوانين الشرعية أو القانونية فنقول : (بعت ، زوجت ، هي طالق) ، وهذه إنّما تنفذ في صورة احتواء هذه الممارسة على الشرائط الخاصة القانونية على اختلاف القوانين .

والإنشاء كما ذكرنا عبارة عن إيجاد المعنى بوجود لفظي من دون قصد الحكاية ، فالذي ينشئ ذلك هو يحاول التسبب للاعتبار الشرعيّ أو القانوني ، فحين يقول : (زوجتك) هو يريد التسبب للزوجيّة العقلانيّة التي هي قانون عقلائي ، ولا مانع من التسبب لاعتبار الغير بواسطة التَلَفُّظ ، واستعمال الجملة الإنشائية ، وإنّما الذي

لا يعقل هو التسبب لاعتبار النفس ، أمّا بالنسبة للتسبب لاعتبار الغير فهو معقول ، فالإنسان يحاول إيجاد موضوع اعتبار الغير .

وموضوع اعتبار الغير ، قد يكون عملاً خارجياً غير لفظي ، كغسل الثوب بالماء مرتين من إصابة البول ، فبواسطة الغسل هذا قد تحقّق التسبب لطهارة الثوب شرعاً ، فالطهارة وإن كانت من الأمور الاعتبارية ، إلّا أنّها ليست باختيارنا وإرادتنا ، فلا بدّ أن نعمل عملاً يطبّق عليه موضوع ذلك القانون ، ليعتبر على ضوئه الشارع المقدّس هذا الثوب طاهراً ، وقد يكون موضوع اعتبار الغير هو التلفّظ باللفظ ، كما لو قال : (بعتك) ليعتبر الشارع المقدّس الملكية ، أو اعتبار الزوجية في (زوّجتك) ، أو اعتبار الطلاق ، أو اعتبار الكفالة ، والضمان ، وغيرها من بقيّة العقود والإيقاعات .

فليس المتلفّظ والمنشئ هو المعتبر في هذه الموارد ، بل هو يحاول التسبب للاعتبار القانوني ، وإيجاد موضوعه بواسطة التلفّظ باللفظ ، وإيجاد المعنى المشتمل على النسبة التامة بالوجود اللفظي من غير قصد الحكاية ، والشارع على ضوئه يحكم أنّ كلّ من يتلفّظ بهذا اللفظ ، وأوجد النسبة التامة ، بحيث ينسب البيع لنفسه ، في مثل : (بعت) ، فالشارع يعتبر أحدهما بائعاً والآخر مشترياً في صورة توفّر الشرائط الخاصّة من شرائط الصيغة ، وشروط المتعاقدين ، والعوضين .

هذا توضيح رأي المحقّق الأصفهاني رحمته الله .

ولكن القول بالتسبب لا بدّ أن يكون في اطار الاعتبار القانوني بالخصوص ، وأمّا في مثل (ليت) و (لعلّ) وغيرها من الإنشائيات ، فلا يمكن القول بوجود التسبب فيها للاعتبار القانوني ، فإنّ ترجي الإنسان أو تمّنيه ، واستفهامه ، ليس موضوعاً لقانون شرعيّ أو عقلائيّ ، حتّى يحاول الإنسان التسبب له .

وهذا المسلك لا يمكن الالتزام به ؛ إذ أنّه يؤدّي إلى قطع العلاقة والارتباط بين إنشاء الشخص وبين اعتباره هو ، مع أنّ الإنسان يرى نفسه أنّه هو المعتبر ، فحين

يقول: (بعتك داري) أو (ملكك هذا الكتاب بدرهم) أو (وهبتك)، فإنه هو الذي يعتبر التملك مع العوض، أو بلا عوض، وهو الذي يعتبر الطلاق، فهو المعبر.

فبناءً على مسلك الإبراز كان هذا الشخص هو المعبر، ولكن التلفظ وظيفته الإبراز والواسطة في الإثبات فحسب، ولكن بناءً على مسلك التسبب ليس المتكلم هو المعبر، بل أنه في بعض الموارد يحاول التسبب للاعتبار القانوني أو الشرعي، وفي بعض الموارد الأخرى لا يتأتى التسبب أبداً، كالتمني والترجي والاستفهام، أو إذا كان المورد يصلح أن يكون من موارد التسبب وقابلاً له، ولكن الإنسان لا يلاحظ هذه الجهة - جهة التسبب به - ولا يلتفت إليها.

ولكن هذا غير صحيح، فإن المتعاقدين هما اللذان يعتبران المبادلة، وربما لا يعتنون برأي الشارع في هذا المجال، سواء أمضى الشارع أو القانون هذه المعاملة أم لا، أو سواء كان على القانون حمايته أم لا، فالعقد عبارة عن تشريع بين طرفين، فهو عهد يربطه الطرفان بينهما، والإيقاع عبارة عن العمل الذي يؤديه الشخص نفسه، ولكن إذا قصد من ورائه الحماية القانونية فلا بد أن يلاحظ الشرائط القانونية في عقده، فحين يشتري الدار يريد من الدولة أن تحمي ملكيته الجديدة لهذه الدار بعد شرائه، فلو عاد المالك الأول وطالب بالدار، فلا يتمكّن من إعادتها لحماية الدولة للمالك الجديد، فهنا لا بد أن يلاحظ في معاملته الشرائط الشرعية أو القانونية، وقد لا يلاحظ جانب الحماية في عقده فلا يلتزم بالشرائط.

إذن فلا تلاحظ دائماً الاعتبارات القانونية، بل ربما يقطع بعدم توفر عمله على الشرائط الشرعية ومع ذلك يلتزم باعتباره ويعتبره.

إذن فهذا المسلك يتوقف على عدم كون الشخص نفسه معتبراً، مع أننا نرى بأنه هو الذي يعتبر، وأما الشارع أو القانون الوضعي، فهو ينفذ ما اعتبره المنشأ في صورة احتواء اعتبار المنشأ على تلك الشرائط الخاصة، فنسبة الشارع هو نسبة الإضاء، وتنفيذ عمل الشخص لا أن نسبته نسبة التأسيس.

ففي الموارد الخارجيّة ربّما يكون العمل الخارجيّ للشخص موضوعاً لبعض الأحكام الشرعيّة أو القانونيّة ، وفي هذه الموارد لا مجال للمقول بتنفيذ الشارع وإمضائه لعمل الشخص ، فإنّه عمل خارجيّ لا اعتباريّ حتّى يمكن فيه التنفيذ ، بل يرتّب على العمل الخارجيّ بعض الأحكام القانونيّة ، كالطهارة والنجاسة ، أو الافتراق الموجب للزوم العقد «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا» ، ففي هذه الموارد يرى الشارع أو القانون عمل الشخص موضوعاً للحكم التأسيسي .

وأما في أمثال العقود والإيقاعات ، وفي إنشاء مطلق الأحكام الوضعيّة وفي إنشاء الأحكام التكليفيّة ، فما يعملّه الشخص يمضيه الشارع أو ينفّذه ، فإذا قال : (ملكتك هذا الكتاب) فيقول الشارع أو القانون على ضوئه بحصول الملكية التي أنشأها المتكلّم ، وينفّذها ، ويرتّب عليها الآثار في صورة احتوائها على الشروط الخاصّة . إذن فلا يصحّ إنكار الملازمة بين الإنشاء والاعتبار حتّى في هذه الموارد التي ذكرناها .

فنحن نذهب إلى أنّ المنشأ هو المعتبر ، أي يريد المنشأ إيجاد تلك الماهيّة الاعتباريّة ، حيث ذكرنا بأنّ المفردات والماهيات الاعتباريّة غير قابلة للارتجال ، ولكنّها قابلة للإيجاد .

ولكن هنا يبرز سؤال ، وهو : ما معنى كون التلقّف باللفظ واسطة لاعتبار المعتبر والمتلقّف نفسه دون أن يكون التلقّف مبرزاً للاعتبار كالمسلك الثاني ؟ وما هو تصوير إيجاد الألفاظ للاعتبار النفسي ؟

في مجال العقود والإيقاعات والأحكام الوضعيّة والأحكام التكليفيّة ، بما أنّها من الأمور الواقعيّة بنظر العقلاء ، ويرتّبون عليها الآثار الواقعيّة ، كالملكيّة والزوجيّة والطلاق ، والوجوب والحرمة ، وغيرها ، بل أنّه يلاحظ أنّ العلماء في بعض الموارد يرتّبون آثار الأمور الخارجيّة على هذا النوع من الأمور الاعتباريّة ، ففي مدخل علم الأصول ذكرنا في بحث الارتباط بين الأصول والفلسفة وعلم الكلام ذكرنا

بأن كثيراً من تلك الأحكام والآثار المرتبطة بالأمور التكوينية والتي هي موضوع الفلسفة والكلام ، حيث يتعرّف فيها على حقائق أعيان الموجودات ، قد حاول علماء الأصول ترتيب مثل هذه الأحكام والآثار في مجال الأمور الاعتبارية ، وبلا حظ مثل ذلك في كثير من المسائل الأصولية .

وهذه الظاهرة في الواقع ناشئة من أنّ المُنشئ لهذه الأمور الاعتبارية لا يرى نفسه بأنه يؤدي عملاً نفسياً مجرداً ، بل يرى أنّه يتصرّف تصرفاً خارجياً ، ويحاول التأثير في الأمور الخارجية ، فيوجد الملكية والزوجية أو الطهارة والنجاسة ، وغيرها ، فحينئذ يرون الأمور الاعتبارية من الخارجيات ، ومجرد الاعتبار النفسي والفرضي لا يتلاءم والتأثير الملحوظ في الخارجيات ، بحيث لا يكون هنا أي تأثير للعمل الجوارحي إلا على نحو الإبراز ، بل إنّ العمل الجوارحي كالتلفّظ والتكلم أو العمل الخارجي ، كالمعاطاة والكتابة ، وغيرها من الوسائل القابلة للإنشاء بها ، مثل هذه الأمور الخارجية يرون لزوم وجودها لحصول تلك التأثيرات الخارجية ، بحيث إنهم يرون لو لم تتحقّق مثل هذه الأمور الخارجية فلا تتحقّق تلك الآثار . وهذا التناسب الذهني الشائع في أذهان العقلاء يؤدي إلى أن لا يرى المعبر نفسه معتبراً واقعاً ما دام لم يتلفّظ ، فقبل التلفّظ أو قبل العمل كالمعاطاة لم يكن هناك إلا مجرد فرض ذهني ، بحيث لو أراد الإخبار عنه فلا يكون إلا إخبار عن فرض كون كتابه ملكاً لزيد ، ولا أثر للفرض أبداً ؛ إذ المفروض أنهم يرون الملكية من الأمور الواقعية ، وأمّا بعد الإنشاء أو الإيجاد في الخارج أمثال إنشاء التوكيل ، أو الوالي وغيرها ، فإنّ الإنشاء والتلفّظ الإنشائي يؤدي إلى حدوث نوع من الانعكاس النفسي في ذهن المُنشئ نفسه ، وحدث صفة انفعالية بعد التلفّظ ، وهذه المرحلة بالذات هي مرحلة الاعتبار ، فحين يقول : (بعث) (هي طالق) بهذا التلفّظ تتحقّق حالة من التلقين النفسي والانفعال النفسي ، بحيث ينفعّل عن الواقع ، بهذا التلفّظ الخارجي يحدث انفعال نفسي ، حين ينسب البيع لنفسه ؛ إذ ذكرنا أنّ الإنسان لا بدّ

أن ينسب إلى نفسه الماهية الاعتبارية دائماً ، وفي الموارد الأخرى كما في موارد الاستفهام أو الترجي أو التمني الإنشائي ، ففي جميع مثل هذه الموارد يرى أنه عمل عملاً بمعنى أن يكون التلفظ وسيلة للاعتبار .

فما قيل بأن الاعتبار عمل نفسي لا يحتاج للوسيلة والواسطة . هذا غير صحيح بإطلاقه ، فالتفأل والتطير رغم كونهما من الأمور النفسية إلا أنهما قد يناط حصولهما بالأمر الخارجي ، كما لو يرى الغراب مثلاً .

إذن فالتلفظ الإنشائي يؤدي إلى التركيز النفسي لذلك الأمر الاعتباري ليكون أركز وأشدّ ثبوتاً في عالم النفس ، فإنه في البداية يبني الإنسان على هذا العمل ، وحين يتلفظ هذا اللفظ بداعي الإنشاء ، ولهذا التلفظ ردّ فعل في النفس ، بحيث تتركز تلك الماهية الاعتبارية ، فيحصل التلقين والتركيز الذهني .

وهذا هو معنى الإيجابية في الإنشائيات .

فلا مانع أن يلتزم الإنسان بأنه ما دام لم يتلفظ باللفظ فما في ذهنه مجرد فرض ، وإذا عبّر عن ذلك بهذا الأسلوب (أنا قد اعتبرت في نفسي كون الكتاب لك ، والدينار لي) وليس في هذا الأسلوب إلا تعبير وإبراز عن الفرض الذهني فحسب ، ولا يترتب عليه أي أثر .

ولكن التلفظ بنسبة البيع لنفسه فإنه بواسطة هذا التلفظ يتحقق الوجود الاعتباري المتوقف على اللفظ ، فهو نوع من تركيز الاعتبار في ذهن الإنسان .

ومثل هذه الظاهرة تلاحظ جلّية في التلقينات والإيحاءات ، فحين يريد تقوية إرادته ، أو إحياء الصحة البدنية لنفسه ، أو لأجل دفع الرذائل عنه ، فإنه كلما كان تلفظه أشدّ ، وتلقينه وإيحاؤه النفسي بأسلوب وبهجة قويّة ، كان ردّ الفعل والتأثير أكثر . إذن فالتلفظ لا يحوي على الجانب الإبرازي فحسب أو لا يحتوي على أي شيء ، بل إنّ التلفظ باللفظ يؤدي إلى حدوث حالة انفعالية ، وفي هذه المرحلة

يحصل للماهية الاعتبارية وجود بالوجود الإنشائي .

وعلى ضوء هذه الفكرة نفسر الإيجادية ، والقول بعدم احتياج الاعتبار مطلقاً للآلة والوسيلة ، غير صحيح ، فلا اعتبار المتأصل لا الاعتبار الفرضي ، مثل هذا الاعتبار المتأصل يحتاج إلى الآلة التي تركزه في النفس ، وهو حقيقة الإنشاء .

وعلى ضوءه يمكن أن يجاب عن بعض اعتراضات المتأخرين على القدماء .

فملخص هذه الفكرة : إن تصوير الإيجادية للجمل عبارة عن أنَّ الماهيات الاعتبارية قابلة للإيجاد بالألفاظ سواء تبرز بالصورة الإسمية مثل (بعت) ، أو بالصورة الحرفية مثل (افعل) الدالة على الوجوب ، حيث تدلّ على حيثية الوجوب التي هي ماهية اعتبارية قد أبرزت من خلال الهيئة .

إذن فيعقل تحقق الاعتبار مع الوسطة بالقول أو بالفعل ، مع ردّ الفعل النفسي ، وما دام لم يتحقق هذه الوسيلة ، وهي اللفظ أو العمل ، كالمعاطاة ، أو ما كان متداولاً في الجاهلية ، كالمناظرة واللامسة والحصاة ، فما دام لم يتحقق هذه المرحلة فلا يتحقق تلك الماهيات الاعتبارية ، أمّا مجرد الفرض النفسي فليس هو تلك الحقيقة الاعتبارية ، ولذلك يتوقف واقع الأمر الاعتباري على تلك الوسيلة التي يتحقق الإنشاء من خلالها قولاً أو فعلاً أو كتابة ، كالتوقيع على المعاملة ، حيث يرون تحقق المعاملة فيه ؛ إذ هو في الواقع الالتزام ، وهو ردّ فعل للعمل الخارجي .

فبعد الالتزام باحتواء الألفاظ على ميزة الإيجادية للماهيات الاعتبارية ، فالمنشئ والمستعمل لهذه الألفاظ في إيجاد الماهيات الاعتبارية تارة يعمل ذلك بداعي الجدّ ، وأخرى لا بداعي الجدّ ، بل لبقية الدواعي ، فهما يشتركان في استعمال الألفاظ لأجل إيجاد المعنى ، ولكن لو تمت هذه العملية مع توفر عنصر القصد ، فيتحقق شرط من الشروط ، لذلك اعتبر الشيخ من الشروط قصد المتعاقدين ، وفي القوانين الحديثة يعبر عنه بالإرادة ، فيلزم التطابق بين الإرادة الاستعمالية

والإرادة الجدّية ، وأخرى يأتي بهذا العمل الاعتباري بداعي الهزل ، مثل اعتبار الرئاسة أو الوزارة وأمثالهما ، كما في ألعاب الأطفال ، حيث يعتبرون بعضهم رئيساً ، وبعضهم وزيراً ، فالاعتبار متحقّق في كليهما ، ففي الهزل أيضاً يوجد الاعتبار ، ولكن في الوعاء الهزليّ ، فيعتبر بداعي اللعب^(١) .

(١) ربّما يقال : أنّ المعتبر في نفسه ووجدانه لا يرى نفسه أنّه هو المعتبر بصورة مستقلة ، بل إنّه يرى نفسه معتبراً لو وافق عليه العرف أو الشرع ، ولعلّه بذلك يترجّح رأي الأصفهانيّ ، وأنّه يرى نفسه محقّقاً لموضوع الاعتبار الشرعيّ والعرفيّ ، ولا يحقّ له أن يكون هو المعتبر ، وإنّما المعتبر حقيقة هو الشرع والعرف ، ولا يرى في نفسه الخروج عن النظام الشرعيّ والعرفيّ .
[المقرّر]

المبحث الخامس

في تشخيص الموضوع له

في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر

فلأني شيء وضعت هذه الأسماء ؟

وهنا ذكرت آراء ومسالك متعدّدة :

المسلك الأوّل :

ما ذكره المحقّق الأخوند رحمته : أنّ هذه الألفاظ متّحدة معنئ مع المعاني الاسميّة المشابهة لها ، كما ذهب لذلك في الحروف ، وأنها متّحدة مع الأسماء المشابهة لها ، مثلاً : (هذا) متّحدة مع مفهوم المفرد المذكّر ، وموضوعان لمعنى واحد ، ولكن الفرق أنّ (هذا) في مرحلة الاستعمال تشتمل على الإشارة ، وهي بطبيعتها تقتضي الجزئيّة ، أو (أنت) في مقام التخاطب متّحدة مفهوماً مع المخاطب ، ولكن في مرحلة الاستعمال بما أنّ الإشارة والتخاطب تشتمل على الجزئيّة ، لذلك تتحقّق فيهما الجزئيّة في المرحلة الاستعماليّة .

يقول في الكفاية : « من اتّحاد أسماء الإشارة ، وكذا الضمائر مع ما يضافها مفهوماً ، وهذا مثلاً وضع لمفهوم المفرد المذكّر ، وأنا للمتكلم ، فلا فرق بينهما ، فالموضوع له في أحدهما هو الموضوع له للآخر ، وكذا المستعمل فيه ، وإنّما الفرق بينهما نشأ في مرحلة الاستعمال ، فإنّ الإشارة والتخاطب يقتضيان الجزئيّة » ، فالجزئيّة ناشئة من ضمّ الإشارة .

وربّما يعترض عليه :

١ - ولكن لا يمكن القول بالاتّحاد المفهوميّ بين هذه الأسماء : أسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر ، مع تلك الأسماء التي يشار إليها ، بحيث يفهم من كلمة (هذا) نفس المعنى الذي يفهمه من المفرد المذكّر ، لذلك قد غيّر بعض الأعظم ذلك إلى الاتّحاد في (واقع المفرد المذكّر) ؛ إذ لا يخطر في ذهن نفس المفهوم من (هذا) .

٢ - لا تقتزن أسماء الإشارة دائماً بالإشارة في مرحلة الاستعمال بإشارة اليد أو الرأس أو العين ، فكثيراً ما لا تستعمل وسيلة الإشارة ، بل إنّ تلك الإشارة الخارجيّة هي أداة الإشارة ، كما سيأتي توضيحه ، مثلاً في كلمة (هذا) المستعملة في القرآن الكريم : ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ﴾^(١) ، ﴿هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾^(٢) ، فكلمة (هذا) لم تضمّ لها حركة يد أو رأس أو عين ، بل أنّها غير قابلة لذلك ، فالإشارة الخارجيّة هي أداة الإشارة ، لا أنّها تضمّ إلى مفهوم المفرد المذكّر لتقتضي هذه الإشارة الجزئية .

٣ - إذا كانت هذه الألفاظ موضوعة للمفرد المذكّر ، بينما الإشارة خارجة عنها ، حتّى مع فرض انضمامها للمفهوم - أي مع غصّ النظر عن الاعتراض الثاني - ولكن لماذا نحصر هذه الألفاظ في مجال الإشارة والتخاطب ؟ مع أنّ لحاظ الإشارة ليست من قيود الوضع ، ولا الاستعمال ، وليست هي من قبيل لحاظ الآليّة والاستقلاليّة ، فإنّ المعنى يكون ملحوظاً باللحاظ الآليّ والاستقلاليّ بسبب تقدّم مرحلة الاستعمال باللحاظ الآليّ مثلاً ، لذلك لا بدّ أن يلاحظ المعنى بأحد اللحاظين بالنسبة للمتكلّم ، أو بالنسبة لمن قصد تفهيمه فيما لو وجد ، بينما هنا

(١) سورة ص ٣٨ : ٥٠ .

(٢) سورة ص ٣٨ : ٥٣ .

لا يوجد دالٌّ على الإشارة؛ إذ هي خارجة عن حدود الموضوع له، وتقييد العلقه الوضعية بهذا المورد لا يوجب أن يكون هذا اللفظ لوحده مفهوماً للإشارة، بل لا بدّ أن تضاف الإشارة له خارجاً، أو أن يؤخذ هذا التقييد في المعنى الموضوع له^(١).

المسلك الثاني:

ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته الله وبعض الأعاظم، وهو وضع هذه الألفاظ -كاسم الإشارة- لواقع المفرد المذكّر لا مفهومه، فهي من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فلا يخطر مفهومه بالذهن، بل الذي يخطر في الذهن هو واقع المفرد المذكّر المشار إليه، وذلك الواقع بشرط أن يكون مشاراً إليه.

(١) توضيح: إن لحاظ الآلية أو الاستقلالية في الحروف لا بدّ من وجوده حال الاستعمال لتقومها به، لذلك لا يؤخذ في الموضوع له، وأمّا الإشارة في أسماء الإشارة إذا لم تؤخذ في المعنى الموضوع له، فلا يكون اللفظ لوحده دالّاً عليها، مع عدم الإشارة خارجاً في مقام الاستعمال، ومجرد تقييد واشتراط الوضع بها بدون أخذها في المعنى الموضوع له، فلا يدلّ اللفظ على الإشارة بمجرد ذلك، وعلى إضافة إشارة خارجيّة حال الاستعمال.

فلا بدّ من أخذ الإشارة في المعنى الموضوع له ليدلّ اللفظ على الإشارة، وعلى أخذ الإشارة حين الاستعمال، وإلا إذا لم تؤخذ في المعنى الموضوع له، فلماذا يدلّ اللفظ على الإشارة وعلى إضافة الإشارة؟

فإذا لم تؤخذ الإشارة في المعنى الموضوع له، إذن فلماذا نحصر هذه الألفاظ في مورد الإشارة والتخاطب، وأنه لا بدّ من إضافة الإشارة الخارجيّة في مقام الاستعمال. إذن فإنما يلزم ذلك فيما لو أخذت الإشارة في المعنى الموضوع له؛ لأنّ المفروض أنّها تدلّ على الإشارة الخارجيّة، مع الغضّ عن الإشكال الثاني، وبفسها بدون الإشارة خارجاً لا تدلّ على هذا المعنى الجزئيّ، فلا بدّ من ضمّ الإشارة لتدلّ على هذا المعنى، ولكن لا بدّية الإشارة من أين أتت؟ فلا بدّ من أخذها في الموضوع له ليلزم أخذها وإضافتها، وليست الإشارة كالحاظ الآلية والاستقلالية في الحروف والأسماء، حيث لا بدّ من لحاظها حال الاستعمال، وإلا لم يدلّ الحرف أو الإسم على معناه. [المقرّر]

وتندفع بهذا المسلك بعض نقاط الضعف في المسلك الأول .

ولكنه يحدّد الواقع بالمشار إليه باليد أو بالعين أو بالرأس ، وأمثالها .

في المحاضرات في أصول الفقه : وهو أنّ الموضوع له في المقام واقع المفرد المذكّر المشار إليه ، والإشارة لا بدّ أن تضمّ ، ولذا نرى أنّ هذا لا يفيد معنى إذا لم تنضمّ إليه الإشارة الحسيّة باليد أو العين أو الرأس ، وكذا ضمير الخطاب ، لا يبرز معناه إلّا بالخطاب الخارجي ، فيكون الفرق بين (هذا) والمشار إليه هو الفرق بين العنوان والمعنون .

ولكن تتوجّه إلى هذا المسلك بعض الاعتراضات الموجهة للمسلك الأول ، فإنّ كلمة (هذا) لم توضع لواقع الفرد المذكّر الذي يجب أن تضمّ إليه الإشارة ، كما ذكر في هذه الفقرة التي نقلناها عن المحاضرات ، أمّا باليد كما هو الغالب ، أو بالرأس ، أو بالعين ، مع أنّنا نلاحظ استعمال ألفاظ الإشارة في القرآن الكريم ، وهكذا بالنسبة لاستعمالاتها في الإشارة للأمور الواقعيّة ، لا يكون فيها أي إشارة باليد ، أو بالعين ، أو بالرأس ، وليس إشارة اليد - مثلاً - من مقوّمات استعمال (هذا) .

وسيتّضح ضعف هذا المسلك أكثر حين عرض المسلك الثالث^(١) .

(١) ولعلّه يعود نفس الإشكال السابق على هذا المسلك الثالث أيضاً ، وأنّه لماذا يلزم إضافة الإشارة الخارجية للتعين الخارجي إذا لم تكن هذه الإشارة باليد أو غيرها ، مأخوذة في المعنى الموضوع له ، ومجرد تقييد الوضع واشترائه لا يبرّر ذلك ، فكلّ ما ذكره من اعتراضات على المسلك الأول ، وخاصّة الاعتراض الثالث ، يتوجّه على المسلك الثالث أيضاً ، فإنّ مجرد إحضار المعنى للذهن ، هذه المهمة تقوم بها سائر الألفاظ أيضاً غير أسماء الإشارة ، ونحن ندعي أنّ أسماء الإشارة تدلّ على هذا المعنى الجزئي الخاص المشار إليه ، وهذا ما لا يتمّ إلّا بمعونة الإشارات الذهنيّة والخارجيّة . إذن فكيف تواخذ هذه الإشارات في مقام الاستعمال إذا لم تكن مأخوذة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه . هذا هو السؤال ، وهذا ما لا يجب عليه هذا المسلك . [المقرّر]

المسلك الثالث:

وقد التزم به جماعة، كالسيد البروجردى رحمته الله، الذي نختاره نحن أيضاً، بأن هذه الأداة في جميع هذه الموارد وضعت لإيجاد الإشارة.

والإشارة عبارة عن امتداد الموضوع المتصور بين المشير والمشار إليه، ولكن راسم هذا الامتداد الموهوم تارة تكون وسيلة جوارحية، ومن آلات الجوارح، كاليد أو العين أو الرأس، فوسيلة إيجاد هذا الامتداد الموهوم، تارة تكون إحدى الجوارح كاليد غالباً، وأخرى تكون وسيلة إيجاد هذا الامتداد ألفاظ خاصة، مثل كلمة (هذا)، فهذه الكلمة بنفسها مؤلدة لهذا الامتداد الموهوم، فبدلاً من إيجاد الامتداد بالجوارح يحاول إيجادها بالألفاظ، وغايته أنه لا بد من تعيين المشار إليه، أما بالتعيين الخارجي، أو بالتعيين الذكري، بأن يكون مذكوراً سابقاً، كآلية الشريفة، أو بالتعيين الوصفي، كما هو الأمر في الموصولات، فهذه آلات الإشارة وموجداتها؛ لأنه يجب أن يضم الإشارة الخارجية في موارد استعمالها.

وهذه الإشارة التي هي عبارة عن الامتداد الخاص هي منشأ جميع المعارف التي تقع في مقابل الفكرة، والرضي أشار لهذه الفكرة، وهكذا في المطول وحواشيه، وكذلك ذكر في المعقول، ونحن تعرضنا له في مباحث العلم الإجمالي، ومبحث الوضع العام والموضوع الخاص له.

أما تأثير الإشارة في التعيين، فإن الصور الارتسامية التي تنعكس في الذهن لا يمكن أن تكون مرآة لجزئي خاص؛ وذلك لأن كل ما هناك هو انعكاس صورة الكتاب في ذهن الإنسان، وهذه الصورة إنما تحكي عن كتاب يشتمل على لون كذا، وجلد كذا، وحجم كذا، ولكن لا يمكن انطباق تلك الصورة الذهنية على الخارج بخصوصياته، فلا يمكن أن تحكي أي صورة ذهنية حتى لو كانت في غاية الدقة عن جزئي خارجي.

مثلاً: لو صور الإنسان بصورة ما، فهذه الصورة تحكي عن هذا الشخص الذي

يملك هذا الشكل الخاصّ ، فلو كان هناك شخص آخر له مثل هذا الشكل تماماً ، فحينئذٍ يمكن أن تحكي هذه الصورة عن ذلك الشخص الآخر أيضاً ، فلا تدلّ هذه الصورة على ذلك الشخص الذي أخذت هذه الصورة منه فحسب ، بل إنّ هذه الصورة وإن أخذت منه فحسب ، إلّا أنّها صورة لكلّ ما يشبهها ، فهي تحكي عمّا يشابهها .

ولكن قد يكون المشابه لهذه الصورة في الخارج فرداً واحداً اتفاقاً ، وقد يتعدّد ، فالكلّي قد يكون له في الخارج فرد واحد ، وقد يكون له أفراد متعدّدون ، وهذا ما يلاحظ حين يصنع آلة خاصّة ، فهنا تؤخذ صورة عن آلة واحدة ، ثمّ تلصق على كلّ آلة تشبه الآلة التي أخذت منها الصورة ، وذلك لانطباق الصورة عليها ، والآلة تشبه الصورة .

وهكذا بالنسبة للصورة الذهنيّة ، فالصورة لا يمكن أن تكون كاشفة عن الجزئيات ، وكيفيّة تصوّر الجزئيات قد ذكره الخواجه نصير الطوسيّ ، بأنّ الصور لا تكتسب الجزئيّة إلّا بضمّ الإشارة الوهميّة^(١) .

(١) بتوضيح منّا : لا بدّ أن يكون المشار إليه معيّناً ، أمّا بالتعيّن الخارجيّ ، أو التعيّن الذكريّ ، بأن يذكر قبل ذلك ، أو بالتعيّن الوصفيّ بأن يوصف بعد ذلك ، مثل : (جنني بهذا الكتاب) أو (جاء الذي ضربته) .

ونتيجة الإشارة ، وهذا الامتداد الموهوم ، هو أنّه إذا لم يكن ذلك الشيء حاضراً في الذهن ، فيراد تحضيره بهذه الوسيلة ، مثلاً (هذا عادل) ، فيراد حضور شخص زيد في الذهن ، و (هذا) مجرّد وسيلة لإحضار صورة المشار إليه في الذهن ، أو أنّه لو كانت صورة المشار إليه موجودة في الذهن مع بقيّة الصورة ، كما في موارد التعيّن الذكريّ ، فهذا الامتداد الموهوم يذكر لأجل تعيين وتمييز المشار إليه عن بقيّة الأشياء الموجودة في الذهن ، ولأجل تشخيصه .

نتيجة الإشارة أمّا أن تكون وسيلة لإحضار نفس صورة الشيء ليتمكن الحمل عليه «

ففي موارد استعمال أدوات الإشارة لا يمثلون المشار إليه باليد ، بل يمثلون الإشارة ، فإذا كان (هذا) يدلّ على المشار إليه ، فلا بدّ أن يمثلوا المشار إليه باليد ، مع أنّه في مرحلة الإشارة حين يقول : (هذا الشخص) ويشير بيده ليمثّل الإشارة ، فهنا الإشارة الحسيّة ليس لأجل دخلها في التفهيم ، كما في المسلكين السابقين ،

» (هذا عادل) ، أو لأجل تعيينه عن بقيّة الصور ، مثل (جاء الذي ضربته) لو كان يوجد في ذهنه الذي ضربته .

وعلى ضوء هذا ، فإنّ أسماء الإشارة هي وسائل إيجاد ذلك الامتداد الموهوم ، وأمّا موضوع الكلام فهو عبارة عن نفس المشار إليه بدون أن تكون للإشارة دخل في ذلك ، بل لها دخل أمّا في تعيين ذلك الشيء في ذهن عن بقيّة الأشياء ، أو تكون وسيلة لحضوره الذهني . وغالباً ما يستعان بالقرائن في تعيينه ، حتّى بالقرائن الحسيّة ، كما لو أشرنا إلى شخص وأشرنا إليه (هذا عادل) .

فالمتبادر في ذهن من أسماء الإشارة وما يلحق بها ، هو أنّها تشتمل على ميزة إيجاد الإشارة ، وذلك الامتداد الوهمي قد يحضر في ذهن بدون سبب ، أي بدون الاستعانة بالألفاظ أو بالجوارح ، فيشير إلى تعيين الكلّي ، فالكليات تتعيّن بوسيلة الإشارة .

والشاهد على أنّ هذه الألفاظ موجدة للإشارة ، لا أنّها موضوع لواقع الشيء الذي أثير إليه ، أو عنوان مفهوم المفرد المذكّر ، الشاهد هو تبادر هذا المعنى من هذه الألفاظ ، وما يذكر من هذه العناوين وهي المفرد المذكّر أو واقعه هي طرف الإشارة ، ففي مرحلة التلقّف إذا أراد الإشارة للمفرد المذكّر فيقول : (هذا) ، وإذا أراد المؤنث فهناك لفظ آخر يستعمله .

والشاهد على ذلك أيضاً : أنّ المتكلّم الذي يريد أن يمثّل معاني الألفاظ التي يريد بها بواسطة جوارحه ، فإنّ بعض الوعّاط حين الحديث إذا أرادوا بيان وتفهم بعض الأشياء ، بالإضافة إلى الألفاظ ، يحاولون تجسيم ما يريدون قوله باليد ، فحين يريدون ذكر انحطاط شيء فيشيرون باليد إلى ما تحت ، أو يريدون بيان علو شيء وارتفاعه ، فيشيرون باليد إلى أعلى ، فيمثلون هذه المعاني بواسطة هذه الجوارح ، فلا يعني ذلك دخل العمل الجوارحي بالمفهوم ، بل أنّه تمثيل فحسب . [المقرّر]

بل لأنَّ المتداول عند البشر أنَّه حين يتكلَّم يحاول تجسيد ما يريد أن يقوله بأعضائه ، وخصوصاً باليد ، وهذا ما يلاحظ بصورة خاصَّة باليد ، فيحاولون تمثيل ما يريدون قوله بالحركات والسكنات باليد والعين ، كما لو جعل شكله بهيئة الغاضب والمشمئزَّ ؛ لأنَّهم يرون مثل هذه التصرفات تؤدِّي إلى أن يكون المراد أشدَّ تأثيراً في النفس .

وأصحاب المسلكين السابقين يعتقدون بأنَّ هذا التمثيل لأجل وضع لفظ (هذا) للمعنى المقترن بالإشارة باليد أو بالعين أو بالرأس ، كما نقلنا ذلك عن المحاضرات ، بينما نحن نقول ليس ذلك إلَّا لأجل التمثيل ، وتمثيل مفاد اللفظ لأجل أن يكون أكثر تأثيراً في ذهن المخاطب . إذن ففي وقت الخطاب كما يكون للألفاظ دخل ، كذلك حركات اليد وغيرها ، بالتمثيل والتجسيد أيضاً تعتبر دخيلة بمعنى تأثيرها في فهم المخاطب ، لذلك ربَّما يقال بأنَّ فهم المعاني من سماع نفس الخطيب أفضل من سماعه من تسجيله لاستعانة الخطيب ببعض التصرفات الدخيلة من غير الألفاظ .

إذن فمعنى الإشارة هو الامتداد الموهوم ، لذلك حين يستعين الإنسان بالإشارة في مرحلة التمثيل لأجل تفهيم المخاطب ، وتركيز ما يريد قوله في ذهن المخاطب ، فيحاول إيجاد ما يشبه الامتداد الموهوم بوسيلة اليد ، فلو كان يمثِّل باليد ويشير إلى المشار إليه فحسب ، لكان عليه أن يشير بيده إلى تحت فيما لو كان المشار إليه منحطاً ، حين يقول : (هذا) ، وكذلك لو كان المشار إليه في غير هذه المكانة لكان عليه أن يشير بيده بأسلوب آخر ، وهكذا ، فلا بدَّ أن يستعمل هذه الأساليب الحسيَّة فيما لو كانت دخيلة .

فلو كانت الإشارة لأجل المشار إليه فحسب دون الامتداد الموهوم لكان عليه أن يشير بيده بالأساليب التي يقتضيها شأن المشار إليه ، مع أنَّه لا لزوم في ذلك بالنسبة لاستعمال أسماء الإشارة ، بالإضافة إلى عدم إمكان استعمالها في بعض الموارد .

وهذا كله يؤكد أن مفاد اللفظ هو نفس هذا الامتداد، ويوجد هذا الامتداد بوسيلة أسماء الإشارة.

وهكذا بالنسبة للضمائر، فحين يقول: (أنت) أيضاً يوجد امتداد موهوم بواسطة هذه الكلمة.

وهكذا الموصولات الاسمية (الذي، التي، هؤلاء) أيضاً يراد بها إيجاد الامتداد الموهوم.

ولكن هذه الألفاظ التي يراد بها إيجاد الامتداد الموهوم، تارة تتضمن درجة من تعيين المشار إليه، بالإضافة إلى اشتمالها وإيجادها للامتداد، وأخرى لا تتضمنه.

فإذا تضمن اللفظ مرتبة من تعيين المشار إليه، فلا فرق بين الموصولات وأسماء الإشارة، مثل (هنا) أو في مثل: (من، ما، الذي، التي)، حيث يشتمل على الدرجة الأولى من تعيين المشار إليه؛ إذ المشار إليه لا بد أن يتعين أما بالتعيين الوصفي (الذي ضربته)، فتوجد مرتبة من التعيين في نفس لفظ (الذي)، فإن (الذي) يعني ذلك الشخص، هذه المرتبة الأولى والخفيفة من التعيين، أما المرتبة الأخيرة والأشد من التعيين هو (ضربته).

إذن فلا فرق في هذه الناحية بين أسماء الإشارة والموصولات، فبعضها يشتمل على المرتبة الأولى من تعيين المشار إليه، أي يشتمل هذا المفهوم الإيجادي عليها، وأخرى لا يتضمنه، بل بوسيلة الإشارة بها يوجد الامتداد الموهوم.

المبحث السادس

في أقسام الوضع

قسّم الوضع إلى أربعة أقسام :

١ - الوضع عامّ ، والموضوع له عامّ .

٢ - الوضع خاصّ ، والموضوع له خاصّ .

٣ - الوضع عامّ ، والموضوع له خاصّ .

٤ - الوضع خاصّ ، والموضوع له عامّ .

والمراد من الموضوع له : عبارة عن المعنى الذي للفظ علقه وضعيّة به .

والمراد من الوضع : عبارة عن المعنى المتصوّر حال الوضع ، وأمّا المعنى الذي

يوضع له اللفظ فهو الموضوع له ، وعلى ضوئه تقسّم هذه الأقسام .

فالمتمصوّر له أمّا عامّ أو خاصّ ، والموضوع له أمّا عامّ أو خاصّ .

ويقع البحث في جهتين :

الجهة الأولى : حصول إمكان هذه الأقسام الأربعة

الجهة الثانية : في مرحلة الوقوع ، وأي قسم منها له وقوع في عالم اللغة .

الجهة الأولى

في مرحلة الإمكان

ونبحث حول إمكان كلّ قسم من الأقسام الأربعة :

القسم الأول: الوضع عام، والموضوع له عام.

فلا إشكال في إمكانه، ف (الإنسان) مفهوم كليّ يتصوّره، ثمّ يضع اللفظ لنفس هذا المفهوم الكليّ أو للمعنون بهذا العنوان - مثلاً - فيتصوّر الحيوان الناطق، الذي هو كليّ طبيعيّ، ثمّ يضع لفظ (إنسان) لما تصوّره وهو الحيوان الناطق، ففي الواقع يكون المتصوّر هو الموضوع له، ولا تغاير بينهما.

أو العنوان المشير إليه - مثلاً - الضاحك بالقوّة، أو الكاتب بالقوّة، يتصوّره الإنسان، ثمّ يضع اللفظ إلى تلك الطبيعة التي هي كاتبة بالقوّة، والطبيعة التي هي كاتبة بالقوّة هي الإنسان، ولكن لم نتصوّرنا بعنوان الحيوان الناطق، بل تصوّرناها بعنوان آخر، وهو (الكاتب بالقوّة)، وكلمة (الإنسان) لم توضع للكاتب بالقوّة، بل إنّ الكاتب بالقوّة واسطة للوضع، أي هو الذي يتصوّره الإنسان لأجل أن يضع اللفظ لواقعه.

فالموضوع له لا يحتاج لأن يتصوّره الإنسان بذاته، بل يكفي تصوّره بوجهه، أي بالعنوان المشير إليه، فهذا المستوى من التصوّر يكفي في مرحلة وضع الألفاظ، وتوضيح هذه الفكرة في القسم الثاني.

القسم الثاني: الوضع خاصّ، والموضوع له خاصّ

وهل هذا القسم ممكن، أو أنّه غير ممكن، وإنّما يمكن القول باستحالته من جهة عدم إمكان تصوّر الخاصّ، فاستحالته تكون من جهة الوضع، كما أشكل على ذلك بعض المتأخّرين، فإنّه ذهب إلى عدم إمكان تصوّر الخاصّ؛ وذلك لأنّ المفهوم الذي يخطر في ذهن الإنسان لا يمكن أن يحكي عن جزئيّ بالخصوص، بل إنّ المتصوّر الذهني يقبل الانطباق على كثيرين، وإنّ تقيّد بألف قيد، أو انحصار مصداقه بفرد خاصّ، فانحصار المصداق بفرد واحد لا ينافي أن يكون المفهوم

كَلَيْاً بحيث لا يمتنع صدقه على كثيرين ، كما ذكر ذلك المنطقيون .

إذن فمطلق الصور النفسية - برأيهم - أمور كَلَيْة ، وقابلة للانطباق على كثيرين ، فكيف يمكن أن يكون الوضع خاصاً ، بل المتصور هو عامّ دائماً ، فلو تصوّر (زيد) فإنّ متصوره عامّ ، فحين يلاحظ هذا الطفل الذي يريد وضع الإسم له ، يلاحظ بمنتهى الدقة لخصوصياته وكيفياته فتنعكس صورة في ذهنه ، وتلك الصورة الذهنية المنعكسة تقبل الانطباق على كلّ شخص يشتمل على هذه الخصوصيات المنعكسة في ذهن الإنسان ، وهذا لا يختصّ بالصور الذهنية ، بل حتّى في الصور الخارجية ، فالصورة لا تحكي إلّا عمّا يطابقها ، ولا تختصّ بما أخذت منها ، وإن كانت رؤية هذا الشخص الخاصّ سبباً لتحقيق الصورة الخارجية أو الصورة الذهنية ، ولكن هذه الصورة لا تتحدّد في مرحلة المراتية بعزل وجودها ، بل يمكن أن تكون مرآة عن كلّ ما يطابقها ، كما مثلنا بمثال الآلة التي أخذت صورتها في مبحث أسماء الإشارة .

وفي الفلسفة تعرّضوا لهذه الفكرة ، فذكروا بأنّ الصور المرتسمة بالذهن هي كَلَيّات دائماً .

وعلى ضوئه فيوجه الاعتراض على التعريف المعروف (بأنّ المفهوم إذا امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي ، وإلّا فكلّي) ، فيعترض بأنّه لا يوجد مفهوم ذهنيّ يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، بل حتّى لو تقيّد بألف قيد ، فلا تسقط عنه قابليّة الصدق على كثيرين^(١) .

وبهذه الفكرة اعترض على الوضع الخاصّ ، والموضوع له الخاصّ .

والجواب عليه : بما ذكرناه عن المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات : أنّه

(١) ربّما يقال إنّ لانا في نفس الصورة الذهنية بغضّ النظر عمّا يقترن بها ، فإنّها على التصوير السابق تبقى كَلَيْة ولا تكون جزئية ، إذن فكيف يمكن لنا أن نعتبرها جزئية؟ [المقرّر]

وإن كان الأمر كذلك ، والصور الارتسامية ليس لها ارتباط خاص ابتدائي بجزئي معين ، لذلك لو كنا نحن وهذه الصور الارتسامية لأنكرنا العلم بالجزئيات ، وفي الفلسفة بحث حول العلم بالجزئيات بالنسبة لله تعالى ، ولكن الصورة الارتسامية - كما أشار إليه المحقق - دائماً تكون منضمة إلى إشارة حسية ، أو ما يجري مجراها ، وهي التي تحقق الارتباط بين الصورة وبين الموجود الخارجي ، ونتيجة هذا الرابط أنه لو لم ينضم كلمة (زيد) تلك الإشارة ، فلا يكون لها ربط بالموجود الخارجي ، ولكن بوسيلة الإشارة يتحقق الارتباط ، وتكتسب بذلك المراتبة ، ومن هنا يقسم المفهوم إلى الجزئي والكلي ، والعلم أيضاً يقسم إلى العلم بالكلي والعلم بالجزئي . إذن فيمكن أن يكون الوضع خاصاً ، والموضوع له خاصاً .

القسم الثالث : الوضع عام ، والموضوع له خاص :

أي أن المتصور حال الوضع هو عنوان كلي يقبل الصدق على كثيرين ، ولكن الموضوع له هو مصاديقه وأفراده ، فهل يمكن ذلك أم لا ؟

الأكثر يذهبون إلى إمكانه ، وأشار في الكفاية إلى وجه إمكانه : بأن تصور الكلي تصور للأفراد بوجه ، أما إذا كان تصور الكلي سبباً لتصور الأفراد على نحو الوساطة في الإثبات ، فيخرج عن محل البحث ؛ لأن الوضع حينئذ يكون خاصاً ، بل الكلام حول كون المتصور هو الكلي فحسب .

ولكن اعترض بعض الأعظم عليه بأنه لا يمكن أن يكون الكلي مرآة لأفراده ومصاديقه ليكون تصور الكلي هو نفس تصور الأفراد بوجه ؛ وذلك لأن كل مفهوم كلي يحكي عما يطابقه لا أنه يحكي عما ينطبق عليه ، والأفراد تتحد مع الكلي اتحاداً وجودياً فحسب ، ولكنهما يتغايران تغايراً ماهوياً ، فالوجود المنتسب لزيد ينتسب للإنسان أيضاً ، وهذا هو الذي يصحح الحمل الشائع (زيد إنسان) ، ولكن الإنسان لا يحكي عن زيد وعمرو وبكر ، بل يحكي عن تلك الجهة المشتركة بينها ،

والحكاية والمرآتية ليست عبثاً، بل لا بد أن يتحد الحاكي والمحكي اتحاداً ماهوياً، ومن الواضح أن مفهوم الإنسان لا يتحد مع الأفراد، فكيف يعقل أن يكون تصوّر الكلّي تصوّراً لأفراد بوجه.

وعلى ضوءه أنكر إمكان الوضع العام، والموضوع له الخاص، حيث مثّل له بالحروف، وغيرها^(١).

والجواب على هذين الاعتراضين بوجهين:

الوجه الأول: الكلّيات على قسمين:

(١) توضيحه: ذهب البعض إلى إمكان القسم الثالث؛ وذلك لأنّ تصوّر الكلّي تصوّر للأفراد بوجه، فالذي يتصوّر الكلّي فمن ناحية الشمول الذي يتميّز به الكلّي، فهو في الواقع يتصوّر كلّ فرد من أفراد بوجه، ويكفي في المقام التّصوّر بوجه.

ولكن قد اعترض على هذا الدليل: بأنّ تصوّر الكلّي ليس تصوّراً للأفراد، وذلك لأنّ الكلّي وإن كان ينطبق على كلّ فرد، بحيث يحمل على كلّ فرد بالحمل الشائع أي الاتحاد الوجودي، إلا أنّ الكلّي لا يمكن أن يكون مرآة للخصوصيات الفردية، وذلك لأنّ كلّ مفهوم هو مرآة وحال عمّا يطابقه، لا عمّا ينطبق عليه، فإنّ (زيداً) وإن انطبق عليه الإنسان، وهكذا عمرو، إلا أنّ مفهوم الإنسان يحكي عن تلك الجهة الإنسانية المشتركة الموجودة في زيد وعمرو، لا أنّه يحكي عن خصوصيات زيد وعمرو؛ إذ أنّه يشترط توفّر الاتحاد الماهوي في مجال الحكاية، أي لا بد أن يتحد الحاكي والمحكي عنه مفهومًا وماهية، وأما مجرد الاتحاد الوجودي الذي يعبر عنه بالانطباق، مثل هذا الاتحاد يصحّ الحمل لا أنّه مصحّح المرآتية، فمفهوم الإنسان يعبر عن الجهة المشتركة في زيد وعمرو دون الخصوصيات الفردية. إذن فلا يصحّ القول بأنّ تصوّر الإنسان تصوّر لأفراد بوجه؛ وذلك لأنّ الكلّي لا يحكي عمّا ينطبق عليه، بل يحكي عمّا يطابقه ماهية ومفهومًا.

إذن فلا يمكن الوضع العام، والموضوع له الخاص؛ وذلك لأنّ تصوّر الكلّي يبرّر الوضع لذلك الكلّي فحسب، أي ما يحكي عنه، ولا يصحّ الوضع لما لا يحكي عنه.

قسم من الكلّيات تنطبق على الفرد بجزئه التحليلي، أي أنّ محور انطباق الكلّي على الفرد هو الجزء التحليلي للفرد، كالكلّيات المتأصلة، مثل الإنسان، فمصحح انطباق هذا الكلّي الطبيعي على الفرد هو كون الفرد عبارة عن ماهية الإنسان المتشخّصة والمقيّدة بتلك الخصوصيات، وفي مثل هذه الموارد لا ينطبق الكلّي على الفرد بشرائره، بل إنّما ينطبق عليه بجزء تحليلي منه، وحينئذٍ يصحّ مثل هذا الاعتراض، فنحن أيضاً نذهب في مثل هذه الكلّيات إلى عدم كفاية تصوّرها فحسب لأجل الوضع لأفرادها.

وقسم من الكلّيات تنطبق على الفرد بشرائره لا بجزء تحليلي منه، ومثّل له ببعض الكلّيات الانتزاعية، وهي المنتزعة من كلّ فرد بخصوصه، ومثّل هذه الكلّيات الانتزاعية بينها جامع عرضي، مثل (أحد الأمرين) الذي ذكر في مبحث العلم الإجمالي (أحد الرجلين عالم)، فعنوان أحدهما لا ينطبق على زيد بجزء تحليلي منه؛ وذلك لأنّ زيداً لا يتركّب من أحد الرجلين مع الخصوصيات، فإنّ أحدهما عنوان اختراعي وانتزاعي، فحين تحضر في أذهاننا صورة عمرو وزيد حينئذٍ ننتزع منها مفهوماً كلياً هو عنوان أحد الرجلين، وهذا لا ينطبق على زيد مثلاً بجزء تحليلي، بل ينطبق عليه بشرائره، ولذلك لو كان لدينا علم إجمالي بكون أحد الرجلين عالم، ثمّ بعد ذلك انكشف تفصيلاً بأنّ العالم هو زيد، فهذا من قبيل صيرورة المجلّم مفصلاً، أي ما كان مجملّاً لنا قد أصبح مفصلاً، وليس هو من قبيل ضمّ العلم بحيث حصل لنا معلوم آخر.

وهكذا مثل جزئيّ الإنسان وفرد الإنسان ومصدق الإنسان، وغيرها من العناوين، فإنّ (زيد) جزئيّ الإنسان أو فرد الإنسان، فمثل هذه العناوين انتزاعية لا تنطبق على الفرد بلحاظ جزئه التحليلي، بل تنطبق عليه بشرائره.

وما نحن فيه من هذا القسم الثاني، فحين نلاحظ الكلّي فنقصده منه عنوان جزئيّ الإنسان، وفرد الإنسان، وفرد الإنسان له ميزة المراتبة عن كلّ فرد، فإنّ جزئيّ

الإنسان ولو أنه جزئي مفهوماً جزئي بالحمل الأولي، ولكنه كلي بالحمل الشائع، كما نقول أن (الفعل أما ثلاثي أو رباعي)، فالفعل هنا فعل بالحمل الأولي، واسم بالحمل الشائع، لذلك وقع مبتدأ، وكذلك الجزئي هو جزئي بالحمل الأولي وكلي بالحمل الشائع، أي أنه يقبل الانطباق على كل فرد من أفراد الإنسان، وليس انطباقه كانطباق نفس الإنسان على الأفراد، الذي تكون جهة الانطباق وحيثيته هي جزء من أجزاء الفرد على اعتبار أن الفرد يتألف من ماهية الإنسان وخصوصياته الفردية، بل أنه ينطبق على الفرد بشرائه.

وعلى ضوء ذلك فنتصور في حال الوضع جزئي الإنسان، وفي علم الجنس مثل (أسامة) بناء على مسلك البعض حيث ذهب إلى أن الموضوع له هو عبارة عن كل أسد بحده، فتصور حين الوضع جزئي الأسد، ومصدق الأسد، الذي هو مفهوم كلي، ثم نضع اللفظ لما هو مصداق له بالحمل الشائع.

ولكن هذا الوجه لا يمكن أن يندفع به هذا الاعتراض، إذ أن توجه هذا الاعتراض يتوقف على لزوم اتحاد الحاكي والمحكي مفهوماً وماهيةً، وإن كان بينهما اختلاف وجودي؛ لأنه يشترط فيه حكايته عما يطابقه، فالمفهوم وإن كان بالحمل الأولي إنساناً، أو فعلاً، ولكن يمكن حكايته عن الفرد بالحمل الشائع، فهما يتحدان بالمفهوم وإن اختلفا بالوجود، أحدهما وجوده ذهني والآخر خارجي، ولكن مثل هذه الفكرة لا تصح في موارد الاختلاف المفهومي، أي في موارد حكاية المفهوم عن مفهوم آخر مغاير له، كماهية زيد وماهية عمرو، فإنها مغايرة لماهية الجزئي أو الفرد، فمفهوم زيد مفهوم جزئي، ومفهوم عمرو جزئي بالحمل الشائع، وهو مغاير لمفهوم (الجزئي)، ومع وجود التباين المفهومي فلا تتصور الحكاية والمرآتية.

نعم، مع الاتحاد المفهومي ولو وجد التباين الوجودي في مثل هذا المورد يمكن الاتحاد والمرآتية - كما هو بالنسبة للصورة الذهنية - مع ما ينطبق عليه من الخارج،

أي مع ما يطابقها ماهية في الخارج، ولكن مجرد الانطباق عليه بشرائره لا يجدي في الحكاية، وإن كان مفهوماً انتزاعياً من جميع الأفراد، ومجرد كونه مفهوماً منتزِعاً عن جميع الأفراد بخصوصياتها لا يكفي؛ إذ غايته هو الاتحاد الوجودي بينهما بحيث يكون الأمر الانتزاعي متحد وجوداً مع منشأ انتزاعه لا الاتحاد المفهومي، لذلك قلنا في مبحث الأصل المثبت أنه لا يمكن إثبات الأمور الانتزاعية بواسطة جريان الاستصحاب في مناشئ انتزاعها في صورة مفروضية مصحح الانتزاع، مثلاً: مفهوم (قائم) منتزع من كل فرد من الإنسان، ومصحح هذا الانتزاع هو ارتباط هذا الفرد بالقيام، فمفهوم (القائم) لا يمكن أن يكون مرآة لكل فرد، بل الانتزاع يكون موجباً لصحة الحمل عليه؛ إذ ذكرنا بأنه يعتبر في صحة الحمل أن لا يكون متحصّلين، بل يشترط أن يكون أحدهما لا متحصّلاً، والأمر الانتزاعي لا متحصّل، فيمكن الحمل والاتحاد الوجودي، ولكنه ليس هو هو مفهوماً، والحكاية والمرآتية تدور مدار الاتحاد الماهوي والمفهومي لا الاتحاد الوجودي، لذلك تحكي الصورة الذهنية عما في الخارج، ولكن مع الاختلاف الوجودي، وفي صورة الاختلاف الماهوي رغم توفر الاتحاد الوجودي، فلا توجد المرآتية كالكليات المتأصلة التي توجد بعين وجود الفرد.

إذن فلا تأثير للاتحاد الوجودي، والانطباق على الفرد بشرائره فيما نحن فيه، ولا يكون تصوّر أحدهما موجباً لتصوّر الآخر.

الوجه الثاني: ذكرنا في الوضع الخاص والموضوع له الخاص، أنه يعتبر في مجال الوضع إمكان الإشارة للموضوع له بوسيلة من الوسائل، وفي هذا المورد نقول: (كلّما هو جزئي للأسد نضع له لفظ أسامة) مثلاً، وهنا (الذي) تشتمل على الإشارة، وقد ذكرنا في مبحث المبهمات أنّ هذه الألفاظ وهي أسماء الإشارة والأسماء الموصولة يراد بها إيجاد الامتداد الموهوم بين المشير والمشار إليه، فهنا (الذي) تدلّ على الإشارة لتلك الأفراد وإن لم نتصوّرها ونعلم بها، فتلك

الأفراد نضع لها هذا الإسم، والإشارة لا توجب العلم، كما وضّحنا هذه الفكرة في استصحاب الكلّيّ المرّدّد، وفي مبحث العلم الإجماليّ، فإنّ ضمّ الإشارة للكلّيّ لا توجب معلوميّة المنطبق عليه، فإذا قال (أحد هذين الرجلين عادل)، فهذا لا يعني أن يعرف من هو العادل منهما، فضمّ الإشارة (لأحدهما) لا يؤدّي إلى العلم بالمشار إليه، وإلاّ أدّى إلى أن يعلم الجاهل بكلّ شيء؛ إذ يعلم أمّا زيد قائم أو غير قائم، أو هذا الجيش أمّا غالب أو غير غالب، يعلم بهذا العلم الإجماليّ، وهو عنوان أحدهما، مع عدم إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فهنا الإشارة إلى الواقع لا تؤدّي إلى العلم به، فهو حين يشير إلى تلك الأفراد تصبح مشار إليه، ويضع اللفظ حينئذٍ إلى المشار إليه، وهذه لا يمكن استصحابها لاحتياج الاستصحاب إلى اليقين، والإشارة وحدها لا تكفي في تحقّق المعرفة والعلم واليقين، ولكنّها تصحّح الحكم والحمل.

والمعتراض بنفسه في مبحث العموم الاستغراقيّ حول كلمة (كلّ) ذكر بأنّ الأحكام موضوعة للأفراد، فقلّوه: (كلّ إنسان يجب إكرامه) و (كلّ) تعبّر عن الكثرات، فتدلّ على أنّ كثرات الإنسان محكومة بهذا الحكم، لذلك التزم في هذا المبحث بالفرق بين العامّ الشموليّ والمطلق الشموليّ، فذهب إلى أنّ الحكم في العامّ الشموليّ متوجّه للكثرات؛ لأنّ (كلّ) مشيرة للأفراد، ولكثرات ذلك الطبيعيّ، وأمّا في المطلق الشموليّ، فالحكم متوجّه للطبيعة، بأيّ وجود تحقّقت، فهنا يلاحظ بأنّه قد جعل (كلّ) مشيرة للأفراد، مع أنّ أفراد الطبيعيّ غير متناهية، ولا يمكن تصوّرها بنفسها، بل هي مشار إليها بواسطة (كلّ) (كلّ إنسان)، أي كلّ ما يكون فرداً لذلك الإنسان، وحين تحقّق الإشارة فحينئذٍ يصحّ الوضع.

فالمدار حول ضمّ الإشارة لجزئيات ذلك، هذه الإشارة التي تصحّح الحكم أو الوضع، فنقول جزئيات الإنسان يجب إكرامها، أو وضعت لفظ أسامة مثلاً

لتلك الجزئيات من الأسد .

والإشارة لا توجب التصوّر والمعرفة ، بل المتصوّر هو طبيعيّ الإنسان ، أو طبيعيّ جزئيّ الإنسان ، ولكن هل المقصود من جزئيّ الإنسان جزئيّ واحد للإنسان ، أو كلّ ما هو جزئيّ للإنسان ؟ (وهذا يحتاج للإشارة) ، وبما أنّ المتصوّر كلّيّ - ولو أنّه يشتمل على الإشارة لأفراد - لذلك نقول بأنّ الوضع عامّ لكون المتصوّر كليّاً ، وهذا مقابل الوضع الخاصّ ، حيث يكون المتصوّر هو ماهيّة خاصّة هي ماهيّة زيد التي لا تنطبق خارجاً إلّا على فرد واحد .

إذن فمعنى الوضع عامّ والموضوع له خاصّ هو كون المتصوّر كليّاً ، وأمّا المشار إليه فهو كلّ ما ينطبق عليه هذا الكلّيّ ، و (ما) في قوله (كلّ ما) تعني الإشارة ، وهذا المقدار من الإشارة يصحّ الحمل بأنواعه ، سواء كان المحمول وضعاً أو حكماً .

وبالوجه الأول كان المتصوّر هو جزئيّ الإنسان ، ولكن هذا المتصوّر لا يكون له شموليّة واستغراق ، وأمّا إذا كان المقصود هو (كلّ ما هو جزئيّ) ، فحينئذٍ تكون النكتة والمصحّح هو الإشارة لا أنّ نكتتها هي الانتزاعية .

إذن فيمكن تصوير الوضع العامّ والموضوع له خاصّ بالوجه الذي ذكرناه .

القسم الرابع : وهو الوضع الخاصّ ، والموضوع له العامّ

فهذا القسم قالوا بعدم إمكانه ، بأنّ نتصوّر الخاصّ ونضع اللفظ للجامع بينه وبين غيره ، فقالوا بعدم معقوليّة حكاية الخاصّ عن العامّ ، فتصوّر الخاصّ ليس تصوّراً للعامّ بوجه ، بل الصحيح بالعكس ، ومثل هذا القول صحيح ؛ وذلك لأنّنا لو تصوّرنا (زيداً) فأما أن نضع اللفظ له نفسه ، فهذا يكون من قسم الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ ، وأمّا إذا تصوّرنا الجامع بينه وبين غيره ، وعوانه الجامع كلّيّ ، فيكون من قسم الوضع العامّ والموضوع له العامّ .

الجهة الثانية

مرحلة الوقوع

بعد التوصل إلى إمكان ثلاثة أقسام للوضع ، يدور البحث حول وقوعها .

ذهب البعض إلى وقوع الأقسام الثلاثة جميعها ، فقسم الوضع العام والموضوع له العام ، مثل أسماء الأجناس ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، مثل وضع الأعلام الشخصية ، والوضع العام والموضوع له الخاص ، مثل الحروف أو علم الجنس .

إلا أنه وقع الكلام حول وقوع القسمين الثاني والثالث .

القسم الثاني : الوضع الخاص والموضوع له الخاص :

فبعد اعترافنا بإمكانه ذهب إلى عدم وقوعه ؛ وذلك لأن (زيداً) أما أن يوضع لـ (زيد) الموجود ، أو إلى طبيعة زيد ، مع غرض النظر عن وجوده ، فإن وضع اللفظ لزيد الموجود فهو جزئي ، ولكن هذا لا يمكن الالتزام به ، وإلا لزم منه في قضية (زيد موجود) أن تكون من قبيل القضية الضرورية بشرط المحمول أو في قضية (زيد معدوم) يعني اجتماع النقيضين ، أو قضية (زيد أما موجود أو معدوم) يعترض عليه الاعتراض ، وأما إذا لم يؤخذ الوجود في الموضوع له ، فحينئذ لا يكون جزئياً ؛ لأن الشخص مساق للوجود ، والوجود مساق للشخص (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، وما لم يوجد لا يتشخص) . إذن فلا بد أن يوضع للمتشخص ، والتشخص إنما يكون بالوجود ، فحينئذ يلزم التجريد والمجازية في قوله : (زيد موجود ، زيد معدوم ، زيد أما موجود أو معدوم) ، مع أنه لا يوجد أي تجريد في هذه القضايا .

إذن فلا بد أن نقول بإنكار أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً ، بل نقول

بأنّ الموضوع له عام أيضاً ، فيكون وضعه عاماً ، وقالوا في تصوير كون الموضوع له عاماً : هو أن نضمّ لهذا العام قيوداً كثيرة ، حتّى لا يكون له في الخارج إلّا فرد واحد ينطبق عليه ، وأنّ الارتكاز العرفي يتوافق مع هذا الرأي . إذن فلا واقعية للموضع العام والموضوع له الخاصّ بناءً على هذا الرأي .

وهذا الرأي قد التزم به بعض الأعظم^(١) .

ولكن يناقش هذا الرأي بأننا نعترف بأنّ الشخص من عوارض الوجود ، وأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فما لم يؤخذ الوجود ولو على نحو الإشارة في الموضوع له فلا يصحّ الشيء جزئياً ، هذه الفكرة صحيحة ، ولكن هل يتوجّه الاعتراض على هذه الفكرة ، أو أنّ العرف يتلاءم ووضع اللفظ للماهية الكلية التي ينحصر فردها في واحد ؟

الظاهر عدم صحّة هذا الاعتراض ؛ وذلك لأنّ الوجود الذي يوجب التشخص بحيث يتوقّف عليه التشخص ، هو الوجود آنأماً ، لا الوجود حال النسبة ، ولا بدّ من التعرّف على الفرق بين هذين النوعين .

تارة نقول : بأنّ (زيداً) يعني الماهية الموجودة في حال نسبة موجود كان أو معدوم له ، فأخذ فيه الوجود الدائم ، أو الوجود الدائم إلى حال النسبة ، فإذا كان

(١) أنكر موضوع الخاصّ والموضوع له الخاصّ وذلك لأنه إنّما يكون جزئياً بتشخصه ووجوده خارجاً ، فإذا أخذ الوجود في الموضوع له ، فإذا قلنا (زيد موجود) فيكون من قبيل الضرورية بشرط المحمول مثل (الماهية الخاصة ، الموجود ، موجودة) أو يلزم في قوله : (زيد معدوم) فهذا يلزم منه التجريد والمجازية ، أو اجتماع النقيضين - الوجود والعدم - مع أنّه ليس ذلك . إذن فلا يؤخذ الموجود في الموضوع له ، فيكون هذا المورد من قسم الوضع العام ، والموضوع له العام ، ولكن بضمّ الكلّي قيوداً كثيرة لينحصر فردة في شخص واحد .

المقصود من الوجود هذا المعنى ، فحينئذٍ يرد مثل هذا الاعتراض ^(١).

ولكن التشخيص يتوقف على الوجود أنما ما ، لا على الوجود الدائم إلى حال النسبة ، فلا يرد هذا الاعتراض ، فإذا قلنا (زيد موجود) فهو يعني أن تلك الماهية الخاصة بالوجود الخاص موجودة الآن ، فلا تكون من قبيل الضرورية بشرط المحمول ؛ إذ أنه ربما يشك في بقاء زيد ووجوه فعلاً بعد أن كان له وجود في الصغر ، ويشك في وجوده أو أنه أصبح معدوماً ، فإن الوجود المأخوذ هنا ، والذي أدى إلى جزئية المفهوم هو الوجود في الجملة ، لا الوجود حال النسبة ، وإذا قلنا (زيد معدوم) أي الآن ، فلا يلزم اجتماع النقيضين ؛ إذ أن من شرائط التناقض وحدة الزمان ، أو في المثال الذي ذكر له (زيد لم يكن موجوداً في ذلك الزمان ، بل هو موجود في زماننا ، أو بعد ذلك) أو قال أحد : (بأن العلامة الحلي لم يكن في القرن الثالث ، بل كان موجوداً في القرن الثامن) ، فإن هنا أخذ في العلامة الوجود في الجملة ، فلا ينافي ذلك نفي وجوده في القرن الثالث .

والعرف في مجال وضع أعلام الإنسان ، أو أعلام القبائل ، أو علم البلد الخاص ، كعدن ، أو بعض الحيوانات الخاصة بأن يضع الشخص للحيوان الذي يملكه اسماً خاصاً ، فيضع اسماً خاصاً لفرد من الكلب ، أو فرد من الشاة نتيجة قلة الأفراد آنذاك ، ولعله في هذا الزمان يلاحظ وضع أسماء خاصة هي من قبيل الأعلام للسيارة التي يملكها ، أو للكلب الذي يملكه ، فأسماء الأعلام يضعونها للموجود ،

(١) هناك فرق بين الوجود أنما ما أو في الجملة ، وبين الوجود الدائم أو حال النسبة .

أمّا الوجود أنما ما ، فهو أن الشيء قد وجد ولو في لحظة ما في الماضي ، أو أنه سيوجد ولو للحظة في المستقبل ، أو في الحال ، وإن كان في حال النسبة - نسبة الوجود إليه في القضية - هذا الشيء غير موجود ، فيكفي دخل الوجود في تشخيصه وجزئيته ، وإن كان وجوده أنما ما وفي الجملة ، ولا يحتاج في صحة الوضع إلى الوجود حال النسبة ، أو الدائم لتوجه الاعتراض . [المقرّر]

ولو بالوجود في الجملة ، لا الوجود حال النسبة حتى ترد هذه الاعتراضات .
إذن فالصحيح وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص .

القسم الثالث (الوضع العام ، والموضوع له الخاص)

فذكروا أنَّ الحروف من هذا القسم ، فذهبوا إلى أنَّ الوضع في الحروف وضع شخصي ، أي بلحاظ اللفظ ، فإنَّ الوضع بلحاظ المعنى والتصور ينقسم إلى تلك الأقسام الأربعة ، وأمَّا بلحاظ اللفظ ينقسم إلى قسمين : إلى الوضع النوعي والشخصي ، والوضع في الحروف شخصي ، والهيئات موضوعة بالوضع النوعي ، وأمَّا بلحاظ المعنى فهما من قسم الوضع العام والموضوع له الخاص .

وقد اختار هذا الرأي جماعة من العلماء ، خلافاً للمحقق الآخوند ، حيث اختار بأنَّ الوضع في الحروف من قسم الوضع العام والموضوع له العام ، والخصوصية إنما تتحقق في مرحلة الاستعمال .

والدليل على كون الوضع في الحروف عاماً ، والموضوع له خاصاً ، بحيث يكون المتصور معنى عاماً ، ولكنَّ الموضوع له مصاديق ذلك المعنى العام .

الدليل على هذا الرأي : أنَّ الحروف بناءً على بعض الآراء قد وضعت لأفراد النسب ، وبناءً على آراء أخرى قد وضعت للمعنى الذي يشتمل على النسبة ، وهذا الرأي قد اخترناه ، فالحرف لم يتركب من المادة والهيئة حتى نقول بدلالة هيئته على النسبة ، والهيئة يكون فيها الوضع عامً والموضوع له خاصاً ؛ لأنَّ الحرف من الجوامد ولا يشتمل على النسبة .

فيذكرون بأنَّ النسبة معنى غير مستقل ، ومعناها اندكاكي متقوم بالطرفين ، فلا يمكن حضور واقع النسبة بصورة مستقلة في الذهن ليوضع اللفظ لها ، بل إنَّ عنوان النسبة يمكن تصوُّره ، وعنوان النسبة هذا هو نسبة بالحمل الأولي ، لا أنَّه نسبة بالحمل الشائع ، أي أنَّ مفهومه مفهوم النسبة ، وأمَّا مصاديق النسب فلا تقبل

التصوّر إلّا في مرحلة الاستعمالات الجزئية ، وأما مفهوم النسبة فهو أمر كلّّي وعلاقته بأفراد النسب علاقة العنوان بالمعنون ، وكونه مرآة لتلك الأفراد التي هي أفرادها بالحمل الشائع ، كعلاقة الفعل أمّا ثلاثيّ أو رباعيّ ، فتصوّر هذا العنوان ، ثمّ نضع اللفظ للمصاديق .

وعلى ضوء هذه الفكرة لا يمكن أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً ؛ وذلك لأنّ النسب لا تمتلك جامعاً مقولياً ، كالجامع الموجود بين الماهيات ، فالماهيات ، سواء كانت من الجواهر أو الأعراض ، تمتلك جامعاً يعبرّ عنه بالكلّي الطبيعيّ كالإنسان والحيوان ، والبياض والسود ، وأمّا النسب ، فليس لها جامع مقوليّ ، والمقولة هو ما يقال عن الشيء في جواب ما هو ، أي حقيقة الشيء ، فلا تمتلك النسب حقيقة مشتركة حتّى يوضع اللفظ لتلك الحقيقة المشتركة ، بل النسب في الواقع هي أمور متباينة ، وهي في واقعيتها تابعة لواقعية المنتسبين والطرفين ، فالذي يمكن تصوّره فحسب هو عنوان النسبة الابتدائية - مثلاً - أو النسبة الاستعلائية ، ونضع كلمة (من) أو (على) لأفرادها من النسب الخارجية ؛ إذ أنّه لو تصوّرت النسبة في الذهن بصورة مستقلة عن الأفراد ، فحينئذٍ تخرج عن واقع النسبة ومصادق النسبة بالحمل الشائع ، فلا يمكن تصوّر نسبة مشتركة تلغى فيها الخصوصيات ، لتتصوّر جامعاً بينها ، فالقول بوضع لفظ (من) لذلك الجامع بين النسب الابتدائية ، مثل هذه الفكرة غير معقولة ؛ لأنّ هذا يتوقّف على وجود جامع واقعيّ مقوليّ بين النسب ، ففي النسب لا يعقل مثل هذا الجامع الذي يتصوّر في الكلّي الطبيعيّ - كالإنسان وأفراده - بل إنّ عنوان العامّ الذي نتصوّره في النسب هو مفهوم مخترع ، وهو نسبة وربط بالحمل الأوليّ ، ولكنّه ليس نسبة وربطاً بالحمل الشائع ، وهذا المقدار من التصوّر يقتضي الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ .

إذن فكلمة (من) ، (على) وغيرها من الحروف ، يكون الموضوع فيها هو جزئيات النسب ، فتكون من قسم الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ، وتشبه

المشترك اللفظي، فاللفظ واحد، ولكن المعاني متعددة، فكل حرف خارجي مرتبط بطرفين هو الموضوع له بحده.

ويمكن مناقشة هذا الرأي بعدة وجوه:

الوجه الأول: أنه وإن صح ما ذكر بأن النسب لا تحتوي على جامع مقولي، وإذا أريد الوضع للنسب، فلا بد أن تلاحظ النسبة بالحمل الأولي، ثم يوضع اللفظ لمصاديقها، أي للنسبة بالحمل الشائع، وهذا صحيح.

ولكن هل أن الوضع العام والموضوع له العام يتوقف على وجود الجامع المقولي، أم أنه غير متوقف على ذلك؟
الظاهر أنه غير متوقف عليه.

وتوضيحه: عندما يلاحظ الإنسان النسب الواقعية الخارجية، مثل: (سرت من البصرة)، (صعدت على السطح)، وأمثالها، ويقسم مثل هذه النسب في ذهنه إلى عدة أنواع، فبعض الأمثلة تتشابه، وذات لون واحد، كما لو كانت النسبة ابتدائية، فبينها مساخنة ومشاكله بلون الابتدائية، وبعضها تتساخ بالاستعلاء، وبعضها تتشابه بلون الظرفية، فهذه الألوان التي تجعل من مجموعة من النسب سنخاً واحداً، فتكون واحدة بالوحدة السنخية، كالظرفية، فهذه النسب التي تتساخ فيما بينها بلون من الألوان، وفي نفس الوقت تمايز أيضاً، فـ (سرت من البصرة) تختلف عن (قرأت من أول الكتاب)، وإن كانت تتشابه وتتساخ معها في لون الابتدائية، فيدعن الإنسان باشتراك النسب بتلك الحيثية المشتركة، فتلك النسبة بالحمل الأولي التي تشترك فيها هذه النسب الخارجية، فمثل هذه النسبة المشتركة بالطابع واللون نضع اللفظ، لا أنه نضع اللفظ لكل فرد خارجي بحده.

أما القول بأن لون الابتدائية وجهة الابتدائية التي تتساخ وتشترك بها النسب الخارجية مثل هذه النسبة والجهة هي من اختراعات أذهاننا.

هذا القول صحيح، فإن نفس هذه الفكرة متحققة في الأعراض، فالأعراض

ليست كالجواهر التي تشتمل خارجاً على صورة ومادة، بل إنما نتعرّف على الصورة والمادة في الأعراض بواسطة التحليل الذهني والتعمّل العقلي، فالذهن بواسطة اشتراك وتسانخ مجموعة من الأعراض يصنع جهة جامعة بينها.

إذن فعدم احتواء مثل هذه الأمور على الجامع المقولي لا يدلّ على عدم احتوائها على أي جامع أبداً، كالنسب التي هي ذات ألوان، فتكون من قبيل العنوان والمعنون، ولكنّ المعنون هو الجهة الجامعة^(١).

الوجه الثاني: إنّ مثل هذا التصوير يتوقّف على الالتزام في مبحث الوضع برأي خاصّ، وهو الالتزام بوجود فردٍ ما في اللغات، هو الذي وضع اللغة، ووضع الأسماء، فحينئذٍ يلزم أن يكون له متصوّر، على ضوئه يكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً أو خاصّاً، ولكن هل أنّ الواقع كذلك؟ وأنّ هناك شخصاً ما - كي عرب بن قحطان - هو الذي وضع اللغة العربيّة؟

ونحن في مبحث الوضع لم نوجّه اهتمامنا إلى تاريخ بداية الوضع، بل بحثنا أكثر حول العلة الوضعيّة، وعلاقة اللفظ بالمعنى، وتصويرها، أمّا حول واضح هذا اللفظ، فلم نوجّه التفاتنا إليها، بل بحثنا حول منشأ حصول العلة الوضعيّة، وأنها نتيجة عمليّة خاصّة بين اللفظ والمعنى، حيث أدّت إلى حصول التلازم والاستتباع، أو إلى علاقة الهو هويّة، واكتساب الماهيّة، وفي هذه المرحلة لا مجال للبحث حول كون الموضوع له - في الحروف مثلاً - أنّه خاصّ؛ وذلك لأنّ تلك العمليّة الناتجة - وهي كون تصوّر اللفظ تصوّراً للمعنى، أو مستتبّعاً له - أمّا أن تكون

(١) إلّا أن نقول: بأنّ تقوّم الحرف بالطرفين أمر ذاتي في الحرف، فحتّى تلك الجهة الجامعة واللون المشترك لا يمكن خطوره في الذهن إلّا في ضمن طرفين؛ لأنّ أخذ الطرفين ممّا يتقوّم الحرف به ذاتيّاً، وحينئذٍ بواسطة هذين الطرفين تشخّص النسبة، وإذا تشخّصت فهو يساوق الجزئية.

نتيجة كثرة التقارن بالإحساس ، فالأفراد غير متناهية ، أي أنّ مصاديق (من) الخارجية غير متناهية ، فلم يتحقّق التقارن بالإحساس بالنسبة إلى كلّ فرد منها بالخصوص ليحصل الاستتباع ، أو الهووية مع خصوص (من) في قوله : (سرت من البصرة) ، أو غيرها من الأفراد ، ولكن كثرة التقارن في الإحساس يتحقّق في الأفراد ، وتلغى بعد ذلك الخصوصيّات الفرديّة ليحصل التقارن مع الجهة الجامعة .

مثلاً : لفظ (الأسد) في بداية وضعه قد وضع إلى حيوان خاصّ ، عظيم الهيئة ، وحين يرون ما يشبهه يطلقون عليه هذا اللفظ أيضاً ، وهكذا على الثالث ، وبعد ذلك تلغى الخصوصيّات الموجودة في الأسد الأوّل والثاني ، وغيره ليوجّه النظر إلى تلك الجهة الجامعة ، فيتحقّق التقارن الإحساسيّ بالنسبة لذلك الجامع ، ولم يحصل التقارن بالنسبة لكلّ فرد على الخصوص^(١) .

وهنا (من ، إلى ، منذ ، ليت ، لعلّ) وغيرها من الحروف ، التقارن في الإحساس فيها ، أو العمليّة الموجبة للهووية أو الاستتباع ، إنّما تتحقّق في مجال الجهة الجامعة .

(١) ولكن ما هي تلك الجهة الجامعة ، فإن كانت تلك الجهة الجامعة تحضر في الذهن مع الطرفين والمتتبيين فتكون حينئذٍ جزئية ، وأمّا إذا حضرت إلى الذهن بصورة مستقلّة ومنفردة عن الطرفين فحينئذٍ لا تكون معنى حرفياً ، بل تكون معنى اسمياً ؛ لأنّ الاسم قد أخذت فيه ميزة الاستقلاليّة ، والذي يفهم من هذا الرأي أنّ الذهن يوجّه نظره إلى تلك الجهة الجامعة بصورة مستقلّة عن أطرافها ، فتكون معنى اسمياً وتخرج عن كونها معنى حرفياً . ولكن الكلام في الوضع الأوّل وقبل كثرة الاستعمال وحصول التقارن في الإحساس ، فلاي معنى وضعت الحروف ، فهل كان الوضع والموضوع فيها عامّاً ، أو كان الموضوع فيها خاصّاً . وهذا الوجه الثاني أكّد على نتيجة هذا الوضع وكثرة الاستعمال ، ولم يلاحظ بداية الوضع ، فلعلّ الرأي السابق صحيح من حيث بداية الوضع ، إلّا أن نقصر الوضع وحقيقته بالنتيجة الحاصلة من كثرة الاستعمال ، لا في الوضع الأوّل ، وهذا بعيد . [المقرّر]

وبناءً على مثل هذا التصوير لا معنى للوضع العام والموضوع له الخاص في الحروف أو الهيئات، بل إن جهة المرآتية والحكاية فيها هي الجهة الجامعة، وأما الخصوصيات فتلاحظ من خلال القرائن.

فالخلاصة: أن استعمال (من) في لون خاص من النسبة - وهي الابتدائية - وكثرة الاستعمال فيه، موجب لحصول الهووية بين اللفظ والمعنى، بحيث يكون تصوّر اللفظ بعينه تصوّر المعنى من جهة تحقق ماهية جديدة في الذهن لللفظ، أو أن كثرة تقارنهما في الإحساس يؤدي إلى حصول الاستجابة الشرطية والتلازم الذهني بحيث يكون تصوّر اللفظ مستلزماً لتصور المعنى.

ولا وجه للقول بأنه بعد إلغاء الخصوصيات يكون الجامع فرداً خاصاً، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنه تناقض في التعبير، فإنه على ذلك سوف يكون اللفظ موضوعاً للجامع وهو عام.

وعليه فلا وجه للقول بأن الحروف من القسم الثالث، ومرآيتها إنما هي للجهة الجامعة، وأما الخصوصيات فهي تستكشف من القرائن (قرأت من أول الكتاب إلى آخره)، وهكذا.

الوجه الثالث: نحن لا نسلم بأن الحروف مطلقاً موضوعاً للنسب الجزئية ليكون الموضوع له خاصاً، بل إن النسب في خصوصيتها وفي عموميتها، وفي وحدتها وتكثرها، تابعة للمتسبين، فلو كان الطرفان كليين كانت النسبة كلية، وإن كانا جزئيين كانت جزئية، وإن كانا فرداً واحداً فالنسبة منفردة، وإن كانا متعددين فالنسب متعدّدة.

ففي مثل الخبر: (سرت من البصرة إلى الكوفة) تكون النسبة جزئية بلحاظ حكايتها عن سير جزئي، ولكن في مثل الآخر: (سر من البصرة إلى الكوفة) ^(١)،

(١) إذا لاحظنا معنى (من) في الأمر قبل الامتثال، فيكون معناها عاماً وكلياً يصدق «

فإنّه لم يؤخذ فيها سير خاصّ ، بل مطلق السير ، فإذا تحقّق أي سير فيحصل الامتثال ، وكذلك في مثل قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) ، فإنّ (على) ليست دالة على نسبة جزئية ، بل هي كناية لأجل كناية طرفيها ، وكذلك لو قال : (سار القوم من البصرة إلى الكوفة) ، فإنّ النسب متكررة بتكثّر السائرين ، فلا وجه للقول بأنّ كلّ كلام يشتمل على حرف أو أداة يكون حاكياً عن نسبة جزئية خاصّة .

إن قلت : إنّ هناك فرقاً بين كون المحكي كلياً ينطبق على كثيرين ، وبين كون اللفظ دالاً على أفراد كثيرة ، ففي مثل : (سرت من البصرة إلى الكوفة) ، فإنّ لفظة (من) واحدة ، ولكن مدلولها متكثّر ، فهو يدلّ على نسب متعدّدة مع أنّ الإنسان مخير في اختيار أي فرد شاء ؛ لأنّه كلّ بدليّ ، لا أنّ النسبة الموجودة كناية لها أفراد كثيرة ، كما ذكر ، ففي مثل ما نحن فيه يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنًى واحد ، لا في معنًى واحد ذي أفراد .

قلت : إنّ الوجدان حاكم في أمثال ما ذكرنا أنّ المدلول واحد لا أنّه من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنًى ، وعليه فالقول بأنّ النسب موضوعه لواقع النسب الجزئية لا وجه له .

هذا تمام الكلام في تقسيمات الوضع بلحاظ المعنى .

» على كثيرين ، وأمّا لو لاحظنا معناها بعد الامتثال فيكون جزئياً ، وبما أنّ الأمر على نحو القضية الحقيقية بمعنى تصوّر الأمر الخارجي وتوجيه الأمر إليه ، ففي الواقع هو يلاحظ الامتثال الخارجي متعلّقاً للأمر ؛ لأنّ الأمر يعني إيجاد الفعل الخارجي ، ولا فرق بينه وبين الفعل الخارجي المتحقّق ، إلّا الفرق بين اليجاد والوجود ، من حيث انتساب اليجاد للمولى ، والوجود للعبد ، وإلا فإنّ متعلّق الأوامر هو الأفعال الخارجية لا الصور الذهنية الكلية ، وبما أنّ الأفعال الخارجية والابتداء الخارجي جزئيّ متشخص إذن فلا بدّ أن يكون معنى حرف (من) مثلاً هو الابتدائيّ الجزئيّ لا الكلّيّ .

المبحث السابع

الوضع النوعي والشخصي

قسّموا الوضع بلحاظ اللفظ الموضوع إلى نوعي وشخصي ، فالوضع الشخصي ، كأسماء الأجناس والأعلام الشخصية ، حيث يوضع فيها لفظ خاص بما له من المادّة والهيئة لذلك المعنى المتصوّر ، وكذلك وضع موادّ المشتقات من هذا القبيل ، مثل (ج ل س) في (جلس) ، فإنّها لوحظت بشخصها ووضعت لذلك الوضع الخاصّ للإنسان ، فإنّ المادّة ذات وحدة شخصيّة .

والوضع النوعي مثل وضع الهيئات ، فإنّ الواضع إذا أراد وضع هيئة (فاعل) لمن قام بالفعل أو الصفة ، فيما أنّ الهيئة غير قابلة للتصوّر في نفسها مجردة عن أي مادّة ، لأنّها مندمجة في المادّة ، ولذا فلا بدّ من تصوّرها بعنوان آخر كهيئة (فاعل) فيضعها للمعنى المخصوص ، فالملحوظ ليس هو اللفظ بما له من الوحدة الشخصية ، بل بجامع عنواني ، ولذا فهو وضع نوعي ، ومن هنا ينحلّ إلى أوضاع متعدّدة فيثبت لكلّ هيئة ضمن مادّة خاصّة ووضع خاصّ .

ولكن الظاهر أنّ وضع اللغة لم يتمّ بطريقة يتصوّر معها هذا التقسيم ، فإنّه متقوم بوجود شخص يتصوّر (ج ل س) ويضعها للطبيعة الّلا بشرط الحالة الجلوسيّة ، أو يضع هيئة فاعل - مثلاً - لمن قام الفعل ، وكذلك هيئة (مفعول) ، فإنّ هذا الرأي لا يعدو كونه فرضيّة فحسب ، فهو متوقّف على كون وضع اللغة عملاً فردياً ، أو جماعياً مع تمكّنهم من تحليل الألفاظ إلى المادّة والهيئة ، فيجرّد مادّة (ج ل س) عن هيئتها ويضعها لمعنى خاصّ ، أو يجرّد الهيئة من المادّة ويضعها

لمعنى خاص، وهو بعيد.

بل الرأي الأقرب أن اللغة ظاهرة اجتماعية، فلا تنتسب لفرد أو لأفراد مخصوصين، بل أنه يحصل الوضع التعيني على طبق قانون الاختراع والاتباع، فمثلاً: يرى أن أحداً يحرك قدميه مبتعداً، فيعبر عنه بكلمة (ذهب)، ومن جهة تناسبها في المادة عبر في مشابهاها بـ (يذهب) و (ذاهب)، وكذا فيما يشاكلها من حيث الهيئة فيعبر عنه بـ (قائم، آكل)، ونتيجة للسبر والتقسيم بين المادة والهيئة بأن شوهده بالسبر بأن هذه المادة قد انفكت عن هذه الهيئة، بأن كانت ضمن مادة (فعل) فصارت ضمن مادة (يفعل) أو (فاعل)، وكذلك شوهده انفكاً الهيئة عن المادة بأن كانت ضمن مادة (ج ل س) فصارت ضمن (ذهب)، فنتيجة ذلك أن يتوجه شخص خبير في اللغة وفي فلسفة اللغة إلى مثل هذا الانفكاك، ويحلل اللفظ إلى مادة وهيئة، فيصرح بأن المادة تدل على هذا المعنى، والهيئة تدل على هذا المعنى، فهي تحليلات لا تصدر إلا من فيلسوف لغوي، فنحن لا ننكر تعدد الدال أو المدلول، بل نعترف بأن لللفظ مادة وهيئة، ولكن ننكر بأن الوضع كان بنحو الوضع التعيني في المادة والهيئة؛ لأنه خارج عن طبيعة البشر، ومقتضى المجرى الطبيعي للبشر.

بل ذكرنا بأن الوضع التعيني يبعد تحققه في أسماء الأجناس، كما مثّلنا له بكلمة (أسد)، وعلى فرض الالتزام به هناك ففي محل البحث يبعد جداً إمكان الالتزام به، وعلى الخصوص الالتزام بأن وضع المواد كان شخصياً.

كما أن أصل التقسيم الأول - أي بلحاظ المعنى - كله متوقف على وجود واضع واحد، أو جماعة، وهو يتنافى وواقع وضع اللغات، فإنه يتناسب وكون واقعه عبارة عن عمل يتحقق ضمن الاستعمال وتفهم المقاصد، فيبدع لفظاً ويقلده الآخرون، طبقاً لقانون الاختراع والاتباع، وتكون نتيجته ظاهرة اجتماعية ولم يبق الوضع الأول على حالته، بل إن اللفظ والمعنى كلاهما يتغيران غالباً بالنحت

والاندماج وغيره.

فلا يبعد كون العلاقة الوضعية إحدى الظواهر الاجتماعية تتطور بتطور المجتمع.

المبحث الثامن

الحقيقة والمجاز

قيل بأنَّ اللفظ إذا استعمل فيما وضع له فهو الاستعمال الحقيقي ، وإذا استعمل في غير ما وضع له لعلقة بينهما فهو الاستعمال المجازي ، وإن كان بدون علة فهو الاستعمال الغلط ، ففي المجاز يستعمل اللفظ الموضوع لإخطار معنى في إخطار معنى آخر ، فالتبادل لفظي .

وذهب السكاكي - على ما نسب إليه - إلى أنَّ هناك فرقاً بين أنواع المجاز ، فإن كان الاستعمال المجازي لعلقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي فهو الاستعارة ، وإن كان ببقية العلائق فهو المجاز المرسل ، ففي مورد الاستعارة يستعمل اللفظ في فرد من أفراد الحقيقة ادعاءً ، أي أنه يستعمل في الفرد الادعائي للحقيقة ، كما في (رأيت أسداً يرمي) ، فإنَّ كلمة (الأسد) استعملت في الفرد الادعائي للحيوان المفترس مقابل الفرد الحقيقي ، وفي المجاز المرسل ، كما في قولنا : (هذا ميت) للمريض المشرف على الموت ، بعلاقة الأوّل للموت ، فهنا استعمال للفظ في غير ما وضع له ، وقد أنكر البعض كون هذا المعنى هو مراد السكاكي .

الرأي الثالث - وهو المختار - وهو القول بأنَّ اللفظ لا يستعمل إلا فيما وضع له مطلقاً ، وأما في المجاز ، فإنَّ حقيقته إعطاء حدّ شيء لشيء آخر بداعٍ من الدواعي ، وإلا فالكلمة مستعملة في نفس معناها التي وضعت له ، فحين نقول : (رأيت أسداً يرمي) ، فإنَّ كلمة (أسد) استعملت في الحيوان المفترس ، غاية أنا أعطينا حدّ الحيوان المفترس لماهيّة زيد ، فنفرض أنَّ (زيدا) من أفراد (الأسد) الحقيقي

لداعٍ من الدواعي ، لا أنَّ اللفظ مستعمل في الفرد الادّعائي بل في معناه الحقيقي .
وهذا الرأي مختار جماعة من الأعاضم ، منهم أبو المجد الأصفهاني رحمته صاحب
كتاب (نقد فلسفة دارون) ، وذكره فيه مفصلاً بشواهد كثيرة ، وكذلك السيّد
البروجرديّ رحمته وبعض أعاضم العصر ، ففي موارد المجاز فإنَّ المستعمل فيه نفس
المعنى الحقيقي ، فالتصرّف والتبدّل إنّما هو في المعاني لا في الألفاظ ، ويدلّ
على هذا الرأي وجوه :

منها : ذكرنا سابقاً أنَّ الاعتباريات على قسمين :

قانونيّة وبلا عناية ، كالأحكام التكليفيّة وغيرها ، واعتبارات أدبيّة ، ومنها المجازات ،
ومرجعها إلى إعطاء حدّ شيء لشيء آخر بداعٍ من الدواعي ، وهي مختلفة ، والغالب
فيه هو ملاحظة الأثر الإحساسيّ الذي يخلفه المعنى في نفوس السامعين ،
ولذا فنحن نفرض هذا الفرد من مصاديقه ، أو هو نفسه حتّى يخلف نفس الأثر
في نفوس السامعين .

وتوضيحه : إنّ هناك بعض المفاهيم قد نالت هيبة في نفوس السامعين أو خوفاً ،
أو غير ذلك من الجهات الإحساسيّة ، نتيجة عدّة عوامل ، كالحكايات الواقعيّة
والدعايات ، وغيرها ، كالأسد مثلاً ، فمن كثرة نقل قضايا شجاعته واشتهار ذلك بين
الناس ، نال هذا المفهوم أثراً إحساسياً ، فنحن نعطي حدّ الأسد إلى زيد الشجاع حتّى
يؤثر في النفوس نفس تأثير المفهوم الحقيقي ، لا مجرد إعطاء اللفظ فقط له ؛ لأنّ الأثر
الإحساسيّ للمعنى لا للفظ ، فنقول : (جاء الأسد) إذا أراد إخافة الناس منه ، وكذلك
القمر والشمس ، حيث يستغلّ حسنهما وبهاؤهما في إعطاء حدّهما للمحبوب ،
حتّى يؤثر في النفوس ، وكذلك (حاتم) ، وكذلك القول بأنّ هذا شيطان ، استغلالاً
لصفة الخبث واللعنة ، وكذلك هذا السيّد أبو الحسن ، فلو قيل السيّد الأصفهانيّ
فإنّه لا يؤثر ؛ لأنّ التأثير قد توجه لعنوان السيّد أبي الحسن ، وكذلك السيّد

البروجردِي رحمته، فلا تأثير لحاج آقا حسين، كل ذلك يكون من باب إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، فليس الأدب سوى التلاعب بالمشاعر والأحاسيس لا أنه تبادل للألفاظ.

وبمعرفة سرّ الاستعمال المجازي ينكشف لنا أنّ حقيقته التلاعب بالمعاني لا التبادل في الألفاظ.

وقد يستغلّ المعنى لتوهين الطرف الآخر، بأن يقول: (هذا أبيض) بداعي إخطار معنى البياض في ذهن السامع، وبمجرد تصوّره يرى سواد الواقف بعين غير العين التي كان يراه بها عادة؛ لأنّ الأشياء تعرف بأضدادها، فيتّضح سواده بشدّة مع أنه ليس كذلك.

وعليه، فلو كان مصحّح الاستعمالات المجازيّة هو هذا الأمر؛ أي استغلال التأثير الذي يخلفه المعنى الحقيقي في النفوس. فلا يصحّ القول بأنّ اللفظ في الاستعمال المجازي مستعمل في غير ما وضع له، بمعنى أنّ الفرق بين الحقيقة والمجاز هو استبدال اللفظ، فنفس المعنى الذي كان يطلق عليه كلمة شجاع أطلقنا عليه لفظ الأسد مجازاً؛ لأنّ مجرد استعمال لفظ الأسد مجرداً عن معناه لا يعدّ استغلالاً لتأثير اللفظ في النفوس؛ إذ أنّ التأثير قائم بالمعنى، فإنّ لفظ الأسد بما له من المعنى له ذلك التأثير الخاص في النفس لا اللفظ المجرد.

حقيقة المجاز

عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، كما نقل ذلك عن جماعة من المتأخّرين، ونقل عن بعض القدماء أمثال أبي عليّ الفارسيّ، والاسفرائينيّ.

أو أن نلتزم بالتفكيك، وأنّ المجاز لو كان من قبيل الاستعارة بحيث تكون العلة هي المشابهة، ففي هذا المورد نقول: قد استعمل اللفظ في الفرد الادّعائيّ،

وإلا فنقول بأنه قد استعمل في المعنى المجازي، كما نسب ذلك للسكّاكي.

قلنا بأنّ الرأي الصحيح أنّه في جميع موارد المجاز، ومورد بحثنا هو المجاز في الكلمة، في هذه الموارد يكون اللفظ مستعملاً في نفس المعنى الحقيقي، ولكن يعطي حدّه إلى شيء آخر.

والدليل على هذا الرأي وجوه:

الوجه الأول: ما ذكرناه بأنّ الاعتبارات تارة تكون قانونيّة، وأخرى أدبيّة، والاعتبارات الأدبيّة تنشأ بداعي التأثير في الإحساسات، بمعنى أن نعتبر معنى بعض الألفاظ لأجل اشتماله على تأثير إحساسي، نعتبر مثل هذا المعنى لمعنى آخر هو فاقد لهذا التأثير، لنتوصّل بهذا الاستعمال إلى التأثير في إحساسات الغير، مثلاً: لو أريد إخافة أحد فنقول بأنّ (هذا أسد) لأجل أنّ الأسد يشتمل على تأثير إحساسي وهو الخوف، نتيجة لبعض العوامل النفسيّة.

ومن الواضح أنّ مصحّح المجاز لو كان هذا الوجه فلا معنى لاستعمال اللفظ حينئذٍ في المعنى المجازي، بمعنى أن يكون الفرق بين الحقيقة والمجاز في التبادل اللفظي فحسب، بحيث نبرز نفس المعنى ولكن بلفظ آخر، ومثل ذلك لا يؤدي إلى التأثير في الإحساس، بخلاف ما لو قلنا بأنّ اللفظ يستعمل في المعنى الأول نفسه، الذي يشتمل على ذلك التأثير الإحساسي، لكن نطبّقه على غيره.

وهناك ثلاثة أمور تترتب على الوجه الأول:

الأمر الأول: بما أنّ مصحّح المجاز هو تلك الجهة الإحساسيّة لذلك يتغيّر بحسب العوامل الحضاريّة وغيرها، فقد يستحسن الاستعمال المجازي في بعض المجتمعات، ولكنّه يقبح استعماله في مجتمعات أخرى، كلّ ذلك لتأثير العامل الحضاري، فإنّ المعنى الحقيقي يشتمل على تأثيره الإحساسي في ذلك المجتمع، ولكن لا يشتمل عليه في المجتمع الآخر، مثلاً في المجتمعات السابقة كان

يطلق لفظ (الحمار) على الشخص الذي يتَّصف بالعزم القويّ ، مثلاً (مروان الحمار) إنّما أطلق عليه الحمار لأنّه كان قويّ الإرادة . إذن فلو حظ في الحمار هذه الصفة فيه ، وهي صبره وتحمّله وعزمه نتيجة كثرة استعماله آنذاك ، أمّا إطلاقه في الوقت الحاضر على ذلك فلا يكون مثل هذا الاستعمال مستحسنًا ، وكذلك لفظ (الخنزير) كان يطلق على الرجل الباسل ، وأمّا في عصرنا فلا يتقبّل المجتمع مثل هذا الاستعمال ، كلّ ذلك لفقدان هذا الحيوان خاصيّة الإحساسيّة التي كانت تلاحظ آنذاك ، أو قلّة استعمال هذا الحيوان .

ولعلّه لذلك تختلف المجتمعات في مجازاتها وكناياتها ، فالذي يمارس الترجمة ربّما تكون بعض المجازات مقبولة في مجتمع اللغة الأصليّة ، ولكنّها غير مقبولة في المجتمع الذي ينقل الكتاب إلى لغته ، فربّما تكون الترجمة مستهجنة فيما لو التزم بالترجمة الحرفيّة ، بل لا بدّ أن يترجم هذه المجازات إلى مجازات أخرى مشابهة لها مقبولة لدى هذا المجتمع .

إذن فللعوامل الحضاريّة تأثير في حسن المجازاة وعدمه ، وسرّه ما ذكرناه من أنّ حسن المجاز يدور مدار تحقّق التأثير الإحساسيّ ، وهذا التأثير يختلف باختلاف المجتمعات .

الأمر الثاني : في مجال التشبيه ، لا يلزم أن يكون وجه الشبه في المشبّه أقوى منه في المشبّه به ، بل لا بدّ أن يشتمل على الجهة الإحساسيّة ، بمعنى أن يكون أكثر تأثيراً منه في النفس ، وإن كان المشبّه أقوى في وجه الشبه من المشبّه به ، مثلاً : لو كان الشخص مجهول الحال في الفقهارة قد يقال بأنّه الشهيد الأوّل ، مع أنّه ربّما يكون هذا الفقيه المجهول أقوى فقهارة من الشهيد الأوّل ، ولكن لأجل اشتمال كلمة الشهيد الأوّل على تأثير إحساسيّ أشدّ في الفقهارة ، نتيجة لعوامل عديده أصبحت هذه الكلمة لها تأثير إحساسيّ ، فإنّا وإن اعتقدنا بأنّ المشبّه أكثر فقهارة ، إلّا أنّه لا مناص من هذا التشبيه . إذن فلا تعتبر الأقوائيّة ، بل المعبر

هو الأظهرية في المجتمع .

الأمر الثالث: من خلال ما ذكرناه من أنّ الاعتبار الأدبيّ لأجل التأثير الإحساسيّ يتّضح مدى ارتباط الاعتبار الأدبيّ بالاعتبار القانونيّ، فإذا كان المجاز هو مجرد التلاعب بالألفاظ فحينئذٍ لا مجال لما ذكرناه في المدخل من سبق الاعتبار القانونيّ بالاعتبار الأدبيّ، فهذه الألفاظ التي تدلّ على الأحكام القانونيّة - كالوجوب والحرمة - أو الأحكام الوضعيّة - كالطهارة والنجاسة - وكذلك ألفاظ العقود والإيقاعات . هذه كلّها كانت في البداية اعتبارات أدبيّة، وبعد ذلك أصبحت متأصلة وتحولت إلى اعتبارات قانونيّة، فنتيجة كثرة الاستعمال والتطبيق أُلغي المعنى الحقيقيّ، ووجه الاهتمام إلى خصوص الحيثيّة الإحساسيّة، فإذا قال: (حرام، طاهر، نجس) فهي تشتمل على المفهوم القانونيّ فحسب، مع أنّه في البداية كان يطلق النجس على القدر، فتحول إلى الماهيّة الاعتباريّة، كما سيأتي توضيح هذه الفكرة في مبحث الحقيقة الشرعيّة، والصحيح والأعمّ .

الوجه الثاني: إنّهُ في باب المجازات يكون التناسب بين أجزاء الكلام ملحوظاً مع المعنى الحقيقيّ، لا مع المعنى المجازيّ، فإذا كان اللفظ مستعملاً في المعنى المجازيّ فلا بدّ أن يلاحظ التناسب مع المعنى المجازيّ نفسه، مع أنّه في الكلام الذي يشتمل على بعض الكلمات المجازيّة يلاحظ التناسب فيه مع المعنى الحقيقيّ، لا مع المعنى المجازيّ .

والشاهد على هذه الفكرة دلالة الاستعمالات على ذلك، أمثال :

قامت تظللني من الشمس نفس أعزّ عليّ من نفسي

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني عن الشمس

فهذا التعجّب إنّما يصحّ فيما لو استعمل لفظ الشمس في نفس معناه الحقيقيّ، وأمّا لو كان مستعملاً في المعنى المجازيّ بحيث يكون المراد منه هو المرأة

الجميلة ، فلا مجال لهذا التعجب ؛ إذ المرأة الجميلة ليس من العجائب ، فصحة التعجب لأجل استعمال الشمس في معناه هو ، والعجب في كون الشمس مظلمة عن شمس أخرى ، وأما لو كان المقصود المرأة الجميلة ، فلو صرحنا (ومن عجب أن امرأة جميلة تظللني) وهذا لا تعجب فيه .

إذن فالتناسب بين أجزاء الكلام لا بد أن يكون ملحوظاً بلحاظ المعنى الحقيقي ، وإذا كان قد استعمل في المعنى المجازي غير المعنى الحقيقي ، فلا بد أن يلاحظ التناسب مع المعنى المجازي .
وكذلك في أشعار أخرى :

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرّ أزواره على قمر

فإذا كان المقصود من القمر المعنى المجازي فلا معنى للنهي عن التعجب .
وكذلك في قوله :

رجعت وأحييت الغري وأهله وكذبت قول الناس لا يرجع البدر

إذ من الأمثلة المعروفة عند الناس عدم رجوع البدر ، والحالة البدرية ، ومحلّ الشاهد : (وكذبت قول الناس) ، فتكذيب قول الناس لا يتم إلا مع كون المراد هو لفظ البدر نفسه ، لا ذلك المعنى المجازي .

وهذه كلّها شواهد على عدم استعمال اللفظ في موارد المجاز في الكلمة في غير المعنى الحقيقي .

وثمرة هذا المبحث تظهر في عدة مباحث :

منها مبحث الاستصحاب : فالشيخ الأنصاري حول قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالسُّكِّ » بعد أن ذهب إلى أن المراد من اليقين هو المتيقن ، ذكر أن المتيقن لا بد أن يحتوي على اقتضاء البقاء ، ولأجل ذلك يجعل الاستصحاب مختصاً بموارد

الشك في الرفع ، مع أننا لو اعترفنا بهذا التفسير للمجاز ، فهنا لو كان اليقين قد استعمل مجازاً في المتيقن لأجل وجود كلمة (النقض) التي تدل على نقض أمر مبرم ، ولكن هذه الكلمة يمكن أن تلاحظ مع اليقين نفسه ، حيث أنه أخذ في مفهوم اليقين الثبات والتماسك ، لا بالمعنى المجازي منه .

إذن فلم يوجّه الاهتمام إلى هذه الفكرة ، وهي ملاحظة أجزاء الكلام مع المعنى الحقيقي منه لا المجازي .

الوجه الثالث : من الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على عدم استعمال اللفظ في المعنى المجازي ، وجود بعض الموارد التي ينفي بها المعنى المجازي بالتصريح أو الإشارة .

مثلاً : (أسد) يقولون بأنه مستعمل مجازاً في الرجل الشجاع ، فإذا قلنا : (زيد شجاع ، بل أسد) فهنا (بل) للاضراب ، والاضراب هو إبطال لما سبق ، بمعنى (إن زيدا ليس برجل شجاع ، بل أسد) ، فتارة يكون الاضراب بالإشارة (زيد شجاع ، بل أسد) ، وأخرى نصرح ونقول : (هذا ليس بشجاع ، بل أسد) (هذا ليس بوجه ، بل قمر) ، فهنا لا يمكن القول باستعمال القمر في الوجه الحسن ؛ لأننا أضربنا عنه ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(١) ، ومع نفي البشريّة عنه ، فكيف استعمل الملك في المعنى البشري ؟

إذن ففي الاستعمال المجازي لم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ، وما ذكر في حقيقته فهو من قبيل : (رب مشهور لا أصل له) وعليه فما ذهب إليه المشهور غير صحيح .

وأما رأي السكاكي - على ما نسب إليه بأن في خصوص الاستعارة من أنواع

المجاز - ذهب إلى استعمال اللفظ في الفرد الادعائي، ولم يستعمل في غير ما وضع له .

وهذا يدل على التفاته المبهم إلى هذه الفكرة إذا صحت النسبة ؛ لأن بعضهم أنكر ذلك ، وأن كلامه في كتاب مفتاح العلوم لا يدل على ذلك ، وإنما ذكر الاستعارة من باب المثال ، ولكن يرد على رأي السكاكي عدة اعتراضات :

الاعتراض الأول: أنه لا يصح الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيما ادّعه ، فلا فرق بين كون مصحح الاستعمال المجازي هو المشابهة أو غيرها ، فقد لا يستعمل في المعنى المجازي ولكن لا لأجل الاستعارة ، بل لأجل الأول والمشاركة ، مثلاً: لو كان المريض مشرفاً على الموت ، فإذا قلنا: (هذا ميت) فنجعله مصداق الميت ، فإن مرضه ليس من الأمراض التي تؤدي إلى ظهور آثار الموت عليه ، فهو يتكلم ويتحرك ، وكل علامات الحياة عليه ، ولا شبه له بالميت ، بإطلاق لفظ (الميت) عليه من باب الأول والمشاركة على الموت وأنه سيموت ، لا على أساس المشابهة ، ومع أنه هنا ليس الاستعمال في غير ما وضع له رغم كونه من قبيل المجاز المرسل .

وهكذا لو كانت العلاقة علاقة الجزء والكل ، كما لو أطلقنا لفظ (عين) على بعض الأفراد ، على أساس الميزة التي تتميز بها العين ، وهي المراقبة والنظر ، فكان هذا الشخص كله عين ، فإننا هنا قد اعتبرنا واقعاً بأنه عين كله ، أو كله أذن ﴿قُلْ أَدْنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾^(١) ، فهنا الموجود هو علاقة الجزء والكل^(٢) .

فما ذهب إليه السكاكي من اختصاص هذه الفكرة بالاستعارة غير صحيح .

(١) التوبة ٩: ٦١ .

(٢) يمكن أن تكون هذه العلاقة هي المشابهة ، أي مشابهة هذا الشخص بالأذن وبالعين .

الاعتراض الثاني: ما ذكره من أن الاستعمال هنا ليس في غير ما وضع له، بل في الفرد الادّعائي في هذا الكلام تهافت؛ لأنّ اللفظ الموضوع لطبيعته يكون استعماله في فردة الحقيقي مجازاً؛ لأنّه استعمال في غير ما وضع له، فضلاً عن فردة الادّعائي، فلو استعملنا لفظ (إنسان) في (زيد)، فهنا يكون الاستعمال مجازياً، فضلاً عن استعماله في غير فردة.

الاعتراض الثالث: أنّه أحياناً قد لا توجد طبيعة حتّى تكون ذات أفراد، لنقول بأنّ هذا فرد ادّعائي للطبيعة، مثلاً: قد يكون الشخص يتمتع بمزايا أخلاقيّة وعلميّة تشبه مزايا أبيه، واسم الأب (زيد)، فنقول بالنسبة للابن: (هذا زيد)، و(زيد) هنا اسم لشخص خاص، وليس هو طبيعة تشتمل على أفراد عديدة، أفراد حقيقيّة وأفراد ادّعائيّة ليكون الاستعمال في فردة الادّعائي، فنحن نذهب إلى أنّ المجاز هو إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، وإن كان الشيء علم شخص، كما ذكرنا ذلك في صدر البحث، حتّى في قولنا: (زيد حاتم) هو أيضاً كذلك في صورة عدم استبطان كلمة (حاتم) للماهيّة الاعتباريّة؛ إذ تارة تستبطن كلمة (حاتم) لماهيّة اعتباريّة، فتعني (الجواد)، وأخرى نقول بأنّها لم تصل إلى هذا المستوى، فهنا لو قلنا حول شخص أنّه حاتم، فلا مجال لرأي السكّاكي؛ إذ هو من قبيل الهوهويّة بين فردين، لا أنّه من قبيل الهوهويّة بين الفرد والطبيعة المشتملة على الأفراد التكوينيّة والادّعائيّة.

نعم، يمكن القول بأنّ رأي السكّاكي هو من قبيل الحلقة الناقصة، والصورة الناقصة حول هذه الفكرة؛ إذ لا يطرّف الذهن إلى الأفكار الراقية بصورة دفعيّة ما لم تسبقه أفكار وتصوّرات ناقصة حول هذه الآراء.

ومن هنا اتّضح واقع باب الكنايات، فلو قال: (زيد مهزول الفصيل) وأمثاله، ففي هذا المورد قد اعتبر زيد كذلك، ولكن أبرز المعنى بصورة أخرى، واعتبار حدود شيء لشيء آخر.

وتفسير المجاز لهذا التفسير يترتب عليه إلغاء بعض المباحث التي تعرّض لها العلماء؛ إذ أنّ موضوع هذه المباحث هو تفسير المجاز بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

من هذه الأبحاث أنّه في مورد الاستعمالات المجازيّة، هل أنّ دلالة اللفظ على المعنى المجازيّ بالوضع أو بالطبع؟ كما اختاره المحقّق الآخوند رحمته الله.

وكذلك البحث حول علاقات المجاز، والبحث حول هذه العلاقات هل هي وضعية أو طبيعيّة، مثلاً في قوله: (اغتسل للجمعة وللجنازة) قالوا باستعمال لفظ (اغتسل) في معنيين للدلالة أحدهما على الوجوب، والآخر على الاستحباب، ومع القول بأنّه في المجاز لا يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع، فلا موضوع لمثل هذا المبحث.

وبعض العلماء أمثال آقا رضا الأصفهانيّ، الذي يعتبر أوّل من تنبّه إلى هذا المسلك في تفسير المجاز من المتأخّرين، وكذلك السيّد البروجرديّ رحمته الله، ذهبوا إلى إلغاء علامات الحقيقة والمجاز، وذكر السيّد البروجرديّ أنّه في مورد الشكّ في كون اللفظ مستعملاً في المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ، حيث لا نعلم بأنّ اللفظ حقيقة في هذا المعنى أو مجاز، فليس طريق التعرّف على الواقع هو الرجوع لهذه العلامات، بل الطريق هو (تدقيق النظر) بأن يلاحظ المعنى الذي يخطر في أذهاننا، هل يمكن التجاوز منه إلى معنى آخر أم لا؟ فإذا استقرّ الذهن على المعنى الذي خطر في الذهن ابتداءً فيكون هذا المعنى حقيقيّاً، وأمّا لو كان المعنى الذي يستقرّ في الذهن بعد التجاوز عن معنى آخر، فيكون المعنى مجازيّاً؛ إذ أنّه بناءً على مسلكه في حقيقة المجاز يكون الاستعمال في مورد المجاز استعمالاً للفظ في المعنى الحقيقيّ، ثمّ يتجاوز منه إلى معنى آخر، مثلاً: لو قال: (رأيت أسداً يرمي) فما يخطر في الذهن ابتداءً هو معنى الحيوان المفترس، ثمّ يتجاوز عنه بواسطة القرينة إلى معنى آخر هو الرجل الشجاع، والمجاز إنّما يتمّ على أساس هذا التجاوز

عن المعنى الحقيقي .

إذن فلا بدّ من ملاحظة مدى دلالة اللفظ على المعنى ، فهل هي دلالة مع التجاوز أو بلا تجاوز ، ولا بدّ من (تدقيق النظر) في هذا المجال .

فحينئذٍ لا موضوع للبحث حول علامات الحقيقة والمجاز ، كالتبادر وصحة الحمل ، وغيرها .

ولكن يناقش هذا الرأي : بأنّه لو كان المعنى الحقيقي والمجازي متغايرين حتّى في المقدمات ، لصحّ مثل هذا الرأي .

ولكنّه ليس كذلك ، بل الأمر كما قيل بأنّ (المجاز قنطرة الحقيقة) ، فالأوضاع اللغويّة غالباً ما تصل إلى واقعها من خلال الاستعمالات المجازيّة ، أي الاستعمالات مع القرينة ، ومرحلة الارتباط التي عبّرنا عنها بالوضع إنّما تتحقّق بالتدرّج لا دفعة واحدة ، بأن تكون الاستعمالات في البداية على نحو المجاز ، ثمّ بعد ذلك بالتدرّج يمكن الاستغناء عن القرينة ليدلّ اللفظ بنفسه على معنى آخر .

إذن ففي بعض الحالات نحتاج لهذه العلامات ، فإنّ الوضع التعيني لا وجود له في اللغات ، وعلى تقدير وجوده فهو من المقدمات البعيدة للعلاقة الوضعيّة ، كما وضّحنا هذه الفكرة سابقاً ، بل الواقع أنّ العمدة هو الوضع التعيني ، والوضع التعيني يمرّ على المرحلة المجازيّة ، ثمّ بعد ذلك يصل إلى مرحلة التريّد بين المجاز والحقيقة ، خصوصاً بالنسبة لحدود المعنى .

مثلاً : في موارد الشكّ في السعة والضيق ، فيشكّ بأنّ المعنى الحقيقي للحيوان عبارة عن معنى يعمّ الحيوان وغيره ، أو أنّ معناه الحقيقي ما يقابل الإنسان ، فيمكن أن يتردّد الإنسان في هذا المجال في السعة والضيق للمعنى .

فهنا لا معنى للتجاوز وعدم التجاوز ، كما لو تردّدنا في لفظ الجبهة ، أنّها موضوعة لذلك السطح المستوي أو ما بين الحاجبين ، وعلى نحو الاستواء يصل للناصية ،

كما ذكره بعض ، أو أنه مجموع السطح المستوي ، أي السطح الذي هو فوق الحاجبين إلى الناصية كما ذكره بعض آخر ، فالشك في السعة والضيقة ، أو بالنسبة لكلمة (الحمار) ، هل يعم كل من هو قليل الإدراك ، أو يقتصر على الحيوان الخاص ؟

فإذا احتملنا - في مثل هذه الموارد - أن الضيق الذي يخطر في أذهاننا متحقق من ناحية الانصراف - مثلاً : الحيوان ينصرف لغير الإنسان ، أو الجبهة منصرفة لما بين العينين ، وهو المعنى الضيق - فيمكن أن يخطر هذا المعنى من ناحية الانصراف لا من حاق اللفظ ، فلا أثر للتجاوز وعدم التجاوز من هذا المعنى ، وكذلك يمكن أن تكون التوسعة التي تخطر في أذهاننا من ناحية كثرة التطبيق على فرد آخر ، فمثلاً : من ناحية كثرة إطلاق الجبهة على المعنى الواسع ، أو من كثرة إطلاق الحمار على البليد ، فخطور هذا المعنى الواسع من ناحية كثرة الإطلاق والحمل .

إذن فمجرد إنكار تفسير المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يوجب أن نرفض علامات الحقيقة والمجاز ، بحيث لا نحتاج إلى تشخيص المعنى الحقيقي بحدوده عن المعنى المجاز .

وستتضح هذه الفكرة أكثر في البحث الآتي^(١) .

(١) يلاحظ تأثير المنطق والفلسفة اليونانية في الألفاظ ، وفي فهم معانيها ، فإنه لو أطلق لفظ الحيوان دون تقييده بنوع من أنواعه ، فإنهم يفهمون منها معنى شاملاً للإنسان أيضاً ، فيوجهون له الحكم المتوجه لعموم الحيوان مثلاً ، ولكن إذا كان المقياس في فهم معاني الألفاظ هو وجود الشبه بين هذا الفرد وذاك ، بين الإنسان والحيوان ، بالمشابهة بينهما بالروح مثلاً ، فإن الإنسان يشبه النبات بالنمو ، أو يشبه الجماد في الجسمية ، وغير ذلك ، فإذا كان المقياس في الفهم هو المشابهة ، فحينئذ لو أطلق لفظ النبات يجب أن نجعله يشمل الإنسان أيضاً لتلك المشابهة بينهما ، وكذلك لو أطلق لفظ الجماد ، مع أن أحداً لم يقل بذلك ، وما الفرق بين الحيوان وسائر الموجودات بالنسبة لمشابتها بالإنسان ، »

» ولماذا شمل لفظ الحيوان للإنسان ولم تشمله بقية ألفاظ الأشياء ؟

إذن فالمقياس ليس هذا الفهم المنطقي والفلسفي ، بل الفهم العرفي ، ولكن بعض أهل اللغة قد تأثروا بهذا الفهم الفلسفي والمنطقي ، فعرفوا الحيوان بما يشمل الإنسان ، فيجب أن نلاحظ عصر صدور الخطاب والفهم العرفي لزمان الشارع في فهمهم للألفاظ . [المقرّر]

المبحث التاسع

علامات الحقيقة والمجاز

ونتعرّف في هذا المبحث حول العلامات التي تؤدّي إلى تشخيص الحقيقة والمجاز .

وقد ذكرت عدّة أمور ونحن نذكر أمرين منها اختصاراً ، وسيّضح غيرها من الأمور في ضمن هذين الأمرين :

الأمر الأوّل

التبادر

حيث اعتبر من علامات الحقيقة ، والمراد منه انسباق المعنى عند سماع اللفظ ، والدليل على كونه من علامات الحقيقة أنّ خطوّر المعنى عند سماع اللفظ أمّا أن يستند لحيثيّة مرتبطة بحاقّ اللفظ ، أو يستند لحيثيّة مكتسبة من القرينة ، أو يستند لحيثيّة ذاتيّة .

فإذا استند لحيثيّة راجعة لحاقّ اللفظ من ناحية الوضع ، فهذا يدلّ على ما ذكره من أنّ هذا الانسباق دليل على الوضع .

وأما إذا استند لحيثيّة مكتسبة من ناحية اقتران اللفظ بالقرينة فهو خلف ؛ لأنّ مورد الكلام أنّ التبادر من حاقّ اللفظ علامة الحقيقة لا التبادر مع فرض الاحتفاف بالقرينة .

وأما إذا استند التبادر للفظ بلحاظ الترابط الذاتيّ بقطع النظر عن الوضع ،

فهذا الرأي غير صحيح ؛ لأنّ الألفاظ لا تدلّ على معانيها بالدلالة الذاتية بحيث لا تحتاج للوضع كما نسب للبعض .

إذن فالتبادر يعني انسباق المعنى عند سماع اللفظ ، وهو يدلّ على وضع اللفظ لهذا المعنى .

وقد اعترض على هذه العلامة عدّة اعتراضات :

الاعتراض الأوّل : ما ذكره السيّد البروجرديّ رحمته الله - بتقريب منّا :- بأنّ الوضع الذي يراد التعرّف عليه من خلال التبادر إن كان خصوص الوضع التعيينيّ ، فمن الواضح أنّ التبادر لا يدلّ على الوضع التعيينيّ ؛ لأنّ التبادر عبارة عن ارتباط بين اللفظ والمعنى ، وهذا الربط والارتباط تارة يكون مسبقاً بالوضع التعيينيّ ، وأخرى لا يكون مسبقاً بذلك ، فلا يدلّ على الوضع التعيينيّ ، بمعنى أنّه يدلّ على أنّ هناك من جعل هذا اللفظ لهذا المعنى .

وأما إذا كان الوضع الذي يراد التعرّف عليه هو الوضع الجامع الأعمّ من الوضع التعيينيّ والتعينيّ ، فلا يمكن أن نتصوّر جامع بينهما ، إلّا مجرد الربط بين اللفظ والمعنى ، بحيث إنّ الإنسان متى ما تصوّر اللفظ يتصوّر المعنى ، أو أنّه يستتبع تصوّر المعنى ، وبناءً عليه فالمعنى الذي عبّر عنه بالتبادر ، هو عين الوضع بالمعنى الجامع بين التعيينيّ والتعينيّ ؛ إذ الوضع بالمعنى الجامع هو عبارة عن هذا الربط الخاصّ بين اللفظ والمعنى بحيث يكون خطور اللفظ خطور المعنى أو مستتبعاً له .

وبهذا المعنى يلزم وحدة الكاشف والمنكشف ، بحيث يكون الشيء دليلاً على نفسه ، فإنّه وإن أمكن أن يكون الشيء دليلاً على نفسه ، ولكن هنا يراد اعتبار كونه علامة عليه ، وهو يقتضي الغيريّة .

والجواب على هذا الاعتراض بوجهين :

الجواب الأوّل : بين التبادر وبين الربط الذي افترضه علاقة التغير لا العينية ،

وتوضيح هذا الوجه: أنَّ الربط بين اللفظ والمعنى في الذهن إذا كان على نحو اللزوم، فيكون كالملازمات الخارجية، كالملازمة بين العلة التامة ووجود المعلول، بمعنى أنه متى ما تحققت العلة التامة يتحقق المعلول، وإذا كان على نحو الهووية فهذا يعني أنَّ هذا اللفظ في ذهن الشخص قد اكتسب ماهية ما بحيث أصبح اللفظ ذا ماهيتين: ماهية واقعية، وماهية مكتسبة على التوضيح السابق في مبحث الوضع، والجامع هو هذا بين الوضع التعيني والتعيني.

وأما التبادر فهو عبارة عن تطبيق هذا القانون، سواء كان قانون الاستتباع أو الهووية، تطبيقه على المورد.

فيكونان متغيرين، كما هو الأمر في اللوازم الخارجية، فإذا علمنا بوجود النار وتحقق المماسّة وعدم وجود الرطوبة، فنعلم بكون النار محرقة، ومنه نكتشف العلية، أي التلازم.

وفي ما نحن فيه كذلك، فحين نستمع اللفظ ويخطر اللفظ في الذهن، فهذا يستتبع خطور المعنى بناءً على القول بالاستتباع والتلازم، ومن ذلك كله نكتشف الملازمة، فالكاشف والمنكشف متغايران، فالكاشف عبارة عن الاستماع للفظ الماء، وخطور معناه عند سماعنا للفظ، والمنكشف هو عبارة عن ذلك الترابط الذهني على نحو التلازم، وكذلك بناءً على مسلك الهووية، عند سماع لفظ الماء نتصور لفظ الماء، ونتصور معنى الماء بتصور لفظ الماء، ومن هنا نكتشف أنه ذو ماهيتين؛ إذ بما أنه ذو ماهيتين لذلك يكون تصور اللفظ تصوراً لمعنى الماء وهو المائع السيال.

وتوضيح هذه الفكرة بصورة أكثر: التبادر متوقف على التلقظ باللفظ، واستماعه وتصور اللفظ، ليتحقق تصور المعنى، أما بعين تصور اللفظ، أو بالاستتباع على المسلكين. إذن فالتبادر متوقف على تصور اللفظ، وعلى مقدمات تصور اللفظ التي منها استماع اللفظ، وأما الترابط فهو غير متوقف على السماع، بل هو أمر ثابت

في الذهن ، سواء سمعنا اللفظ أم لا ، فلو لم نستمع للكلمة ولم نتصورها ، ومع ذلك فالترابط موجود في أذهاننا ، ولكن فائدة ثبوت الترابط ووجوده الذهني أننا لو سمعنا الكلمة لتصورنا معناها ، فهو كما لو لم تكن النار موجودة بشرائطها ، ولكن الملازمة بين تحقق النار وتوفر الشرائط من المماسّة وعدم الرطوبة ، مثل هذا التلازم بين وجودها وبين الإحراق ، هذه الملازمة أمر واقعي ، وواقعية الملازمة لا تتوقف على وجود الملزوم ، ولكن واقعية اللازم الذي يؤدي لتبادر المعنى يتوقف على وجود الملزوم وهو تصوّر اللفظ واستماع اللفظ ، وغير المتوقّف على شيء غير المتوقّف عليه ، فالشيء الذي لا يتوقّف على السماع - وهو الارتباط الذهني - غير المتوقّف على السماع - وهو وجود الملزوم ذهنياً عند وجود لازمه - إذن فالتغير أمر موجود .

والشاهد على ذلك بالإضافة لما ذكرناه أنّ الارتباط الذهني عند الأفراد بين طبيعيّ اللفظ وطبيعيّ المعنى ، لا يتعدّد بتعدّد السماع ، فالارتباط واحد ، ولكن التبادر يتعدّد ، فكلمًا سمعنا لفظ الماء يتبادر إلى أذهاننا معناه ، وهو المائع السيّال ، أي بتحقيق الآن تصوّره ، ولكن الارتباط الذهني لا تعدّد فيه ، بل هو وحدانيّ هو الارتباط بين طبيعيّ اللفظ وطبيعيّ المعنى في أذهاننا ، فلا توجد ارتباطات متعدّدة بين الماء والمائع السيّال ، بل هو ارتباط وحدانيّ نتيجه كلّما سمعنا اللفظ نتصوّر المعنى بتصوّر اللفظ أو مستتبعاً له .

الجواب الثاني: مع غصّ النظر عن الجواب الأول ، وعلى فرض أنّ الوضع بمعنى الترابط بين اللفظ والمعنى بنحويه من التلازم والهوهويّة ، إلّا أنّ اللغة التي هي ظاهرة اجتماعيّة هي مرحلة متأخّرة عن هذا الترابط ، ونحن نريد استكشاف هذه المرحلة المتأخّرة .

وتوضيح هذه الفكرة: لو كان هناك مجتمع يوجد في أذهان أعضائه هذا الترابط بين اللفظ والمعنى ، بحيث يكون خطور اللفظ في الذهن خطوراً للمعنى ،

أو مستتبعاً لخطور المعنى ، أي الترابط بين الوجودين الذهنيين لدى أفراد هذا المجتمع ، فيقال بأن هذا اللفظ لدى هذا المجتمع موضوع لذلك الواقع نفسه ، لا للموجود في ذهن ، والترابط الذهني غير ذلك الترابط الأصلي ، فإن هذا الترابط بين الوجودين الذهنيين هو ترابط طبيعي ، فالربط الموجود في أذهان المجتمع هو ربط واقعي ، ومثل هذا الربط الذهني يتعدّد بتعدّد الأشخاص ، فالربط الموجود في ذهن زيد غير الربط الموجود في ذهن عمرو ، فوعاء هذا الربط هو ذهن زيد ، ووعاء ذلك الربط ذهن عمرو ، وأمّا الربط اللغوي فلا يتعدّد بتعدّد الأشخاص ، مثلاً في اللغة العربيّة لو كان يوجد ترابط بين لفظ الماء والمائع السيّال ، فهو ارتباط واحد ، سواء كان أبناء اللغة العربيّة الذين يتكلّمون بها مئة مليون ، أو أكثر ، فهذه الظاهرة الاجتماعيّة بين لفظ الماء وواقع المائع السيّال ، (فطرف هذا الربط هو الواقع لا الصورة النفسيّة ؛ إذ أننا نقول بأنّ الموضوع له هو الواقع لا الصورة النفسيّة) ، فمثل هذا الربط واحد ولا يتعدّد بتعدّد الأشخاص ، ومثل هذه الظاهرة الاجتماعيّة -وهي مرآيّة اللفظ لهذا الواقع- لا تنكّش ولا تضمحلّ بموت بعض الأفراد ، أو بنسيان بعض الأفراد ، فالترابط اللغوي بين اللفظ والمعنى لا يتعرّض للسعة والضيق ، وأمّا الترابط الذهني الذي يتوقّف عليه التبادر هو عمل فرديّ ، هو ارتباط موجود في ذهن كلّ شخص ، ومثل هذا الارتباط يتعدّد بتعدّد الأشخاص ، والارتباط فيه طبيعي ، وأمّا في الظاهرة اللغويّة فالارتباط فيها اعتباريّ ، بالإضافة إلى فرق آخر بينها ، وهو كما أشرنا إليه بأنّ طرف الربط في الارتباط الذهني ، هو اللفظ بوجوده الذهني ، والمعنى بوجوده الذهني (سواء كان وجود المعنى بوجوده الذهني اللفظي ، أو بوجوده الذهني الاستيعابي) ، فالترابط متقوم بهذين الطرفين ، أمّا الترابط في الظاهرة اللغويّة ، فالترابط بين اللفظ بوجوده الخارجيّ (أي لو وجد الخارج) وبين المعنى أي ذات المعنى ، لا بوجوده الذهني ، بل ذات الواقع ، وهذا الثاني هو الوضع اللغوي ، وهو

الظاهرة الاجتماعية .

وهذان الربطان هما متغايران ، فإنَّ الارتباط الذهني يتعدّد بتعدّد الأشخاص ، بينما هذا الارتباط لا يتعدّد بتعدّد الأشخاص ، وطرفا هذا الارتباط هو التلفّظ وواقع الماهيّة ، أي الماهيّة في وعاء نفس الأمر ، بينما وعاء ذاك الارتباط هو ذهن كلّ فرد ، ونحن إنّما نريد التعرّف على الوضع اللغويّ الذي هو ظاهرة اجتماعيّة أي ظهور اللفظ للمعنى ومرآيّة اللفظ للمعنى ، فإذا قلنا بأنّ لفظ الماء موضوع للمائع السيّال ، فهو يعني وضع اللفظ لذات المعنى ، وإن كان منشأه هو الترابط الذهني ، فإنّ منشأ الترابط الاعتباري هو الترابط الذهني .

فالتبادر على القول بعينيّته مع الارتباط إنّما يكون عين ذلك الترابط الذهني ، والترابط الذهنيّ مغاير للترابط الاعتباريّ اللغويّ ، ونحن نريد التعرّف والكشف عن هذه الظاهرة اللغويّة ، أي ظهور اللفظ ومرآيّة اللفظ للمعنى في هذا المجتمع . إذن فلا يلزم وحدة الكاشف والمنكشف ، كما يذهب إليه السيّد البروجرديّ رحمته الله .

الاعتراض الثاني : (الدور) : إنّ تبادر المعنى عند سماع اللفظ متوقّف على العلم بالوضع ، فإذا توقّف العلم بالوضع على التبادر فيلزم منه توقّف الشيء على نفسه .

فالتبادر إنّما يصحّ في صورة حصر التبادر في ذهن المستعلم ، لا التبادر في أذهان أهل اللغة ، فعلم المستعلم وهو الأجنبيّ بالوضع متوقّف على التبادر الذي يخطر في أذهان أهل اللغة ، أمّا بالنسبة لأهل اللغة أنفسهم فيتوجّه مثل هذا الاعتراض ، فيقال : بأنّ التبادر يتوقّف على العلم بالوضع ؛ إذ لو لم يكن عالماً بالوضع فلا يتبادر ذهنه لذلك المعنى ، وإذا توقّف العلم بالوضع على التبادر فيلزم منه توقّف الشيء على نفسه .

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بعدّة أجوبة ، ونذكر هنا الجواب الذي نقترحه

نحن في: أن التبادر عبارة عن خطور المعنى عند سماع اللفظ، سواء كان ربط اللفظ بالمعنى على نحو اللزوم أو الهووية.

وهذا المعنى لا يتوقف على شيء إلا على واقع الربط نفسه، الذي عبرنا سابقاً عنه بـ (العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى)، والتبادر لا يتوقف على العلم بهذا الربط، فلا يتوقف على العلم بوجود مثل هذا الربط في ذهنه على نحو الكبرى الكلية، وعلى نوع هذا الربط، بل يتوقف على واقع الربط.

وأما تحقق هذا الربط، فهو - كما ذكرنا في بداية مبحث الوضع - متوقف على مقدمات خاصة، فإذا كان الربط على نحو الاستتباع واللزوم، فهو خاضع لقانون تداعي المعاني، الناشئ من كثرة التقارن في الإحساس، وأما لو كان الربط على نحو الهووية لهذا له عوامل خاصة ذكرناها في محلها.

إذن فالتبادر غير متوقف على العلم بهذا الربط.

وأما القول بأن التبادر متوقف على العلم بالوضع بالمعنى الثاني الذي ذكرناه في الجواب الأول على اعتراض السيد البروجردى رحمته، وهو الربط بين اللفظ والمعنى ربطاً اعتبارياً باعتباره ظاهرة اجتماعية، بحيث يكون فيه الربط بين اللفظ نفسه وبين الموضوع له، لا الارتباط الذهني، والتبادر أيضاً غير متوقف على مثل هذا الربط أيضاً؛ وذلك لأن التبادر الذي يحدث لدى كل شخص إنما ينشأ نتيجة مقدمات الربط التكويني في ذهنه، ومن خلال وجود هذه الارتباطات في أذهان الأفراد بين مجموعة من الألفاظ ومعانيها توجد اللغة، ويوجد الترابط الخارجي بين هذا اللفظ ومعناه الخارجي، كما وضّحناه. فمرحلة الربط الاعتباري والخارجي متأخرة عن مرحلة الربط الذهني، أي أن الترابط الذهني الموجود في أذهان المجتمع بين الألفاظ ومعانيها هي كعلة لتصحيح ذلك الربط الاعتباري بين اللفظ وواقع المعنى.

وهذا الجواب هو الذي نقترحه على اعتراض الدور، ولا ربط له بجواب المحقق

الآخوند رحمته ، بأن العلم التفصيلي متوقف على العلم الإجمالي الارتكازي .

فما يذكره المحقق الآخوند رحمته هو الذي يذكره علماء المنطق ، وبالأخص الشيخ الرئيس في الجواب على إشكال الدور على الشكل الأول في مجال الإجابة على الشيخ سعيد أبو الخير ، حيث أشكل على الشكل الأول بأن العلم بكليّة الكبرى متوقف على ثبوت المحمول لموضوع الصغرى ، أي العلم بكليّة الكبرى متوقف على العلم بالنتيجة^(١) ، وقد أجاب الشيخ الرئيس بالإجمال والتفصيل .
وذلك لأن العلم على قسمين ، كما ذكر في الفلسفة :

(والعلم تفصيلي أو إجمالي كذاك فعلي أو انفعالي)

فتارة يتصور الأشياء في ذهنه بصورة متميزة فيما بينها ، وهذا يسمى بالعلم التفصيلي ، وأخرى يتصورها وتنتقش في ذهنه بصورة بسيطة ، وهو العلم الإجمالي .
وجواب المحقق الآخوند رحمته مقتبس من هذا الجواب .

فلدينا علم إجمالي وليس المقصود منه العلم الإجمالي بمعناه الأصولي ، بل العلم الإجمالي الارتكازي بحيث لا تكون الصور الذهنية منحازة ومتميزة فيما بينها في الذهن .

وأما الجواب الذي ذكرناه ، فالذي يتوقف عليه التبادر هو شيء آخر ليس من مقولة العلم ، بل هو الربط الذهني ، وهو أمر واقعي وليس من مقولة العلم ، بل هو ترابط ذهني ناشئ من مقدمات خاصة ذكرناها سابقاً .

إذن فلا يتوقف التبادر على العلم بالوضع ، وعلى ضوئه فيندفع اعتراض الدور ، ومورد الإشكال - كما ذكرنا - هو أنّ التبادر في ذهن المستعلم هو الموجب

(١) يلاحظ أنّ هذا الاعتراض هو نفس الاعتراض الذي اعترضه جون ستيوارت مل على الطريقة

لعلمه بالوضع ، ولكن الإشكال غير وارد ، فالعلم بوضع اللفظ للمعنى ، أو أنه مرآة لهذا المعنى ، يستطيع أن يتعرّف على ذلك بواسطة التبادر ، والتبادر متوقّف على الربط المذكور ، وسيأتي توضيحه أكثر .

هذا كلّه فيما لو قلنا بأنّ الوضع مرتبط بالدلالة الإخطاريّة ، بأن نقول بأنّ الموضوع له هو ذات المعنى .

وأما بناءً على مسلك التعهّد ، وأنّ الذي وضع له اللفظ هو الإرادة التفهيميّة ، وهو يرتبط بالدلالة التصديقيّة ، وبناءً عليه يكون التبادر هنا علامة على الوضع وتعهد المتكلّم ، أي التبادر في ذهن الإنسان دليل على أنّه يتعهّد متى ما أراد هذا المعنى فيتلفّظ بهذا اللفظ .

ولكن لم يتّضح لنا كيف يستكشف مثل هذا التعهّد من التبادر ، ومن العجيب أنّ بعض الأعاضل الذي يذهب إلى القول بالتعهّد في الوضع قد التزم نفس جواب صاحب الكفاية في المقام وغيره ممّن يقول بالدلالة تصوّريّة والأنسيّة للألفاظ ، مع أنّه لم يبيّن كيف يستكشف من التبادر تعهّد الشخص بهذا المعنى ، ففي هذا المجال خفاء وغموض .

بالإضافة إلى أنّنا اعترضنا على أصل المبنى ، وأنّه لا مجال لاستكشاف الإرادة التفهيميّة من خصوص ناحية التعهّد ، وقلنا بأنّ هذا الاستكشاف عقليّ ، فإنّ من يعلم بوجود الارتباط بين الألفاظ والمعاني في أذهان السامعين طبعاً يكون الداعي له على التكلّم بهذه الألفاظ هو إرادة تفهيم السامعين ، ولكن بعد طرح بقيّة الدواعي التي ذكرناها آنفاً .

إذن فالتفهم ناشئ من هذا الاستكشاف العقليّ لا من ناحية التعهّد والميثاق .

الاعتراض الثالث: إنّ التبادر الذي يكون علامة على الوضع فيما لو كان التبادر من حاقّ اللفظ ، والإقرار بأنّ التبادر من حاقّ اللفظ ، وعدم دخول الأمور

الغريبة عن حاقّ اللفظ في التبادر، مثل هذا الإقرار ليس أمراً يسيراً؛ لأنّه يلاحظ كثيراً بأنّ الانصراف المؤدّي إلى توضيق المعنى في ذهن الإنسان، فالانصراف لا يمنع من وضع اللفظ للمعنى الجامع، ولكن لبعض العوامل والمناسبات يؤدّي هذا إلى انصراف اللفظ إلى حصّة خاصّة، كالحيوان الذي ينصرف إلى غير الإنسان، أو ربّما يدلّ اللفظ على أفراد من طبيعة أخرى غير الطبيعة الموضوع لها، فيكون للفظ ظهور في أفراد الطبيعة الأخرى نتيجة لكثرة الإطلاق والاستعمال فيها، فيفهم الإنسان من اللفظ المعنى الواسع الشامل لأفراد أخرى من غير الموضوع له أيضاً.

إذن فليس من اليسير التصديق بأنّ دلالة اللفظ على المعنى ممّا يستند لحاقّ اللفظ فحسب؛ لأنّ القرينة في بعض الموارد واضحة، ولكنّها في أكثر الموارد خفيفة جدّاً، كالانصراف وكثرة الإطلاق، وغيرهما.

وهناك طريقتان للتخلّص من هذه المشكلة:

الطريقة الأولى: التمسك بأصالة عدم القرينة التي تؤدّي إلى عدم استفادة هذا المعنى من القرينة الحالّية أو المقاليّة.

ولكن يشكل على هذه الطريقة: فإن كان المراد من أصل عدم القرينة هو الاستصحاب؛ فإنّ الاستصحاب لا يثبت لوازمه، وأمّا لو كان المراد منه هو الأصل العقلانيّ - وهو بناء العقلاء على عدم وجود القرينة في موارد الشكّ في وجود القرينة وعدمها - فمثل هذا الأصل لا يرتبط بما نحن فيه؛ لأنّ موردها الشكّ في مراد المتكلّم، وذلك فيما لو علمنا بأنّ المتكلّم قد تلفّظ بهذا اللفظ، ونعلم بأنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى، ولكن نشكّ بوجود قرينة تصرف اللفظ عن المعنى الذي وضع له اللفظ، فأصالة عدم القرينة من وسائل استكشاف المراد كبقية الأصول اللفظيّة كأصالة العموم، وأمّا لو علمنا بالمراد ولكن نشكّ بأنّ المراد يستند لحاقّ اللفظ، أو أنّ هناك أمور وتأثيرات أخرى لها دخل في التعرّف على المراد، ففي هذا المجال لا يوجد مثل هذا البناء من العقلاء على جريان أصالة عدم القرينة.

الطريقة الثانية: التبادر الذي نقصد منه في المقام هو التبادر المطرد لا التبادر في الجملة، فالتبادر المطرد هو الذي يكون من علامات الحقيقة لا غيره. والمراد من أطراد التبادر هو تبادر هذا المعنى للذهن في مختلف استعمالات اللفظ، هذا التبادر هو علامة الحقيقة، فإن الكلمة في إحدى الجمل لو فهم منها معنى ما رغم احتفافها بكلمات أخرى، التي قد يكون لها تأثير في فهم تلك الكلمة، وكذلك لو فهم من هذه الكلمة نفس المعنى في جمل أخرى، أو فهم نفس المعنى في أحوال مختلفة، فلو أطرد التبادر والانسباق في مختلف هذه الموارد فنكتشف منها بأنها هي العلة التامة لهذا المعنى.

كما هو الأمر في بقية الموارد التي يكتشف منها العلوية التامة، فإن الإنسان يكتشف العلوية التامة مع التكرّر الكثير لحدوث حادثة عقيب حادثة أخرى، رغم اقتران هذه الحادثة بمقارنات أخرى في مختلف هذه الموارد، فيعرف بأن هذه الحادثة المعلولة هي مسببة عن حاق هذه الحادثة التي هي علة، لا عن هذه الحادثة ومقارناتها، فلا تأثير لهذه المقارنات في حدوث هذه الحادثة المعلولة. إذن فلا بد أن يحدث التبادر على نحو الأطراد، لا في الجملة^(١).

الاعتراض الرابع: إن التبادر يكون دليلاً على وجود الترابط بين اللفظ والمعنى في أذهاننا، وفي أذهان المجتمع الذي نعيش فيه، ويدل على مرآتية اللفظ للمعنى في حدود مجتمعنا، ولا يمكن استكشاف ذلك من التبادر، بالنسبة لغير المجتمع الذي نعيش فيه من بقية المجتمعات المعاصرة لنا، والبعيدة عنا، والتي نشترك معها في اللغة، وكذلك لا يمكن إثبات ذلك بالنسبة للمجتمعات

(١) وربما يفهم من هذه الطريقة (الثانية) أن السيد الأستاذ يقول بعلامية الأطراد، وأن الأطراد من علامات الحقيقة، وقد اعترض على الأطراد بعض الاعتراضات التي تذكر في بعض الكتب الأصولية. [المقرّر]

السابقة زمنياً علينا، كمجتمع صدور الكتاب والسنة، فلا يمكن إثبات تبادر نفس هذه المعاني التي يتبادر إليها أذهاننا في تلك المجتمعات، فالمجتمع الذي نعيش فيه ربما يتبادر إلى هذا المعنى نتيجة للتفاعل المستمر بين أفرادها في مجال التفهيم والتفهم، ففي مثل هذه الحالة توجد هذه العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى، ولا يدل ذلك على وجودها في جميع المجتمعات التي تتكلم بهذه اللغة، فلا يمكن توسعة هذه الظاهرة -ظاهرة التبادر إلى المجتمعات الأخرى المعاصرة في الزمان لهذا المجتمع- فضلاً عن المجتمعات التي تختلف عن هذا المجتمع مكاناً وزماناً.

وتوضيح هذا الاعتراض: لا إشكال بأن التطور الحضاري يؤدي إلى تطور المعاني اللغوية، ونلاحظ جلياً في هذا العصر بأن هناك بعض الألفاظ ربما يفهمها العراقي فهماً مختلفاً عن فهم الجزائري لها، فتخطر في ذهنه معانٍ أخرى لها غير ما تخطر في ذهن الجزائري، أو السعودي، وغيرهم، بل ربما لا يتمكن أن يتكلم بعضهم مع البعض الآخر بسبب الاختلاف في اللهجات، مع أن لغتهم واحدة هي اللغة العربية، فاللغة وإن كانت واحدة، ولكن اختلاف المجتمعات ربما يؤدي إلى اختلاف الألفاظ، وكذلك إلى اختلاف المتبادر في الأذهان من هذه الألفاظ، وكما ذكر في كتب تاريخ اللغة، بأن هذه الظاهرة -وهي ظاهرة اختلاف اللهجات- هي التي أدت إلى تشعب اللغات، فإن كثيراً من اللغات ترجع في بداياتها وجذورها إلى لغة واحدة هي اللغة الأم، كما هو الأمر في اللغة العربية والعبرية والآشورية والسريانية كلها متشعبة من لغة واحدة، ونتيجة لاختلاف المجتمعات وعوامل تغيير اللغة أدت إلى تعدد اللغة الواحدة، ولعل اللغة العربية كانت ستصل إلى هذه النتيجة، وهي التشعب والتعدد فيها، لولا وجود القرآن الكريم والسنة التي حفظت اللغة العربية من النشبت والضياح، وعلاقة المسلمين بالقرآن والسنة المطهرة ورغبتهم بالوحدة العقائدية وفي الاحتفاظ بهذه اللغة نتيجة عقيدتهم

لتمزقت اللغة العربية بقبية اللغات ، حيث إنَّ البشر في طبيعته التفرق والاستقلالية وعدم الوحدة ، إلا إذا وجدوا المبدأ الحي الذي يلمّ شتاتهم ، ويحفّزهم على الوحدة .

إذن فلا يمكن اعتبار التبادر في أذهان مجتمعنا ، هو نفس التبادر في بقية المجتمعات المعاصرة لنا ، فضلاً عن المجتمعات المختلفة زمنياً عنّا ، وبالخصوص المجتمعات القديمة كمجتمع الكتاب والسنة ، فإنّ تغيّر الحضارات والمجتمعات ومرور الأزمنة ربّما تؤدي إلى اختلاف الألفاظ ، كما نلاحظ ذلك في اللغة العامية واختلافها في الألفاظ نفسها عن اللغة الفصحى ، وكذلك تؤدي إلى الاختلاف في المعاني المتبادرة من هذه الألفاظ .

إذن فلا يمكن اعتبار التبادر علامة على كون اللفظ دالاً على هذا المعنى في أصل اللغة ؛ إذ التبادر يلقي الضوء على المجتمع الذي نعيش فيه ونتفاعل ونتفاهم مع أبنائه لا مع المجتمعات الأخرى .

ويمكن أن يعترض مثل هذا الاعتراض في مبحث حجّية قول اللغوي ، كما تعرضنا لذلك حيث نريد التعرّف على الأوضاع اللغوية من اللغوي ، فإنّهم ذكروا بأنّ اللغويين قد جمعوا اللغة من أهل البوادي ، ومن تلك القبائل البعيدة في الصحراء والتي لم تتصل بالحضارات والشعوب الأخرى ، كالفرس والقبطية ، وقد قام العلماء بهذه المهمة في فترة خاصّة ، وهي أواخر العصر الأموي ، وأوائل العصر العباسي ، أمثال الأصمعي وغيره ، حيث رحلوا إلى البوادي ليضبطوا اللغة الأصلية منهم ، ولم يقوموا بهذا العمل في مجتمع مكّة والمدينة ؛ لأنّ هذا المجتمع قد اختلط بغيره ، ولكن كيف يمكن الالتزام حينئذٍ بحجّية قول اللغوي مع أنّ مجتمع الأئمة عليهم السلام يختلف عن المجتمعات التي أخذ اللغوي منها ، فإنّ مجتمع الأئمة عليهم السلام كان مجتمعاً متحضراً ، أمثال مجتمع مكّة والمدينة والكوفة وبغداد ، فاللغوي يبيّن معاني الألفاظ في المجتمع البدوي والذي نحتاجه نحن هو معاني الألفاظ

في المجتمع المتحضّر.

فالإشكال في موردنا نظير الإشكال في مبحث حجّة اللغويّ.

إذن فهذه الفكرة تتوقّف على إحراز العامل الزمانيّ، فمن أين نكتشف أنّ التبادر هذا بنفسه كان موجوداً في الأزمنة السابقة.

وقد أجاب البعض بإحراز ذلك بواسطة الاستصحاب القهقرائي، وهو ما يكون فيه القضية المتيقّنة متأخّرة زماناً عن القضية المشكوكة، فإنّ أدلّة الاستصحاب وإن لم تشمل هذا القسم، إلّا أنّه ممّا بنى عليه العقلاء، كما في المحاضرات وغيره، فإنّ بناء العقلاء على أنّ ما نتيقّن بوجوده فعلاً يدلّ على وجوده منذ القدم بهذه الصورة.

ولكن لا نعلم بوجود مثل هذا البناء العقلانيّ، وعلى فرض اعتراف العقلاء بذلك فلا بدّ أن يكون هؤلاء غافلين عن عوامل تغيّر اللغات.

والذي يمكن جوابه في المقام: بما أنّ غالب الفقهاء يعيشون في محيط الكتاب والسنة، وفي حدود هذا العصر الذي صدر فيه الكتاب والسنة، لأجل أنّ ثقافتهم تنحصر في حدود الوسائل والكافي، وكتب الفقه والروايات التي تعبّر عن أفكار وألفاظ وثقافة تلك الفترة - فترة صدور الكتاب والسنة - ففي حدود هذا النطاق الزمنيّ يعيشون فكريّاً، لذلك ربّما لا يتمكّن الفقيه من فهم بعض المؤلفات العصريّة لعدم مأنوسيّته بهذا الأسلوب والثقافة العصريّة، فربّما لا يستطيع أن يتكلّم أو يكتب بالأسلوب العصريّ، أو يقرأه، بل أسلوب كتابته وإلقائه هو تقليد للروايات وفي حدود أسلوب وثقافة الوسائل والكافي والتهذيب وغيرها، فهو يعيش تلك النصوص، ولكن ربّما لا يعيش ولا ينظر الفقيه إلى النصوص والروايات تلك النظرة الخالصة عن غيرها، بل برؤية متطوّرة، وبرؤية فقهية، ونتيجة التطوّر الفقهيّ والأصوليّ، فيفهمون وينظرون إلى فهم الروايات والنصوص بهذا الفهم المتقدّم والمتطوّر دون ملاحظة التحوّلات الثقافيّة والعرفيّة، وربّما يخطر

في ذهنه هذا التبادر المشوب ، يتبادر إلى ذهنه المعنى بتأثير فتوى المشهور ، فليس مثل هذا التبادر خالصاً محضاً ، ولهذه الظاهرة نتائج خطيرة .

مثلاً: الركوع ، لو لاحظناه في حدود الكتاب والسنة وملاحظة أقوال اللغويين ، يعني أصل الانحناء دون تحديد بحدّ خاصّ بأن تصل يديه إلى ركبتيه ، وغيره ، ولكن بما أنّ الفتوى الشائعة على هذا الحدّ الخاصّ فنتيجة للمطالعة والدراسة الكثيرة للعروة والوسيلة والجواهر وغيرها من الكتب الفقهيّة ، فربّما يرى أن المتبادر للذهن من لفظ الركوع هو هذا المقدار الخاصّ من الانحناء ، والانحناء الخاصّ به .

ولكن هذا التبادر إن كان قد نشأ نتيجة أنّهم يعيشون في محيط صدور الروايات فهذا يفرض عليهم ملاحظة فقه العامة ، وأقوال اللغويين ، وغيرها من المجالات ، ليكون مثل هذا التبادر سليماً ، وأمّا لو كان هذا التبادر نتيجة ملاحظة كتاب الجواهر والحدائق فلا يكون التبادر سليماً .

هذا جواب على العامل الزمنيّ ، وبه يتّضح الجواب على العامل المكانيّ ، بأن نجعل أنفسنا بصورة كأننا نعيش في محيط مكّة والمدينة ، كمجتمع صدور الروايات ، وعصر الإمام الصادق عليه السلام مثلاً ومكانه ، وننظر إلى هذه النصوص برؤية زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير لها .

الأمر الثاني

صحّة الحمل علامة الحقيقة ، وصحّة السلب علامة المجاز

ونحن نفصل بين هذين الموردين ، فنبحث في البداية حول صحّة الحمل .

صحّة الحمل

ولتوضيح هذه العلامة نتعرّض إلى مقدّمتين :

المقدمة الأولى :

ذكرنا سابقاً بأنَّ الحمل عبارة عن الهووية ، واتّحاد الموضوع والمحمول بنحو من أنحاء الاتّحاد ، وينقسم الحمل ابتداءً إلى قسمين :

القسم الأوّل : ما يعبر عنه بالحمل الأوّلِي الذاتي ، والمعيّار فيه هو اتّحاد الموضوع والمحمول مفهوماً ، ولا بدّ من وجود نقطة التغيّر بينهما ليجري الحمل ، كالتغيّر في الأحمال والتفصيل في مورد تحديد وتعريف الأشياء (الإنسان حيوان ناطق) ، والحمل هنا هو الحمل الأوّلِي الذاتي ، بمعنى اتّحاد الإنسان مع مفهوم الحيوان الناطق ، والتغيّر بالإجمال والتفصيل ، فلو لاحظنا ذلك المفهوم بنحو اللَّفّ فيعبر عنه بـ (إنسان) ، وأمّا لو لوحظ بنحو النشر فيعبر عنه بـ (حيوان ناطق) .

القسم الثاني : ما يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعي ، والمعيّار فيه هو الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول المختلفين مفهوماً ، والحمل الشائع الصناعي بدوره ينقسم إلى قسمين :

١ - فتارة يكون مصّح الحمل فيه هو تقوم ذات الموضوع بحصّة من المحمول ، ويعبر عنه بـ (الحمل الشائع الذاتي) ، مثاله : (زيد إنسان) ، ومفهوم زيد مغاير لمفهوم الإنسان ، والحمل بلحاظ الاتّحاد الوجودي ، ولكن منشأ الاتّحاد الوجودي هو تقرّر حصّة من الإنسان في ذات زيد .

٢ - **الحمل الشائع غير الذاتي :** ما لا يكون منشأ الاتّحاد الوجودي هو تقرّر حصّة من المحمول في ذات الموضوع ، ومثاله : (الإنسان كاتب بالقوّة) ، فالحمل هو حمل شائع ؛ لأنّ مفاده هو الاتّحاد في الوجود ، وليس هذا الحمل ذاتياً ؛ لأنّ حصّة من الكاتب بالقوّة غير متقرّرة بذات الإنسان ، فليس هو من قبيل (زيد إنسان) ، ومثال آخر : (الكاتب بالقوّة ضاحك) ، فهنا يتحدان وجوداً ، فيكون من الحمل الشائع غير الذاتي .

ومن يذهب إلى كون الحمل علامة على الحقيقة ، إنما يقولون به في القسم الأول والثاني ، لا في القسم الثالث .

أي يقولون به في (الحمل الأولي) لأن مفاده الاتحاد المفهومي ، فمن صحة الحمل يستكشف اتحاد الموضوع بماله من المعنى مع المحمول بماله من المعنى ، فإذا لم يتضح لنا مفهوم الإنسان ، فمن خلال صحة الحمل الأولي (الإنسان حيوان ناطق) نكتشف بأن الإنسان بماله من المفهوم ، الذي يحكي عنه لفظ الإنسان ، متحد مع مفهوم الحيوان الناطق .

وكذلك في (الحمل الشائع الذاتي) يمكن اكتشاف المعنى الحقيقي فيه بواسطة الحمل ، بمعنى أننا لو كنّا نعرف مفهوم (زيد) ، ولكنّا نجهل مفهوم (إنسان) ، ولم تتضح لنا حدوده ، فحين نقول : (زيد إنسان) فهنا وإن كان الحمل شائعاً ، حيث يكون مفاده الاتحاد الوجودي ، ولا ربط له بالمفهوم ابتداءً ، إلا أن منشأ صحة هذا الحمل ، ومنشأ الاتحاد الوجودي ، هو تقرر حصّة من الإنسان في زيد ، لذلك نكتشف بأن الإنسان يحتوي على معنى يشمل زيداً ، كما لو فرض بأن زيداً بليد ، وحقيقة زيد واضحة ، ولكن نريد أن نتعرّف على إمكان حمل الإنسان على زيد ، فإذا أمكن أن نقول : (زيد إنسان) فنكتشف منه بأن مفهوم الإنسان لا بشرط بالنسبة للبلادة وعدمها ، فنشخص المعنى الحقيقي للموضوع بواسطة الحمل الشائع الصناعي الذاتي .

وأما في الحمل الشائع غير الذاتي ، ومثاله : (الإنسان كاتب بالقوة) ، والمحمول وهو الكاتب بالقوة هو موجود بوجود الإنسان ، فالوجود واقعاً للإنسان ابتداءً وإنما ينتسب بالعرض لذلك الأمر الانتزاعي وهو الكاتب بالقوة ، أو أن الوجود واقعاً ليس لأي من الموضوع والمحمول ، ووجود كلّ منهما بالعرض ، كما لو قلنا : (الكاتب بالقوة ضاحك) ؛ لأن كليهما عنوان انتزاعي ، فمصحح الحمل هنا هو الاتحاد الوجودي فحسب ، وليس مصحح الحمل هو تقرر حصّة من المحمول في

الموضوع ليكون علامة الحقيقة .

هذا ملخص ما ذكر في مجال الحمل ، وتقرير المحقق الأصفهاني رحمته الله ربّما يدلّ على هذا التفصيل في حاشيته على الكفاية ، وفي الأصول على النهج الحديث .

المقدمة الثانية :

وهذه مقدّمة نقترح إضافتها في هذا المبحث ، ونبحث حول التعرّف على السرّ الطبيعيّ لكون الحمل علامة على الحقيقة .

وتوضيح هذه المقدّمة : ذكرنا سابقاً في مبحث الوضع أنّ لارتباط اللفظ بالمعنى مرحلتين : الارتباط الذهنيّ في مرحلة اللاشعور ، فنتيجة للمبادئ والمقدّمات المذكورة يحدث ارتباط بين اللفظ والمعنى ، أمّا بنحو الاستتباع ، أو بنحو الهويةّ والماهية المكتسبة ، وهذا الارتباط موجود في مرحلة اللاشعور بالنسبة لأبناء تلك اللغة لا غيرهم ، وفي صورة عموميّة وشموليّة هذا الارتباط اللاشعوريّ في ذلك المجتمع في هذه الصورة يكون اللفظ موضوعاً لواقع المعنى ، لا لوعائه الذهنيّ ، وعلى ضوء هذه الظاهرة يصبح الوضع اعتبارياً .

وبعد اتّضح هذه الفكرة نقول بأنّ استكشاف الترابط في مرحلة اللاشعور يتوقّف على عمل شعوريّ ، فحين نقول بأنّنا نعرف معاني الألفاظ ، فهذا يعني وجود الارتباط في عالم اللاشعور بين الألفاظ والمعاني ، لا أنّنا فعلاً نلتفت إليها وأنّها موجودة في عالم الشعور ، فالحروف والمعاني الحرفيّة موجودة في لا شعور أولئك الذين يستعملون الحروف ، ومرحلة اللاشعور قد يعبر عنها بالارتكاز ، ويمكن استكشاف الربط الاعتباريّ الاجتماعيّ من ذلك الترابط اللاشعوريّ إذا كان شمولياً بالنسبة لأبناء اللغة .

وهذا الربط اللاشعوريّ بين اللفظ والمعنى لا بدّ أن نمارس بعض التجارب العمليّة ولوناً من السلوك الخارجيّ لأجل أن نتعرّف هل أنّه موجود أم لا ، وهذه

العملية تارة تكون بأسلوب التبادر، وذلك بأن تخضع أنفسنا لتجربة سماع هذا اللفظ ولو من وراء جدار، فإذا لاحظنا بأن مجيء اللفظ في الذهن موجب لمجيء المعنى في الذهن، أو أنه عين مجيء المعنى، فمن هذا الارتباط الشعوري نتعرف على الترابط في وعاء الأشعور، وأخرى تكون التجربة للتعرف على الترابط للأشعوري بواسطة الحمل، والحمل له مستويان: مستوى الحمل الذهني، ومستوى الحمل بالتلفظ الخارجي، فكلاهما في وعاء الشعور، ولكن مبدأ هذا الحمل الشعوري ومنبعه هو ذلك الحمل للأشعوري، فإذا كان الترابط بصورة طبيعية وجليّة في مرحلة الشعور والالتفات، فهذا يعبر عن وجود الترابط للأشعوري في عالم العقل الباطن.

ويذكرون بعض الأمثلة لتوضيح مرحلة الأشعور والعقل الباطن، فيشبهون الإنسان في ظاهره وباطنه بذلك الجبل المستقر في البحر، فالمقدار القليل منه هو الظاهر، بينما المقدار الأعظم هو مخفي، وهكذا العقل الباطن هو الجانب الأعظم من الإنسان، وهو مخفي حتى على الإنسان نفسه، وعلى الإنسان أن يتعرض لامتحانات وتجارب ليتعرف على عقله الباطن الذي تكون نتيجة للحوادث التي مرت عليه خلال حياته، كالعقد النفسية وغيرها من الأمراض النفسية، نتيجة تأثيرات الحوادث والوقائع الخاصة في مرحلة الأشعور.

إذن فاستشاف الارتباط للأشعوري يتوقف على التعرض لتجربة العمل الشعوري، وهذه التجربة هي الحمل، فحينئذ نمارس الحمل، فإن رأينا صحة الحمل أمراً طبيعياً وأن هذا الحمل الذهني يصح بلا عناية ومؤونة زائدة، فنستكشف اتحاد مفهوم الإنسان مع مفهوم الحيوان الناطق، وإذا رأينا هذا الحمل مع العناية فيكون الحمل من باب المجاز.

هذا بالنسبة للحمل الذهني، أي الحمل الذي يمارسه الإنسان في ذهنه، وأخرى يكون الحمل لفظياً، وبواسطة استعمال الألفاظ الخارجية؛ إذ أن إبراز الأعمال

الذهنية بواسطة الجوارح مما يوجب وضوح العمليات الذهنية أكثر، فيتلفظ بهذا الحمل الذهني (الإنسان حيوان ناطق) ليرى مدى تلائمه مع ارتكازه ولا شعوره، فإنه قد يتعرف على سلامة كلام المتكلم وموضوع بحثه، وعدم سلامته وصحته، من خلال نفس تكلمه، ومن خلال تلجلجه في الكلام، فإن كان هذا التلفظ مع التلجلج الذهني أو مع العناية، فهذا نحو من الحمل، وأخرى ليس كذلك.

فهذه تجربة ووسيلة يمارسها الإنسان لأجل استعلام واستكشاف الربط الذهني اللاشعوري حيث يتوقف معرفة العالم اللاشعوري بواسطة ممارسة بعض العمليات الذهنية أو الخارجية، فسواء استمع إلى اللفظ ليرى ما الذي يتبادر في ذهنه، أو أنه بنفسه يحضر هذا اللفظ في ذهنه، ليرى أن ما يتبادر لذهنه مع العناية أو بلا عناية، بل بالارتكاز^(١).

فالحمل تجربة للتعرف على وجود الارتباط في العالم اللاشعوري، هذا هو سر اعتبار الحمل علامة الحقيقة، وخفاء هذا السر هو الذي أدى إلى توجيه الاعتراضات على هذا الحمل، حيث ذهبوا إلى عدم الاحتياج للحمل مع وجود التبادر في رتبة متقدمة عليه، ولكن يتضح الجواب على هذا الاعتراض من خلال التعرف على واقع المقدمة الثانية، فإن كلا العلامتين التبادر والحمل كلاهما طريقتان للحقيقة؛ لأن التبادر عملية شعورية للتعرف على الربط اللاشعوري، والحمل كذلك، وإن كان الفرق بينهما أن أحدهما أقل مؤونة والآخر ليس كذلك.

(١) ولعل هذه الفكرة هي التي يشير إليها المحقق الآخوند رحمته الله في الكفاية، في جوابه عن اعتراض الدور في التبادر، حيث عبر عن عالم اللاشعور بالعلم الارتكازي الإجمالي، وعن العالم الشعوري بالعلم التفصيلي. إذن فالمحقق الآخوند رحمته الله كان ملتفتاً إلى هذين العالمين، ولو أن التفاته كان مبهماً، أو بنظرة فلسفية، ولكن جاء علم النفس الحديث فأثبت هذه المسألة بتجاربها، فأثبت وجود عالم الشعور وعالم اللاشعور والعقل الباطن. [المقرر]

إذن فالحمل من وسائل استعمال الربط بين اللفظ والمعنى .

ويمكن أن يعترض على هذا البيان ببعض الاعتراضات:

الاعتراض الأول: ويستفاد من تقارير بعض الأعاضم وهو المحاضرات وغيره ، وأنه كيف يمكن استعمال الحقيقة بواسطة الحمل ، فإنّ وعاء الحقيقة والمجاز هو وعاء استعمال اللفظ في المعنى ، أي وعاء الدالّ ، وأمّا وعاء الحمل فهو وعاء المعنى والمدلول ، فإنّه بواسطة الحمل يراد الوصول إلى الاتحاد المفهوميّ بين طرفين متغايرين بالإجمال والتفصيل مثلاً ، فهو يرتبط بعالم المعنى والمكشوف ، وأمّا مرحلة استعمال اللفظ وأنه حقيقيّ أو مجازيّ (رأيت أسد يرمي) فهو في عالم التلقّف ، فكيف يكون أحدهما علامة على الآخر مع هذا الفرق البين بينهما ؟ فإنّ الحمل هو عمل ذهنيّ بين معنيين ، وأمّا الاستعمال فيرتبط بالتلقّف والتعبير واللفظ ، فتارة نعبّر عن المعنى تعبيراً حقيقياً ، وأخرى مجازياً ، سواء في المحمول أو الموضوع ، أمّا القول بأنّ صحّة الحمل دليل على كون التعبير حقيقياً ، وعدم صحّة دليل على كون التعبير مجازياً ، فهذا خلط بين مرحلتين .

وهذا الاعتراض محلّ تأمل ويوجّه إليه عدّة مناقشات :

المناقشة الأولى: إنّ هذا الرأي خلاف مسلكه في تفسير المجاز ، هذا المسلك قد اختاره بعض العلماء المتأخّرين ، أمثال أقارضا الأصفهانيّ والسيد البروجرديّ رحمهما الله ، وهو أنّ المجاز ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، فالمجاز أيضاً يرتبط بوعاء التطبيق والحمل في المعاني ، فالحقيقة والمجاز ليست صفات لمرحلة الكاشف ، بل هما مرحلتان في عالم الذهن ، فإذا قلنا : (رأيت أسداً يرمي) فإننا في وعاء الذهن قد اعتبرنا زيداً أسداً ، وإلاّ فإنّ الأسد في عالم اللفظ مستعمل في معناه الحقيقيّ ، كما اختاره في مبحث المجاز .

إذن فالقول بأنّ انقسام استعمال اللفظ للاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ إنّما يتحقّق

في وعاء الكاشف واللفظ، بينما الحمل في وعاء المدلول والمعنى والمنكشف، وبينهما بون بعيد، مثل هذا الاعتراض إنَّما يتم على رأي المشهور لا على رأيه.

المناقشة الثانية: إنَّ هذا الاعتراض إنَّما يصحَّ بناءً على عدم الالتزام بما ذهبنا إليه تبعاً لجماعة من الفلاسفة، وهو أنَّ الأفكار أيضاً تتحقَّق بواسطة الألفاظ الذهنيَّة، فالحمل في وعاء الذهن أيضاً يتمُّ بوسيلة لفظ على لفظ آخر، فالتفكير أيضاً يخضع للألفاظ ولكن بوجودها الذهني، فالإنسان -وخصوصاً بالنسبة للألفاظ التي يريد التلفُّظ بها- يتصوَّر تلك الأشياء بالألفاظ الذهنيَّة، كما نقلنا هذه الفكرة عن المحقِّق الطوسيِّ وبعض الفلاسفة المحدثين يذهبون إلى هذا الرأي. إذن ففي وعاء الذهن أيضاً توجد الألفاظ والحمل فيما بينها، لذلك ذكرنا بأنَّ الترابط وثيق بين الفكر واللغة، واللغة مرآة الفكر، والأفراد يفكِّرون بواسطة الألفاظ اللغويَّة، فيكون تفكيرهم على أسلوب لغتهم وسبك جمل لغتهم، وقد ذكرنا هذه الفكرة سابقاً.

المناقشة الثالثة: الحمل على قسمين: الحمل في المرحلة الذهنيَّة، والحمل في المرحلة اللفظيَّة، ولا ينحصر الحمل في الوعاء الذهنيِّ فحسب، بل يتحقَّق في عالم الألفاظ أيضاً، فحين يقول: (زيد قائم)، وهذا الحمل واضح، وهو في وعاء اللفظ.

الاعتراض الثاني: على تقدير اتِّحاد الوعاء، وأنَّه يمكن ملاحظة الاستعمال المجازيِّ في عالم المفاهيم، والذهن أيضاً، بناءً على المسلك الذي اخترناه، وكذلك يمكن تحقُّق الحمل في القضايا اللفظيَّة على فرض صحَّة ذلك، فهذا إنَّما يصحَّ ويكون علامة للمفهوم الحقيقيِّ في خصوص الحمل الأوَّلِيِّ؛ لأنَّ مفاد الحمل الأوَّلِيِّ هو اتِّحاد المفهومين، وهذا يتلاءم مع الحقيقة والمجاز، وأمَّا الحمل الشائع فمفاده الاتِّحاد الوجوديِّ مع التغير المفهوميِّ فلا ربط للحمل الشائع بالاستعمال الحقيقيِّ والمجازيِّ؛ لأنَّ المفروض فيه هو التغير المفهوميِّ.

بينهما، وإنَّما مفاده تحقُّق المفهومين بوجود واحد، ومرحلة الوجود لا ربط لها

بمرحلة الاستعمال ، فلاستعمال في مرحلة المفاهيم ، فأتحد المفهوم وعدم اتحاده يرتبط بالاستعمال الحقيقي والمجازي .

والجواب عن هذا الاعتراض يظهر ممّا ذكرناه من تقسيم الحمل الشائع إلى قسمين ، وهو أنّ الحمل الشائع كما ذكرنا على قسمين ، في القسم الأول منه ، وهو ما يلاحظ في الحمل تقرّر حصّة من المحمول في ذات الموضوع ، أي كان مصحّح الاتحاد الوجودي هو التحليل المفهومي ، فهذا القسم من الحمل الشائع هو علامة على توسعة المفهوم ، وله ربط بالمفهوم . نعم ، في القسم الثاني وهو الحمل الشائع غير الذاتي الذي يتمخض في الاتحاد الوجودي ، وليس مصحّحه تقرّر حصّة من المحمول في الموضوع ، فيتوجّه له هذا الاعتراض ، ونحن لم نلتزم بكون الحمل الشائع في هذا القسم علامة على تمييز أصل الاستعمال الحقيقي ، ولا علامة على تمييز حدوده .

ويتّضح أكثر بالبيان التالي التفكيك بين الحمل الشائع الذاتي وغير الذاتي ، وقد أشار إليه إجمالاً المحقّق الآخوند رحمته في حاشية منه على الكفاية ، ووضّحها أكثر المحقّق الأصفهاني رحمته في حاشيته على الكفاية ، ففي الحمل الشائع الذاتي لا نريد التعرّف على تمييز المفهوم من بين المفاهيم المتباينة ، بل نريد التعرّف على توسعة المفهوم وتضيّقه ، فإذا قلنا : (البليد إنسان) حيث لا نعلم أخذ الذكاء في الإنسان ، فإذا صحّ هذا الحمل ارتكازاً ، فهو يدلّ على توسعة مفهوم الإنسان ليشمل البليد أيضاً ، أي الارتباط متمثّل في المعنى الواسع ، وأمّا الحمل الشائع غير الذاتي مثل : (الإنسان كاتب بالقوّة) أو (الضاحك كاتب) ففي هذا الحمل لا معنى لتمييز المفهوم الحقيقي ولو بحدوده .

والقول بأنّه في كلا القسمين يكون المعنى الحقيقي متردّداً بين معانٍ متعدّدة ، غايته يكون الترديد في أحدهما أكثر من الترديد في الآخر .

هذا القول ليس صحيحاً ، فليس مفهوم المعنى الحقيقي في الحمل الشائع مردّداً

بين معانٍ متعدّدة؛ إذ أنّه في الحمل الشائع الذاتي نريد التعرّف شعورياً على توسعة المفهوم المتحقّقة في عالم اللاشعور، وأمّا الشائع غير الذاتي فعلى فرض كونه متردّداً، ولكنّه ليس من قبيل التردد في المعاني المتعدّدة، بل يراد التعرّف على حدود المفهوم، فالتغاير جدّي، فتارة يشكّ في وجود أصل المفهوم في هذا المورد - مفهوم الإنسان - وأخرى يكون الشكّ في الحدود.

الاعتراض الثالث: وهي بعض الإشكالات التي ذكرت في التبادر، وقد ناقشناها هناك، منها: ربّما يكون الحمل لأجل دخل بعض القرائن الحاليّة والمناسبات المحفوفة، وليس لأجل الاندفاع الطبيعي في مرحلة اللاشعور، ويمكن أن يكون مثل هذا الحمل متحقّقاً في هذا المجتمع، ولا يدلّ ذلك على صحّة هذا الحمل والارتباط اللغوي في أصل اللغة، وكيف يعرف اتّحاد المجتمع الذي صحّ فيه الحمل مع ذلك المجتمع الذي يراد استكشاف الربط اللغوي بين اللفظ والمعنى فيه؟ وغيرها من الإشكالات المذكورة في التبادر تأتي نفسها في صحّة الحمل والجواب نفسه.

صحّة السلب

حيث ذكر بأنّها من علامات المجاز. وتوضيحها يتوقّف على ذكر مقدّمة تمهيدية:

هل أنّ السلب كالحمل على أقسام، أو أنّه قسم واحد؟ فهل يقسم السلب إلى الأولي والذاتي، والسلب الشائع بقسميه، كما يستفاد ذلك من كلام المحقّق الآخوند رحمته الله والمحقّق الأصفهاني رحمته الله، أو أنّ السلب نوع واحد، كما يذهب لذلك السيّد البروجرديّ رحمته الله؟

فيلزم التحقيق حول هذه الفكرة لتأثيرها في فهم هذا المبحث.

يذهب السيّد البروجرديّ رحمته الله إلى أنّ الحمل وإن كان على قسمين: الحمل الأولي

ومفاده الاتحاد المفهومي، والحمل الشائع ومفاده الاتحاد الوجودي، مع فرض التغاير المفهومي، إلا أن السلب على قسم واحد ولا ينقسم لقسمين؛ وذلك لأن مفاد القضية السالبة هو سلب الاتحاد والربط، بمعنى عدم ارتباط المحمول بالموضوع، وإلا لو كان مرتبطاً به بأحد النحوين فلا تصدق السالبة، فلا يمكن القول (الجزئي ليس بجزئي) ونقصد أنه ليس بجزئي بالحمل الشائع، أو (الإنسان ليس بحيوان) ونقصد الحمل الأولي لمغايرة مفهوم الإنسان لمفهوم الحيوان، فمثل هذا الاستعمال غير صحيح ليكون ما يقابل الحمل الأولي هو السلب الأولي، ومقابل الحمل الشائع السلب الشائع، بل لا بد أن يقال دائماً: (الجزئي جزئي)، ولا يمكن القول (الجزئي ليس بجزئي)؛ وذلك لأن مفاد (ليس) هو سلب الارتباط المطلق، وإذا كان بينهما اتحاد مفهومي فإن الجزئي وإن لم يكن مصداق الجزئي، ولكن لا يمكن القول (الجزئي ليس بجزئي)؛ وذلك لأنه جزئي بالحمل الأولي.

فيذهب إلى عدم انقسام السالبة إلى قسمين، بل هي قسم واحد ومصحّحه عدم الارتباط المطلق، فيجب أن لا تكون هناك هوهوية وجودية، ولا هوهوية مفهومية.

وذكر رحمه الله أيضاً: أنه بهذا البيان يلاحظ عدم ورود ما أشكل على المنطقيين، فإن أهل المنطق ذكروا لزوم توفر الوحدات الثمان في باب التناقض، ولكن بعض المتأخرين، كالسبزواري في المنظومة، أضاف وحدة الحمل لتلك الوحدات، لذلك ذكر أنه يمكن أن نقول: (الجزئي جزئي) بالحمل الأولي و (الجزئي ليس بجزئي) بالحمل الشائع، وكذلك يمكن أن نقول: (الإنسان حيوان) بالحمل الشائع، ويمكن أن نقول أيضاً: (الإنسان ليس بحيوان) بالحمل الأولي.

فاعترض مثل هذا الاعتراض على من اقتصر على الوحدات الثمانية في باب التناقض، حيث ذكر أنه مع توفر هذه الوحدات الثمانية في بعض الجمل ومع ذلك نرى عدم تحقق التناقض، بحيث يكون الشيء ونقيضه كلاهما صحيح، وهذا دليل

على لزوم توفر وحدة أخرى غير هذه الوحدات .

ويمكن الإجابة على هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول : ما ذكره السيد البروجردى رحمته الله أن إضافة هذه الوحدة لا وجه له ، وتوضيح هذا الجواب : أن هذا الاعتراض إنما يتم في صورة صحة القضية السالبة في مثل هذا المورد ، أي يصح أن نقول : (الجزئي ليس بجزئي) أو (الإنسان ليس بحيوان) ليقال بأنهما يجتمعان في الصدق ، أي الشيء ورفعته ونقيضه ، أي يتوقف على صحة وصدق كلا القضيتين المتناقضتين (الجزئي جزئي) و (الجزئي ليس بجزئي) ، ولكن يذهب السيد البروجردى رحمته الله إلى عدم صدق وصحة القضية السالبة (الجزئي ليس بجزئي) إذ إنما يصح السلب واستعمال ليس في صورة عدم الارتباط بينهما أبداً ، وأما مع وجود الاتحاد المفهومي بينهما فلا نلتزم بكون القضية سالبة ، بل هي كاذبة ، فليس لدينا إلا قضية واحدة صحيحة ، بينما الثانية كاذبة .

إذن فلا نحتاج لإضافة وحدة الحمل ، وكذلك قضية (الإنسان ليس بحيوان) ، مثل هذه القضية غير صحيحة ؛ لأن مفاد السالبة سلب الربط والاتحاد ، ومع الاتحاد الوجودي فلا يمكن استعمال السالبة .

ولكن يمكن مناقشة هذا الجواب الذي ذكره السيد البروجردى رحمته الله ؛ لأن القول بكون القضية (الجزئي ليس بجزئي) قضية كاذبة ، ولكن يقر بصحة جانب الحمل والوجود ، أي أن قضية (الجزئي جزئي) بالحمل الأولي هي قضية صادقة ، وقضية (الجزئي جزئي) بالحمل الشائع ، مثل هذه القضية صادقة ، ونتيجة هذا القول هو إمكان وصحة ارتفاع النقيضين ؛ لأن المفروض كون القضية (الجزئي كلياً بالحمل الشائع) هي قضية صادقة ، وكذلك القضية (الجزئي جزئي بالحمل الأولي) هي قضية صادقة ، والمفروض أيضاً كون القضية (الجزئي ليس بجزئي) قضية كاذبة ، مع أن هذه القضية السالبة هي نقيض لكلا القضيتين الصادقتين ؛

لأنَّ سلب الاتحاد المطلق نقيض لقضيتين ، فيلزم كون (الجزئي ليس بجزئي) هي قضية كاذبة ، وفي نفس الوقت كون نقيضها (الجزئي كَلِّي بالحمل الشائع) وكذلك (الجزئي جزئي بالحمل الشائع) قضية صحيحة ، فيلزم منه ارتفاع النقيضين .

وبعبارة أخرى : يلاحظ أنه فرض ثلاث قضايا ، فأقرَّ بصحة وصدق قضيتين في جانب الحمل : قضية بالحمل الأولي ، والقضية الأخرى بالحمل الشائع ، ونقيض كلا القضيتين هو قضية واحدة هي القضية السالبة ، فكلا القضيتين نقيض للقضية السالبة ، فإذا كان كذلك فالقضية (الجزئي جزئي بالحمل الشائع) قضية صحيحة ، والقضية (الجزئي ليس بجزئي) التي اعتبرت نقيضاً لها ، أيضاً قضية صحيحة ، ونتيجة ذلك ارتفاع النقيضين ، وارتفاع النقيضين محال كاجتماع النقيضين^(١) .

ومن هنا نستكشف لزوم تعيين نقيض خاص لكل قضية ، فالقضية (الجزئي

(١) وملخص الجواب : بأنه في الحمل فرض وجود قضيتين ، وفي السلب قضية واحدة هي نقيض لكلتا القضيتين ، فبالنسبة لقولنا : (الجزئي جزئي بالحمل الأولي) تكون القضية صادقة ، ولكن قولنا : (الجزئي جزئي بالحمل الشائع) تكون كاذبة ، مع أنَّ نقيضها حسب دعواه وهو (الجزئي ليس بجزئي) أيضاً تكون كاذبة ، فيلزم ارتفاع النقيضين ، وهو كاجتماعهما في المحالَّة ، فوحدة النقيض لجملتين : إحداهما كاذبة يقتضي ارتفاع النقيضين وهو القضية الكاذبة ، ونقيضها الكاذب ، فلا بدَّ من الالتزام بأنَّ تعدد الحمل يقتضي تعدد السلب أيضاً ، فنقيض الحمل الأولي كاذب : لأنَّ قولنا الجزئي جزئي بالحمل الأولي صحيح ، ونقيض الحمل الشائع صحيح لأنَّ قولنا الجزئي جزئي بالحمل الشائع كاذب .

وملخص قول السيّد البروجرديّ رحمته : بأنَّ القضية السالبة إنّما تصدق فيما لو لم يكن هناك أي ارتباط مفهومي أو وجودي .

وفيه : أنَّ لازمه ارتفاع النقيضين ، فإنَّه في مورد صدق القضية بالحمل الأولي تكون كاذبة بالحمل الشائع لتخالف ملاكهما ، مع أنَّ سلبهما أيضاً يكون كاذباً لوجود الارتباط المفهومي بينهما فيرتفع النقيضان .

جزئيّ بالحمل الأوليّ) نقيضها (الجزئيّ ليس بجزئيّ) مفهوماً، وهذا غير صحيح وغلط و (الجزئيّ جزئيّ بالحمل الشائع) هذه هي غلط؛ إذ ليس بجزئيّ بالحمل الشائع، فيكون النقيض صحيحاً.

إذن فمع قبول أنّ للحمل قضيتان، ونقيض هاتين القضيتين هي قضية واحدة سالبة، ونتيجة وحدة النقيض لجملتين هو الالتزام بارتفاع النقيضين، أي أنّ الشيء مع أحد نقيضيه كاذبان، بينما النقيض الآخر صادق، فيجتمع الكذب في النقيضين، ويرتفع النقيضان (الجزئيّ ليس بجزئيّ) كاذبة (الجزئيّ جزئيّ بالحمل الشائع) كاذبة، مع أنّ (الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوليّ) هي قضية صادقة، وهي نقيض للقضية السالبة، فيلزم ارتفاع النقيضين فيها.

إذن فيخشد في إضافة وحدة الحمل للوحدات الثمانية، بل لا بدّ أن نلتزم بتعدّد السلب تبعاً لتعدّد الحمل، وأنّه على قسمين.

الجواب الثاني على المنطقيين: أنّنا لا نحتاج لوحدة الحمل؛ وذلك لأنّ الحمل الشائع والحمل الأوليّ يختلفان فيما بينهما اختلافاً موضوعياً، فنرجع ذلك لوحدة الموضوع، وذلك لأنّ الموضوع في الحمل الأوليّ هو ذات المفهوم، فإذا قلنا (الجزئيّ جزئيّ) فنقصّد مفهوم الجزئيّ جزئيّ، أمّا لو قلنا (الجزئيّ ليس بجزئيّ) فالحمل الشائع هو مرآة للأفراد، لا أنّه هو بنفسه الموضوع.

إذن فالحمل الأوليّ لا يختلف عن الحمل الشائع، بأنّهما نوعان من الهوية: هوية مفهومية وهوية وجودية، فإذا قلنا بأنّ اختلاف الحمل الأوليّ والحمل الشائع في جانب الموضوع، فالموضوع في الحمل الأوليّ يؤخذ بنفس المفهوم، والمفهوم بنفسه هو مورد للنفي والإثبات، فإذا قلنا: (الجزئيّ جزئيّ، أو ليس بجزئيّ) المقصود مفهوم الجزئيّ، وإذا قلنا: (الإنسان حيوان ناطق) أي مفهوم الإنسان يتّحد مع الحيوان الناطق، أمّا لو قلنا: (الإنسان حيوان) بالحمل الشائع فهنا نعتبر الإنسان مرآة لأفراد الإنسان، فمرجع الحمل الأوليّ والحمل الشائع

ليس إلى نحوين من الهووية حتى نعتبر وحدة الحمل بالإضافة إلى وحدة الموضوع، بل مرجعه إلى نحوين من أخذ الموضوع؛ إذ تارة يؤخذ الموضوع بهذه الصورة، وأخرى يؤخذ بتلك الصورة.

ويناقد هذا الجواب: بأن القول في الحمل الشائع بأن المفهوم مرآة للمصاديق، هذا القول غير صحيح، أولاً: قد تقدّم عدم معقولية مرآتية المفهوم للمصاديق. وثانياً: حين نقول (الإنسان كلي) هو بالحمل الشائع، فليس الإنسان مرآة لمصاديقه هنا؛ إذ مصاديق الإنسان ليست كليّة، بل هنا أنّ نفس طبيعي الإنسان ومفهومه هو كليّ، أو في قوله: (الجزئي كليّ) أي بالحمل الشائع، فإنّ مصاديق الجزئي ليست كليّة، زيد وعمرو وخالد، فليس أساس الحمل الشائع بأن يكون الموضوع مرآة للمصاديق، وأساس الحمل الأولي بأن يكون الموضوع هو نفس المفهوم، حتى لا نحتاج لوحدة الحمل بالإضافة لوحدة الموضوع، فهنا يوجد التغاير في الموضوع.

فنستكشف من ذلك كلّ صحة الالتزام بتقسيم السلب أيضاً إلى قسمين.

وعلى رأي السيّد البروجرديّ رحمته بأن مفاد السلب سلب الاتحاد والارتباط بالكليّة، فهذا يكون علامة المجازيّة، أي أنّ السلب إنّما يكون صحيحاً، فيما لو انتفت وعلقت جميع أنواع الارتباط، الارتباط الوجوديّ والمحموليّ، وإذا فقدت جميع أنواع الارتباط فحمل المحمول على الموضوع لا بدّ أن يكون بعناية، وإعطاء حدّ شيء لشيء آخر وهو المجازيّة.

وأما بناءً على تقسيم السلب، وأنّ بإزاء تقسيمات الحمل تقسيمات للسلب، فالسلب الأولي يقابل الحمل الأولي، ومفاد الحمل الأولي الهووية المفهوميّة بالبيان السابق، وسلب الحمل الأولي، مثل: (الإنسان ليس بأسد)، فهذا يدلّ على التغاير المفهوميّ بالطبع، وأنّ مفهوم المحمول غير مفهوم الموضوع.

وأما بالنسبة للسلب الشائع ، فتارة يكون السلب الشائع الذاتي ، وأخرى السلب الشائع غير الذاتي ، والسلب الشائع الذاتي يقابل الحمل الشائع الذاتي ، وقد فسرنا الحمل الشائع الذاتي بأنه تقرّر حصّة من المحمول في ذات الموضوع ، مثل : (زيد إنسان) ، حيث فهمنا منها توسعة المفهوم ، فهل يكون السلب الشائع الذاتي دليلاً على التغاير المفهومي ؛ وذلك لأنّ قوله : (الجزئي ليس بجزئي بالحمل الشائع) ، ولكن لا يكون هذا دليلاً على التغاير المفهومي بينهما ؛ إذ أنّ هذه الجملة تدلّ على عدم كون المحمول حصّة للموضوع ، ولا يدلّ ذلك على التغاير المفهومي ، فسلب الحمل الشائع الذاتي لا يقتضي التغاير المفهومي ؛ إذ يحتمل كونهما متّحدين بالحمل الأولي ، وأنّ أحدهما مفهوماً عين الآخر . إذن فصحة السلب الشائع الذاتي لا يكون دليلاً على التغاير المفهومي ، بخلاف صحة حمل الشائع الذاتي الذي هو علامة للحقيقة ولو بتوسعة المفهوم .

وأما صحة السلب الشائع الوجودي غير الذاتي ، مثلاً : (الحمار ليس بكاتب بالقوّة) ، فهنا تمتلك الدلالة ؛ وذلك لأنّ هذه القضية لا تصحّ ، إلّا مع عدم كون كاتب بالقوّة حصّة متقرّره في ذات الحمار ، وكذلك مع عدم اتّحادهما والهوهويّة الواقعيّة بينهما ، وإلّا لم يمكن القول بعدم اتّحادهما وجوداً فلو لم يكن كلاهما متّحدين وجوداً ، وعدم توفّر الاتحاد الوجودي بينهما ، فنعلم منه أنّ مفهوم أحدهما ليس عين مفهوم لآخر ، وكذلك نعلم عدم تقرّر حصّة من المفهوم في ذات الموضوع ، ففي مثل هذا القسم يمكن أن يكون علامة على المجاز ، وأنّه بالعناية أطلق عليه أنّه كاتب بالقوّة .

المبحث العاشر

الحقيقة الشرعية

الكلام يقع أنه في الشريعة المقدسة هل وضعت ألفاظ لمعانٍ مستحدثة يعبر عنها بالحقيقة الشرعية أم لا ؟

ومورد البحث غالباً ألفاظ العبادات ، كالصلاة والحجّ والزكاة ، وغيرها .

فذكروا بأنّ هذه الألفاظ تشتمل على معانٍ لغويّة ابتدائية ، وتشتمل أيضاً على معانٍ مستحدثة ، وهذه المعاني المستحدثة من سنخ الأمور التكوينية ، مثلاً : (الصلاة) عبارة عن الأفعال الخاصّة ، وكذلك الحجّ ، والصوم ، وغيرها .

والانتقال من المعاني اللغويّة إلى المعاني المستحدثة موجود على لسان المتشرّعة قطعاً ، حيث إنّ المتشرّعة كانوا يستعملونها في المعاني المستحدثة ، وكذلك في زمان الصادقين كانت تستعمل هذه الألفاظ في المعاني المستحدثة على نحو الحقيقة .

إلا أنّ الكلام يقع في أنه في عصر الرسول ﷺ هل كان الاستعمال أيضاً بمستوى الاستعمال الحقيقي ، بحيث تحقّق الانتقال من المعاني اللغويّة للمعاني المستحدثة في زمانه أم لا ؟

والمحقّق الآخوند ﷺ أبدى احتمالاً في هذا المجال ، بأنّ هذه الألفاظ كانت تستعمل في هذه المعاني الشرعيّة قبل الشريعة الإسلامية .

ولكن الجميع يتفقون على وجود معاني لغويّة أصيلة ومعانٍ مستحدثة التي هي من الأمور التكوينية ، إلا أنّ الكلام يقع حول التعرّف على تاريخ تحقّق الربط

بين هذه الألفاظ والمعاني المستحدثة، وأغلب العلماء يذهبون إلى تحقّق هذا الربط في الشريعة الإسلاميّة، إلّا أنّ هناك اختلافاً حول تحديد تاريخ حدوث هذه الظاهرة، وهناك بعض العلماء ذهبوا إلى وجود هذه الظاهرة قبل الإسلام.

ويترتّب على هذا المبحث مبحث الصحيح والأعمّ؛ إذ أنّ بحث الصحيح والأعمّ إنّما يتّضح البحث عنه بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وأمّا بناءً على عدم ثبوتها فيحتاج البحث عن الصحيح والأعمّ إلى تكلف وعناية.

إذن فالجميع يتفقون على أنّ هذه الألفاظ تشتمل على معانٍ لغويّة أصيلة، وبعد ذلك استعملت في معنى تكوينيّ، وهذا الاستعمال على نحو الحقيقة، أي مع توفّر العلة الوضعيّة، إلّا أنّ هذا الارتباط لو كان متحقّقاً قبل الشريعة المقدّسة، فلا يعبر عنه بالحقيقة الشرعيّة، أمّا لو تحقّق بعد ذلك في لسان الشارع فيعبر عنه بالحقيقة الشرعيّة، وأمّا لو تمّ ذلك على لسان المشرّعة فيعبر عنه بالحقيقة المشرّعة.

هكذا طرحت هذه المسألة في كتب الأصول.

ولكن يوجد في هذا المجال احتمال آخر، وهو عدم استعمال هذه الألفاظ في مفاهيم أخرى غير المفاهيم الأصيلة للغويّة، ونحن قد قوينا هذا الاحتمال. وتوضيح هذه الفكرة في ضمن أمور، وبما أنّ المثال الذي ذكره العلماء غالباً في هذا المبحث هو لفظ (الصلاة) فنحن نجعله موضوع البحث، وبعد اتّضح البحث فيه سوف نحاول البحث حول بقيّة الألفاظ، كالحجّ والصوم والزكاة.

الأمر الأوّل

إنّ الوضع على فرض وجوده في لسان الشرع أو المشرّعة لا بدّ أن يكون من نوع الوضع التعينيّ لا الوضع التعينيّ، فإنّ الوضع التعينيّ هنا في غاية البعد،

كما ذكره العلماء^(١)، بأن يقول الشارع المقدس بأنه وضع لفظ الصلاة لهذه الأركان المستجمعة للشرائط، فلا بد أن يكون الوضع بأسلوب التعيّن.

فما هي أساليب الوضع التعيّن، وما هي آثاره؟

من المباحث السابقة قد ظهر بأن المجاز عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر لأجل التأثير في الإحساس، على اعتبار أن المفهوم الأول له أثر إحساسي، سواء كان الأثر الإحساسي هو الحبّ أو البغض أو لزوم الاجتناب عنها، وغيرها من الأمور التي تؤثر في الإحساسات والعواطف، فمثل هذا اللفظ الذي يشتمل على مثل هذه الخاصيّة يحاول الإنسان تطبيقه على غيره، حتّى يسري لهذا الغير المنطبق عليه نفس هذه الخاصيّة الإحساسيّة، وهذه هي حقيقة المجاز^(٢).

إذن فليس المجاز استعمال للفظ في غير ما وضع له، وقد عبّرنا عن هذا المعنى بـ (الاعتبار الأدبي)، والأدب - كما عرّف في بعض الكتب - عبارة عن الفنّ الذي يتلاعب فيه بالعواطف والإحساسات، أو التأثير بالمجتمع لأجل دعوته إلى الخير والحبّ والجمال، وهذا هو المعنى السامي للأدب كما ذكره.

ولكن بما أن المجاز قنطرة الحقيقة، فنتيجة لهذا المجاز تنشأ الحقيقة، ويعبّر عنها

(١) فعلماء الأصول ذهبوا إلى الوضع التعيّن في مجال الحقيقة الشرعيّة؛ إذ الوضع التعيّن في غاية البعد وأسلوب الوضع التعيّن أن يقول الشارع المقدس: إنّي وضعت لفظ الصلاة للأعمال الخاصّة مثلاً. [المقرّر]

(٢) يبعد أن يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لأجل التأثير الإحساسي دائماً، أي لتلك الجهة الإحساسيّة التي يمتلكها المعنى الأصلي؛ إذ أحياناً يستعمل المجاز لا لأجل التأثير الإحساسي، بل لأغراض أخرى، كما لو أراد المتكلّم أن لا يفهم أحد المخاطبين ما يريد قوله، بينما يريد أن يفهم بعض المخاطبين ما يريد قوله، ويعلم بأنّ هذا الذي يريد إفهامه يعلم بسرّ الاستعمال المجازي، وأنّه لا يقصد المعنى بعينه بينما لا يلتفت البعض الآخر. إذن فلا جهة إحساسيّة في المقام. [المقرّر]

ب(الوضع التعيّنِيّ)، فحصول الحقيقة أي الربط بين اللفظ والمعنى الجديد، إنّما هو من جهة كثرة الاستعمالات المجازيّة التي تؤدّي بالنتيجة للوضع التعيّنِيّ فيه .
إذن فمن كثرة تطبيق هذا المعنى على حقيقة أخرى، فتتحقّق بالنتيجة موجبات ذلك الربط اللا شعوريّ لوجود معنى آخر للفظ، بحيث يكون هذا اللفظ موضوعاً للمعنى الآخر.

وهذا على قسمين :

القسم الأوّل: ما يكون المعنى الآخر عبارة عن ماهيّة تكوينيّة، مثلاً: لفظ (الأسد) قد يطلق كثيراً على الرجل الشجاع، لأجل ذلك التأثير الإحساسي، وبعد ذلك نتيجة لكثرة الاقتران بالإحساس يحدث الربط وعلقة الاستتباع أو اللزوم، أو يكتسب اللفظ ماهيّة أخرى، فلفظ الأسد نتيجة لكثرة الاستعمالات نراه يدلّ على معنى آخر تكوينيّ، وهو الرجل الشجاع.

القسم الثاني: نتيجة لكثرة التطبيقات يدلّ اللفظ على معنى آخر هو الماهيّة الاعتباريّة.

ولا بدّ من التفرقة بين هذين القسمين، فما هو سرّ كون الموضوع له بالوضع التعيّنِيّ على قسمين، والتعرّف على هذا السرّ له أهميّة كبيرة^(١).

(١) على ضوء الإشكال السابق يمكن أن يكون استعمال بعض الألفاظ الشرعيّة التي كانت لها معاني أخرى، استعمالها في المعاني الشرعيّة، لأجل وجود أدنى مناسبة وعلاقة بين هذا المعنى الشرعيّ وذلك المعنى اللغويّ، وليس لأجل توفّر العنصر الإحساسيّ، فإنّ بعض المجتمعات والأعراف، والبدائيّة منها بالخصوص، ربّما تكون بعيدة عن التعمّق في العناصر الإحساسيّة، فتستعمل بعض الألفاظ في معانٍ أخرى لأجل اشتراكها في الجانب الإحساسيّ، بل الذي يتلاءم والمستوى العامّ، وخصوصاً البدائيّ، أن يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لأدنى علاقة ومناسبة بين ذلك المعنى وهذا المعنى.

والقسم الثاني ك (الميتة) وهو اسم لما مات حتف أنفه، ولكنه يطلق على الحيوانات التي زهقت أرواحها بسبب غير شرعي، فيطلق على هذا المعنى الآخر ابتداءً مع العناية، أي أن الآثار المترتبة على الميتة تترتب عليها من حرمة الأكل، ولزوم الاجتناب وغيره، فيطبق مفهوم الميتة وآثارها بنفس الدواعي على الحيوان الذي ذبح لا على وجه شرعي، ثم بعد ذلك، ونتيجة لكثرة الاستعمال، لا يصبح اللفظ حقيقة في المنطبق عليه، كما في القسم الأول، بل إنه في هذا القسم الثاني نتيجة لكثرة الاستعمال تتشكل ماهية اعتبارية، فحين يطلق لفظ الميتة يفهم منه الميتة، ما يقابل المذكي، وهي عبارة عن نفس مفهوم الميتة، ولكن ليس المقصود منها ما مات حتف أنفه، بل يشكل مفهوم الميتة ماهية اعتبارية، وهي عبارة عن ذلك الشيء الذي يستحسن للإنسان الاجتناب عن أكله، أو عدم استصحابه معه للأماكن المقدسة، أو عدم استصحابه في حالات العبادة، وغيرها.

إذن فتلك الآثار التي تترتب على الميتة ولو على نحو الإجمال نطبقها في البداية على ما ذبح، لأجل شرعي، وهذا التطبيق في البداية يكون على نحو المجاز، ولكن بعد ذلك، ولأجل كثرة الاستعمال يصبح مفهوم الميتة عبارة عن تلك الماهية التي تستبطن تلك الآثار الإحساسية، فليس الموضوع له هنا هو المنطبق عليه الذي هو عبارة عن حيوان ذبح على وجه غير شرعي، بل المستعمل فيه والموضوع له عبارة عن ماهية اعتبارية، أي ذلك المفهوم الذي يشتمل على هذه الخاصية الإحساسية.

مثلاً: لفظ (قذر) كان يطلق أولاً على ما يتنقّر الإنسان منه بالطبع، ثم بعد ذلك لأجل بعض المصالح والملاكات أطلق على بعض الأشياء التي لا يتنقّر الإنسان منها بطبعه، كالكاfer والخمر، بناءً على القول بنجاسته، والعصير العنبي بناءً على القول بنجاسته، وأمثالها، ونتيجة كثرة الإطلاق مع العناية أن شكّلت ماهية

أخرى ومفهوم آخر من هذا اللفظ ، وهذه الماهية الأخرى من سنخ الأحكام ، أي هي ماهية اعتبارية .

فما هو سرّ الفرق بين هذين القسمين ، فمع أنّ الاستعمال في كليهما في البداية على نحو المجاز ، ولكن لماذا يصبح اللفظ في أحدهما حقيقة في المنطبق عليه ، وينقطع ارتباطه عن المعنى المنطبق وعن الجهة الإحساسية التي كانت سبب الانطباق في البداية .

بينما في القسم الثاني ينقطع ارتباطه بالمعنى المنطبق ، ولكنّ المعنى يستبطن تلك الجهة الإحساسية ، أي تلك الجهة الإحساسية التي بسببها كان يطبق هذا اللفظ على المعنى الآخر ، فالماهية سواء كانت ماهية المنطبق أو المنطبق عليه ، لا تشكّل هذه الماهية ركن المفهوم ، وعلى ضوء هذا تتشكّل الماهية الاعتبارية .

ولكن ما هو سرّ الفرق بين هذين القسمين ؟

تارة تكون نتيجة كثرة التطبيق مع العناية أن يقلّ الاعتناء والاهتمام بذلك الأثر الإحساسي الذي كان منشأ التطبيق مع العناية ، ومنشأ الاستعمال المجازي ، فنتيجة كثرة الحمل على المعنى المنطبق عليه أن يحصل الربط الوضعي بين اللفظ وبين المنطبق عليه ، ويغفل عن الوسيط ، عن تلك الاستعمالات التي استعملت بملاحظة الجهة الإحساسية ؛ لأنّ تلك الاستعمالات هي وسيلة للتطور اللفظي ، وانتقال اللفظ لمعنى آخر ، واللفظ فعلاً هو مرآة للمنطبق عليه نفسه .

وأخرى في الاستعمالات المتحققة في مرحلة الانطباق ، أي الاستعمالات المجازية ، يوجّه الاهتمام لتلك الجهة الإحساسية التي هي جهة الانطباق ، فيعنى كثيراً في الاستعمالات بتلك الجهة الإحساسية ، بحيث تشكّل هذه الجهة الإحساسية ركن المعنى ، وبما أنّ الجهة الإحساسية تشتمل على جهة اعتبارية ، ونتيجة ذلك تتشكّل ماهية اعتبارية بحيث لا يكون المنتقل إليه من اللفظ هو المنطبق عليه ، بل يغفل عن المنطبق عليه ، فلا يتحقّق الربط مع المنطبق عليه كما في

القسم الأول، بل إن هذا اللفظ نتيجة كثرة الانطباق على الغير بلحاظ تلك الجهة الإحساسية أدى أن يكتسب هذا اللفظ ماهية أخرى، بحيث يمثلها ويعبر عنها، مثلاً: كلمة (حاتم) بعد أن اشتهر حاتم بالجود، والجود وخصوصاً في المجتمع العربي من المزايا المؤثرة والسامية، وكلمة (حاتم) يتجلى منها جهة الجود، فكثيراً ما كان تطلق كلمة (حاتم) بلحاظ احتوائه على ميزة الجود المحبوبة تطلق على أفراد آخرين وبالتدريج تغيرت كلمة (حاتم) عن الحيثية الشخصية التي تعبر عن ذلك الشخص الخاص وتبدلت إلى جهة ماهوية تتشكل من عنصر الجود الإحساسي، فتصبح بهذا اللحاظ ماهية كلية، وهي ماهية اعتبارية، فتتمخض هذه الكلمة بحيثية الجود المحبوبة، وتتخلى عن شخص (حاتم).

وكذلك كلمة (الحجاج) نتيجة لاشتهار هذا الطاعني بالطغيان والوحشية كانت تطلق كثيراً على أولئك الأفراد الذين يسرون بسيرته، تطلق عليهم بنحو المجاز، ولكن بما أن إطلاق هذا اللفظ على الغير بلحاظ تلك الجهة الإحساسية، وبالتدريج يكتسب هذا اللفظ معنى آخر، بحيث تستبطن كلمة الحجاج حيثية الوحشية والقسوة، فيتغير عنوان المفهوم من كونه علم الشخص إلى ماهية كلية.

وهكذا بالنسبة لبعض المجتمعات هناك بعض الكلمات قد اكتسبت مثل هذا التغير مثل شمر، يزيد، وغيرهما، قد اكتسبت الماهية الاعتبارية التي تستبطن الجهة الإحساسية.

وفي (الميتة) قد حدث مثل هذه الظاهرة.

إذن فسّر التفرقة بين القسمين: أنه لو كانت الجهة الإحساسية أقل اهتماماً بها في الاستعمالات، فيكون من القسم الأول، بأن يكون الوضع الثاني متوجهاً للمنطبق عليه فحسب، وهو الماهية الخارجية، وأما لو كان الاهتمام أكثر بتلك الجهة الإحساسية بحيث يكثر استبطان المفهوم الأول والمعنى لهذه الجهة الإحساسية إلى حدّ وإن لم يتغير مفهومه الأول، ولكن يتبدل نوع المفهوم من علم الشخص

إلى الماهية الكلية .

ومن هذا القسم الثاني : الميتة ، المذكى ، القدر ، الطاهر ، وغيرها من الألفاظ التي قد شكّلت ماهيات اعتبارية بوسيلة الوضع التعيني .

فهذا هو منشأ تكوين هذين القسمين .

ولكن ما هو الفرق بين هذين القسمين ؟

الفرق بينهما من نقطتين :

النقطة الأولى : إذا كان الموضوع له الثاني هو المنطبق عليه نفسه فيكون ماهية تكوينية ، وتترتب عليها جميع آثار الماهية التكوينية ، وكما لو وضع اللفظ ابتداءً لهذه الماهية ، ومن آثارها أن انطباقها على أفرادها قهري ؛ لأنّ الماهيات التكوينية والكليات الطبيعية يكون انطباقها على أفرادها قهرياً ، وليس هذا الانطباق تابعاً للجعل والمواضعة ، مثلاً : الإنسان ينطبق على زيد وعمر وقهراً ، وكذلك انطباق المثلث والمربع وأمثالها على أفرادها قهري .

وأما الماهيات الاعتبارية ففي مرحلة انطباقها على الأفراد تقبل الجعل والمواضعة ، فتحتاج إلى متمم الجعل التطبيقي ، فبعد تحقق مفهوم القدر ووضوحه ، وكذلك بعد تشكّل الماهية الاعتبارية للميتة ووضوحه ، فتعين الفرد الذي هو ميتة ، وأي فرد ليس بميتة ، أي أي فرد يطبق عليه الماهية الاعتبارية فهذا يخضع للجعل والمواضعة ، فيمكن أن يكون شيء ما ميتة في قانون ما ، ولكنه مذكى في قانون آخر ، لاختلاف الملل والنحل في اعتبار شرائط التذكية ، فيمكن أن يعتبر المسلمون حيواناً مذبوحاً يعتبرونه مذكى ، بينما الهنود يعتبرونه ميتة قانونية ، وبالعكس ؛ وذلك لأنّ تطبيق الماهيات الاعتبارية على مصاديقها قابلة للجعل والمواضعة ، أي أنها تحتاج في هذه المرحلة إلى متمم الجعل التطبيقي .

النقطة الثانية : في القسم الأول يتغيّر المفهوم تماماً ، مثلاً : لفظ (الأسد)

نتيجة لكثرة إطلاق لفظة (الأسد) على الرجل الشجاع أصبحت موضوعاً للرجل الشجاع ، فهنا يختلف مفهوم الرجل الشجاع تماماً وبصورة كليّة عن مفهوم (الأسد) . وأما في القسم الثاني ، فإنّ المفهوم الجديد لا يختلف تماماً عن المفهوم الأول ، بل يتغاير ويختلف معه في الحدود ، وفي النوع ، مثلاً : لو استعملت (الميتة) في الماهيّة الاعتباريّة ، فهنا ليس الماهيّة الاعتباريّة غير مفهوم ما مات حتف أنفه تماماً ، فالمذبوح لا على الوجه الشرعيّ هو أيضاً ميتة ، فالمفهوم واحد ، ولكن المفهوم اعتباريّ بحيث استبطن تلك الجهة القانونيّة ، وهي عدم جواز الأكل منه ، وكذلك في (القدر) الذي وضع لماهيّة اعتباريّة نتيجة لكثرة الاستعمال ، فهنا لم يتغاير ويختلف مفهوماً عن الأصل ، بل إنّ القدر هو نفس مفهوم القدر أو النجس الأصل ، ولكن القدر هنا قد اكتسب ماهيّة اعتباريّة وليس هو مفهوماً تكوينيّاً^(١) .

وكذلك في مثال (الدينار) فهو كان اسماً لمقدار من الذهب المسكوك ، وإنّما وضع (الدينار) لأجل أن يكون وسيطاً لتبادل الأمتعة ، ففي المجتمعات المتأخّرة حضاريّاً كانت وسيلة الحصول على الأمتعة هي المبادلة بحيث يدفع أحدهما للآخر الحنطة في مقابل الشعير مثلاً ، وأما في المجتمعات الراقية فوسيلة التبادل بواسطة

(١) يمكن أن نقول بأنّ المعنى الأول للفظ الميتة يشتمل على جهتين : جهة تكوينيّة ، وجهة إحساسيّة ، وهذا اللفظ بمفهومه الجديد قد تخلّى عن الجهة التكوينيّة ، ليدلّ على الجهة الإحساسيّة فحسب ، وبذلك يكون المعنى الأول - وهو الميتة بمعناها اللغويّ - مشمولاً لهذا اللفظ بمفهومه الجديد ، ويكون أحد مصاديقه على اعتبار وجود تلك الجهة الإحساسيّة فيه أيضاً ، فمن ناحية تلك الجهة الإحساسيّة لم ينفصل اللفظ بمفهومه الجديد عن المعنى الأصليّ ، فكما يشمل هذا اللفظ بقية الأفراد والمصاديق لتوفّر الجهة الإحساسيّة فيها ، فكذلك يشمل المعنى الأصل لنفس السبب ، ولعلّ هذا هو مقصود السيّد الأستاذ ، وهو عدم انفصال اللفظ عن المعنى الأول انفصلاً كليّاً ، كما في القسم الأول ، بل لا زال المعنى الأول باقياً في ظلّ هذا اللفظ مع أنّه قد اكتسب هذا المفهوم الجديد . [المقرّر]

(الدينار) مثلاً، وفي الشريعة المقدسة قد شجّع على هذا الأسلوب الثاني من المبادلة بجعل قانون حرمة الربا في التبادل بين الجنسين المتفاضلين، فلا مانع من التفاضل فيما لو دفع أحدهما نقداً، وقد وضّحنا هذه الفكرة في مبحث الربا، وتعرّضنا إلى التفرقة بين ربا الفضل وriba النسيئة، فالنقود تمتاز بصفيتين: صفة التوسيط في تبادل الأمتعة، وصفة المقياسية، فإنها مقياس للمالية، فتعيّن قيم الأشياء بالدينانير مثلاً.

فالدينار وضع في البداية للذهب المسكوك الذي يتّصف بهاتين الصفتين، وبعد ذلك نتيجة لبعض العوامل أطلق الدينار على بعض الأوراق النقدية، ويمكن أن يكون مثل هذا الاستعمال في البداية مجازياً، ومع العناية وبالتدريج اكتسب الدينار حيثية الماهية الاعتبارية، بحيث تمثّل في مفهومه هاتان الصفتان القانونيتان، ليشتمل على وحدة مالية فهو لم يستعمل في غير الدينار، إلا أنّ مفهوم الدينار قد اتّسع، واتّخذ له حدوداً قانونية بعد أن كان محدوداً بحدود تكوينية، وهو الذهب المسكوك، وتحول إلى ماهية.

إذن فهو أولاً مستعمل في نفس مفهوم الدينار مع التوسعة في حدوده، والاختلاف في مستبطناته، وثانياً هو خاضع للتطبيق الشرعي، بمعنى أنّه يحتاج لمتّمة الجعل التطبيقي، ولذلك تختلف الشعوب في هذا المجال، فالدينار قد يكون عراقياً، وقد يكون كويتيّاً، فأصبح الدينار ماهية اعتبارية، وتطبيقه على الأوراق الخاصة بيد من بيده الاعتبار، والاعتبار ليس عبثاً، فلا بدّ أن يكون المعبر هو الدولة أو المصرف، وكذلك يشترط أن يكون لهذا الدينار ما يسنده من الأموال.

وبعد وضوح هذا المطلب وأنّ الوضع التعينيّ يكون له نوعان من الموضوع له، فتارة يكون الموضوع له مغاير مع الموضوع له الأول تماماً وكلية في المفهوم ومجاله التكوينية، وأخرى يكون الموضوع له مغاير للموضوع له الأول في التكوين،

والاعتبار، وفي مستبطناته .

والصلاة في أصل اللغة بمعنى العطف، أو التوجّه، أو اللين، ويقع الكلام أن الوضع فيها من نوع الوضع في القسم الأول، بحيث تكون الماهية الموضوع لها بالوضع الثاني ماهية تكوينية، كما يفهم هذا الرأي من أقوال الأعلام، وأنه متسالم عليه بينهم، فيكون مركباً اعتبارياً، فحينئذ يتساءل أنه وضع للأركان أو ما يعم الأركان وغيره؟

أو أن الموضوع له بالوضع الثاني هو من القسم الثاني، أي أن الماهية اعتبارية، فهذه الأعمال الخاصة، اعتبرت توجّهاً للرب، أو ليناً، أو عطفاً، لا أنه استعمل في معنى آخر مغاير للمعنى الأول تماماً، فهو قد خرج بالوضع الثاني من حدود الماهية التكوينية وأصبح ماهية اعتبارية، فاشتمل لفظ الصلاة على العطف الاعتباري والخضوع الاعتباري، كما هو الأمر بالسلام على الآخرين، فتارة يسلم عليه بالألفاظ الخاصة وأخرى يرفع يده لتحيته، ومنه يعلم أن السلام قد أصبح من قسم الماهيات الاعتبارية، ويختلف في مرحلة التطبيق باختلاف الملل والنحل. فالمتسالم عليه بين الأصوليين أن لفظ الصلاة من القسم الأول.

ولكن نحن نريد تقوّمه بأنه من القسم الثاني، فإن لفظ الصلاة كالدينار، هي ماهية اعتبارية.

الأمر الثاني

الظاهر أن الصلاة من القسم الثاني، أي من القسم الذي أعطي فيها حدّ شيء لشيء آخر مع العناية ابتداءً، ثم بعد ذلك تشكّلت ماهية اعتبارية نتيجة الوضع التعيني، ومنشأ ذلك أن الصلاة في أصل اللغة موضوعة للعطف أو الميل أو الخضوع، والعطف والميل، سواء كان من صفات الأجسام بأن يميل الجسم، أو

من الصفات النفسية ، مثل هذه الصفة ، لا تنطبق على الأعمال الجوارحية إلا بعناية ، بأن نعتبر العمل الجوارحي عطفاً أو خضوعاً .

إذن ففي البداية ينطبق هذا المفهوم على الأعمال الخارجية مع العناية ، والمدعى أنها تشكلت منها ماهية اعتبارية نعبر عنها بالصلاة كمفهوم الميتة والقدر والدينار ، واختلاف الملل والنحل فيما بينها في مصاديق الصلاة ليس اختلافاً مفهوماً ، بل أن الاختلاف في مرحلة التطبيق ، بمعنى أن بعض الملل تعتبر أعمالاً خاصة مصداقاً للصلاة ، بينما البعض الآخر يعتبر أعمالاً أخرى مصداقاً للصلاة ؛ إذ أن الصلاة لا تختص بالمسلمين ، بل إن أكثر الملل كانت تؤمن بالصلاة ، إلا أن الاختلاف فيما بينها في التطبيق ، والشارع المقدس قد طبق الصلاة على مجموعة من المركبات الاعتبارية ، وتطبيق الصلاة على كل مركب منها خاضع للجعل والمواضعة .

ولكن المحقق الأصفهاني رحمته الله في حاشيته على الكفاية قد اعترض على هذه الفكرة ، وأن مفهوم الصلاة فعلاً يدل على العطف من المربوب للرب ، ولا يمكن الالتزام بخضوعها للجعل في مرحلة انطباقها على المركبات الخارجية ، وانطباقها على المركبات الاعتبارية لا يمكن الالتزام فيه بخضوعه للجعل ، وقاس الصلاة بالمالية والملكية ، وأنه لا إشكال في المالية بأن بعض الملل تعتبر بعض الأشياء مالاً ، بينما ملل أخرى لا تعتبره مالاً ، مثلاً : الخمر والخنزير لا تعتبر من الأموال في الشريعة الإسلامية ، بينما تعتبر مالاً عند غيرها ، فالملكية في قانون ما لها أسباب خاصة ، بينما في قانون آخر لها أسباب أخرى برأيهم أعم من أن تكون الأسباب اختيارية ، كأنواع المعاملات أو غير اختيارية كالإرث ، والاختلاف في الأسباب يؤدي إلى الاختلاف في اعتبار الملكية للأشياء .

ومحصل ما ذكره من الفرق : أن هذه الأعمال الخاصة كتلك الأعمال التي يتحقق بها التعظيم ، فإنه وإن كانت مختلفة بين الملل في مجال تشخيص المصداق ، إلا أنها

من الأشياء التي تختلف فيها الأنظار كبقية الأمور التكوينية ، كما في الاختلاف بأن الأرض محور للأفلاك أم لا ، وأما الأمور الاعتبارية فهي التي تختلف باختلاف الأنظار .

فيذهب إلى أن العطف من المربوب للرب هو أمر واقعي ، كالعمل الذي يتمثل فيه التعظيم هو أمر واقعي يختلف الناس في تشخيصه ، فبعضهم يعتبرون العمل الذي يعظم به الشخص هو القيام ، بينما البعض الآخر فيعتبرون أعمالاً أخرى ، والعطف من المربوب إلى الرب أيضاً هو أمر واقعي ، والشارع المقدس قد كشف لنا بأن هذه الأعمال الخاصة هي التي تشتمل على العطف من المربوب للرب ، بينما الملل الأخرى قد ذهبت إلى أن هناك أعمالاً أخرى تشتمل على هذه الظاهرة ، فإن الاختلاف هنا وإن كان في الأنظار ، إلا أنه من قبيل الاختلاف في الأمر الذي لا يختلف باختلاف الأنظار ، بل الاختلاف في مجال استكشاف الأمر الواقعي .

وهذا بخلاف المالية والملكية ، وبقية الأحكام الوضعية ، التي تختلف باعتبار المعبر ، إلا أن الاعتبار يلزم أن يكون تابعاً للمصالح والمفاسد ، ويجب أن تلاحظ المصالح الفردية والاجتماعية ، ففي حدود تلك المصالح التي هي مناشئ هذه الأحكام ، والتي هي من الأمور الواقعية في هذه الحدود الواقعية تكون مختلفة باختلاف الأنظار^(١) .

إذن فوزان العطف من المربوب إلى الرب وزان المصالح والمفاسد بالنسبة للمالية

(١) أي أن الأمور التي تكون مختلفة باختلاف الأنظار هي المصالح والمفاسد التي هي من الأمور الواقعية ، لذلك من خصائص الأمور الواقعية أن تكون مختلفة باختلاف الأنظار .

فلدينا أمران : المالية ، ومنشأ هذه المالية ، وهي المصالح والمفاسد ، وأما المالية فهي من الأمور الاعتبارية التي تختلف باختلاف الأنظار ، وأما منشأها وهي المصالح والمفاسد ، فهي أمور واقعية لا تختلف باختلاف الأنظار كبقية الأمور الواقعية . [المقرّر]

وغيرها، لا أنها وزان نفس المائيّة، ومجرّد اختلاف الأنظار لا يكون دليلاً على أن نعتبر المائيّة من الأمور الاعتباريّة.

وأساس هذه الفكرة: أنّ الاعتباريّات يجب أن تكون مخالفة للتكوين، فالاعتبار سواء كان اعتباراً قانونياً أو أدبياً، لا يمكن أن يكون على وفق التكوين، بل على خلافه، فإذا كانت هناك بعض الأعمال الخاصّة تشتمل واقعاً على اللين من جهة المربوب للرّب، فهي واقعيّة يلزم على الشارع استكشافها، والشارع قد أبرز تلك الواقعيّة ولا يمكن أن نقول بأنّها ماهيّة اعتباريّة، وهذه الأعمال الخاصّة تشتمل على العطف واقعاً، كما صرّح الشارع المقدّس بهذه الحقيقة كثيراً^(١).
إذن فلا يصحّ القول بأنّ الصلاة ماهيّة اعتباريّة.

هذا هو محض رأي المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله.

ولكن كبرى هذا الرأي صحيحة، وهي القول بأنّ الأمور الاعتباريّة يجب أن تكون على خلاف التكوين.

والجانب غير الصحيح من هذا الرأي هو القول بأنّ العطف واقعيّة قد شخصت بهذه الأعمال الخاصّة، وذلك لأننا لو قلنا بأنّ المعنى اللغويّ للصلاة هو العطف والميل، فلو كان من خواصّ وصفات الأجسام فلا يصدق مثل هذا المعنى على أعمال الصلاة من التكبير وغيرها، وكذلك لو كان من صفات النفس، فكيف يكون العطف من الصفات الواقعيّة الموجودة واقعاً، ولكن يلاحظها البعض، بينما البعض الآخر لا يلاحظها.

(١) وهذه الأعمال الخاصّة التي تشكّل الصلاة تشتمل على العطف واقعاً، كما صرّح الشارع المقدّس بهذه الحقيقة كثيراً، ومن هنا فلا يمكن أن تكون أمراً اعتبارياً، وعطفاً ولينا اعتبارياً لأنّها عطف واقعاً وتكويناً، والأمر الاعتباريّ يلزم أن يكون مخالفاً للأمر الواقعيّ دائماً، وإلا إذا كان متّصفاً بنفس صفات الأمر الواقعيّ فهذا يكشف عن عدم كونه أمراً اعتبارياً.

فليس الأمر هنا هو وجود واقعية من الواقعيّات تستكشف ، بل إنّ العمل الذي يعتبر عطفاً للرّب وخضوعاً إليه ، هو في الواقع أمر اعتباري ، غايته أنّه تابع للمصالح والمفاسد ، فشأنه شأن الأحكام الوضعيّة ، وليس هو أمر مستكشف ، بل وزانه وزان نفس الماليّة والملكيّة والزوجيّة ، لا أنّ وزانها مصحّحات وملاكات الماليّة والزوجيّة التي هي أمور واقعيّة ، وأمّا اختلاف الأفراد في هذا المفهوم الواحد فهو يعني أنّ جماعة تعتبر هذا العمل صلاة ، بينما جماعة أخرى تعتبر عملاً آخر صلاة .

والشاهد على هذه الفكرة : أنّه كيف نلتزم بوجود ارتباط خاصّ بين بعض أنواع الصلاة مع البعض الآخر من أنواعها ، مع القول بعدم وجود مثل هذا الارتباط الخاصّ في أمثال الطواف والإحرام ، مثلاً : الصلاة التي يأتي الإنسان بها إيماءاً ، أو صلاة الغرقى ، وكيف تشترك مثل هذه الأنواع من الصلاة مع صلاة المختار في العطف للرّب ، بينما لا تشترك في الطواف والإحرام في العطف مع صلاة المختار ، فكيف تكون جهة الاشتراك وهي العطف في تلك الصلوات الاضطراريّة أقوى من جهة الاشتراك فيهما ^(١) ؟

(١) فإنّ العطف الذي يشتمل عليه الطواف أو الإحرام يكون أشدّ وأكثر من العطف في صلاة الإيماء والغرقى ، فكيف تكون صلاة الغرقى والإيماء مشتركة باحتوائها على العطف مع صلاة المختار ، بينما لا يكون الطواف والإحرام كذلك ؟

وما دمنا قد أرجعنا الأمر إلى استكشاف الشارع لتلك الواقعيّة ، بحيث يخطئ تلك الأعمال التي يراها بعض الناس عطفاً ، فالشارع هو أبصر بما يكون عطفاً ، فإذا جعل بعض الأفعال والأمور بأنّها عطف دون غيرها ، ولكن نحن لا نرى فيها خاصيّة العطف ، أو أنّنا نرى غيرها تشتمل على خاصيّة العطف أكثر منها ، فهذا يدلّ على قصورنا من استكشاف واقعيّة العطف ، وأنّ أنظارنا قد أخطأت في الوصول إلى العطف ، بل الشارع هو وحده الذي » يصل إلى هذه الواقعيّة ، ويعرّفنا عليها .

وبذلك أيضاً لا يكون مجال للاعتراض الأوّل : إذ أنّ هذه الأمور التي تتألّف منها الصلاة ،

إذن فلا بدّ أن نلتزم بأنّ الشارع المقدّس قد اعتبر هذا العمل الخاصّ خضوعاً للرّب ، بينما العمل الآخر -كالطواف - لم يعتبره خضوعاً وعطفاً للرّب ، وإذا اعتبر عطفاً للرّب فهو اعتبار أدبيّ فحسب ، مثل : (الطواف في البيت صلاة) هو اعتبار أدبيّ لا قانونيّ ، مثل : (عون الضعيف صدقة) ، وغيره من التنزيلات .

إذن فلا بدّ أن نلتزم في هذا المجال بالقول بالماهية الاعتبارية التي تختلف فيها الملل والنحل ، وهي تدور مدار الجعل والمواضعة ، ولكن أي عمل نعتبره مصداقاً للتعظيم أو العطف ؟ فمثل هذا لا بدّ أن يلاحظ فيه المناسبات والملائمات الخارجية والذهنية ، والعادات ، وغيرها من الأمور الدخيلة في كيان المجتمع . هذه كلّها لها تأثيرها في أن تجعل بعض المجتمعات مثل هذا العمل تعظيماً ، بينما لا يعتبره مجتمع آخر تعظيماً ، بل يعتبر عملاً آخر غيره ، وهكذا بالنسبة للاهانة .

أجزاؤها وشرائطها ، لعلّ فيها عطفاً ، نحن لقصورنا لا نعتبره عطفاً ، ولكن الشارع قد كشفه لنا .
 إلّا أن نقول : بأنّ الشارع قد أوعز مفهوم العطف إلى الفهم العرفيّ ، فما يراه العرف عطفاً فهو ، وإلا فلا ، وألعراف لا يرى في كثير من الأجزاء والشرائط وجود العطف .
 ولكن مع إيعازه إلى العرف حينئذٍ سوف يخرج عن اطار الماهية الواقعية ، ليدخل العطف بالماهية الاعتبارية وذلك لأنّ تحديد العطف لو كان بيد العرف ، فالعرف سوف لا يختلف في تحديد الأمور التي تعتبر عطفاً واقعاً ، فإذا رأى بعض الأمور تمثّل العطف فيعتبرها عطفاً ، واقعاً ، فإذا رأى بعض الأمور تمثّل العطف فيعتبرها عطفاً ، والشارع حينئذٍ لا يخالفهم في ذلك ولا يخطئهم ؛ لأنّ عملهم يمثّل العطف واقعاً ، ولكن نرى قطعاً مخالفة الشارع للعرف ، ومنه نفهم أنّ العطف الذي يريده الشارع غير هذا العطف العرفيّ ، بل عطف اعتباريّ خارج عن حدود العطف العرفيّ .

إلّا أن نقول بوجود وجودين للعطف ، هذا الوجود العرفيّ ، والوجود الواقعيّ في علم الله ، وما يكشفه الشارع يعبر عن ذلك الوجود الواقعيّ ، ويخطئ العرف في تشخيصه ، ولكن هذا فوق مستوى الأدلة العرفية . [المقرّر]

الأمر الثالث

الماهيات الاعتبارية التي تعرّفنا عليها تارة يعبر عنها بالأحكام، وضعيّة أو تكليفية، وأخرى يعبر عنها بالماهيات الجعليّة.

وقد ذكر الشهيد رحمته الله وغيره، بأن الماهيات الجعليّة - كالصلاة والصوم والحج - هي موضوعة للصحيح إلا الحجّ.

إذن فالاعتبارات القانونيّة تنقسم إلى الأحكام تكليفية أو وضعيّة، وإلى الماهيات الجعليّة.

والماهيات الجعليّة، مثل الدينار والميّة والصلاة، ولكن لماذا يعبر عن ذلك القسم بالأحكام، وعن هذا القسم بالماهيات الجعليّة؟

ويمكن أن يكون ضابط الفرق في التسمية هو أنّ الأمر الاعتباري المتأصل لو كان يحمل على الأمر الخارجي بالحمل هو هو، فيعبر عنه بالماهية الجعليّة كالدينار الذي يعبر عن الورقة الخارجيّة، أو عنوان الميّة، أو الصلاة التي تحمل على الأعمال الخارجيّة.

وأما لو لم يكن الحمل هو هو، بل الحمل ذو هو، أي الحمل الاشتقاقي، كالملكيّة والزوجيّة فنقول بأنّ هذا مملوك فلان، أو أنّه قدر أو طاهر، فيعبر عنه بالأحكام الوضعيّة.

إذن فالفرق اصطلاحيّ، وإلا ففي الواقع كلاهما من الموضوعات التمهيدية لأحكام أخرى، أي أنّه في مرحلة التفهيم والتفهّم بالنسبة للأشياء المتباينة تكويناً، والتي تشترك في حكم واحد، فأسهل الأساليب والطرق في التعبير عنها هو افتراض ماهية اعتباريّة لها، كتعبير النجاسة، فإنّ لها أفراد وأنواع متعدّدة لا اشتراك تكويني فيما بينها بحسب الظاهر، ولكنّها تشترك بالحكم وعدم جواز الصلاة فيها، ونجاسة

ملاقيها مع الرطوبة، فلا يمكن أن يذكر كل نوع وكل فرد على حدة، لذلك يختار لها ماهية اعتبارية وموضوعات تمهيدية، والأحكام الوضعية من هذا الباب.

وهذا هو المقصود من كلام الشهيد رحمته الله وغيره حيث عبّر عنها بالماهيات الجعلية. ولكن بعض الأعظم قد اعترض على ذلك بأنه لا يمكن اعتبار الصلاة والصوم والحجّ وأمثالها ماهيات جعلية؛ إذ ليست هي ماهيات حتى تصبح مجعولة، وقد أشار لهذا المعنى في مباني الاستنباط وغيره.

ويذكر في سرّ هذه المسألة بأنّ هذه جملة من الأمور المختلفة بالحقيقة، ولكن توجه لها أمر وحكم واحد، ووحدة الأمر توجب وحدة المتعلق، وإلا فإنّها في الحقيقة ليست هي ماهية أخرى، فالصلاة ليست إلّا مجموع تلك الأعمال الخاصّة التي توجه لها أمر آخر، فليس هي شيء آخر غيرها، فليست هي ماهية جعلية وقانونية، كما ذهب لذلك الشهيد رحمته الله، بل إنّها مجموعة من الأمور التكوينية، ولكن بما أنّه قد توجه لهذا المجموع أمر واحد لذلك اكتسب المجموع وحدة اعتبارية من الأمر.

وبعبارة أخرى: هناك فرق بين الماهيات الاعتبارية والماهية الواحدة بالوحدة الاعتبارية، فتارة تكون الماهية اعتبارية، كالوجوب والحرمة، والملكية والزوجية، وأمثالها، فهذه ماهية اعتبارية، وأخرى تكون واحدة بالوحدة الاعتبارية، كالدار والسيارة والطائرة وأشباهاها، أي أنّها هي أمور متكررة يعتبر لها الوحدة، والصلاة من هذا القسم الثاني، أي أنّها من قبيل الواحد بالوحدة الاعتبارية، لا أنّها من قبيل الماهية الاعتبارية، والفرق بينهما كبير. ومنشأ الوحدة الاعتبارية في الأوامر، كالصلاة والصوم، منشأها هو وحدة الأمر، فليست هي ماهيات اعتبارية، بل أنّها واحدة بالوحدة الاعتبارية.

بل أنّه يستفاد من ذيل العبارة أنّه لا يقبل حتى بالوحدة الاعتبارية، ويذهب

إلى أن هذه الأمور المتكثرة لو وجدت في الذهن بنوع من الوحدة، فهذه الوحدة هي وحدة تكوينية، أي أنها حين تلاحظ متعلقة للأمر، فنلاحظها بلحاظ واحد، ووحدة اللحاظ هذه أمر تكويني لا اعتباري.

وهذا الرأي وإن كان يعترض به على رأي الشهيد رحمته الله، إلا أنه بما أننا نلتزم برأي الشهيد، وهو القول بالماهيات الجعلية، لذلك يكون معارضاً لرأينا.

والجواب عن هذا الاعتراض: أن الشهيد رحمته الله يذهب إلى أنها ماهيات اعتبارية، ولم يلتزم بكونها واحدة بوحدة الأمر، فلا يعني بقوله ماهيات جعلية، بأن وحدتها جعلية، بل الماهية بنفسها جعلية لا وحدتها.

وأما ما يستفاد من ذيل كلامه بأن الوحدة أيضاً ليست جعلية، بل أنها تكوينية، مثل هذا الرأي غير صحيح؛ وذلك لأن الوحدة الناشئة من الأمر الوجداني المتوجه إلى أمور متكثرة - مثل هذه الوحدة - من شؤون الأمر الاعتباري. إذن فهي اعتبارية وليست تكوينية.

بالإضافة إلى أنه يمكن القول أنه في المرحلة السابقة على الأمر، يمكن اعتبار الوحدة لها كبقية المركبات الاعتبارية، كالطائفة والبيت، فإنه حتى مع قطع النظر عن الأمر بإيجاد الطائفة، أو الأمر بإيجاد البيت، مع قطع النظر عن هذا الأمر، فالطائفة هي واحدة بالوحدة الاعتبارية.

إذن فيناقش هذا الاعتراض أولاً بعدم الالتفات إلى واقع تصوّر الشهيد للماهية الاعتبارية الجعلية، وثانياً بعدم صحة القول بأن الوحدة تكوينية، بل إن الوحدة اعتبارية، أما ابتداءً، أو أن من شؤون الوحدة الاعتبارية، وهي وحدة الأمر تتحقق الوحدة لهذا المركب، بالإضافة إلى أن أصل القول بأن هذه الأمور هي واحدة بالوحدة الذهنية التكوينية، أو بالوحدة الاعتبارية، مثل هذا القول غير صحيح، بل أنها واحدة من ناحية تطبيق الماهية الاعتبارية عليها، فالصلاة - مثلاً - من قبيل

الماهيات الاعتبارية ، لا أنها من قبيل المركب الاعتباري .

الأمر الرابع

فالنتيجة من هذه الأمور الثلاثة أن الصلاة ماهية اعتبارية ، والاختلاف بين الملل التي تلتزم بالصلاة اختلاف في المصاديق على ضوء متمم الجعل التطبيقي كبقية الماهيات الاعتبارية .

ولكن يقع الكلام حول أنه هل توجد شواهد من الكتاب والروايات على هذه الفكرة ؟

ادّعى المحقق الآخوند رحمته الله وجود شواهد على هذا المعنى ، واستند في ذلك لبعض الآيات الشريفة . يقول رحمته الله : « هذا كله بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا ، وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ، كما هو قضية غير واحد من الآيات ، مثل قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ ^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ ^(٢) ، وألفاظها حقائق لغوية لا شرعية ، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة ؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا » .

فاستظهر من هذه الآيات الشريفة أن حقائق هذه الأمور كانت موجودة في الشرائع السابقة ، وبالأخص الصلاة ، وهذه الفقرة التي نقلناها عنه تتلاءم مع الرأي الذي ذهبنا إليه ، حيث ذكر أن الاختلاف في المصاديق والمحققات ، وهذا يتوافق مع وجود ماهية اعتبارية ، وإنما تختلف في محققاتها ومصاديقها من

(١) البقرة ٢ : ١٨٣ .

(٢) مريم ١٩ : ٣١ .

جهة متمم الجعل التطبيقي .

وهذا الرأي الذي ذكره صحيح^(١).

ولكن ربّما يشكل عليه بأنّه لم يعلم كون المراد من لفظ الصلاة هو نفس الحقيقة الموجودة في شريعتنا ؛ إذ يحتمل كونها عبارة وحقيقة أخرى ، وإطلاق الصلاة عليها في الآيات والروايات إطلاق مجازي ، والقول بأنّ تلك الحقيقة هي نفس الحقيقة الموجودة في شريعتنا يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعية في زمان صدور هذه الآيات والروايات ، لنحكم بأنّ المراد منها في الشرائع السابقة هو هذا المعنى حين تخير الآية والرواية بوجودها في الشرائع السابقة .

(١) خلاصة الأمر الرابع : أنّ الآيات والروايات تدلّ على ما ذكرناه من وجود هذه الماهية الصلّاتيّة

قبل الإسلام ، وجميع الأنبياء كانوا يدعون إليها لوحدة دين الإسلام بالمعنى الأعمّ .

أمّا ما ذهب إليه بعض الأعظم ، كما في تقريراته ، والمحاضرات ، من عدم وجود هذه الماهية ، فإنّ منشأ هذا الرأي هو عدم تصوّرهم للماهية الاعتبارية للصلاة بالمعنى الذي ذكرناه ، بل اعتبروا الصلاة اسماً للأركان ولمجموعة من الأعمال الخارجيّة .

فذكر : بأننا نقطع بعدم وجود هذا المعنى للصلاة سابقاً ، وهو العمل الذي يشتمل على أجزاء معيّنة مشروطة بهذه الشرائط الخاصّة ، ومقيّدة بانتفاء الموانع الخاصّة ، فمثل هذا المفهوم الخاصّ للصلاة لم يكن له وجود قبل الإسلام .

وهذا الرأي الذي اعترض به على الكفاية ضعيف من جهتين :

الجهة الأولى : إنّ عبارة المحقّق صاحب الكفاية تدلّ على أنّ الاختلاف في المحقّقات

والمصاديق ، وهذا ما يدلّ على أنّه ﷺ تصوّر المعنى الذي تصوّرناه ، وهو لصحيح .

الجهة الثانية : إنّ نفس المعترض في مبحث الصحيح والأعمّ لم يعتبر بعض الأجزاء

والشرائط أو الموانع دخيلة في مسمّى الصلاة .

إذن فالقول بعدم وجود هذه الحقيقة سابقاً يعبر عن فهمهم لهذه الحقيقة فهماً آخر ، لذلك

أنكروا وجودها سابقاً .

إذن فيحتمل كون صلاة الشريعة السابقة حقيقة متغيرة ومختلفة مع الصلاة في شريعتنا، لا أنَّ الاختلاف صنفِي فحسب، كالاختلاف بين صلاة المسافر والحاضر. إذن فمعنى الصلاة هو معنى مستحدث في شريعتنا، ولم تثبت الحقيقة الشرعية في زمان صدور الآيات والروايات، مع وجود احتمال اختلاف الحقيقة. إذن فمن أين نستكشف وحدة الحقيقة؟

وهذا الإشكال بصورة من صوره قد ذكر في المحاضرات، حيث ذهب إلى أنه لا يعلم أنَّ الصلاة المذكورة في الأنجيل -كانجيل برنابا- بالمعنى الشرعي الخاص، بل ربّما كانت الصلاة بمعنى الدعاء، قال: «بل كان بمعنى الدعاء، فالصلاة بهذه الكيفية الخاصة من الأجزاء والشرائط والموانع مستحدثة لا محالة». إذن فلا دليل على كون الصلاة المذكورة في الآيات والروايات أو الأنجيل هي المعنى الخاص، بل ربّما كان المراد منها معنى آخر.

فيقع الكلام في أنه ما الذي يستفاد من الآيات والروايات؟ وفي البداية لا بدّ أن نتعرّف على مواضع الآيات والروايات، والدواعي التي ذكرت فيها.

وقبل البحث حول ذلك نذكر مقدّمة لها أثرها في هذا المجال، وذلك أننا ذكرنا في مبحث النسخ في الاستصحاب: أنَّ المستفاد من الآيات والروايات أنَّ الدين الذي بعث به الأنبياء جميعهم، من آدم إلى الخاتم هو دين واحد ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١)، فتشترك شرائع الأنبياء جميعهم في المعارف الأصلية والأركان والفروع الأساسية، فالأنبياء ﷺ دعوا جميعهم إلى دين واحد يتحد في الأصول والدعائم، والاختلاف فيما بينها بالمسائل الثانوية، والإسلام بالمعنى الخاص الذي جاء به النبي ﷺ هو الصورة المتكاملة لذلك الدين الذي دعا الأنبياء ﷺ البشر إليه،

سواء كان ذلك في معارفه وأصوله وفروعه، وقد أكد على هذه الفكرة في الآيات الشريفة بأسلوب كليّ، وكذلك في الروايات.

ففي الآيات أشير إلى وحدة الدين ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾^(١)، وفي بعض الآيات قد أكد على أن النبي (ص) وأتباعه يتبعون ملة إبراهيم ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(٢)، ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾^(٣)، ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾^(٤).

وقد صرح في كثير من الآيات والروايات على أن الأنبياء السابقين عليهم السلام كان يدعون الناس إلى الصلاة والزكاة والحجّ، وغيرها، وكذلك النهي عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

فالأنبياء يدعون إلى أهداف وأحكام واحدة، والاختلاف بالتفصيل والإجمال، كما هو الأمر في التعليم، فإنّ ما يلقي من الدروس في الصفّ الأوّل والثاني والثالث، ربّما تكون أصول واحدة، ومعارف واحدة، ولكن الاختلاف في البساطة والتكامل والتفصيل والإجمال.

وهكذا الروايات يلاحظ تأكيدها على هذا المعنى، مثلاً في الحجّ، فمن راجع أبواب مقدّمات الحجّ في الوافي يلاحظ باب بدو الكعبة والحرم، باب من أراد الكعبة بسوء قبل بعثه النبي ﷺ، باب حجّ آدم عليه السلام، باب حجّ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، باب حجّ سائر الأنبياء عليهم السلام. إذن فلم يذكر نبينا ﷺ أمراً جديداً، بل إنّ تعاليمه ومعارفه امتداد لذلك الشيء الذي جاء به من البداية آدم عليه السلام.

(١) الشورى ٤٢: ١٣.

(٢) النحل ١٦: ١٢٣.

(٣) الممتحنة ٦٠: ٤.

(٤) البقرة ٢: ١٣٠.

والروايات في هذا المجال ، وخصوصاً في الصلاة ، تشير إلى هذه الفكرة ، فليس المراد من الصلاة حقيقة أخرى ، فالقول بتغاير الحقيقة لا يتناسب مع هذه الفكرة ، ونستعرض الآيات الشريفة ، والروايات الشارحة لها ، لنرى مدى صحة هذا الإشكال الذي وجهه إلى المحقق الآخوند رحمته الله .

أَمَّا الْآيَاتُ :

- ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ﴾ ^(١) .
- ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ ^(٢) .
- ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ ^(٣) على لسان إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام .
- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ ^(٤) على لسان لقمان عليه السلام .
- ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ ^(٥) على لسان عيسى عليه السلام .
- ﴿وَجَعَلُوا بَيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ^(٦) على لسان موسى عليه السلام .
- ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ ^(٧) حول إسماعيل عليه السلام .
- ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ﴾ ^(٨) حول زكريا عليه السلام .
- إذن فالآيات الشريفة تدل على أمر الأنبياء عليهم السلام بالصلاة والزكاة ، وغيرها .

(١) الأنبياء ٢١ : ٧٣ .

(٢) إبراهيم ١٤ : ٣٧ .

(٣) إبراهيم ١٤ : ٤٠ .

(٤) لقمان ٣١ : ١٧ .

(٥) مريم ١٩ : ٣١ .

(٦) يونس ١٠ : ٨٧ .

(٧) مريم ١٩ : ٥٥ .

(٨) آل عمران ٣ : ٣٩ .

وأما الروايات:

فتوضّح وتشرح هذه الفكرة، والروايات على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يذكر فيها صلاة بعض الأنبياء بصورة خاصّة، مثلاً بعض الروايات تشير إلى صلاة آدم عليه السلام^(١).

وبعض الروايات تشير إلى صلاة هبة الله على آدم حين توفّي^(٢).

وبعض الروايات تشير إلى صلاة نوح عليه السلام تذكر في جامع الأحاديث^(٣)، وهي روايات كثيرة رخص فيها الصلاة في السفينة، وفي بعضها عبّر «أَتَرَعَّبُ عَنْ صَلَاةِ نُوحٍ عليه السلام»^(٤) حيث يعلم منها أن صلاة نوح عليه السلام كانت من سنخ صلاتنا، والحديث الأول إلى الخامس، وغيرها من هذا الباب، وكذلك تذكر في المستدرك «أن نوحاً كان يصلّي إلى المغرب» حيث ذكر فيها قبله النبي نوح عليه السلام.

وبعض الروايات تشير إلى صلاة إبراهيم عليه السلام «وإبراهيم عليه السلام أن يجمعهما»^(٥)، أي المشرق والمغرب.

وبعض الروايات تشير إلى صلاة عيسى عليه السلام «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة. ألا ترى أن العبد الصالح عيسى ابن مريم عليه السلام قال: ﴿لَوْ أَوْصَانِي

(١) وسائل الشيعة: ٤: ١٤، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٧. مستدرك الوسائل: ١١٩: ٣.

(٢) «قَالَ جَبْرِئِيلُ لِهَبَةِ اللَّهِ: تَقَدَّمَ فَصَلَّ عَلَى أَبِيكَ» وسائل الشيعة: ٣: ٨٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ١٥. مستدرك الوسائل: ٢: ٢٦١، ٢٦٦، ٢٦٧.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ٢٠٠، باب ١٩ (باب الصلاة في السفينة).

(٤) وسائل الشيعة: ٤: ٣٢٢، الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٠ و: ٥: ٥٠٥، الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٤.

(٥) مستدرك الوسائل: ٣: ١٦٩.

بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿١﴾» (٢).

وفي زمان الإمام الصادق عليه السلام هو بهذا المعنى المستحدث الخاص، وإذا كانت صلاة عيسى عليه السلام مغايرة لما عبّر بهذا التعبير.

وبعض الروايات تشير إلى صلاة زكريّا عليه السلام (٣).

وبعض الروايات تشير إلى صلاة إدريس عليه السلام: «فَإِنَّ مَسْجِدَ السَّهْلَةِ بَنِيَتْ إِدْرِيسَ النَّبِيِّ الَّذِي كَانَ يَخِيطُ فِيهِ وَيُصَلِّي فِيهِ» (٤).

وبعض الروايات تشير إلى صلاة سليمان عليه السلام.

وغيرها من الروايات.

الطائفة الثانية: وهي الروايات التي تشتمل على وجود الصلاة عند الأمم السابقة، أو الأنبياء بصورة عامّة.

فبعضها تشير إلى فرض خمسين صلاة على الأمم السابقة «وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ مَفْرُوضًا عَلَيْهِمْ خَمْسُونَ صَلَاةً فِي خَمْسِينَ وَقْتًا» (٥)، «وَهِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي اخْتَارَهَا اللَّهُ لِلْمُرْسَلِينَ قَبْلِي» (٦).

وفيه: «مَا مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ، وَلَا نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، وَلَا عَبْدٍ صَالِحٍ، إِلَّا وَقَدَّ صَلَّى فِي

(١) مريم ١٩: ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٣٨، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٤: ٣٩، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥. مستدرک الوسائل:

٢: ٤٨٧ و ٣: ٣٩.

(٤) وسائل الشيعة: ٥: ٢٦٥ و ٢٦٦، الباب ٤٩ من أبواب المساجد، الحديث ١، ٣. مستدرک

الوسائل: ٣: ٤١٧.

(٥) مستدرک الوسائل: ٣: ١٣.

(٦) مستدرک الوسائل: ٣: ١٢٠.

مَسْجِدِ كُوفَانَ»^(١)، «مَا مِنْ عَبْدٍ صَالِحٍ، وَلَا نَبِيٍّ، إِلَّا وَقَدَّ صَلَّى فِي مَسْجِدِ كُوفَانَ»^(٢).
و «هذا موضع صلى فيه الأنبياء»، وحول مسجد السهلة كذلك: «وَمَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا وَقَدَّ صَلَّى فِيهِ»^(٣)، «وَهِيَ آخِرُ وَصَايَا الْأَنْبِيَاءِ»^(٤)

إذن فالآيات والروايات تشير إلى الفكرة التي ذكرناها، وهي دعوة الأنبياء جميعاً إلى أصول ودعائم واحدة.

فمن ملاحظة مجموع الآيات والروايات لا يخطر في ذهن احتمال مغايرة حقيقة الصلاة في الشرائع السابقة عن الصلاة الإسلامية مغايرة جوهرية، بالإضافة إلى تصريح الأئمة عليهم السلام «هذه الصلاة»، أو تعبيرهم بالصلاة مطلقة دون توضيحها، دليل على كونها متفقة في حقيقتها مع الصلاة الإسلامية؛ وذلك لأن الصلاة في زمان صدور هذه الروايات، وفي زمان الصادقين عليهم السلام قد أصبحت حقيقة في هذا المعنى الخاص، ويفهم منها هذا المعنى الشرعي لتحقق العلة الوضعية بالمعنى الخاص جزماً في تلك الفترة.

إذن فالاعتراض على المحقق الآخوند ميرزا محمد باقر بمثل هذا الاحتمال لا وجه له.

هذا، مضافاً إلى ما سنذكره في الأمر الخامس، حيث سنعرف أن صلاة اليهود أو النصراني كانت تشتمل على الركوع، وفي اللغة العبرية يعبر عن الركوع بـ (الكريعا)، وكذلك تشتمل على السجود، وهذه الأُمم أيضاً كانت تعبر عن الصلاة بلفظ الصلاة أيضاً، وهذا يؤيد كون الحقيقة والماهية واحدة، وإنما الاختلاف في المصاديق

(١) مستدرك الوسائل: ٣: ٤٠٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ٣: ٤٠٦.

(٣) مستدرك الوسائل: ٣: ٤١٤.

(٤) دعائم الإسلام: ١: ١٣٦. عنه وسائل الشيعة: ٤: ٣٨، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

والمحققّات لهذه الماهيّة ، كما ذكره المحقّق الآخوند رحمته ، وجميع الشرائع تدعو إلى هذه الحقيقة الواحدة ، والشرعة الإسلاميّة امتداد للشرائع السابقة^(١) .

(١) هذه الألفاظ الشرعيّة كانت تخطر في أذهان العرب قبل الإسلام بنفس معانيها الشرعيّة ، لا اللغويّة ، كانوا يفهمون منها تلك الممارسات والعبادات والشعائر الدينيّة ، حين تطرح على أسماعهم لا معانيّ أخرى ، غير المعاني الدينيّة .

وذلك لأنّ هذه الممارسات الدينيّة المقدّسة كانت موجودة لدى العرب وغير العرب ، من اليهود أو النصارى أو المجوس ، كانت لهم ممارساتهم الخاصّة ، وكان يطلقون عليها هذه الألفاظ التي تطلق في الإسلام على تلك الممارسات المشابهة لممارساتهم ، من الصلاة والزكاة والحجّ .

والملاحظ أيضاً أنّ غير العرب كانوا يطلقون على الصلاة مثلاً عندهم لفظ (السفلة) ، ومعرّبها الصلاة ، بنفس الألفاظ كانت موجودة في اللغات الأخرى أيضاً غير اللغة العربيّة . بالإضافة إلى أنّه قد ترجمها العرب بالطبع ، فماذا كانت ترجمتها إذا لم تكن هذه الألفاظ ، بل كان هناك من العرب من يمارسها ويستعمل هذه الألفاظ الخاصّة لها ، ولا يفهم من هذه الألفاظ إلّا تلك المعاني الشرعيّة ، بل حتّى غير الممارسين لها ، أو الذين لا يؤمنون بهذه الشرائع التي تشتمل على هذه الممارسات ، كانوا يفهمون من هذه الألفاظ تلك المعاني الخاصّة ، وتلك الممارسات التي يمارسها أصحابها . وهذه كلّها تدلّ عليها شواهد تاريخيّة .

إذن فقد كان ينسب للذهن من هذه الألفاظ معانيها الشرعيّة لا اللغويّة محضاً ، وأقول أيضاً : وعلى تقدير خطور المعاني اللغويّة أيضاً ، فإنّها كانت في مستوى وفي عرض المعاني الشرعيّة ، لا في طولها ، فيكون كلا المعنيين يخطران من هذه الألفاظ لشدة رسوخهما في المجتمع ، فيكون من قبيل المشترك اللفظي ، أو المنقول الذي هو في قوّة المشترك اللفظي ، والذي تمّ النقل فيه قبل الإسلام ، فتبطل الحقيقة الشرعيّة المتوقّفة على كون هذا النقل قد تمّ بعد الإسلام ، وأنّ الرسول (ص) هو الذي وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني الشرعيّة ، بينما في السابق لم تكن لها هذه المعاني الشرعيّة التي لم يكن لها « وجود في السابق ، مثل الطهارة والنجاسة والتميم بالمعنى الإسلامي . »

فالأمر الرابع حول وجود هذه الحقيقة سابقاً.

الأمر الخامس

هل أن هذه الحقيقة كانت تسمى بنفس هذا الاسم (الصلاة) في الجزيرة العربية قبل بعثة النبي ﷺ، أم لا؟

وقد اعتبر المحقق الأخوند الخليلي مثل هذا الأمر أمراً مفروضاً ومسلماً، ولكن قد أشكل عليه بأن لغة موسى عليه السلام كانت عبرية، ولغة عيسى عليه السلام كانت سريانية، ولغات بقية الأنبياء عليهم السلام كانت مختلفة عن العربية. إذن فعلى فرض وجود مثل هذه الحقيقة في تلك الأمم، إلا أنه كان يعبر عنها بالفاظ أخرى، فلا دليل على عدم كون واضح هذا الاسم واللفظ لهذه الحقيقة هو النبي ﷺ.

فالأمر الخامس نبحت فيه حول تسمية هذه الحقيقة التي كانت موجودة في الأمم السابقة، فهل كانت تسمى بنفس هذا الاسم، أو أنه لا يوجد شاهد على تسميتها بهذا الاسم؟

هناك عدة شواهد تدل على استعمالهم لفظ الصلاة في هذه الحقيقة والماهية الاعتبارية؟

منها: إن اليهود كانوا يعبرون عن صلاتهم (السفلة)، كما يذكر ذلك في دائرة المعارف الإسلامية^(١).

وكذلك: «إنهم كانوا يعبرون عنها سفلة، وقال إنهم كانوا يقيمون أيضاً صلاتهم ثلاث مرّات كل يوم»^(٢).

(١) دائرة المعارف الإسلامية : ٤ : ٤٨١.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : ٤ : ٢٠٥.

وسياتي التعرّض إلى أنّ الاختلاف بين العبريّة والعربيّة باللفظ فحسب ، فإنّه قبل ألف سنة من الإسلام كانت اللغة واحدة ، فاللغة العبريّة والعربيّة والفينيّة كلّها كانت واحدة مع اختلاف اللهجات ، كاختلاف اللهجات التي تلاحظ اليوم في اللغة العربيّة ، ففي كثير من الكلمات يوجد فرق بين العبريّة والعربيّة ، إلّا أنّ الفرق ليس جذرياً ، بل هو كاختلاف اللهجات المختلفة للغة الواحدة ، وبمرور الأزمنة أصبحت لغات متعدّدة ، ومن أراد التعرّف على هذه الفكرة بصورة أكثر فليراجع تاريخ التمدّن الإسلاميّ ، حيث ذكر في مسألة التوسّع التجاريّ للعرب «أنّهم كانوا يتكلّمون لغة قريبة من لغات أكثر الأمم المتمدّنة في ذلك الحين ؛ لأنّ اللغات الساميّة كانت موسّعة لا تزال متقاربة لفظاً ومعنى ، فالعربيّ والكلدانيّ والآشوريّ والعبرانيّ والحبشيّ والفينيّ كانوا يتفاهمون بلا واسطة لقرب تلك اللغات بالتشعّب بما يشبه حال اللغات العاميّة العربيّة المتشعّبة من اللغة الفصحى ، فكان العربيّ من حمير أو مضر إذا جاء العراق لا يحتاج في مخاطبة الكلدانيّ أو الآشوريّ إلى ترجمان»^(١).

وكذلك تعرّض لهذه انفكرة العقّاد في كتابه (أبو الأنبياء).

إذن فمجرّد تعدّد اللغات لا يستوجب تعدّد الألفاظ والكلمات .

فهل استعمل العرب في العصر الجاهليّ هذه الألفاظ في نفس هذه المعاني الخاصّة أم لا ؟

نقل بعض الأعاظم في المحاضرات : « بأنّ هذه الأسماء كانت تستعمل في هذه المعاني نفسها ، لذلك كان العرب يفهمون نفس هذه المعاني حين تلقى عليهم الآيات الشريفة المشتملة على هذه الألفاظ ، ولا يتردّدون أو يتوقّفون في فهمها ، وبعض جوانب الإعجاز القرآنيّ أنّه كان يسحر العرب المستمعين له بأسلوبه البيانيّ

المعجز ، لذلك أسلم البعض بمجرد استماعهم للقرآن الكريم ، فكانوا يفهمون نفس هذه المعاني من آياته ، وهذه الآيات لا تختص بالآيات المدنية ، بل إن الآيات المكيّة تشتمل على مثل هذه الألفاظ الخاصّة ، فلم يتوقّفوا في فهم معاني هذه الألفاظ ، فلو كانت معاني هذه الألفاظ حقائق شرعيّة ، فلا بدّ أن يتوقّف العرب في فهمها ولا يعرفون معانيها .

وهذا دليل على أنّ هذه الألفاظ كانت موضوعاً لهذه المعاني الخاصّة في العصر الجاهليّ ، وطبعاً المقصود من المعاني هو المعاني الموسّعة بنحو الماهيّة الاعتباريّة .

وقد أجاب عن هذا الرأي : لا يوجد أي آية أو رواية أو شاهد خارجي يدلّ على أنّ هذه الماهيّات الخاصّة كانت تسمّى بهذه الأسماء والألفاظ ، وعدم دلالة الروايات والشواهد الخارجيّة على ذلك فهو واضح ، والآيات كذلك ، ويمكن أن يكون النبي ﷺ قد استعمل هذه الألفاظ في معانيها المستحدثة ، والمستمعون قد فهموا هذه المعاني الخاصّة لأجل أنسهم بهذه المصطلحات الجديدة نتيجة بعض العوامل ، فلم يتوقّفوا في فهم معانيها ، بل تنسب لذهنهم بسبب أنسهم بالمعاني الجديدة المستحدثة .

ولكن يمكن مناقشة ذلك : بأنّه يجب ملاحظة الآيات والروايات والشواهد الخارجيّة لنرى مدى دلالتها على هذا المعنى ، وما نقله من الدليل ليس بلا دليل .

أمّا القول بأنّ هذه الألفاظ كان يفهم منها هذه المعاني نتيجة شيوع استعمالها في هذه المعاني ، فهذا القول بعيد جدّاً ، لا يمكن الاعتماد عليه من خلال ملاحظة تاريخ تلك الفترة - فترة بداية الإسلام - ولم يكن المسلمون إلّا عدداً معيّناً ، فكيف تخطر هذه المعاني الخاصّة عند الجميع من هذه الألفاظ بسبب شيوع هذا الاستعمال ؛ لأنّه لا مجال لهذا الشيوع .

ولكن مع قطع النظر عن هذا الدليل ، فهناك آيات عديدة تدلّ على استعمال

العرب هذه الألفاظ قبل الإسلام في هذه المعاني الخاصة، حيث كانوا يفهمون من الصلاة أنها عبادة يعبدون بها الرب، وكذلك اليهود الذين كانوا مستشرين في الجزيرة العربية، وخصوصاً في المدينة، وكذلك النصارى كانوا يستعملونها في هذا المفهوم، والعرب كانوا مختلطين، بل إن بعض العرب كانوا يهوداً أو نصارى، كما يذكر ذلك في كتب التاريخ التي تبحث حول تاريخ العرب قبل الإسلام.

وبعض الآيات الشريفة تشير إلى هذا المعنى، وبحثنا في خصوص الصلاة، منها الآية الشريفة: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾^(١)، وذكر ﴿صَلَوَاتٌ﴾ في هذه الآية تدل على وجود هذه العبادة، حيث كانت تسمى بهذا الاسم نفسه.

وفي لسان العرب^(٢): «وصلوات اليهود كنائسهم، وفي التنزيل - ثم ينقل الآية الشريفة - ثم يقول: قال ابن عباس: هي كنائس اليهود، وموضع الصلوات، وأصلها بالعبرانية سلوطا، وقرأت سلوط، وقيل: إنها موضع صلوات الصابئين».

والقرطبي في تفسيره^(٣) يقول: «قال الزجاج والحسن هي كنائس اليهود، وهي بالعبرانية سلوطا تعريب، فعربت قيلت صلوات، وفي صلوات تسع قراءات، صلوات، صلوات، ومنها سلوطا».

وفي مجمع البيان^(٤): «.. الصلوات كنائس اليهود، ويسمونها سلوط، فعربت». فكما أن المسلمين لديهم المسجد، وسمي بهذه التسمية لأجل أنه موضع السجدة، واليهود قد سموا معابدهم صلوات، لأجل أنه موضع لإقامة صلواتهم،

(١) الحج ٢٢: ٤٠.

(٢) لسان العرب: ١٤: ٤٦٦.

(٣) تفسير القرطبي: ١٢: ٧١.

(٤) مجمع البيان: ٧: ٨٧.

ومنه يفهم أن العرب كانوا يعبرون عن هذا العمل الخاص الصادر من اليهود بالصلاة . وكذلك تدل آية أخرى على استعمال المشركين لكلمة (الصلاة) في هذا المفهوم الخاص ، وهي : ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾^(١) ، فصلاة المشركين في البيت ليس صلاة ، بل هي مكاء ، وهو بمعنى الصفير ، وتصدية بمعنى التصفيق ، أي أن صلاتهم كان لعبة ولم تكن صلاة .

إذن فالصلاة آنذاك كانت عملاً خاصاً يعبدون به الرب باختلاف صورته باختلاف الملل والنحل ، وصلاة اليهود كانت أشبه من غيرها بصلاة المسلمين ، فكانت تشتمل على الركوع ويعبر عنه بـ (الكريعا) ، وكذلك تشتمل على السجود .

إذن فلم يعلم كون فهم العرب لهذا المفهوم الخاص من لفظ الصلاة لأجل تحقق الحقيقة الشرعية ، بحيث لم يكونوا مسبوقين بهذه المعاني ، والآيات لا يمكن القول بدلالاتها على عدم وجود هذه المعاني الخاصة للألفاظ عند العرب قبل الإسلام .

وأما الروايات الشريفة فنشير إلى مداليلها الآن إجمالاً ، وسنتعرض إلى التفصيل حولها ، فإنها تدل على أن المسلمين كانوا يعبرون عن محل اليهود في معابدهم بلفظ الصلاة ، فيطلقون لفظ الصلاة على أعمالهم .

في جامع الأحاديث^(٢) : « قُلْتُ : أ يُصَلِّي فِيهَا وَإِنْ كَانُوا يُصَلُّونَ فِيهَا ؟ فَقَالَ : نَعَمْ »^(٣) .

وبناءً على مسلكه من دلالة الاستصحاب على سبق الوضع فالاستدلال بهذه الرواية واضح ، وأما بناءً على مسلكنا ، فلا بد أن نعتبرها من الشواهد الخارجية . وأما قوله في الشواهد الخارجية وأنها لا تدل على تسمية هذه الماهية والحقيقة

(١) الأنفال : ٨ : ٣٥ .

(٢) جامع أحاديث الشيعة : ٢ : ١٢٧ ، ١١٩٨ - ١١٩٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ٥ : ١٣٨ و ١٣٩ ، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٣ .

بهذا الإسم، مثل هذا القول غير سليم.

وذلك لبعض الجهات:

الجهة الأولى: إنّ اليهود كانوا يسمّون هذه الماهيّة الخاصّة باللغة العبريّة بلفظ مشابه للفظه العربيّ، وتشير لذلك دائرة المعارف الإسلاميّة^(١) ذكر بأنّهم كان يعبرون عن الصلاة بالسفلة، ويقول: «كانوا يقيمون أيضاً صلوات ثلاث مرّات كلّ يوم»، فاليهود كانوا مختلطين مع العرب، ولغتهم نابعة من نفس اللغة الأمّ التي نبتت منها اللغة العربيّة، فكانوا يعبرون عن الصلاة باسم مقارن لاسمها العربيّ، وصلاتهم كانت تشتمل على الركوع، ويسمّونه بالكريع^(٢)، وكذلك تشتمل على السجود.

الجهة الثانية: إنّ اليهود والنصارى الذين يتكلّمون اللغة العربيّة، سواء في الأزمنة السابقة، أو في عصرنا الحديث، نلاحظ أنّهم يعبرون عن عملهم العباديّ الخاصّ باسم الصلاة، ويدلّ على هذه الفكرة أنّه لا ريب باشتمال التشريع اليهوديّ على الصلاة، وكذلك المسيحيّة، وأكثر المسيحيّين واليهود كانوا يتكلّمون اللغة العربيّة، ولم ينقل قديماً أو حديثاً تعبيرهم عن هذا العمل الخاصّ بغير لفظ (الصلاة)، وكذلك المشركون كانوا يعبرون عن عملهم بنفس هذا التعبير.

وهناك شواهد على هذه الفكرة.

في دائرة المعارف الإسلاميّة^(٣) ينقل هذا البيت عن أعشى قيس، وهو من شعراء الجاهليّة وإن أدرك الإسلام، ولكن في أواخر عمره، راجع الشعر والشعراء:

فما يبليّ على هيكلي	بناه وصلّب فيه وصارا
يراوح من صلواته لمليكي	طوراً سجوداً وطوراً جعاراً

(١) دائرة المعارف الإسلاميّة: ١٤: ٢٨١.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٠٢.

و (ايلِيّ) بمعنى راهب، و (هيكَل) موضع في صدر الكنيسة يقرب فيه القربان، و (صَلَب) بمعنى أشار بالصليب باليد على نفسه، و (يرواح) يستعمل هذا تارة، ويستعمل ذاك أخرى، و (جعار) في لسان العرب بمعنى رفع صوته مع تضرّع واستغاثة، وفي التنزيل: ﴿إِذَا هُمْ يَجْأُرُونَ﴾^(١).

وهذا الشعر يدلّ على إطلاق لفظ الصلاة على العمل الخاصّ، وكذلك يدلّ على الممارسة المسيحيّة لهذا العمل.

والمسلمون كانوا يعبرون عن هذا العمل المسيحيّ أو اليهوديّ الخاصّ بلفظ (الصلاة)، كما ذكر ذلك في الرواية السابقة عن الإمام الصادق عليه السلام.

واليهود أو النصارى كانوا يعبرون عن عملهم بلفظ (الصلاة) ويقولون بأنّ صلاة المسلمين تتشابه تشابهاً كبيراً مع صلاة اليهود والمسيحيين^(٢)، وقد نقل النبيّ محمد ﷺ كلمة الصلاة بهذا المعنى من جيرانه، ويكشف نظام الصلاة عند المسلمين عن تشابه كبير لصلاة اليهود والمسيحيين، كما سنبيّن ذلك بالتفصيل فيما بعد، وقد بحث حول هذا التشابه^(٣)، ويقول أيضاً: «الركن الآخر للصلاة الذي يلي هذا هو السجود، وكان أيضاً من شعائر الصلاة عند اليهود، وكذلك عند المسيحيين، ومن شاء مزيداً من التفصيل فلينظر مادّة (سجود)»^(٤)، ولا توجد مادّة (سجود) في هذا الكتاب، وإنّما الموجود مادّة (سجد)، وفي بحث هذه المادّة لا توجد هذه المباحث التي أشار إليها.

إذن فكانوا يعبرون عن عملهم بالصلاة، ومن يراجع المنجد ومؤلفه مسيحيّ،

(١) المؤمنون ٢٣: ٦٤.

(٢) دائرة المعارف الإسلاميّة: ١٤: ٢٧٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٨٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٢٨٦.

يلاحظ الإشارة لهذه الفكرة. يقول: «الناقوس: الذي تضرب به النصارى لأوقات الصلاة»^(١).

ويمكن أن يدلّ على هذه الفكرة أيضاً ما نقلته بعض كتب أهل السنّة، فينقل الزيلعي عن ابن ماجة، أنّه حين أريد استعمال نداء ينبّه على الصلاة، فاقترح البعض باستعمال البوق، ولكن (فكرهوه لأجل اليهود)، وبعضهم اقترح الناقوس (فكرهوه لأجل النصارى)، ثمّ يذكر السبب في نشوء الأذان بصورة تخالف المجمع عليه بين الشيعة، وأنّ عبدالله بن زيد قد رأى رؤيا حول الأذان، وفي رواياتنا قد كذّبت هذه الحادثة، كذلك في روايات أهل السنّة المنقولة عن أئمتنا عليهم السلام، عن الإمام الحسن عليه السلام، وأنّ الأذان لا يرتبط برؤيا شخص ما، وإنّما يرتبط نشوءه بليلة المعراج. راجع جامع الأحاديث.

ومن هذه الروايات التي تدور حول هذه الفكرة يستفاد أنّ اليهود أو النصارى كانوا يستعملون البوق أو الناقوس آنذاك للتنبيه على الصلاة، فهذا يدلّ على تداول هذه الماهيّة بين اليهود والنصارى الذين كانوا آنذاك منتشرين في الجزيرة العربيّة، أمثال نصارى بني تغلب الذين أشير إليهم في باب الذبائح (وأنّه لا تؤكل ذبائحهم)، ولعلّ نصارى العرب اليوم هم من أحفاد هؤلاء، وهذا بحث مفصّل يذكر في مظانّه. إذن فكانوا يعبرون عن عملهم الخاصّ بالصلاة، وكذلك المشركون والمسلمون كانوا يسمّون عمل المسيحيّ أو اليهوديّ هذا بالصلاة.

إذن فلا يصحّ القول بأنّ الشواهد الخارجيّة لا تدلّ على استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى، وكذلك بالنسبة للآيات والروايات، هذه كلّها تدلّ على استعمال لفظ الصلاة في معناه الصلّاتيّ.

إن فلفظ الصلاة مستعمل في معناه الخاصّ، ولكن لا أنّه كان يطلق على هذا

المرکب الخاص الذي يشتمل على هذه الأجزاء والشرائط الخاصة ، بل على تلك الماهية الخاصة التي كان يبرز بها عملاً عطف المربوب للرب .

ويمكن أن نذكر جهة سادسة نتيجة لهذه الأمور الخمسة التي ذكرناها : بأن ما ذكرناه وأتينا بالشواهد عليه من أن لفظ الصلاة كان يستعمل في نفس المعنى الذي نستعمله نحن يعلم من ذلك كله أنه لا يمكن الالتزام لا برأي الباقلاني ، ولا برأي المتأخرين .

فإن الباقلاني قد توهم بأن لفظ الصلاة وغيره قد استعمل في معناه اللغوي الأصلي حتى بعد الإسلام ، غايته أنه بعد الإسلام قد قيد المعنى هذا بقيود خاصة ، وكلامنا في خصوص الصلاة ، فذهب إلى أن الصلاة بمعنى التوجه ، إلا أنه قيد بقيود خارجة عن حقيقته ، فلم يستعمل إذن إلا في معناه اللغوي الأصلي .

وبعض المتأخرين قد التزم بهذا الرأي ، بأن الصلاة بمعنى التوجه ، والقيود خارجة ، وتدلل عليه - برأيه - بعض الشواهد .

ولكن هذا الرأي يخالف رأينا في هذه المسألة ، حيث نذهب نحن إلى القول بالماهية الاعتبارية التي تقبل التطبيق ، وهذا هو الذي يفسر به الصلاة فعلاً ، لا أن الصلاة تعني التوجه لتكون هذه القيود خارجية عنها ، بل نقول بأن هذه الماهية تطبق بواسطة متمم الجعل التطبيقي على جميع هذه الأركان والقيود والركوع والسجود ، فكيف يعقل خروج هذه القيود الأصلية عن حقيقة الصلاة ، مع أن بعض الروايات تقول : « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ : ثُلُثٌ طَهُورٌ ، وَثُلُثٌ رُكُوعٌ ، وَثُلُثٌ سُجُودٌ »^(١) .

الأمر السادس

أن نقيس هذا المسلك الذي ذهبنا إليه مع المسالك الأخرى في هذا المجال ،

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٦٦ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٨ .

والمسلك الذي ذهبنا إليه : أنَّ الصلاة وإن استعملت في معناها الأصلي ولكن لا بحدودها ، بل إنَّه نتيجة للتطور الذي خضع له هذا المعنى قد انتقلت الماهية من اطارها التكويني إلى الاطار الاعتباري ، ثم طبقت بواسطة متمم الجعل التطبيقي على هذه الأعمال الخاصة في الشريعة المقدسة ، بينما طبقت في سائر الشرائع على أعمال أخرى .

وهناك طائفتان تخالف هذا الرأي : طائفة تفريطية ، وأخرى إفراطية . فهناك طائفة تلتزم باستعمال لفظ الصلاة في معناها اللغوي ، إلا أنها لا تعترف بتطور معنى الصلاة ، وهو اللين والعطف والتوجه إلى ماهية اعتبارية . وهذا الرأي ذهب إليه الباقلاني ، حيث ادعى استعمال لفظ الصلاة وغيره من الألفاظ الخاصة في معانيها اللغوية الأصلية .

والطائفة الأخرى تذهب إلى أنَّ الصلاة اسم لهذه الأعمال الخارجية ، وهو الجامع بين الأنواع الخاصة ، وهو الذي برأينا يكون العمل الذي يطبق عليه الماهية الاعتبارية ، وهم يرون استعمال لفظ الصلاة في نفس ذلك العمل الخارجي وهو المنطبق عليه .

فالطائفة الأولى تنكر تطور المعنى المادي إلى المعنى الاعتباري ، بينما الطائفة الثانية برأينا قد اشتبهت بين المفهوم والمصداق ، فذهبت إلى استعمال لفظ الصلاة في المصداق التكويني للفظ الصلاة في الشارع المقدس ، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هو في الشرع المقدس المصداق التكويني لها .

ولكن يمكن مناقشة هذين المسلكين :

أما مسلك الباقلاني : وأنَّ الصلاة في اللغة بمعنى التوجه ، والشارع المقدس والمتشركة قد استعملوا لفظ الصلاة في معنى التوجه أيضاً ، إلا أنَّ هذا التوجه قد قيد بقيود خاصة ، بأن يكون هذا التوجه مع الركوع والسجود والطهارة وغيرها ،

فلفظ الصلاة مستعمل وموضوع لواقع التوجّه لا للتوجّه الاعتباري الذي يقبل الانطباق على الأركان وغيرها .

ويمكن تقريب هذا المسلك بالأدلة التي تدلّ على أنّ التوجّه من شرائط الصلاة ، والروايات تدلّ على أنّ الصلاة لها حدود خاصّة ، فتكون الصلاة المأمور بها هو التوجّه المحدود بقيود وحدود خاصّة ، وأمّا لفظ الصلاة بذاته فيستعمل في نفس التوجّه .

ولكن يمكن مناقشة هذا المسلك : أمّا القول بأنّ الركوع والسجود وغيرهما من أركان الصلاة وأجزائها بأنها خارجة من حقيقة الصلاة ، كالطهارة والقبلة وغيرها من الشرائط ، بل نقول بأنّ حقيقة الصلاة هو التوجّه النفسي فحسب ، وأمّا الركوع والسجود فهي قيود ، ولدينا قيود وجوديّة وعدميّة ، وننكر كونها أجزاءً ، وأنّ الركوع والسجود خارج كالطهارة ، ولكن هذا غير صحيح ، ولا يتلاءم مع ما نفهمه من لفظ الصلاة ، حيث إنّ هذه الأعمال الخاصّة ، وخصوصاً الركوع والسجود ، يلاحظ أنّها تحمل على الصلاة بالحمل هو هو ، « الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثَلَاثٌ : ثُلُثٌ طَهُورٌ ، وَثُلُثٌ رُكُوعٌ ، وَثُلُثٌ سُجُودٌ »^(١) أو « أَوَّلُ صَلَاةٍ أَحَدِكُمْ الرُّكُوعُ »^(٢) .

وأما الروايات التي قد صرّحت بأنّ التوجّه من فرائض الصلاة ، فهي جملة من الروايات كصحيحة زرارة : « سألت أبا جعفر عن الفرض في الصلاة ، قال : الْوَقْتُ وَالطَّهُورُ وَالْقِبْلَةُ وَالتَّوَجُّهُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ وَالِدُّعَاءُ »^(٣) .

وكذلك جاء في رواية عن زرارة : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما فرض الله في الصلاة ؟ فقال : الْوَقْتُ وَالطَّهُورُ وَالْقِبْلَةُ وَالتَّوَجُّهُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ وَالِدُّعَاءُ . قلت : فما سوى

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٦٦ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٣١٢ ، الباب ٩ من أبواب الركوع ، الحديث ٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ٤ : ١١٠ ، الباب ١ من أبواب المواقيت ، الحديث ٨ .

ذلك؟ قال: سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ^(١)، فَإِنَّ التَّوَجُّهَ وَإِنْ ذَكَرَ، إِلَّا أَنْ ذَكَرَهُ فِي عَرْضِ ذِكْرِ بَقِيَّةِ الْأَجْزَاءِ، لَا أَنَّهَا صَرَّحَتْ بِأَنَّ حَقِيقَةَ الصَّلَاةِ هِيَ التَّوَجُّهَ، فَهَذِهِ الرِّوَايَاتُ لَا تَتَلَاءَمُ مَعَ هَذَا الْقَوْلِ.

هَذَا مِضَافاً إِلَى أَنَّنَا ذَكَرْنَا فِي الْفَقْهِ بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ التَّوَجُّهِ هُوَ مَا يَفْتَتِحُ بِهِ الصَّلَاةَ، وَيَشْهَدُ لَهُ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ: «أَذْنِي مَا يُجْزِي مِنَ التَّكْبِيرِ فِي التَّوَجُّهِ إِلَى الصَّلَاةِ تَكْبِيرَةٌ وَاحِدَةٌ»^(٢)، وَقَدْ اسْتَدَلَّلْنَا بِهَذَا الْمَعْنَى عَلَى أَنَّ التَّكْبِيرَةَ مِنَ الْأَرْكَانِ، وَإِلَّا فَإِنَّهُ لَا يَوْجُدُ دَلِيلٌ قَوِيٌّ فِي كِتَابِ الْقَوْمِ عَلَى اعْتِبَارِ التَّكْبِيرَةَ مِنَ الْأَرْكَانِ، فَالْمُرَادُ مِنَ التَّوَجُّهِ مَا يَفْتَتِحُ بِهِ الصَّلَاةَ، وَالتَّوَجُّهُ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِالتَّكْبِيرَاتِ السَّبْعَةِ مَعَ الْأَدْعِيَةِ الْمَخْصُوصَةِ لَهَا، وَقَدْ يَكْفِي فِي التَّوَجُّهِ تَكْبِيرَةٌ وَاحِدَةٌ، فَالرِّوَايَاتُ تَفْسِّرُ التَّوَجُّهَ بِالتَّكْبِيرَةِ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ اشْتِمَالِ الصَّلَاةِ عَلَى الْحُدُودِ، كَمَا فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ حُدُودِ الصَّلَاةِ: الْوَقْتُ وَالطَّهْوُ وَالْقِبْلَةُ وَالتَّوَجُّهُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ وَالِدُعَاءُ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْحُدُودِ لَيْسَ تِلْكَ الْأُمُورُ الْخَارِجَةُ عَنِ الْحَقِيقَةِ، بَلِ الْمُرَادُ مِنْهَا الْمَعْنَى اللَّغَوِيُّ لِلْحَدِّ، أَعْمَ مِنْ أَنْ تَكُونَ دَخِيلَةً فِي قَوَامِ الْحَقِيقَةِ أَوْ خَارِجَةً، فَهَذَا لَا يَعْنِي أَكْثَرَ مِنْ كَوْنِ الصَّلَاةِ مُحَدَّدَةً بِهَذِهِ الْحُدُودِ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ خُرُوجُهَا.

فَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَاقِلَانِي مِنْ إنْكَارِ التَّطَوُّرِ اللَّغَوِيِّ وَاسْتِعْمَالِ لَفْظِ الصَّلَاةِ فِي مَعْنَاهِ اللَّغَوِيِّ الْأَصْلِيِّ فَحَسَبَ، مِثْلَ هَذَا الْمَسْلُكِ غَيْرُ صَحِيحٍ، سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ حِينَ تَسْتَعْمَلُ فِيهَا كَلِمَةَ الصَّلَاةِ، أَوْ فِي بَقِيَّةِ الشَّرَائِعِ.

وَأَمَّا الْمَسْلُكُ الْآخَرُ: مِنْ أَنَّ الْمَوْضُوعَ لِلْفَرْقِ الصَّلَاةَ هُوَ الْمُنْتَطَبِقُ عَلَيْهِ حَيْثُ اشْتَبَهُوا فِي الْمَصْدَاقِ بِالْمَفْهُومِ، وَهَذِهِ الظَّاهِرَةُ تَحْدُثُ كَثِيراً.

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٢٩٥، الباب ١ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦ : ٢٣، الباب ٧ من أبواب النيّة، الحديث ٩.

ولكن هذا التفسير قد أوقع أتباع هذا المسلك في مشكلة عويصة، وهو أن لفظ الصلاة لو كان اسماً لمركب اعتباري، فما هو هذا المركب الاعتباري؟ فلا بد من تصوير جامع لمختلف هذه الأنواع الاعتبارية، والبحث التفصيلي حول هذا الجامع، سواء برأي الأعمي أو الصحيحي، نتعرض له في مبحث الصحيح والأعم تبعاً للأصوليين، حيث بحثوا عنه هناك، وسيأتي أن جميع الوجوه التي ذكروها في هذا المجال ضعيفة، ونشير إلى ثلاثة مسالك إجمالاً هنا:

المسلك الأول: ما ذهب إليه الأخوند من أن الصلاة اسم لجامع مقولي يشمل جميع أنواع الصلاة، ونحن لم نتعرف على نفس هذا الجامع، ولكننا نتوصل إليه من خلال الاطلاع على أثره؛ إذ أن جميع أنواع الصلاة هذه تؤدي إلى أثر واحد، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، وأنها قربان كل تقي، فمن باب أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد نكشف بالبرهان الإثني وجود جامع بينها، ولفظ الصلاة استعمل في ذلك الجامع المقولي.

ومناقشة هذا المسلك المذكور في بعض الكتب، وسيأتي.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه المحقق القمي، ووافقه بعض الأعاضم، وأن لفظ الصلاة اسم للأركان، وسيأتي تقريره، أنه بناءً على هذا القول يلزم خروج الصلاة التي لا تشتمل على الأركان - الركوع والسجود، كصلاة الميت - عن حقيقة الصلاة مع أنه في صحيحة زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ، وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجُهٍ: صَلَاةِ السَّفَرِ، وَالْحَضَرِ، وَصَلَاةِ الْخَوْفِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، وَصَلَاةِ كُسُوفِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَصَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، وَصَلَاةِ الْاسْتِسْقَاءِ، وَالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ»^(١)، وهذا يتلاءم مع المسلك الذي اخترناه، وأن الله قد فرض الصلاة بالمعنى الذي ذكرناه، وهو الماهية الاعتبارية، أما تطبيقها، فذلك

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٧، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

بيد النبي ﷺ ، كما ورد مثل هذا المعنى في باب الزكاة : **فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الزَّكَاةَ مَعَ الصَّلَاةِ فِي الْأَمْوَالِ ، وَسَنَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ ...** ، وسيأتي في مناقشة هذا المسلك بصورة أوسع في مبحث الصحيح والأعم .

المسلك الثالث : ما ذكره البعض بأن الصلاة اسم لمعظم الأجزاء التي تشتمل على الهيئة الصلّاتيّة . وتوضيح هذا المسلك ومناقشته سيأتي أيضاً .

ومشكلة تصوير الجامع إنّما تبرز عندما لا نختار الرأي الذي التزمنا به ، ولكن لو فسّرنا الصلاة بالتفسير الذي ذكرناه فتحلّ هذه المشكلة ، ويكون للصلاة مفهوم شامل ينطبق حتّى على صلاة اليهود والنصارى ، وشرح هذه الفكرة في مبحث الصحيح والأعم ، وسيأتي مدى تأثير هذه الفكرة في الاطمئنان بهذا التفسير . فمن هذه الأمور الستّة يقوى المسلك الذي اخترناه .

ولأجل تكميل البحث نعرض إلى أمرين :

الأمر الأوّل : البحث حول بقية ألفاظ العبادات التي وقعت مورداً للبحث عند العلماء .

الأمر الثاني : حول ثمرة البحث حول الحقيقة الشرعيّة .

الأمر الأوّل : الحجّ

واحتمل في الحجّ بأنّه من قبيل الحقيقة الشرعيّة أو المتشرّعة .

ولكن هذا الاحتمال في خصوص الحجّ في غاية الوهن ؛ وذلك بأنّه لا ريب بأنّ العرب في الجاهليّة كانوا يحجّون ، وكانوا يطوفون بالبيت ، ومن أساليبهم الطواف عراة ، وكانوا يذهبون إلى عرفات وغيرها من الأعمال .

فالحجّ بالصورة الإسلاميّة كان موجوداً آنذاك ، ولكن هناك تغييرات أجراها التشريع الإسلاميّ في هذا العمل ، وتدلّ على وجود هذه الظاهرة آيات وروايات ،

وإن لم تكن هذه التغيرات مغيرة لحقيقة العمل عما كان عليه سابقاً.

فلا إشكال باستعمال لفظ الحجّ في هذا المعنى في العصر الجاهليّ.

ونتعرّض إجمالاً إلى تاريخ الحجّ وحقيقته لتعرّف أكثر على بطلان احتمال الحقيقة الشرعيّة فيه.

الحجّ: أمّا بمعنى القصد أو زيارة الأماكن المقدّسة، وفي دائرة المعارف الإسلاميّة^(١): «الحجّ إلى معبد من المعابد عادة سامية قديمة حتّى جعلت في الأجزاء القديمة من أسفار موسى»، والساميّة شعب خاصّ، ولكن الظاهر أنّ أصل هذا العمل -الحجّ- مع قطع النظر عن الحجّ لموضع مخصوص، مثل هذا العمل لا يختصّ بالشعوب الساميّة، بل تأتي به مطلق الشعوب المتمدّنة غير الرحل، حيث كانت لها معابد تقصدها، كما في روح الشرائع^(٢) قد أشار لهذه الظاهرة، وفي بعض الآيات تشير إلى هذا المعنى، وأنّ لكلّ أمة وشريعة ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾^(٣).

نعم، قد ذكروا بأنّ الأمم أو الأديان غير الإلهيّة ليس لها معبد خاصّ، وقد ذكروا أيضاً بأنّ الشعوب التي لا تملك معبداً خاصّاً لا تتّصف بالعصبيّة الدينيّة، لذلك تكون سريعة الاضمحلال، كأتباع جنكيز خان، الذين اتّجهوا بسرعة إلى الإسلام، وهاجم أمريكا، قد ذكرت هذه وغيرها في كتاب روح الشرائع.

فثأثير الحجّ في وحدة المجتمع وتماسكه، واتّجاه الناس للمعابد، وما هو مدى تأثيره في بقائهم وقوتهم. هذه البحوث ترتبط بفلسفة التشريع، وخارجة عن مدار بحثنا؛ إذ أنّ العمرة لا تشتمل على الخروج إلى عرفات، وفي بعض الروايات:

(١) دائرة المعارف الإسلاميّة: ٧: ٣٠٥.

(٢) روح الشرائع: ٢: ٢٠٦.

(٣) الحجّ ٢٢: ٦٧.

« الْحَجُّ الْأَكْبَرُ الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ » ، فالخروج إلى عرفة مقومٌ لحقيقة الحجِّ لذلك يعتبر من الأركان .

ومن هذه الروايات ، الروايات التي تتعرض إلى حجِّ آدم عليه السلام^(١) وحجِّ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام^(٢) ، وروايات أخرى تتعرض إلى حجِّ بقيّة الأنبياء عليهم السلام^(٣) .

والآيات الشريفة قد صرّحت بسبق الحجِّ وتقدّمه زمينياً ، منها :

﴿إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾^(٤) .

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾^(٥) .

﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾^(٦) .

﴿وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(٧) .

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾^(٨) .

من خلال هذه الآيات وغيرها نتوصل إلى وجود هذه الحقيقة سابقاً .

وهناك روايات عديدة تدلّ على وجوده في الحقيقة عند العرب في العصر الجاهليّ ، من الروايات الدالّة على اهتمامهم بالبيت ، وأداء وظيفة الحجِّ ، سواء عن

(١) الوافي : ٢٣ .

(٢) الوافي : ٢٤ .

(٣) الوافي : ٢٩ .

(٤) آل عمران ٣ : ٩٦ .

(٥) البقرة ٢ : ١٢٥ .

(٦) البقرة ٢ : ١٢٥ .

(٧) البقرة ٢ : ١٢٥ .

(٨) الحجّ ٢٢ : ٢٧ .

طريقنا، أو طريق أهل السنة .

إذن فاحتمال أن الحجّ حقيقة شرعية بأن الشارع المقدّس هو الذي وضع لفظ الحجّ لهذا العمل الخاصّ، مثل هذا الاحتمال في غاية الضعف؛ إذ من له اطلاع قليل يعرف أن الجاهليّين كانوا يطلقون لفظ الحجّ في هذا المعنى الخاصّ .

مثلاً: كان في الجاهليّة وظيفة السقاية، وصاحبها يتولّى سقاية الحاجّ، والعمارة والحجّابة، وغيرها من الوظائف التي كان تتنازع حولها قريش .

الزكاة

الزكاة في اللغة بمعنى (النمو)، كما يستفاد ذلك من كلام الراغب وغيره، أو بمعنى (التنظيف والطهارة) .

ولكن الذي يبدو أن الزكاة قد اكتسبت ماهيّة اعتباريّة بلحاظ ذلك الحقّ الماليّ الذي يجعل على الأفراد أو الأموال، والزكاة على الأفراد هو زكاة الفطرة، وأمّا الزكاة على الأموال فهي الزكاة المتداولة، فهذا الحقّ يؤدّي إلى طهارة أو نموّ المال أو البدن .

ويستفاد من رواياتنا الشريفة أن المنطبق عليه لهذه الماهيّة في البداية هو زكاة الفطرة .

محمّد بن عليّ بن الحسين، بإسناده عن هشام بن الحكم، عن الصادق عليه السلام - في حديث - قال: نَزَلَتِ الزَّكَاةُ وَلَيْسَ لِلنَّاسِ أَمْوَالٌ، وَإِنَّمَا كَانَتْ الْفِطْرَةُ^(١)، ففي البداية كان المصدق للزكاة هو الفطرة، ولكن بعد ذلك قد اتّسعت بواسطة متمّم الجعل التطبيقي لتشمل الأموال أيضاً .

وقد أشار إلى ما يشبه هذه الفكرة عليّ بن إبراهيم في تفسيره، قال: قال

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٣٥١، الباب ١٠ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٨ .

الصادق عليه السلام في قوله حكاية عن عيسى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾^(١)، قال: زَكَاةُ الرُّؤُوسِ؛ لِأَنَّ كُلَّ النَّاسِ لَيْسَ لَهُمْ أَمْوَالٌ^(٢)، فالزكاة حقٌّ ماليٌّ يجب تأديته، أما أنّه مجعول على المال أو النفوس.

وفي كتب العامة قد أُشير لهذا المعنى، بأنَّ زكاة الفطرة أسبق من زكاة الأموال، لذلك تخيّل بعض العامة عدم لزوم زكاة الفطرة؛ إذ توهم أنّ زكاة المال بدل عن زكاة الفطرة، في طبقات ابن سعد^(٣) ومسند أحمد^(٤).

ويمكن القول بأنَّ المجتمع كان مسبقاً بكلمة الزكاة قبل البعثة ولو في الجملة، أي بإعطاء حقٍّ ماليٍّ للفقير في الجملة، أمّا عن نفسه أو عن ماله، لذلك يلاحظ في سورة المزمل التي نزلت في أوائل البعثة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٥).

ولكن في دائرة المعارف الإسلامية^(٦): «إنَّ الزكاة بمعنى الطهارة ليس عربياً أصيلاً، بل هو مأخوذ عن اليهودية الآرامية = زاكوت».

ودائرة المعارف الإسلامية قد كتبها المستشرقون، وهؤلاء لديهم دوافع سيئة ضدَّ الإسلام، فيحاولون التأكيد على اكتساب الإسلام بعض التشريعات التي يوجد ما يشبهها في الأديان الأخرى منها، مع أنّهم قد غفلوا بأنَّ الدين الإسلامي هو بنفسه يصرّح بهذه الحقيقة، بأنَّ الدين واحد، ولم يأت بشيء جديد بالنسبة للأصول والأسس، وإنّما عرضها بصورتها المتكاملة.

(١) مريم ١٩: ٣١.

(٢) تفسير القمي: ٢: ٥٠.

(٣) طبقات ابن سعد - القسم الثاني: ٨.

(٤) مسند أحمد بن حنبل: ٣: ٢٦.

(٥) المزمل ٧٣: ٢٠.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية: ١٠: ٣٥٦.

وما ذكره المستشرقون في الزكاة غير ثابت ، بل أنّه يدلّ على سبق هذا المعنى سابقاً ؛ إذ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المعنى عند اليهود ، ولا يوجد عند العرب في العصر الجاهليّ بالأدلة التي ذكرناها في مبحث الصلاة ، وخصوصاً مع ما ذكرناه من انشعاب العربيّة والعبريّة من لغة واحدة ، هي اللغة الأمّ .

نعم ، لم نعر على شاهد يدلّ على إعطاء العرب شيئاً ما بعنوان الزكاة ، فلم أستطع إثبات هذا المعنى . نعم ، كانوا يدفعون الصدقة ، وكثيراً ما يعبر عن الزكاة بالصدقة : ﴿ اخْذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ ﴾ (١) .

إذن فالأظهر في الزكاة هو ما ذكرناه في الصلاة ، وأنها ماهيّة اعتباريّة بمعنى ما يوجب نموّ نفس الإنسان أو نموّ ماله .

أمّا ما ذكره الباقلانيّ وأتباعه بأنّ الزكاة فعلاً بمعنى النموّ ، ولكن مقيداً بحدود خاصّة .

مثل هذا القول غير صحيح .

وكذلك ما ذكره البعض بأنّ الزكاة اسم جامع بين أمور متعدّدة ، فالزكاة يلاحظ أنّها تارة تطلق على المخرج ، وأخرى على الإخراج ، فالزكاة أحياناً تنطبق على الشاة ، وأخرى على الإبل ، وثالثة على البقر ، وأخرى على مقدار من الدراهم أو من الدينارين ، وخامسة على العشر ونصف العشر .

إذن فما هو الجامع المقوليّ بين هذه الأمور المختلفة ، وكيف يتصوّر الجامع بينها .

وهذا ممّا يؤيد ما ذكرناه من استعمال الزكاة في الماهيّة الاعتباريّة .

إذن فمن عدم صحّة رأي الباقلانيّ ، ورأي المتأخّرين ، ربّما يتحقّق المجال

للرأي الذي اخترناه.

الكلام حول الصوم

لا ريب بوجود الصيام قبل الإسلام بكيفية الأصول التشريعية، كما تدلّ على ذلك الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^(١)، وكذلك بعض الروايات تدلّ على ذلك، فتشتمل بعض الروايات على صوم عيسى عليه السلام، أو موسى عليه السلام، أو لقمان عليه السلام، أو داود عليه السلام، أو نوح عليه السلام، وروايات العامة أيضاً تدلّ على هذا المعنى، ويلاحظ أيضاً أنّ بعض الأديان الموجودة في عصرنا تشتمل على الصوم كاليهودية والمسيحية، ولو أنّها تختلف مع الصوم الإسلامي في بعض الحدود.

ولكن السؤال الذي له تأثيره في هذا المبحث: هل أنّ ماهية الصوم بمعناه الشرعي كانت متداولة عند العرب قبل الإسلام، وكانوا مطلعين عليها، بحيث يعبرون عنها بنفس هذا اللفظ (الصوم)؟

وقد أشكل البعض على وجود هذه الظاهرة عند العرب، فإنّ بعض المستشرقين قد اعترض على ذلك، وذكر بأنّ الصوم في اللغة العربية بمعنى (الركود)، واستشهد على ذلك ببعض الشواهد، لا أنّه بمعنى الإمساك، فلا يفسّر الصوم باللغة العربية بالإمساك، والتفسير الإسلامي للصوم بالإمساك الخاص يشابه المعنى اللغوي اليهودي والآرامي له، فأنكروا أصل وجود معنى الإمساك في اللغة للفظ الصوم.

ويناقش هذا الاعتراض بوجود شواهد لغوية على خلافه، فإنّ الصوم قد فُسّر بالإمساك لغوياً ولا يختصّ بالركود، والشواهد التي فسّر فيها الصوم بالركود ليست غريبة عن الإمساك، بل ذكرت كمصاديق للإمساك؛ إذ الإمساك تارة يكون عن

الكلام، وأخرى عن الطعام فحسب دون الماء مثلاً، وقد يكون الإمساك عن المشي عبر عنه بالصوم. إذن فالصوم قد فسر بالإمساك في اللغة قطعاً، ولا وجه لهذه الشبهة التي أثارها بعض المستشرقين، كما يذكر ذلك في دائرة المعارف الإسلامية.

وهناك بعض آخر قد اعترض على هذه الظاهرة باعتراض آخر، وقد التزم هذا البعض بأن الصوم في اللغة بمعنى الإمساك، ولكن يشك بوجود الإمساك عن الأمور الخاصة عند العرب، بحيث يكون هذا الإمساك بداعي التعبد والخضوع، ولا توجد شواهد قطعية على استعمالهم لفظ الإمساك في هذا المعنى الخاص، في صحيح البخاري ينقل رواية عن عائشة تثبت وجود صوم عاشوراء سابقاً، والنبي ﷺ كان يصوم هذا الصوم في أوائل بعثته، ثم بعد ذلك نسخ وشرع صوم شهر رمضان.

وإذا صح هذا الخبر، فهو يدل على أن العرب كانوا يصومون يوم عاشوراء، ولعله يشهد لعدم فساد هذا الخبر تماماً ما يوجد في رواياتنا: «كَانَ صَوْمُهُ قَبْلَ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَلَمَّا نَزَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ تَرَكَ»^(١)، وفي بعض رواياتنا: «صَوْمٌ مَثْرُوكٌ»^(٢).

وينقل الصدوق هذا المعنى بسند معتبر عن زرارة ومحمد بن مسلم، فهذه الرواية لا تدل على هذا المعنى بصورة جزمية، بل إنها تشعر بوجود الصوم قبل الإسلام، بل ربما لا تشعر هذا المعنى، بل تثبت وجود صوم قبل صوم شهر رمضان، ولكن في كتب العامة ما يدل على وجود الصوم عند العرب في الزمان الجاهلي. في صحيح البخاري: «إِنَّ قَرِيشاً كَانَتْ تَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَصُومُهُ».

فيحتمل تعبد العرب بالصوم بأن يصوموا تعبداً، وعلى تقدير عدم ممارسة العرب للصوم التعبدية عند العرب، ولكن بما أنهم كانوا مختلطين مع اليهود

(١) وسائل الشيعة: ١٠: ٤٥٩، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٤٦١، الحديث ٥.

والنصارى الذين كانوا يمارسون الصوم بمعنى الإمساك والترك التعبدى، فيمكن القول بوجود هذا التفسير الخاص، وهو الترك التعبدى والخضوعى عند العرب، فليس هو معنى جديد.

ولكن التقريب الذي ذكرناه للصلاة وتفسيرها بالماهية الاعتبارية، يبعد الالتزام به بالنسبة للصوم؛ إذ أن الصوم وإن كان بمعنى الإمساك، ولكن يقصد منه هنا حصّة خاصّة من الإمساك، وليس الأمر فيه من قبيل تبدّل الماهية التكوينية إلى الماهية الاعتبارية، كما حدث ذلك في الصلاة؛ إذ أنه لا يعلم توفرّ عنصر الخضوع في الشخص في ماهية الإمساك نفسها، أو في الإمساك عن الأكل والشرب، وعلى تقدير اشتمال الإمساك هذا على طابع الخضوع والاحترام في زماننا، ولكن لا يعلم اشتمال الإمساك آنذاك عند العرب على مثل هذا العنصر الإحساسى حتّى تطوّر إلى ماهية اعتبارية، فإنّه يلاحظ في زماننا أن الشخص الذي يترك الأكل أو التدخين حيث يعدّ في عمله نوعاً من الاحترام، ولا يوجد شاهد تاريخي على وجود هذه الفكرة آنذاك.

ولكن مع وجود هذه الحقيقة، وكون هذه الحقيقة بنفسها هي الحقيقة الموجودة في بقية الأمم، كما تدلّ على ذلك روايات متعدّدة في أبواب مختلفة من الوسائل، وأنّ صوم موسى عليه السلام هو هذا الصوم نفسه، حيث أوحى الله إليه: لماذا لم ينج، فأجاب أنه صائم من رائحة الفم...، ومنه يعلم أنه لم يكن من قبيل ترك الأكل والشرب، بل هو نوع آخر.

فلا يمكن إنكار هذه الحقيقة، وبناءً عليه فثبوت الحقيقة الشرعية لا بمعنى الماهية المخترعة؛ إذ ليست الماهية مخترعة، بل بعنوان اللفظ، فلا يعلم وجود هذه الحقيقة الشرعية، بل ربّما تدلّ بعض الشواهد على خلاف ذلك.

الأمر الثاني:

مع قطع النظر عن المباحث العلمية واللغوية التي تستفاد من مبحث الحقيقة

الشرعية، منها تشعب اللغات، والارتباط بين اللغات السامية، واشتراك الشرائع الإلهية في الأصول والأسس، وغيرها، مع قطع النظر عن هذه الثمرة، هل لمبحث الحقيقة الشرعية ثمرة فقهية أم لا؟

العلماء بين مثبت للثمرة الفقهية، وبين منكر لها.

ما يمكن أن يقال أو أنه قد قيل في مجال وجود الثمرة الفقهية أمور:

الثمرة الأولى: ما ذكره العلماء أنه إذا وردت هذه الألفاظ في الكتاب العزيز أو في الروايات الشريفة مع عدم توفر القرائن التي تعين معانيها، فعلى أي معنى تحمل هذه الألفاظ؟

فإذا التزمنا بوجود الحقيقة الشرعية، فلا بد أن نحملها على معانيها الشرعية.

وأما إذا أنكرنا الحقيقة الشرعية، فهنا لا بد أن نحمل هذه الألفاظ على المعاني اللغوية، أو نتوقف في هذا المجال؛ وذلك لأن الاستعمال في المعنى الشرعي وإن كان استعمالاً مجازياً، ولكنه من قسم المجاز المشهور، وبما أنه لم تثبت أصالة الحقيقة تعبداً، بل إنما تثبت من باب الظهور، وحين يدور الأمر بين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي، أو على المعنى المجازي المشهور، فهنا لا بد من التوقف.

ويمكن الاعتراض على مثل هذه الثمرة باعتراضين:

الاعتراض الأول: على تقدير الالتزام بالحقيقة الشرعية، سواء كان بمعناها الأخص، وهو التفسير الذي ذكره الأصوليون، أو بالمعنى الأعم، الذي ذكرناه، وهو استعمال الألفاظ في نفس معانيها قبل الإسلام. إذن فهي مستعملة في معنى آخر أيضاً، فلا تكون من قبيل النقل، بل الاشتراك، فالصلاة تطلق على تلك الماهية الاعتبارية التي تنطبق على الأفعال الخارجية، وكذلك تطلق الصلاة على معانيها اللغوية، وهو الدعاء، والصلاة في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ

عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿١﴾ قد أُطلق لفظ الصلاة فيها على الدعاء ، وفي الوسائل أبواب كثيرة تتعرض إلى كيفية الصلاة على النبي ﷺ ، وفي بعض الآيات الشريفة قد أُطلق لفظ الصلاة على الدعاء : ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ ﴿٢﴾ .

إذن فعلى تقدير وجود الحقيقة الشرعية فهذا لا يعني هجر المعنى اللغوي ، حتّى بالنسبة لصلاة الميّت ، بناءً على عدم اعتبارها صلاة بالمعنى الخاص ، وإنّما هي استغفار ، كما تدلّ على هذا المعنى بعض الشواهد ، وعلى ضوء ذلك فنحمل لفظ الصلاة في مورد صلاة الميّت في الآيات والروايات على المعنى اللغوي .

إذن فلم يهجر المعنى اللغوي ، وعند عدم وجود القرينة المعيّنة يكون اللفظ من قبيل المشترك اللفظي ، ولا يمكن القول بحمله على المعنى الشرعي المستحدث على القول بثبوت الحقيقة الشرعية .

الاعتراض الثاني : المناقشة في الصغرى ، وذلك بعدم وجود أي مورد قد استعملت فيه هذه الألفاظ بدون قرينة ، والصيغة الأفضل لهذا الاعتراض أمّا أن تتوفّر القرينة على استعماله في المعنى اللغوي ، أو توجد القرينة على استعماله في المعنى الشرعي المستحدث والماهية الاعتبارية ، ولا يوجد في الفقه ذلك المورد الذي لا توجد أي قرينة فيه على استعماله بأحد المعنيين .

ولكن لا يمكن القول بعدم وجود أي مورد للترديد ، بأن يكون كلّ مورد يصحبه قرينة تدلّ عليه ؛ إذ يمكن أن يكون ذلك في بعض الموارد المقترنة بالقرينة التي تدلّ على أنّ الصلاة ذات الركوع والسجود ، ولكن هناك موارد أمثال أنّ الصلاة فيه

(١) الأحزاب ٣٣ : ٥٦ .

(٢) التوبة ٩ : ١٠٣ .

تعدّ بألف أو أكثر، مثل هذا المورد لا يمكن القول بعدم استعمالها في الجهة الجامعة أو بمعنى الدعاء. إذن فمع إطلاق لفظ الصلاة على كلا المعنيين المستحدث واللغوي من قبيل المشترك فلا يمكن القول بعدم وجود مورد للترديد، بحيث لا تصحبه قرينة معيّنة لأحد المعنيين، ولا يمكن أن نلتزم بصورة جازمة بهذا الرأي، وهو عدم وجود مورد ترديدي.

الثمرة الثانية: إذا التزمنا بالتفسير الثاني الذي ذكرناه نحن لبعض الألفاظ، وأنها كانت موجودة قبل الإسلام بالمعاني الخاصة المستحدثة، وكانوا يأتون آنذاك بهذه الماهيات بداعي التعبد للرب والخضوع له، وكانت تسمّى بنفس هذه الأسماء.

وبناءً على هذا الرأي لو كان هناك أمر بالإتيان بهذه الماهية، ولكن شككنا في بعض الشرائط التي ليس لها دخل في قوام حقيقتها، فيمكن أن نتمسك باعتبار هذه الشرائط التي كانت معتبرة في الشرائع السابقة، نتمسك باعتبارها بواسطة الإطلاق المقامي.

مثلاً في الصوم بناءً على رأي المشهور أنها بمعنى الإمساك لغة، وفي الشرع قد فسر بالصوم المخصوص، ففي مجال اعتبار القصد، وأنه لا بدّ من الإتيان به عن قصد، أو يؤتى به بعنوان التذلل للرب، وهو معنى قصد القرية، مثل هذه الأمور تحتاج إلى الدليل، وربما يقال بأن مقتضى الدليل اللفظي عدم اعتبار القصدية، وحينئذ سوف نواجه المشكلة، وهي كيف تثبت أنّ الصوم من العبادات؟ فأما أن نتمسك بالإجماع أو بغيره من الوجوه الضعيفة، كما نقل عن بعضهم بأنه تمسك بقوله: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ...»^(١)، ومنها الصوم، حيث اعتبر الصوم في مستوى الصلاة، وهي عبادية، وما هو في عداد العبادة عبادة،

(١) وسائل الشيعة: ١: ١٣، الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

وغيرها من الوجوه الضعيفة .

وأما بناءً على رأينا في تفسير هذا اللفظ ، وأن الصوم كان معلوماً سابقاً ، وأنه حقيقة يتعبد بها للرب ، فليس هو ترك الأكل فحسب ، بل ترك الأكل بعنوان التعبد للرب ، كما كان كذلك في الأمم السابقة ، فإذا كان التفسير هو هذا فيمكن التمسك بالإطلاق المقامي لاعتبار ودخل العبودية المتقومة بالقصد والعزم .

وهذا الإطلاق المقامي سيأتي التعرّف عليه في ألفاظ المعاملات ، مثلاً : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ، والبيع معنى عرفي كان متداولاً ، وله أسباب خاصة .

ولكن الشارع المقدس لم يبين أن البيع له سبب خاص بنظره ، فيمكن التمسك بالإطلاق المقامي بإمضاء الشارع للأسباب المتعارفة .

الثمرة الثالثة : إن لهذا البحث دخل في جريان البراءة وعدمه في مباحث الأقل والأكثر الارتباطيين ، وتوضيح هذه الثمرة بصورة مفصلة تذكر في مبحث الصحيح والأعم ، لكن نشير هنا إلى ما يرتبط بهذه المسألة ، لأجل أن نبين تأثير مبحث الحقيقة الشرعية في هذا المبحث أيضاً .

فبناءً على القول باستعمال الصلاة في الماهية الاعتبارية ، والأعمال الخارجية محققات ومصاديق لها ، وقد طبقت الماهية الاعتبارية على هذه الأعمال الخارجية بواسطة متمم الجعل التطبيقي ، فيمكن أن يقال - كما تشعر به عبارة المحقق الأخوند رحمته الله التي ذكرناها سابقاً - بأن هذه الأعمال محصلات ومحققات لها ، فحينئذ لا بد أن نلتزم بالاشتغال في مجال دوران الأمر فيها بين الأقل والأكثر ؛ لأن المعروف هو القول بالاشتغال في الشك في المحصل ، فإذا كان العنوان عنواناً بسيطاً ، فيمكن التمسك بها الرأي .

ولكن إذا لم نقل بهذا المسلك أو قلنا به ولكن بتقريب سنذكره في مبحث

الصحيح والأعم بأن بعض تقريبات البراءة بناءً على قول المشهور من تعلّق الأمر بالأجزاء وانحلالها، مثل هذا التقريب بنفسه، يأتي في هذا المسلك وعلى ضوئه فنقول بالبراءة في هذا المورد.

وبناءً على مسلك المشهور فتختلف الأقوال بناءً على القول بالصحيح أو بالأعم، وتفصيل ذلك كلّ سيأتي في مبحث الصحيح والأعم.

إذن فلا أساس للقول بعدم ترتّب أي أثر علمي وفقهي على هذه المسألة بالأسلوب الذي ذكرناه.

مَصَادِرُ الْكِتَابِ

١ - أجود التقريرات (تقرير أبو القاسم الخوئي)

النائيني ، محمد حسين : مطبعة العرفان - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ ش .

٢ - الأسفار الأربعة

الملا صدرا الشيرازي : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثالثة / ١٩٨١ م .

٣ - الاشارات والتنبيهات

ابن سينا : شرح المحقق الطوسي ، مؤسسة النعمان - بيروت / ١٤١٣ هـ .

٤ - أصول الفقه

المظفر ، محمد رضا : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ، الطبعة الخامسة / ١٣٧٥ هـ .

٥ - الأصول على النهج الحديث (ضمن بحوث في الأصول)

تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩ هـ .

٦ - تاريخ ابن خلدون (العبر)

ابن خلدون ، أبو زيد ولي الدين عبدالرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي : المكتبة

العصرية - بيروت / ٢٠٠٨ م .

٧ - تاريخ التمدن الإسلامي

زيدان ، جرجي : دار مكتبة الحياة - بيروت / ١٩٦٤ م .

٨ - تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام

الصدر ، حسن : شركة النشر - بغداد / ١٩٥١ م .

٩- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٤٠٥هـ.

١٠- تفسير القمي

المحدث القمي، علي بن إبراهيم: تحقيق: العلامة السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب - قم المقدسة، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ.

١١- تهذيب الأصول

السبزواري، عبد الأعلى: مؤسسة المنار - قم المقدسة، الطبعة الثانية.

١٢- جامع أحاديث الشيعة

المعزي الملايري: بإشراف آية الله البروجردي - المطبعة العلمية - قم المقدسة / ١٣٩٩هـ.

١٣- حاشية السبزواري على الأسفار

السبزواري، الملا هادي (١٣٠٠هـ).

١٤- حاشية المنظومة

الملا السبزواري، هادي: تعليق الشيخ حسن زاده الأملي، تحقيق: مسعود طالبی، الناشر: نشر ناب - طهران / ١٤١٣هـ.

١٥- الخصال الصدوق، محمد بن علي: تحقيق وتصحيح: علي أكبر الغفاري:

جامعة المدرسية - قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٣٦٢هـ. ش.

١٦- دائرة المعارف الإسلامية

تسعة من كبار المستشرقين (هوتسمان - بنسينك - رنولد - بروفنسال - هيفينيك - شاده - باسيه - هارتمان - جيب)، تعريب: محمد ثابت و أحمد الشتاوي وإبراهيم زكي و عبد الحميد يونس، دار الفكر - بيروت.

١٧- دراسات في اللغة

السامرائي، إبراهيم: مطبعة العاني - بغداد / ١٩٦١م.

١٨ - دعائم الإسلام

ابن حيّون ، نعمان بن محمّد : تحقيق وتصحيح : آصف فيضي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٨٥ هـ.

١٩ - روح الشرائع

مونتسكيو : ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة / ١٩٥٣ م.

٢٠ - الصحاح

الجهوري : تحقيق : أحمد عبدالغفور العطّار ، دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

٢١ - الطبقات الكبرى

ابن سعد ، محمّد بن سعد : تحقيق : محمّد عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلميّة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

٢٢ - عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة

ابن أبي جمهور ، محمّد بن زين الدين ، تحقيق وتصحيح : مجتبی العراقي ، دار سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٥ هـ.

٢٣ - فقه اللغة وخصائص العربيّة

المبارك ، محمّد : دار الفكر الإسلاميّ الحديث / ٢٠٠٠ م.

٢٤ - الكافي

الكلينيّ ، محمّد بن يعقوب : تحقيق وتصحيح : عليّ أكبر الغفّاريّ ومحمّد آخوندی : دار الكتب الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ هـ.

٢٥ - كفاية الأصول

الآخوند الخراسانيّ ، محمّد كاظم بن حسين : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ.

٢٦ - لسان العرب :

ابن منظور الأفریقی ، محمد بن كرم: نشر أدب الحوزة / ١٤٠٥ هـ .

٢٧ - مجمع البيان في تفسير القرآن

الشيخ الطبرسي: مؤسسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

٢٨ - مستدرک الوسائل

المحدث النوري: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة / ١٤٠٩ هـ .

٢٩ - مسند أحمد بن حنبل

ابن حنبل ، أحمد بن محمد: تحقيق: مجموعة من المحققين ، إشراف: عبدالله بن عبدالمحسن التركي ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٦ هـ .

٣٠ - مفردات غريب القرآن

الراغب الأصفهاني: دفتر نشر الكتاب - إيران / ١٤٠٤ هـ .

٣١ - من أسرار اللغة

أنيس ، إبراهيم: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ، الطبعة الثالثة / ١٩٦٦ م .

٣٢ - نهاية الدراية

المحقق الأصفهاني ، محمد حسين: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة / ١٤١٤ هـ .

٣٣ - الوافي

الفيض الكاشاني: مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام - أصفهان ، الطبعة الأولى / ١٤١٦ هـ .

٣٤ - وسائل الشيعة الحرّ العالمي ، محمد بن الحسن: مؤسسة آل البيت عليه السلام -

قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ .

مُجْتَوَايُ الْكِتَابِ

٥

كلمة الناشر

٧

كلمة المقرّر

٩

المدخل

١١

المبحث الأول

١٩

المبحث الثاني : حول الارتباط بين علم الكلام وعلم الأصول

٢٠

نتائج استمداد الأصول من علم الكلام والفلسفة

٢٩

المبحث الثالث : الارتباط بين علم الأصول والعلوم الأدبية

٣٩

المبحث الرابع : الارتباط بين الأصول والفقه

٤٧

الفقه على المذهب

٤٩

المبحث الخامس : أدوار الفكر الأصولي عند الشيعة

٥٧

المبحث السادس : الإسناد الاعتباري والمجازي

٥٨

أقسام الوساطة وتعريفاتها

٦٢

الفرق بين الوساطة في العروض والوساطة في الثبوت

٦٢

المقام الأول

٦٤

المقام الثاني : تقسيم الوساطة في العروض

٦٤

التقسيم الأول

٧٠

التقسيم الثاني

٧٦

التقسيم الثالث

٧٩	المبحث السابع : موضوع العلم
٨٧	المبحث الثامن : تمايز العلوم
٩٣	المبحث التاسع : ما هو الضابط في اعتبار كون علم الأصول علماً ؟
٩٩	رأي السيد البروجرديّ <small>رحمته الله</small> في موضوع علم الأصول
١٠٠	رأي المحقق الأصفهاني <small>رحمته الله</small> في موضوع علم الأصول
١٠١	في الفرق بين القواعد الأصوليّة والفقهيّة
١٠٥	المبحث العاشر : تقسيم المباحث الأصوليّة وترتيبها
١٢٥	مبحث الوضع
١٢٥	المقدّمة
١٢٦	الجهة الأولى
١٢٨	الجهة الثانية
١٣٢	مراحل الدلالة الأنسيّة
١٣٧	المبحث الأوّل : حقيقة الوضع والاستعمال
١٦٩	المبحث الثاني : المعنى الحرفيّ
١٧٠	ثمرة البحث عن المعنى الحرفيّ وتطبيقات أصوليّة له
١٧١	الآراء الرئيسيّة في تصوير المعنى الحرفيّ ثلاثة :
١٧١	الرأي الأوّل
١٧٣	الرأي الثاني
١٧٤	توضيح رأي المحقق الآخوند <small>رحمته الله</small>
١٨١	إشكالات على رأي الآخوند في المعنى الحرفيّ
١٨٣	المقدّمة الثالثة

١٨٤	الرأي الثالث
١٨٦	إشكالات السيد الخوئي على المحقق الأصفهاني <small>رحمته الله</small>
١٨٦	الإشكال الأول
١٨٨	الإشكال الثاني
١٩٠	الإشكال الثالث
١٩٤	بحث حول حقيقة الوجود الرابط
١٩٤	التصوير الأول للوجود الرابط
١٩٤	التصوير الثاني للوجود الرابط
١٩٥	التصوير الثالث للوجود الرابط
١٩٨	إشكال على تصوير المحقق النائيني
٢٠٥	مسلك وضع الحروف للنسب
٢٠٧	الاعتراض الأول على وضع الحروف للنسب
٢٠٨	الاعتراض الثاني على وضع الحروف للنسب
٢١٠	الرأي الرابع
٢١٣	رأي المحقق النائيني في المعنى الحرفي
٢١٣	رأي السيد الخوئي في الحروف
٢١٤	إشكالات على رأي السيد الخوئي
٢١٩	المبحث الثالث
٢٣٧	المبحث الرابع
٢٣٧	مفاد الجملة الإنشائية
٢٤١	الافتراق الأول: افتراق الإنشاء
٢٤٤	مورد الافتراق الثاني

٢٥٩	المبحث الخامس: في تشخيص الموضوع له في أسماء الإشارة
٢٦٩	المبحث السادس: في أقسام الوضع
٢٦٩	الجهة الأولى: في مرحلة الإمكان
٢٧٠	القسم الأول: الوضع عامّ، والموضوع له عامّ
٢٧٠	القسم الثاني: الوضع خاصّ، والموضوع له خاصّ
٢٧٢	القسم الثالث: الوضع عامّ، والموضوع له خاصّ
٢٧٨	القسم الرابع: الوضع الخاصّ، والموضوع له العامّ
٢٧٩	الجهة الثانية: مرحلة الوقوع
٢٨٩	المبحث السابع: الوضع النوعيّ والشخصيّ
٢٩٣	المبحث الثامن: الحقيقة والمجاز
٢٩٥	حقيقة المجاز
٢٩٦	الوجه الأول
٢٩٨	الوجه الثاني
٣٠٠	الوجه الثالث
٣٠٧	المبحث التاسع: علامات الحقيقة والمجاز
٣٠٧	الأمر الأول: التبادر
٣٢١	الأمر الثاني: صحّة الحمل علامة الحقيقة، وصحّة السلب
٣٢١	صحّة الحمل
٣٢٢	المقدّمة الأولى
٣٢٤	المقدّمة الثانية
٣٣٠	صحّة السلب
٣٣٧	المبحث العاشر: الحقيقة الشرعيّة